

## ¿QUÉ É A ANTROPOLOXÍA LINGÜÍSTICA?

Xaquín Rodríguez Campos

### Abstract

This paper refer to some of the more relevant ideas which compose the Anthropological Linguistic method, by treating about articulation between Language, Culture, and Identity. It is dealing with different points of view, which today take many Anthropologists in front of their classics, when they all refer to Linguistic Analysis.

---

Da Antropoloxía Lingüística pódese dicir que é case tan vella como a antropoloxía, da que naceu en América a primeiros de século da man de E. Sapir, B. L. Whorf e F. Boas. Pola mesma época en París a lingüística escozaba a súa andadura da man de F. de Saussure; pero a tradición europea máis antiga formárase na segunda metade do século XIX na escola de etnoloxía e lingüística de Moscú, que polo 1910 dirixían figuras tan coñecidas como W. Propp, L. S. Vygotsky, R. Jakobson, traballando sobre da análise formal do folclore e da poesía popular. Foi en América onde as preocupacións teóricas da antropoloxía social serviron para deseñar os primeiros pasos da lingüística, nacente esta dentro dos departamentos de antropoloxía da man dos mestres antes citados como un apartado máis da preocupación antropolóxica por comparar a cultura primitiva coa cultura occidental, centrándose concretamente no estudo da relación existente entre a cultura das distintas étnias indias de América e as súas formas e estruturas lingüísticas; sen descoidarse de estudar a fondo as linguas indoeuropeas e as súas relacións específicas coas formacións culturais de Occidente. Segundo eles as linguas primitivas son máis simples no que se refere á morfoloxía e á elaboración do léxico pero son tan ricas como as linguas indoeuropeas, e a veces máis complexas, no que se refere ás formas expresivas. A Antropoloxía Lingüística quedou definitivamente configurada por eles coma unha teoría das formas da experiencia que se derivan da competencia expresiva que ten o actor social co emprego dunha linguaxe.

Como obxectivo deste artigo vou tentar de definir en que consiste o dominio da Antropoloxía Lingüística como un modelo particular de análise da linguaxe a diferenza doutros modelos para a análise da linguaxe, debido

sobre todo á escasa difusión que tiveron os estudos basados neste modelo en España. O enfoque antropolóxico para a análise dos usos da lingua vese particularmente interesante no mundo occidental de hoxe, no que vemos o frecuente debate cultural e político encol dos papeis das linguas. As regras de uso das linguas locais, nacionais e daquelas máis universais, que configuran a «grande tradición» dos pobos, son debatidas desde presupostos ideolóxicos e sociais; pero elas van collendo forza pragmática a partir de discursos e estratexias de dominación (ou de independencia cultural), que teñen un impacto grande sobre da significación que ten para o actor social expresarse nunha lingua determinada. O etnógrafo galego Vicente Risco hai moitos anos que dixo que un dos instrumentos máis eficaces para a dominación dun pobo consiste en obrigalo a expresarse noutra lingua, porque así ó substituír a súa forma de expresión tamén se substitúe a súa forma cultural de vivencia. A antropoloxía en canto teoría da función e da significación sociocultural da expresión lingüística ten un papel moi específico que cumprir, seguindo as ensinanzas dos clásicos.

## I. Lendo os clásicos

A obra de B. L. Whorf é recoñecida como o punto de partida clásico para a análise das relacións entre a linguaxe, o pensamento e a cultura (Whorf 1936 e 1939). El nunca chegou a afirmar que as capacidades para pensar veñan impostas pola existencia de determinadas formas lingüísticas que se atopan na lingua que empregamos para falar, como del se ten dito nalgunhas ocasións e aínda recentemente (Cardona 1986). O seu mestre E. Sapir xa desmentira categoricamente esa hipótese moitos anos antes ó afirmar que se ben é certo que para pensar temos que empregar con habilidade os símbolos propios da linguaxe, o que de aquí se pode deducir é que o noso modo de emprego da linguaxe serve para revelar como pensamos, pero non quere dicir que a morfoloxía da lingua que empregamos conteña en exclusiva esas capacidades (Sapir 1921: 22, 247). Os conceptos máis abstractos poden ser expresados en calquera das linguas que coñecemos (incluídas as máis primitivas), aínda que non todas teñan a mesma riqueza de vocabulario; e igualmente é posible en calquera delas expresar eficazmente calquer clase de relacións formais aínda que non todas elas dispoñan das mesmas categorías lingüísticas.

Pero esta universalidade da linguaxe só existe no que respecta a súa capacidade para expresar os conceptos que a mente humana pode desenvolver, en cambio non existe universalidade no que respecta a súa capacidade para expresar experiencias, senón unha enorme diversidade. Unhas linguas dispoñen de procedimentos expresivos específicos que outras non teñen. Disto derívase por exemplo que aínda que poidamos traducir o *Don Quixote* ó inglés, ou o *Hamlet* ó castelán, nunca conseguiremos a forza expresiva e persuasiva que ditos personaxes teñen nas súas linguas orixinais. «As opinións

