

68

Obras Maestras del
Pensamiento Contemporáneo

Bronislaw
Malinowski

Los argonautas
del Pacífico occidental
II

Bronislaw
Malinowski

Los argonautas
del Pacífico occidental
II

PLANETA-AGOSTINI

Dirección editorial: R. B. A. Proyectos Editoriales, S. A.

Título original: Argonauts of the Western Pacific

Traducción de Antonio J. Desmunts

© A. V. Malinowski, 1972

© Edicions 62, S. A., 1973

© Editorial Planeta-De Agostini, S. A. 1986, para la presente edición

Aribau, 185, 1.º-08021 Barcelona (España)

Traducción cedida por Edicions 62, S. A.

Diseño de colección: Hans Romberg

Primera edición en esta colección: abril de 1986

Depósito legal: B. 10.621/1986

ISBN 84-395-0140-4

ISBN 84-395-0138-2 (obra completa)

Printed in Spain - Impreso en España

Distribución: R. B. A. Promotora de Ediciones, S. A.

Travesera de Gracia, 56, ático 1.ª, 08006 Barcelona.

Teléfonos (93) 200 80 45 - 200 81 89

Imprime: Cayfosa, Sta. Perpetua de Mogoda. Barcelona

XI. En las Amphlett. Sociología del Kula

I. [VISITANTES Y POBLADORES]

Nuestro grupo, procedente del Norte, alcanza en primer lugar la isla de Gumasila, una montaña alta y escarpada, de contornos arqueados y grandes acantilados que vagamente sugieren una especie de enorme monumento gótico. A la izquierda, una pesada pirámide, la isla de Domdom, retrocede detrás de las montañas más próximas conforme el viajero se acerca. La flota navega ahora a lo largo de la costa occidental de Gumasila, en cuyo lado la jungla, intercalada de manchas peladas, asciende por la ladera escarpada, rayada de costurones rocosos y acanalada de valles que corren a sus pies abriéndose en amplias bahías. Sólo en puntos sueltos se ven claros triangulares, señales de los cultivos de los indígenas que habitan al otro lado de la isla, donde se sitúan sus dos aldeas. En el extremo sudoeste de Gumasila, un estrecho promontorio adelanta su punta poco elevada y llana, con playas arenosas a ambos lados. Al lado norte de esta punta, oculta para las aldeas, la flota hace un alto en la playa de Giyawana (llamada por los trobriandeses Giyasila). Este es el lugar donde se detienen todas las flotas que llegan del Norte antes de acercarse a los poblados. También los habitantes de las Amphlett descansan aquí un día, después de hacer la primera partida falsa desde las aldeas y antes de ponerse realmente en ruta hacia las Trobriand. Esta playa, en resumen, es la contrapartida en las Amphlett del banco de arena de Muwa. También fue aquí donde sorprendí yo a las canoas de Gumasila en una noche de luna llena de marzo de 1918, luego que habían partido para unirse a la expedición *uvalaku* de Sinaketa.

En esta playa celebran los indígenas de Sinaketa la última fase de la magia kula antes de acercarse a sus asociados de Gumasila. La misma magia se repetirá antes de la llegada a Dobu y, en realidad, cuando el objetivo del gran *uvalaku* es Dobu, la celebración mágica completa y ceremonial suele posponerse hasta entonces. Por tanto, será mejor retrasar la descripción de esta magia hasta que hayamos llevado a nuestra flota a la playa de Sarubwoyna. Aquí bastará mencionar que en ocasiones, cuando se celebra la magia, después de una pausa de media o una hora en la playa de Giyawana, todos los hombres embarcan en las canoas, toman las palas y remos, y la flota navega rodeando la punta donde, en una pequeña bahía muy pintoresca, se asienta la menor de las aldeas de Gumasila, lla-