que ten a xente sobre da extrema pobreza de expresión a que están condenadas as linguas primitivas son puras falacias», «moitas linguas primitivas teñen unha riqueza de formas expresivas que eclipsan os recursos que poidan ter os idiomas da civilización moderna» (Sapir 1921: 30-31). Seguindo unha terminoloxía máis actual pódese traducir o propósito de Sapir dicindo que da riqueza expresiva, contida nos usos dunha lingua, derivase a súa eficacia comunicativa, aínda que non se derive a súa capacidade predicativa para expresar significados semánticos. Expresouno dicindo que a arte expresiva de cada lingua é intraducible na súa eficacia para expresar certas experiencias (Sapir 1921: 251-55); hai certos estilos que nunha lingua se poden executar con mestría e que noutra lingua sería van intentalos. En conclusión, o propósito fundamental da Antropoloxía Lingüística debe de consistir no estudo da relación entre as formas da linguaxe e as formas da experiencia, e non no estudo da relación entre a linguaxe e o pensamento. Así, por exemplo, a expresión popular galega «¡neniño! ¿non te enganarías?» non encerra ningún pensamento específico que non teña a súa equivalencia semántica en castelán, pero en cambio ten en galego unhas capacidades comunicativas e unhas regras de uso social que non ten a súa equivalencia en castelán «¡niñito! ¿no te equivocas?»; a pesar de ter ámbalas dúas o mesmo significado semántico. Mentres a primeira pode ser empregada moi amplamente no uso coloquial do galego, a segunda case sempre resulta ofensiva para o galego que a emprega coloquialmente. A pesares de ter a mesma significación semántica as dúas expresións impoñen diferente forma de experiencia social entre un falante e un oínte. Diferenciándose entón, para uns mesmos falantes e oíntes, na significación do estilo expresivo.

As preocupacións iniciais da obra de Roman Jakobson foran por ese mesmo camiño que trazaran tanto E. Sapir como F. Boas, como máis tarde recoñeceu (Jakobson 1980: 30-40), centrándose desde o primeiro momento sobre da análise dos estilos expresivos da linguaxe poética. No ano 1917 F. Boas estaba moi preocupado polas formas de estilo tan orixinais que observara na oratoria dos indios americanos (Boas 1917: 208-9), que dependendo da entonación musical conseguían impresionar os oíntes suscitando neles determinadas ideas e sentimentos. Prestando especial interese ás expresións metafóricas da «poética nativa» (Boas 1929), que segundo Roman Jakobson foron sempre unha cuestión pendente para a teoría lingüística.

O intento de Jakobson por elaborar unha teoría xeral da fonoloxía non foi outro que o de achegarse a comprender que importancia ten a sonoridade de cada lingua na codificación do sentido da fala, e para isto a linguaxe poética era un campo privilexiado de análise. Cada lingua ten as súas propias formas de entoación, de acentuación, de ritmo e de simetría, que non só condicionan a expresión poética senón que tamén constitúen os códigos de transmisión de mensaxes entre un falante e un oínte ordinarios. Para expresarnos con máis claridade, a cada enunciado podémoslle dar varias entoacións diferentes (dentro da lingua que se empregue), estas non fan cambiar nin a referencia do enunciado nin o significado semántico dos termos de que

se compón, pero a tonalidade pode facer cambiar a relación sensible entre o emisor e o receptor; de maneira que a expresión acústica do enunciado pode facer variar a súa mensaxe. Así, o enunciado galego «quéroche moito» transmite diferente mensaxe dependendo da entoación e do ritmo que se lle dea. Igualmente dous enunciados diferentes poden transmitir unha mesma idea, e apesares disto crear unha relación sensible (ou unha imaxe contextual) moi diferente entre o emisor e o receptor; neste sentido pódese sinalar por exemplo a diferenza entre os dous enunciados galegos «está chovendo moi fino» e «como chove miudiño». Os dous teñen o mesmo significado pero non expresan a mesma función comunicativa, nin suxeren o mesmo tipo de asociacións imaxinativas para os suxeitos que conversan; as oposicións de ton, acentuación e ritmo de cada un codifican a mensaxe de maneira específica e suxeren imaxes contextuais diferentes entre o mesmo falante e un mesmo oínte. En cada lingua existe unha estrutura de sons, dentro dela uns teñen sentido mediante as súas posibles relacións de oposición, de semellanza e de contigüidade con outros. A isto débese que cada palabra do léxico poida cumprir unha función comunicativa diferente en cada contexto, independentemente da súa significación (e da súa función gramatical). Así, por exemplo, os morfemas galegos «airiños», «compañeiriños», «paxariños», «suspiriños», teñen significado moi diferente, pero son semellantes no son, e por iso poden ser substituídos un polo outro dentro dun mesmo enunciado ou discurso: «somos compañeiriños», «somos paxariños», «somos suspiriños», «somos airiños». O que fai que ditos morfemas sexan substituíbles nunha mesma alocución é a semellanza no son, dando lugar a súa vez ó fenómeno da relación semántica entre os catro enunciados (relación metafórica neste caso) derivada da complementariedade dos sons. A substitución dun morfema por outro fai que se modifiquen parcialmente os sons, fenómeno que suscita imaxes acústicas complementarias unha da outra, sendo substituíbles como metáforas.

Estas ideas que resaltan a importancia dos estilos expresivos da linguaxe oral foron publicadas por Jakobson a partir do ano 1953, convertindo a súa obra nunha referencia clásica para os estudos de Antropoloxía Lingüística na actualidade. O seu influxo sobre da obra de Levi-Strauss inspirou a concepción estruturalista das relacións entre a linguaxe e o pensamento. Segundo Levi-Strauss o pensamento soamente é analizable a partir das formas de discurso, estas están constituídas por unha estrutura formal composta de unidades elementais codificadas por oposicións binarias. Esas unidades elementais son termos que se comportan de maneira análoga a como se comportan os fonemas na lingua; as oposicións formais entre elas serven para crear relacións de simetría das que depende o sentido que teñen ditas unidades no discurso. Por medio delas vemos como están codificadas as mensaxes no discurso, e, en definitiva, como pensamos. Para saber como pensamos é preciso saber antes con que operacións ordenamos os termos do discurso; que non son outras que aquelas que identificara Jakobson. Esta repercusión da teoría formalista de Jakobson sobre da antropoloxía non foi

a única. Ten máis importancia na actualidade no que respecta á análise das funcións non referenciais da linguaxe, que ata agora vimos nomeando como funcións expresivas.

B. L. Whorf levou o estudo da lingua por outros camiños. Non se preocupou como E. Sapir e R. Jakobson polas formas expresivas das linguas en canto posuidoras de estilos, en cambio tentou de desenvolver o principio da elaboración de formas de experiencia cultural a partir das formas lingüísticas empregadas en cada lingua. El pensaba que en cada lingua hai formas gramaticais que obrigan a categorizar o mundo de maneira moi particular; isto quere dicir que «non teñen a mesma experiencia todos os observadores» (1937: 92), porque esta depende das formas lingüísticas que unha lingua obriga a empregar. Propuxo varios exemplos ilustrativos da existencia de categorías gramaticais nas linguas, que encerran formas de experiencia. Tal é o caso do uso gramatical dos pronomes persoais en inglés; todo nome masculino é substituído polo pronome «he» (el) e todo nome feminino é substituído polo pronome «she» (ela) —o que nesta lingua acontece de maneira moito máis redundante que noutras linguas—; por iso o can e o gato (que en inglés sempre levan nomes de persoa como Tom, John, Jane) sempre son referidos por medio de pronomes (mascullinos ou femininos) a diferenza do resto dos membros do reino animal, que sempre son referidos co pronome neutro «it» (iso). Isto relaciónase, segundo Whorf, con que na lingua inglesa os nomes pertencen a unha categoría gramatical chamada «redonda», pola estrutura morfolóxica do nome non é posible saber a que xénero pertence (no caso contrario, como pasa nas linguas latinas, os nomes pertencerían á categoría oposta, chamada «aberta», de maneira que a morfoloxía do nome permite saber o seu xénero —Xan/Xana, Manuel/Manuela). Polo tanto esa categoría gramatical «redonda» («rond», «covert») da lingua inglesa, que tamén a posúen o resto das linguas americanas (indias), dá orixe a unha meirande aproximación experiencial do can e o gato cos seres humanos (cos que comparten os mesmos nomes e formas referenciais) con respecto ó resto do reino animal; cousa que non pasa noutras linguas indoeuropeas que establecen unha barreira lingüística máis dura, e polo tanto experiencial, entre o can, o gato e os demais membros da casa.

Referíndose ás linguas primitivas tamén analizou na lingua dos «hopi», entre outras particularidades, a experiencia sobre do espacio, do tempo e da materia que, segundo Whorf, derivase da morfoloxía da súa lingua. A lingua «hopi» non ten nomes que poidan significar «onte» ou «mañán», nin ten tempos verbais para referirse ó pasado e ó futuro; con isto Whorf non quere dicir que a súa cultura non teña conceptos temporais, ou que os «hopi» non sexan capaces de expresarse en pasado, en presente ou en futuro (naturalmente que o son). Só poden expresar temporalidade relacionando as formas simples do infinitivo e do xerundio con prefixos, sufixos, adverbios e preposicións, e desto derivase unha experiencia ordinal e individualizada do tempo fronte á experiencia abstracta do tempo que temos os occidentais. Así, por exemplo, un «hopi» non podería entender a nosa frase «mañán será outro

día» (Whorf 1939: 148), porque para el os días non poden ser contados como entidades abstractas, nin son agrupables en conxuntos (os días da semana, os días do mes), senón que só son expresables por relacións ordinais con acontecementos («o primeiro día da visita de M», para sinalar a súa primeira visita, «o segundo día da visita de M», para sinalar a súa segunda visita e non o día seguinte do día da primeira). O concepto de día sérvelle ós «hopi» para expresar relacións ordinais (non para ser contados) e para marcar entidades concretas dentro do tempo que non son cuantificables; así, «o primeiro día da visita de M» pode coincidir temporalmente con «a cuarta noite da lúa vindo o coiote» (para sinalar o cuarto cambio da lúa), pero sempre serán considerados polos «hopi» como entidades temporais diferentes. Aínda que eles danse conta da proximidade no tempo físico destes acontecementos, na súa experiencia do tempo, marcada polo emprego dunha das dúas fórmulas lingüísticas sinaladas, eses acontecementos aparecen coma se foran momentos separados. Por este motivo, e por razóns da limitación morfolóxica dos verbos, tampouco poden elaborar unha frase como «mañán choverá»; no seu lugar poden dicir «máis tarde pode chover» ou «cando sexa de día pode chover». Os «hopi» reférense ó tempo por medio de formas que non permiten a súa cuantificación e abstracción; só poden falar del sinalando momentos que son distinguidos pola súa diferenza na orde da sensibilidade; cada momento é identificado na fala coma unha disposición sensible propia, e non baixo unha simple forma verbal.