mada Nu'agasi. En otros tiempos, esta aldea estaba encaramada en un estrecho borde a unos cien metros por encima del nivel del mar, una fortaleza de difícil acceso que dominaba todo el entorno. Ahora, después que la influencia del hombre blanco ha hecho innecesarias todas las precauciones contra las expediciones de pillaje, la aldea ha descendido a la estrecha franja de playa, puente entre el mar y una pequeña ciénaga situada a los pies de la colina. Algunas de las canoas llegarán a esta playa, las otras navegarán más allá, bajo un precipicio de piedras negras de unos 150 metros de altura y 300 de largo. Volviendo otra punta, llegarán a la aldea mayor de Gumasila, construida sobre una terraza artificial de piedras, rodeada de diques y pequeñas piedras que componen lagunas cuadradas y diminutos puertos (compárese con la descripción dada anteriormente en el cap. I, apart. V). Esta es la antigua aldea, prácticamente inaccesible por mar, que constituye una fortaleza de otro tipo que las aldeas colgadas en las alturas, típicas de este distrito. Expuesta a todas las furias del viento y el mar del Sudeste, contra el que se protege con las murallas y los diques de piedra, sólo puede entrarse en ella, cualquiera que sea el tiempo reinante, por un pequeño canal situado al sur, donde una gran roca y un arrecife la protegen de las violencias del mar.

Sin ninguna ceremonia preliminar de bienvenida ni recepción formal, los huéspedes de Sinaketa dejan ahora sus canoas y se dispersan entre los habitantes de la aldea, deteniéndose en grupos cerca de las casas de sus amigos, y se ponen a conversar y masticar betel. Hablan en kiriwiniano, una lengua universalmente conocida en las Amphlett. Casi tan pronto como saltan a tierra, sus asociados les hacen entrega de los regalos *pari* (regalos iniciales), algún objeto pequeño, tal un peine, una olla de la cal o un palito de la cal. Después esperan a que se les den algunos regalos kula. El dirigente más importante ofrecerá tal regalo en primer lugar a Kouta'uya o To'udawada, según quien sea el *tolu'ualaku* en cada ocasión. El sonido suave y penetrante de las caracolas anuncia pronto que se ha entregado el primer presente. Otras señales de la caracola siguen y el Kula está en plena marcha. Pero, una vez más, lo que sucede en las Amphlett es tan sólo un pequeño interludio para los aventureros de Sinaketa, volcados hacia la meta principal de Dobu. Y con objeto de mantenernos nosotros en armonía con la perspectiva indígena, debemos retrasar la descripción detallada y las circunstancias en que se producen las transacciones kula para cuando lleguemos a la playa de Tu'utauna, en Dobu. La descripción concreta de cómo se recibe a tal flota visitante y cómo se comportan durante la llegada se dará cuando describa una escena que vi con mis propios ojos en la aldea de Nabwageta, otra isla de las Amphlett, cuando sesenta canoas de Dobu llegaron allí en su *uvalaku*, en ruta hacia Boyowa.

Para dar una idea exacta de las conversaciones que tienen lugar entre los visitantes y los pobladores de las Amphlett, daré una muestra recogida durante la visita de algunos trobriandeses. a Nu'agasi, la aldea menor de Gumasila. Unas pocas canoas habían llegado uno o dos días antes a la isla vecina de Nabwageta, en un Kula procedente de las pequeñas islas occidentales de las Trobriand. Una había remado hacia Nu'agasi, con una tripulación de unos seis hombres, con objeto de ofrecer regalos *pari* a sus asociados y ver qué les iban a dar a manera de kula. La canoa fue divisada a distancia e inmediatamente se adivinaron sus propósitos, pues había llegado la voz de la llegada a Nabwageta de aquella pequeña expedición. El dirigente de Nu'agasi, Tovasana, volvió a su casa corriendo desde mi tienda, donde yo estaba teniendo grandes dificultades para sacarle alguna información etnográfica.

Tovasana tiene un carácter abierto y es el dirigente más importante de las Amphlett. No utilizo la palabra «jefe» porque en las Amphlett, como ya he dicho, los indígenas no observan la etiqueta de corte consistente en agacharse y doblarse, ni los dirigentes tienen ningún poder ni influencia económica comparable con la de sus iguales trobriandeses. Sin embargo, aunque yo venía de las Trobriand, me sorprendió el tono autoritario que utilizaba Tovasana y la influencia de que evidentemente gozaba. Ello, sin duda, se debe en parte a la ausencia de interferencias del hombre blanco, que tanto ha minado la autoridad y moralidad indígena en las Trobriand, mientras que hasta ahora las Amphlett se han escapado en gran medida de la enseñanza de los misioneros y de la ley y el orden del Gobierno. Por otro lado, no obstante, la estrecha esfera de sus poderes, la autoridad sobre una pequeña aldea, consolida la influencia del dirigente. Siendo el más viejo y de orígenes más aristocráticos de todos los dirigentes, es su «decano» reconocido.