As limitacións gramaticais da lingua «hopi» tamén proporcionan campos de experiencia cultural no que se refere ó espazo. Whorf foi o primeiro teórico da linguaxe en sinalar que unha das funcións primordiais da linguaxe consiste na creación de «espacios imaxinarios» (1939: 150), por medio das imaxes que os suxeitos son capaces de evocar a través do emprego de formalidades lingüísticas. Considerou que os «hopi» adoecen de toda idea de espazo imaxinario porque non poden concebir que algo poida ser pensado ou nomeado sen que realmente exista. Pensan que se cada espazo leva un nome propio é porque ten cualidades específicas que outros espazos non teñen; noutras palabras, os espazos teñen para os «hopis» individualidade e sensibilidade propias. Para referirse ás cousas os «hopi» dispoñen de nomes en singular e en plural pero non dispoñen de nomes masivos (como azucre, café, auga, terra, aire, xente); só dispoñen de nomes individuais (un azucre, un café, unha auga, unha terra, un aire, unha xente); poden falar de «unha auga» para referirse a un vaso de auga ou para sinalar a auga dunha fonte para distinguila doutra auga, pero non poden falar simplemente da «auga» en abstracto, como non poden falar do «café» nin do «azucre»; non dispoñen de nomes «masivos». De aquí Whorf saca unha vez máis a consecuencia sobre da forma de experiencia individualizada que tamén teñen os «hopi» sobre da materia, como a teñen sobre do espazo e do tempo, fronte á forma de experiencia abstracta que posúen os occidentais. Pero tamén saca outras consecuencias moi diferentes que vale a pena resaltar pola grande aportación que supón.

A noción de «espacio imaxinario» é resultado dun tipo de operación lingüística propia das linguas occidentais, porque nelas resulta posible aplicar formas verbais de entidades físicas a entidades non físicas, cousa que non é posible nas linguas primitivas de América. Así, da mesma maneira que dicimos «pedra grande» podemos dicir «amor grande»; dicimos «un pouco de azucre» pero tamén podemos dicir «un pouco de paciencia», «un pouco de espírito». Aplicando formas establecidas para obxectos materiais a ámbitos non materiais creamos sobre destes «espacios imaxinarios», conseguindo desta maneira o fenómeno lingüístico da predicación metafórica; esta serve para cualificar e non para cuantificar. «Obxectivamos espacializando imaxinativamente cualidades non espaciais» (Whorf 1939: 145).

Ocorre un procedemento semellante cando aplicamos formas propias de obxectos masivos a obxectos individuais, e viceversa. Así, coa expresión «home pequeno» aplicamos a un obxecto («home») unha categoría lingüística só usada para obxectos individuais («pequeno», «grande», «estreito»), pero coa expresión «pouco home» aplicamos unha categoría apta para obxectos masivos («pan», «azucre», «auga») a obxectos individuais; desta maneira facemos unha predicación metafórica do obxecto ó colocalo baixo unha forma que non lle pertence. A expresión «pouco home» non ten o mesmo significado que «home pequeno», como a expresión «pedazo de muller» non ten o mesmo significado que «muller grande», nin tampouco «libro espeso» non ten o mesmo significado que «libro voluminoso». ¿Cales poden ser os significados de expresións metafóricas como «pouco home»; «pedazo de muller», «libro espeso»? Non se pode saber «a priori», alomenos non se pode sabendo simplemente que se produciu unha alteración de formas (pensaba Whorf); pero si sabemos que con esta prodúcese alteración de sentido (que pode tomar variadas orientacións semánticas). A título de exemplo a expresión «libro espeso» pode tomar os significados seguintes: libro grande, libro serio, libro difícil, libro compacto; pero tamén: libro mal escrito, libro pesado, libro doente de ideas. A forma soa non nos di cales destes significados van ser utilizados cando sexa empregada a expresión; os significados que terá a metáfora dependerán do seu modo de emprego (formal) nun contexto de discurso. O método que B. L. Whorf propuxo consistía en relacionar as formas e categorías gramaticais características de cada tipo de lingua con tipos de experiencia cultural que resultaran relevantes. Dos elementos do léxico de cada lingua, dependente das súas regras de uso, interesáballe sobre todo saber o conxunto de regras gramaticais das que depende para a produción das funcións semánticas; pero da gramaticalidade interesáballe sobre todo as súas categorías particulares, a súa maneira de configurar algún tipo de experiencia, e non a universalidade que pode compartir co resto das linguas.

## II. Antropoloxía e lingüística hoxe

Despois desta lectura das preocupacións que guiaron ós clásicos da An-

tropoloxía Lingüística seguimos a preguntarnos que é a Antropoloxía Lingüística hoxe. Nesta ocasión non vou tentar de trazar os diferentes camiños que está a seguir esta disciplina, por razóns de espacio, pero si vou subliñar a relación entre as directrices dominantes da Antropoloxía Lingüística actual coas ideas dos clásicos. Pódese dicir que hoxe é unha teoría encol das formas e funcións da metalinguaxe na comunicación verbal, como tentaron de elaborar C. Levi-Strauss, G. Bateson, D. Hymes, C. Geertz, P. Bourdieu, J. W. Fernández, M. Silverstein, K. Basso, e outros. A metalinguaxe defínese como aquela forma de comunicación na que teñen moita máis importancia os actos non-referenciais da linguaxe que os actos referenciais, sendo aqueles os que codifican o sentido dunha comunicación. Os signos da lingua son referenciais cando por si mesmos teñen significado semántico (os termos do léxico), chamado referente; son non-referenciais cando non teñen referentes pero sen embargo exercen funcións comunicativas («pragmáticas»), tendo por iso significacións pragmáticas (Silverstein 1976: 20). O campo da metalinguaxe consiste entón, en termos de teoría lingüística, nas funcións pragmáticas que exercemos mentres executamos actos comunicativos servíndonos dunha lingua; este é o sentido da noción de metalinguaxe formulada na antropoloxía desde G. Bateson (1972: 178). Michel Silverstein sinala que a meirande parte dos actos que producimos cando falamos son «non-referenciais», ou metacomunicativos.

Para Levi-Strauss en cambio a metalinguaxe non serve para comprender a significación pragmática do discurso, senón coma unha estrutura formal desde a que se arma a forma da experiencia (Levi-Strauss 1973: 140). Concibe dous tipos de metaestrutura para estruturar as formas de discurso; unha crea estruturas simbólicas partindo da vivencia imaxinaria do acontecemento (opera no nivel da lóxica dos signos), e outra organiza o acontecemento partindo de estruturas abstractas (opera no nivel da lóxica dos conceptos). A primeira pertence ó pensamento primitivo e a segunda ó pensamento occidental (Levi-Strauss 1962: 40). A metalinguaxe é así concebida coma unha «forma mentis», da que depende o tipo de linguaxe que determina o modo das experiencias vividas por un actor social ideal; pero non fala da experiencia vivida polo actor social ordinario, nin da expresividade da linguaxe. Marshall Sahlins lidera hoxe en día unha versión máis actualizada do estruturalismo, tentando de atopar na linguaxe da vida cotián as estruturas simbólicas que serven de base para a clasificación cultural da realidade social e material. A moso como tamén opera o «pensamento burgués» de Occidente desde o nivel da construción formal da lóxica dos signos, creando arbitrariamente diferencias sociais con significado a partir das diferencias formais entre os signos. Reproducindo en calquer caso unha pragmática cultural da significación allea ós principios da racionalidade (Sahlins 1976a; 1976b: 196 y ss.).

O estudo das funcións pragmáticas da linguaxe leva consigo a descodificación dos principios sociais que están implícitos nas expresións lingüísticas que empregamos, e das motivacións sociais expresadas en cada contexto. A

descodificación social da que falamos é independente do contido semántico da proposición desde o punto en que pode ser analizada sen ter en conta o contido desta. Pero unha vez feita, a descodificación permite interpretar correctamente cal dos significados semánticos posibles para unha proposición é o que ten en cada contexto. Así, a expresión galega «estiveches ben» non permite saber se o que fala estase referindo a un tempo pasado recente ou remoto, a significación temporal da proposición só poderá saberse recibindo máis información acerca do contexto do que fala; sen embargo a expresión leva sempre consigo outros actos comunicativos independentes do seu significado semántico, como a entoación, que proporcionan outro tipo de información sobre das relacións entre falante e oínte no contexto, permitindo saber se a expresión ten sentido apreciativo, admirativo ou despreciativo cara ó oínte. Fixémonos sen embargo na expresión «come máis», ten sempre o mesmo significado semántico en calquer contexto, pero dependendo de cales sexan as relacións sociais entre o falante e o oínte pode transmitir outras mensaxes moi diferentes; así, variará a súa mensaxe se vai dirixida por un pai a un fillo (mensaxe autoritaria, ademáis de apreciativa), ou se vai dirixida por un compañeiro de traballo a outro (mensaxe apreciativa), variando a significación pragmática da expresión dependendo do contexto social. Vemos agora dous tipos diferentes de codificación social da significación pragmática, unha produce significación social dependendo soamente da alteración expresiva, que por si mesma é capaz de representar unha interacción con sentido; a outra codificación produce significación dependendo do estatus social que ocupan o falante e o oínte. A análise dos modos da codificación social das formas expresivas da linguaxe levou á Antropoloxía Lingüística a un desenvolvemento conceptual máis autónomo aínda con respecto a outras ramas da teoría lingüística, do que nos imos ocupar agora. A análise antropolóxica da linguaxe converteuse desta maneira nunha teoría sobre da organización social da linguaxe.

Segundo Pierre Bourdieu non se pode separar a análise formal da expresión lingüística da análise do seu uso social, porque del dependen as funcións comunicativas que pode exercer (1982: 67). A competencia comunicativa non depende só do manexo das regras formais da lingua, senón que depende da habilidade do actor para manexar a lingua de acordo con estilos expresivos que resulten socialmente eficaces diante dos seus oíntes; pois para o uso social de cada lingua hai unha xerarquización de estilos expresivos que reproduce un sistema determinado de diferenciación social (1980: 28). Bourdieu interésase por analizar os factores dos que depende o poder ritual que ás veces teñen expresións lingüísticas, que depende dunha estrutura comunicativa máis ampla, que é independente do significado semántico. Neste sentido sinalou como a afirmación da identidade social da persoa depende do correcto emprego de formas lingüísticas en contextos apropiados, que están establecidas en canto regras rituais para a comunicación, formando parte do complexo da retórica popular (Bourdieu 1968: 176).