Para recibir a los visitantes fue a la playa frente a su casa y se sentó sobre un tronco, mirando impasible el mar. Cuando llegaron los trobriandeses, cada individuo cogió un regalo y se dirigió a la casa de su asociado. El jefe no se levantó a su encuentro, ni ellos fueron en bloque a saludarle. El *toliwaga* vino al lugar donde estaba sentado Tovasana; llevaba un paquete de taro y un *gugu'a* (objetos de poco valor, tales como peines, ollas de la cal, etc.). Los dejó cerca del dirigente sentado que, no obstante, no se dio por enterado. Un muchachito, un nieto de Tovasana, creo, cogió los regalos y los llevó a su casa. Entonces, sin haber intercambiado una palabra, el *toliwaga* se sentó en la plataforma cerca de Tovasana. Bajo la sombra de un árbol que extiende sus ramas como un palio sobre la canoa blanqueada, sentados en la plataforma con las piernas cruzadas, los hombres componen un grupo pintoresco. Junto a la esbelta figura juvenil del hombre de Kaluwaga, el viejo Tovasana, con

sus grandes rasgos burdamente tallados, con su gran nariz agui-leña saliéndole por debajo de la enorme peluca parecida a un turbante, simula un viejo gnomo. Al principio simplemente inter-cambian una o dos palabras, pronto entran en una conversa-ción más animada, y cuando otros aldeanos y el resto de los visitantes se les unen, la charla se hace general. Como hablaban en kiriwiniano, pude entender y tomar el principio de la conver-sación.

Tovasana preguntó:

«¿Dónde habéis anclado?»

«En Nabwageta.»

«¿Cuándo llegasteis?»

«Ayer.»

«¿De dónde salisteis el último día antes de la llegada?»

«De Gabuwana.»

«¿Cuándo?»

«Antes de ayer.»

«¿Qué viento hacía?»

«Salimos de casa con *yarata*; el viento cambió. Llegamos a un banco de arena (Gabuwana); dormimos; fulano celebró la magia del viento; el viento volvió a cambiar; buen viento.»

Entonces Tovasana preguntó a los visitantes sobre uno de los jefes de la isla de Kayleula (al oeste de Kiriwina) y cuándo pensaba venir a entregarle un buen par de *mwali*. El individuo contestó que no lo sabía; por lo que sabían aquel jefe no tenía ahora grandes *mwali*. Tovasana se puso furioso y, en una larga arenga, introduciendo retazos en el idioma de Gumasila, declaró que nunca más haría el Kula con aquel jefe, que es un *topiki* (un hombre ruin), que hace ya mucho tiempo que le debe un par de *mwali* como *yotile* (regalo de devolución) y que siempre es lento en el Kula. Otra ristra de acusaciones, referentes a cacharros de barro dados por Tovasana al mismo jefe y algunos cerdos prometidos y nunca entregados, también fueron menciona-das por el viejo dirigente. Los visitantes le escucharon con edu-cado asentimiento, murmurando aquí y allá algunas observa-ciones no comprometedoras. A cambio, se quejaron sobre algún sagú que esperaban recibir en Nabwageta, pero que les había sido roñosamente negado, por unas u otras razones, a todos los hombres de Kaduwaga, Kaysiga y Kuyawa.

Entonces Tovasana les preguntó: «¿Cuánto tiempo vais a es-tar?» «Hasta que vengan los hombres de Dobu.»

«No vendrán —dijo Tovasana—, ni en dos días, ni en tres, ni en cuatro; vendrán mañana o, a lo más tardar, pasado ma-ñana.»

«¿Iréis con ellos a Boyowa?»

«Primero iré a Vakuta, luego a Sinaketa con los hombres de Dobu. Ellos van de pesca a la playa de Susuwa; yo voy a vues-

tras aldeas, a Kaduwaga, a Kaysiga y a Kuyawa. ¿Hay muchos *mwali* en vuestras aldeas?»

«Sí hay. Fulano tiene...»

Así sigue una larga lista de nombres propios de grandes brazaletes, el número aproximado de los menores, sin nombre propio, y los nombres de las personas que los poseían en aquel momento.

El interés, tanto de los que hablaban como de los oyentes, era obvio, y Tovasana dio a sus visitantes las fechas aproximadas de sus desplazamientos. Se acercaba la luna llena y los indígenas tienen nombres para todos los días de las semanas anterior y posterior a la luna llena, y por tanto los días siguientes y precedentes no son difíciles de calcular. También cada período de siete días dentro de una luna se nombra por el cuarto que le corresponde. Esto les permite a los indígenas determinar las fechas con gran exactitud. Este ejemplo muestra la forma con que, antaño, se conocían los movimientos de las diversas expediciones en áreas inmensas; hoy en día, cuando los barcos de los hombres blancos con tripulaciones indígenas se trasladan frecuentemente de una isla a otra, las noticias se extienden aún con mayor velocidad. En los viejos tiempos, pequeñas expediciones preliminares, como la que acabamos de describir, fijaban las fechas y hacían los preparativos, muchas veces con un año de antelación.

Los hombres de Kaduwaga preguntaron a continuación si había algunos extranjeros de las Trobriand en Gumasila. La respuesta fue que en la aldea había un individuo de Ba'u y otro de Sinaketa. Luego hicieron preguntas como cuántos collares kula había en Gumasila y la conversación volvió a derivar hacia aspectos técnicos del Kula.

Es bastante frecuente que los trobriandeses permanezcan mucho tiempo en las Amphlett, es decir, el intervalo entre una y otra expedición. Durante semanas, e incluso meses, viven en casa de su asociado, amigo o pariente, teniendo cuidado en respetar las costumbres del país. Se reúnen con los hombres del poblado y charlan. Ayudan en el trabajo y salen en las expediciones pesqueras. Estas últimas son especialmente atractivas para un trobriandés, de por sí un experto pescador, que descubre aquí procedimientos enteramente nuevos. Si una expedición toca en un banco de arena, donde los pescadores permanecen unos cuantos días, lanzan sus grandes redes para pescar vacas marinas y tortugas; o si salen en una pequeña canoa a la pesca de la aguja saltadora con esparavel; o echan una trampa para pescar peces en los mares profundos, todos los procedimientos son novedosos para el trobriandés, sólo acostumbrado a los propios métodos en las aguas poco profundas de la Laguna, hormigueantes de pescado.

Probablemente hay un punto en que su estancia en las Amphlett debe resultar poco agradable a los trobriandeses: tienen completamente prohibida cualquier relación sexual con mujeres. Acostumbrados a las fáciles intrigas de su país, aquí tienen que abstenerse por completo de cualquier relación sexual con mujeres, casadas o solteras, e incluso de tratarse socialmente con ellas a la manera libre y simpática característica de Boyowa. Uno de mis muchos informadores, Layseta, de Sinaketa, que estuvo varios años en las Amphlett, me confesó, no sin vergüenza y pesar, que nunca consiguió tener una intriga con ninguna mujer de allí. Para salvar las apariencias, afirmaba que varias bellezas de las Amphlett le habían declarado su amor y ofrecido sus favores, pero que él siempre las había rehusado:

«Tenía miedo; tenía miedo de los *bowo'u* de Gumasila; son muy malos.»

Los *bowo'u* son los hechiceros locales de las Amphlett. Pensemos lo que pensemos de las tentaciones de Layseta —y su apariencia y encanto personal no dan mucho crédito a sus bravuconadas—, tanto si estaba asustado de la brujería como si lo estaba de una gran paliza, permanece el hecho de que un trobriandés tiene que alterar su forma habitual de comportamiento cuando está en las Amphlett y mantenerse completamente apartado de las mujeres. Cuando llegan grandes grupos a Gumasila o a Nabwageta, las mujeres huyen y se instalan en la maleza hasta que se vacía la playa.

Los hombres de las Amphlett, sin embargo, están acostumbrados a recibir favores de las solteras de Sinaketa. Hoy, los pobladores varones de esta aldea siempre desaprueban la costumbre, aunque no hasta el punto de tomar ninguna medida, y les dicen a los de las Amphlett que los hombres blancos del Gobierno han prohibido que los hombres de Gumasila y Nabwageta tengan relaciones sexuales en Sinaketa. Una de las pocas veces en que los hombres de las Amphlett mostraron interés por hablar conmigo fue para preguntarme si eso era cierto.

«Los hombres de Sinaketa dicen que iremos a la cárcel si nos acostamos con las muchachas de Sinaketa. ¿De verdad nos meterá el Gobierno en la cárcel?»

Como de costumbre, simplemente negué saber los misterios de los hombres blancos sobre tales asuntos.