O concepto de «índice non-referencial» elaborado por Michel Silverstein

significou un paso importante para a análise da estrutura metalingüística da linguaxe ordinaria (Silverstein 1976: 29), que tamén recibe o nome de «indexicalidade» da linguaxe. Un «índice non-referencial» é definido como un tipo de signo lingüístico «aberto» (segundo a terminoloxía de Whorf) que pola súa forma oponse a outro da súa mesma natureza no que se refere ás regras de uso social, establecéndose entre eles unha oposición en canto ás significacións pragmáticas respectivas; esta oposición expresiva e pragmática constitúe a ámbolos dous signos como «índices». O emprego dun deses signos na conversación entre falante e oínte serve para crear entre eles unha relación social oposta á que se establecería co emprego do seu signo oposto. Pero ditos signos non se distinguen necesariamente entre eles desde o punto de vista da estrutura gramatical das expresións nin desde o punto de vista do significado semántico das súas proposicións —que pode ser idéntico—. Só se distinguen en canto «modos» da fala, que se opoñen pola significación social que levan consigo as súas respectivas formas. Un exemplo destes «índices» atópase nas relacións de «etiqueta lingüística» analizadas por Clifford Geertz en Java (Geertz 1960: 249); empréganse alomenos tres estilos expresivos da fala establecida para marcar a relación social cun de máis abaixo, cun igual ou cun de máis arriba. Estas variedades lingüísticas da etiqueta son definidas por Silverstein como «índices de deferencia»; constitúen modos da mesma lingua que son codificados como modos establecidos para a interacción social. Outras veces os «índices de deferencia» consisten en oposicións fonolóxicas que marcan a significación da relación entre falante e oínte; e outras veces dependen de oposicións gramaticais que marcan a oposición en canto á significación contextual, como acontece por exemplo co emprego alternativo das formas coloquiais de tratamento nas linguas galega e castelán (ti/vostede/usté/tu/usted).

De todas maneiras a significación pragmática que pode ter o emprego ordinario de formas lingüísticas como «índices non-referenciais» pode ser moi variada, constituíndo un dos retos para a Antropoloxía Lingüística actual. Un caso moi paradigmático témolo no traballo de Keith Basso sobre as formas de linguaxe entre os Apaches occidentais de Arizona (Basso 1979 e 1990). Os Apaches empregan ordinariamente dúas variedades lingüísticas, a lingua apache e unha variedade apache do inglés. Cando empregan esta lingua, o inglés, para falar entre eles fanno exclusivamente con obxecto de imitar o home branco, producindo escenas espontáneas de humor que serven para reflexar neles a imaxe que teñen do home branco americano. Así, por exemplo, dous apaches atópanse nun lugar en presenza doutros, e de pronto deciden falar en inglés para dirixirse frases de humor coma estas. A dalle un abrazo a B e dille «¿Como estás meu amigo?», (B) «estou cruzando un regato», (A) «Ah!, andas vixiando a tua muller E, ¿verdade?», (B rindo abertamente) «ela deixoume fai tres días e agora atópome só e amargado», (A) «xa o sabía». Convén saber que na realidade E non é a muller de B, que leva casado coa mesma muller desde hai moitos anos; E é unha viuva moi atractiva e refinada. As claves para comprender esta escena de humor son as

seguintes. A e B falan en inglés para representar tódolos vicios que ven no home branco americano, por exemplo os seguintes: o home branco sempre está a falar daquilo que lle resulta máis perigoso, porque parece desexar que lle acontezan as peores desgracias; o home branco trata a calquer coñecido de amigo porque non coñece amizade, sendo capaz de abrazar ó seu inimigo, está amargado aínda que pareza amistoso; o home branco sempre está axitado, cando fala con outro fai numerosas preguntas e sempre repite as mesmas; o home branco cando fala parece estar dando ordes, é estúpido. Estas son as representacións que se forman de si mesmos os Apaches cando falan inglés, sen poder evitar entre eles unha escena cómica. Expresarse na lingua dominante política e culturalmente, o inglés, significa para eles —contradicindo os efectos da dominación— parecer un estúpido, un amargado, parecer que se quere mandar, e en consecuencia non saber falar. Estes son os principios que codifican entre os Apaches os usos ordinarios do bilingüismo. Cada lingua constitúe unha variedade expresiva que se convirte socialmente nunha metalinguaxe da outra, conformando un conxunto de metáforas pragmáticas con significacións opostas. Os «índices non-referenciais» son variedades expresivas ben codificadas social e culturalmente, pero ¿están suxeitas en todo momento ás mesmas regras sociais de uso para os distintos actores?

Estamos vendo que a Antropoloxía Lingüística actual está a seguir sendo unha teoría das funcións expresivas do uso da linguaxe, en conexión co estudo das formas de experiencia sociocultural, tal e como pretenderan iniciar os clásicos da disciplina. A cuestión que inmediatamente se plantexa é a da súa relación coa teoría semántica clásica, que parece postergada.