El pequeño grupo de Kaduwaga, cuya visita a Tovasana acabo de describir, estuvo allí unas cuatro horas; fumaron y mascaron nuez de betel, languideciendo a veces la conversación y mirando los hombres a lo lejos con la expresión de autoimportancia que adoptan en tales ocasiones. Después del intercambio de las últi-

mas palabras sobre los mutuos planes y de que unos muchachos llevarán unas cuantas ollas a las canoas como *talo'i* (regalo de despedida para los visitantes), embarcaron y remaron las tres o cuatro millas que les separaban de Nabwageta.

Podemos imaginarnos la gran expedición kula procedente de Sinaketa, que acabamos de ver saltar a tierra en las aldeas de Gumasila, comportándose más o menos de la misma manera; teniendo la misma conversación, ofreciendo el mismo tipo de regalos *pai* a sus asociados. Sólo que, por supuesto, todo ocurre en mucha mayor escala. Hay un grupo sentado delante de cada casa, otros grupos pasean arriba y abajo por el poblado, y el mar de enfrente está cubierto con las coloristas piraguas pesadas de carga. En la pequeña aldea de la que es dirigente Tovasana, los dos jefes To'udawada y Kouta'uuya se sentarían en la misma plataforma en que vimos al anciano jefe recibiendo a sus otros huéspedes. El otro dirigente de Sinaketa habría ido a la aldea mayor, al otro lado de la punta, y acamparía allí bajo las altas palmeras, mirando por los estrechos hacia la figura piramidal de Domdom y, más al sur, hacia la isla principal que los encara con la forma majestuosa del Koyatabu. Aquí, entre las pequeñas casas sobre zampas, pintorescamente desparramadas entre el laberinto de pequeñas dársenas, lagunas y diques, grandes grupos de personas se sentaría sobre esteras de fibra de coco, por lo general cada individuo junto a la vivienda de su asociado, masticando con flema nuez de betel y mirando furtivamente las ollas que se están sacando para regalárselas, y todavía más impacientes esperando la entrega de los regalos kula, aunque, en una visión superficial, permanecen completamente impenetrables.

II. [SOCIOLOGÍA DEL KULA]

En el capítulo III he hablado de algunos aspectos de la sociología del Kula, dando una concisa definición de la asociación con sus funciones y obligaciones. Dije allí que los individuos entran en esta relación de forma definitiva y permanecen en ella por el resto de sus vidas. También dije que el número de asociados que tiene cada individuo depende de su rango y posición social. El carácter protector de un asociado de ultramar se clarifica ahora, después que nos hemos hecho cargo de la tensión nerviosa con que cada grupo kula debía aproximarse antaño a una tierra llena de *mulukwausi*, *bowo'u* y otras formas de hechicería, una tierra que originó a los mismísimos *touva'u*.¹ Tener allí un amigo, o a alguien aparentemente sin

1. Cf. capítulo II, apartado VII.

malas intenciones, es una bendición. Lo que en realidad significa para los indígenas, no obstante, sólo podremos comprenderlo cuando lleguemos a Dobu, aprendamos la magia de la seguridad que se celebra allí y comprobemos hasta qué punto son sinceras estas aprensiones.

Debemos hacer ahora otra breve digresión al margen de nuestro relato y pasar revista, uno tras otro, a varios aspectos de la sociología del Kula.

1. Limitaciones sociológicas para la participación en el Kula

No todo el que vive en la esfera cultural del Kula participa en él. En las islas Trobriand, más específicamente, hay distritos enteros que no practican el Kula. Así, un conjunto de aldeas del norte de la isla principal, las aldeas de la isla de Tuma, así como las aldeas industriales de Kuboma y las agrícolas de Tilataula no practican el Kula. En aldeas como Sinaketa, Vakuta, Gumasila y Nabwageta todos los hombres participan en el Kula. Lo mismo ocurre en las pequeñas islas que unen los grandes espacios vacíos de la cadena del Kula, las islas de Kitawa, Iwa, Gawa y Kwayawata, desparramadas en los mares comprendidos entre las Trobriand y la isla de Woodlark a Tubetube y Wari, etc., etc. En el distrito donde se habla la lengua de Dobu, por otro lado, creo que ciertos complejos de aldeas o bien no practican el Kula o bien lo hacen en pequeña escala, es decir, sólo el dirigente tiene unos cuantos asociados en las aldeas vecinas.

En algunas de las grandes aglomeraciones de Kiriwina hay ciertas personas que nunca practican el Kula. Así, en una aldea donde el dirigente tiene el rango de *guya'u* (jefe) o *gumguya'u* (jefe de segundo orden), no se cuenta para el Kula con los habitantes normales de menor rango y no emparentados con el dirigente. Antaño debía observarse esta regla con mucho rigor, e incluso hoy, aunque algo relajada, son muy pocas las personas del mencionado *status* que practican el Kula. Estas limitaciones de la participación en el Kula, por tanto, sólo existen en los grandes distritos kula, tales como Dobu y las Trobriand, y son en parte locales, excluyendo aldeas enteras, y en parte sociales o clasistas, excluyendo a determinadas personas de baja condición.

2. La relación de asociados

En la lengua de las Trobriand, al asociado de ultramar se le llama *karayta'u*; «mi asociado» se dice *ulo karayta'u*, siendo *ulo* el pronombre posesivo que corresponde a una relación lejana. En Gumasila se le llama *ulo ta'u*, que simplemente quiere decir

«mi hombre»; en lengua de Dobu, *yegu gumagi*. A los asociados de la misma isla se les conoce en Kiriwina por el término que designa a los amigos, *lubaygu*, siendo el subfijo *gu* el pronombre posesivo correspondiente a una relación próxima.

Sólo se puede practicar el Kula una vez que se ha establecido esta relación entre dos individuos. Por lo general, un asociado de ultramar se dirige a casa de su asociado y le ofrece un regalo como *pari*. También éste será correspondido por el individuo local en forma de *talo'i*. No tiene por qué haber gran intimidad entre dos asociados de ultramar. Pero, en agudo contraste con la esencial hostilidad entre dos individuos de tribus extrañas, tal relación de amistad aparece como la diferencia más destacada respecto a la regla general. En las relaciones dentro de la misma isla entre dos asociados de aldeas vecinas, la proximidad e intimidad puede ser relativamente pequeña en comparación con otros vínculos. Esta relación me la definieron en estos términos:

«Mi asociado es igual que quien forma parte de mi clan (*kakareyogu*); puede luchar conmigo. Mi verdadero pariente (*yegu*), del mismo cordón umbilical, siempre estará de mi parte.»

La mejor forma de obtener información detallada y eliminar cualquier error que pudiera haberse deslizado en la generalización etnográfica es recoger datos concretos. He redactado la lista completa de los asociados de Kouta'uya, que es uno de los hombres más importantes de cuantos participan en el Kula en todo el Anillo; otra lista de los de un dirigente menor de Sinaketa, Toybayoba; y desde luego, conozco el conjunto de asociados de varios hombres de menor categoría que, en general tienen de cuatro a seis asociados cada uno.

La lista completa de Kouta'uya suma cincuenta y cinco hombres en la mitad norte de Boyowa, es decir, en Luba, Kulumata y Kiriwina. De aquí el jefe recibe brazaletes. En el Sur, sus asociados de los distritos del sur de Boyowa suman veintitrés; once en las Amphlett y veintisiete en Dobu. Vemos, por tanto, que el número del Norte y del Sur casi se equilibran, excediendo el Sur al Norte en seis. Estas cifras incluyen sus asociados en Sinaketa, donde practica el Kula con todos los jefes y dirigentes de las aldeas satélites y aun en su propia aldea con sus hijos. Pero incluso aquí, cualquiera de sus asociados está al Sur o al Norte, o le da collares o le da brazaletes.

Todos los clanes tienen representación en esta lista. Cuando se le pregunta sobre el nombre de un individuo, o por qué está asociado con él, la respuesta es: «Porque es mi pariente»; lo que en este caso quiere decir que es miembro de un clan de igual rango. Los individuos de otros clanes se incluyen como «amigos» o parientes políticos, o por otras razones más o menos

imaginarias. Hablaré más adelante del mecanismo mediante el cual una persona entra en esta relación.

La lista de los asociados de Toybayoba incluye doce individuos del Norte, cuatro al Sur de Boyowa, tres en las Amphlett y once en Dobu, yéndose aquí también la balanza hacia el Sur. Como dije antes, la personas de menor rango pueden tener entre cuatro y diez asociados en total, mientras que hay individuos en el Norte de Boyowa que sólo tienen dos asociados, uno a cada lado del anillo, por así decirlo, con quienes practican el Kula.