O dominio da semántica antropolóxica segue un camiño converxente ó da teoría pragmática da linguaxe, pero desenvolve un aparello conceptual moi diferente. Convén distinguir dentro dela entre varias orientacións que tomou a teoría da metáfora. Unha delas ten por obxecto estudar como as formas de identidade que construímos dependen de complexos procesos de predicación metafórica, constituíndo a metáfora un mecanismo retórico da linguaxe para a análise simbólica da cultura (Levi-Strauss 1962; Tambiah 1969; Geertz 1972, 1973; Fernández 1972, 1974; Turner 1974, e outros). Outra orientación pretende estudar como o pensamento e a vida cotián en xeral están organizados por medio de estruturas metafóricas (Lakoff e Johnson 1980). Unha terceira orientación interésase por estudar a relación entre a metáfora e a organización expresiva das linguas, facendo depender a riqueza expresiva de cada lingua da súa arte imaxinativa para crear metáforas (Fernández 1986; Basso 1990). Esta terceira orientación aborda problemas de meirande interese para a teoría lingüística, por dedicarse ó estudo da organización semántica das linguas.

Aceptando a indubable importancia que ten a dimensión pragmática da expresión lingüística, a teoría semántica intenta clasificar e elaborar distintas formas de experiencia que se esconden debaixo da organización do léxico de cada lingua. Dá por suposto que cada variedade de linguaxe, que se desenvolve en canto forma expresiva no interior dunha lingua, orixina as

súas propias figuracións metafóricas; pero o poder ritual destas en cada contexto non depende só do tipo de codificación social ó que está sometida unha variedade de linguaxe na que nos expresamos, senón que é ó revés. A significación social de cada variedade de linguaxe depende sobre todo do poder imaxinativo das metáforas que se usan máis frecuentemente para expresarse nesa linguaxe. Para poñer un exemplo, unha variedade lingüística de «minorías», como foi o galego, tivo a significación social de ser unha forma de expresión sucia, bruta e torpe, pero tamén sirveu para desenvolver un tipo de creación poética que a transformou (para algúns) nunha forma idónea para a expresión da melancolía e da intimidade (actualmente son moitos os galegos que elixen o galego especialmente para «chorar» e «confesarse» con outros). Este cambio, ou discrepancia, na significación social da expresión lingüística non dependeu só da maior ou menor extensión social do seu uso, senón que isto depende a súa vez do poder das metáforas coas que os poetas (literarios e populares) identificaron a expresión da lingua galega con lugares íntimos (paisaxes, ríos, montes, vales, xentes) e con estados melancólicos<sup>1</sup> (tristura, ledicia, cariño). Con estas estratexias metafóricas unha lingua pode evolucionar, deixando de ser tan usada pragmaticamente como expresión de dureza para ser máis usada como expresión de afecto, de paciencia e de flexibilidade. Procesos parecidos poden acontecer para calquera variedade expresiva dentro dunha lingua, incluídas as linguaxes de etiqueta sinaladas máis arriba.

James W. Fernández insiste en que cada linguaxe ten non só un propio léxico no que se expresa senón tamén unhas metáforas convencionais que organizan o léxico de maneira moi particular, dándolle forza expresiva os seus termos. Os termos do léxico aparecen organizados a partir de «campos léxicos» (Fernández 1986: 130-156). Estes poden definirse como niveis de significación pragmática nos que poden clasificarse os diferentes termos do léxico dunha lingua que teñen significación semántica. Expón como exemplo de análise a situación actual da lingua bable asturiana. Na práctica do bilingüismo en Asturias a lingua castelán é clasificada pragmaticamente como creadora dunha expresión abstracta, cerebral, formal, distante, oficial, ríxida, burocrática, urbana, indirecta, etc., mentres o bable asturiano é clasificado en oposición como creador dunha expresión de concreción, corporal, de contido, cercana, da casa, de carácter flexible, familiar, rural, directa, etc. Como é natural, non hai ningún termo léxico castelán ou bable que na fala de Asturias pertenza exclusivamente a un dos campos léxicos indicados, pero hai en cambio abundantes expresións cotiáns que crean metaforicamente a existencia deses campos de oposición. Son estas expresións metafóricas (e non as ideas xerais que os asturianos teñan sobre do bable ou do castelán)

<sup>1</sup> E xusto recoñecer a importancia tida polos poetas galegos desde o século XIX, especialmente por Rosalía de Castro, no esforzo de creación expresiva da lingua galega, expresando con beleza insuperable os máis variados sentimentos humanos, mediante formas que hoxe en día seguimos repetindo; transformando así a significación expresiva da lingua. Aínda que o seu esforzo non fora suficiente foi en cambio necesario para a metamorfose da significación social da lingua.

as que lle van dando poder ritual e riqueza experiencial ó emprego do bable, a base de crear diferentes niveis de significación pragmática organizados en respectivos «campos léxicos».

Como ilustración imos poñer o seguinte exemplo que James Fernández expón na súa obra. Nun restaurante da cidade un cliente desconfía que o bisté que lle serviron sexa dunha vitela nova, chama ó camareiro reclamándolle en castelán que ó comelo parécelle máis ben de vaca vella; o camareiro séntese ofendido e insiste en que o menú é, sen que poida caber sospeita, tal e como figura na carta, de vitela nova; a expresión dos dous interlocutores invértese radicalmente ante a pregunta que lle fai o cliente ó camareiro en bable, «¿Matástelu tu?». O humor invade a escena de golpe e ámbolos dous escomenzan a falarse amistosamente en bable, ó amosarse a súa respectiva procedencia rural. Desde o punto de vista pragmático a expresión bable sinalada non só marca a ruralidade que os dous comparten, senón que ademais impón unha metáfora que crea inesperadamente entre eles un espacio imaxinario, no que comparten unha mesma experiencia corporal primaria co obxecto de referencia; os conversantes aparecen coma se foran dous veciños cercanos falando do seu. A imaxe contextual failles aterrizar desde as alturas dunha formalidade tensa e intolerante, que é o espacio social da lingua castelán en Asturias, a un espacio de afectuosidade e intimidade. A creatividade popular vai creando imaxinativamente a vivencia da expresión bable abríndolle novos campos de significación social, que lle dan unha forza contextual irrefragable en territorios onde antes non se usaba. Este poder metafórico da lingua bable en territorios urbanos non é de sempre, nin vai acompañado dunha política cultural autonómica para favorecerla, senón que é a consecuencia da forza cultural das identidades no momento presente.