Redactando estas listas, que no reproduciré aquí *in extenso*, sale a la luz otro rasgo llamativo: por ambos lados hay un límite geográfico real más allá del cual ningún individuo puede tener asociados. Para todos los hombres de la aldea de Sinaketa, por ejemplo, este límite coincide, respecto a los brazaletes, con los últimos extremos de Kiriwina; es decir, ningún hombre de Sinaketa tiene asociados en Kitava, que es el siguiente distrito kula más allá de Kiriwina. En el Sur, en la dirección de donde se reciben los *soulava*, las aldeas del extremo sudoriental de la isla de Fergusson son los últimos lugares en que todavía se encuentran asociados de los hombres de Sinaketa. La pequeña isla de Dobu misma está justamente más allá de esta frontera, y ningún hombre de las aldeas ni de la isla de Normanby practica el Kula con los de Sinaketa (véase, en el mapa V, los círculos que señalan las comunidades kula).

Más allá de estos distritos los individuos saben todavía los nombres de los que podríamos llamar sus asociados mediatos, es decir, de los asociados de sus asociados. En el caso del individuo que sólo tiene un par de asociados a cada lado, quienes, siendo a su vez personas modestas, sólo tienen también uno o dos esta relación no carece de importancia. Si yo, de Sinaketa, tengo un asociado pongamos en Kiriwina que a su vez tiene otro asociado en Kitava, tiene bastante interés enterarme de que este individuo de Kitava acaba de recibir un espléndido par de brazaletes. Pues ello significa que tengo una probabilidad entre cuatro de recibir tales brazaletes, en el supuesto de que el de Kitava y el de Kiriwina sólo tengan cada uno dos asociados entre los que elegir para transmitirlos. Sin embargo, en el caso de un gran jefe como Kouta'uya, el número de asociados mediatos es tan grande que pierden importancia para él. Kouta'uya tiene veinticinco asociados en Kiriwina; uno de ellos, To'uluwa, el gran jefe, practica el Kula con más de la mitad de los hombres de Kitava. Otros asociados de Kouta'uya en Kiriwina, de menor rango pero todavía importantes, practican el Kula con otro gran número, de forma que es muy posible que todos los habitantes de Kitava sean asociados mediatos de Kouta'uya.

Si nos imagináramos que en el anillo del Kula hay muchas

personas que sólo tienen un asociado a cada lado, entonces el anillo consistiría en un gran número de circuitos cerrados por los que pasarían constantemente los mismos artículos. Así, si A de Kiriwina siempre hace el Kula con B de Sinaketa, que hace el Kula con C de Tubetube, quien hace el Kula con D de Muwa, quien hace el Kula con E de Kitava, quien hace el Kula con A de Kiriwina, entonces A B C D E formarían uno de tales ramales del gran circuito kula. Pero el anillo kula en nada se parece a esto, porque cada pequeño asociado kula tiene por lo general, a un lado o a otro, a uno grande, es decir, a un jefe. Y cada jefe hace el papel, respecto a los objetos kula, de estación distribuidora. Teniendo tantos asociados a cada lado, los objetos pasan constantemente de un ramal a otro. De manera que cualquier objeto que haya pasado en una vuelta por las manos de determinados individuos, puede seguir un canal completamente distinto en una segunda vuelta. Esto, desde luego, crea buena parte del atractivo y la emoción del intercambio kula.

En la lengua de Kiriwina tal asociado mediato se designa como *muri-muri*. Un individuo dirá que fulano es «mi asociado mediato» *ulo muri-muri*. Otra expresión relativa a esta relación se pregunta por «cuáles manos» ha pasado tal o cual *vaygu'a*. Cuando To'uluwa le da un par de brazaletes a Kouta'uya, este último pregunta: ¿*availe yamala* («qué manos»)? La respuesta es *yamala Pwata'i* («la mano de Pwata'i»). Y por lo general, más o menos, la conversación sigue de esta forma: «¿quién le dio este par de brazaletes a Pwata'i?», «¿cuánto tiempo los tuvo un hombre de la isla de Yeguma y luego los distribuyó con motivo de un *so'i* (fiesta)?», «¿cuándo estuvieron por última vez en Boyowa?», etc., etc.

3. *Entrada en la relación kula*

Para formar parte activa del Kula un individuo debe haber pasado la etapa de la adolescencia; debe tener la posición y rango requerido en las aldeas donde se exige este requisito; debe conocer la magia kula; y por último, pero no menos importante, debe poseer alguna pieza *vaygu'a*. La condición de miembro, con todas las implicaciones que conlleva, debe recibirla de su padre, quien le enseña al hijo la magia, le da una pieza *vaygu'a* y le proporciona un asociado, muchas veces él mismo.