Desta maneira entrou na Antropoloxía Lingüística a interpretación feita por C. Levi-Strauss da obra de R. Jakobson sobre da presenza dos recursos retóricos da metáfora e da metonimia na creación da linguaxe. Pero é xusto sinalar que a súa entrada tivo moito que ver coas ideas do filósofo americano K. Burke sobre das metáforas en canto estratexias dramáticas para o significado da acción social.

### III. Conclusión

Despois deste breve repaso polo método da Antropoloxía Lingüística, do que só pretendemos ilustrar algúns puntos, poidemos apreciar que son moitas as preocupacións e as ideas que comparten Silverstein, Bourdieu, Fernández e Basso cos mestres clásicos, Boas, Sapir, Whorf e Jakobson. Para todos eles a lingüística é unha teoría da experiencia social e cultural que os seres humanos viven a base de compartir e de crear formas lingüísticas de expresión; aínda que non todos comparten o mesmo método para investigar as funcións expresivas e os seus significados. Unha pregunta que fará o

estudoso da lingüística en España é cal será a relación entre a Antropoloxía Lingüística e a lingüística xenerativo-transformacional creada por Chomsky nos anos sesenta. A distancia é moi grande. A lingüística chomskiana é un proxecto de tipo universalista (e non culturalista) que pretende establecer a equivalencia funcional existente entre as diferentes formas gramaticais das diferentes linguas coñecidas, con obxecto de descubrir os esquemas inatos da intelixencia humana. O criterio fundamental para decidir a equivalencia funcional entre dúas formas gramaticais é a posesión do mesmo significado semántico (no sentido da semántica tradicional). Desinterésase dos actos expresivos da lingua, desde o momento en que se centra na análise do falante-oínte ideal —e non do falante ordinario, o creador impredecible da fala que só pode ser investigado etnograficamente—. Por conseguinte desinterésase tamén das relacións entre as funcións expresivas, as funcións semánticas e as funcións pragmáticas; de todo aquilo que preocupa ós antropólogos lingüistas e ós filósofos americanos da linguaxe J. Austin e J. Searle. Polo que se refere á análise da gramaticalidade das linguas a lingüística chomskiana ó preocuparse polos criterios de equivalencia funcional das expresións gramaticais non se plantexa a posibilidade de que en cada lingua poida haber categorías gramaticais específicas, que é outro dos obxectivos básicos da Antropoloxía Lingüística.

## Bibliografía

- Basso, Keith (1979): *Portraits of «The Whiteman». Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1990), *Western Apache Language and Culture. Essays in Linguistic Anthropology*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Bateson, G. (1972): *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantine Books.
- Boas, F. (1917): «Introduction to International Journal of American Linguistics», en *Race, Language and Culture*, New York, The Free Press, 1966.
- (1929), «Metaphorical Expression in the Language of the Kwakiutl Indians», en *Race, Language and Culture*, New York, The Free Press, 1966.
- Bourdieu, P. (1968): «El Sentimiento del honor en la Sociedad de Cabilia», en J. G. Peristany (ed.): *El Concepto del Honor en la Sociedad Mediterránea*, Barcelona, Labor.
- (1982), *¿Qué Significa Hablar? Economía de los Intercambios Lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985.
- Cardona, G. R. (1985): *Introduzione all'Etnolinguistica*, Roma, Il Mulino.
- Fernández, J. W. (1972): «Persuasions and Performances. On the Beast in Every Body... and the Metaphors of Every Man», *Daedalus* 101 (39-60).
- (1974), «La Misión de la Metáfora en la Cultura Expresiva», *Agora* 12 (89-124), 1993.

- Fernández, J. W. (1986): *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*, Bloomington, Indiana University Press.
- Geertz, C. (1960): *The Religion of Java*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1972), «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight», *Daedalus* 101 (1-38).
- Jakobson, R. (1958): «La Lingüística y la Poética», en T. A. Sebeok (ed.): *Estilo del Lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1974.
- (1980), *Lingüística, Poética, Tiempo*, Barcelona, Crítica, 1981.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1980): *Metáforas de la Vida Cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986.
- Levi-Strauss, C. (1962): *El Pensamiento Salvaje*, Buenos Aires, F.C.E., 1964.
- (1973), *Antropología Estructural: Mito, Sociedad y Humanidades*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1979.
- Sahlins, M. (1976a): «Colors and Cultures», *Semiotica* 16 (1-22).
- (1976b), *Culture and Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Sapir, E. (1921): *El Lenguaje*, Madrid, F.C.E., 1986.
- Silverstein, M. (1976): «Shifters, Linguistic categories, and Cultural Description», en K. Basso y H. Selby (eds.): *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Whorf, B. L. (1939): *Language, Thought and Reality*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

Xaquín RODRIGUEZ CAMPOS  
Universidade de Santiago de Compostela