Supongamos que uno de los hijos de Kouta'uyo alcanza la edad en que un muchacho se inicia en el Kula. El jefe le habría enseñado los conjuros desde hace algún tiempo. Además, el muchacho, que desde niño habría tomado parte en las expediciones marítimas, ha visto muchas veces la celebración de los ritos y oído el recitado de los conjuros. Cuando llega el momento, Kouta'uya, habiendo tocado la caracola y con todas las

formalidades de rigor, le regala a su hijo un *soulava*. Éste, poco después, va a algún lugar del Norte. Quizá sólo vaya a una de las aldeas vecinas dentro de Sinaketa, quizás acompañe a su padre en alguna visita tan al Norte como a Omarakana, y en cualquier caso hace el Kula, bien con alguno de los amigos y asociados de su padre o bien con algún amigo íntimo propio. Así, de un golpe, el muchacho se ve equipado con la magia, con un *vaygu'a* y con dos asociados, uno de los cuales es su padre. Su asociado del Norte le dará, a su debido tiempo, un brazalete, el cual probablemente lo ofrecerá a su padre. Una vez iniciada, la transacción continúa. Pronto su padre le dará otro *vaygu'a*, que puede tratar de establecer otra asociación. El siguiente *mwali* (brazalete) que reciba del Norte, probablemente, se lo dará a otro asociado del Sur, estableciendo así otra nueva relación. El hijo de un jefe, que siempre es un plebeyo (puesto que el jefe no puede casarse dentro de su propio subclán y el hijo tiene el *status* de la madre) no puede multiplicar sus asociaciones más allá del límite numérico dado para los antes mencionados asociados de Toybayoba.

Sin embargo, no todo el mundo tiene tanta suerte como el hijo de un jefe, que en las Trobriand es, en conjunto, una de las posiciones más envidiables, puesto que confiere muchos privilegios y no entraña responsabilidades especiales. Un jefe joven mismo tiene que pagar sustancialmente para establecer su posición en el Kula, porque un jefe es siempre el hijo de una mujer de alto rango y el sobrino de un jefe, aunque su padre puede ser un simple plebeyo de poca importancia. En cualquier caso su tío materno esperará de él algún *pokala* (ofrenda a plazos) a cambio de la magia, el *vaygu'a* y, por último, la posición preponderante en el Kula. El joven jefe deberá casarse y de esta manera adquirir riqueza dentro de ciertos límites, y con ella podrá hacerle regalos a su tío materno que, en correspondencia, le introducirá en el Kula, exactamente como un jefe hace con su hijo, sólo que no desinteresadamente.

Un plebeyo entra en el Kula igual que un jefe, con la sola excepción de que en menor escala, tanto en la cantidad de *pokala* que le entrega a su tío materno y en el *vaygu'a* que recibe como el número de asociados con quienes intercambia. Cuando un individuo le da a otro una pieza *vaygu'a* del tipo que se utiliza en el Kula, pero no como un intercambio kula, sino como un regalo, pongamos un *youlo* (pago como compensación a las ofrendas de la cosecha, véase capítulo VI, apartado VI), este *vaygu'a* no sale del Anillo del Kula. El que lo recibe, si todavía no estaba en el Kula entra gracias a la adquisición del *vaygu'a* y puede entonces escoger su asociado y seguir adelante los intercambios.

Hay una excepción importante respecto a lo afirmado al principio de este capítulo. Dije allí que el individuo que entra en el

Kula debe aprender la magia *mwasila*. Esto se refiere únicamente a los que practican el Kula marítimo. Pues la gente que sólo hace intercambios dentro de su misma isla no necesita la magia y, de hecho, nunca la aprende.

4. Participación de las mujeres en el Kula

Como dije en el capítulo de descripción general de las tribus kula, la posición que en ellas ocupan las mujeres no se caracteriza por la opresión ni por su falta de peso social. Tienen su propia esfera de influencia, que en ciertos casos y en determinadas tribus es de gran importancia. Como se dijo anteriormente, en el sector comprendido entre Sinaketa y Dobu las mujeres no navegan en las grandes expediciones. Las jóvenes solteras de Kiriwina navegan hacia el este, a Kitava, Iwa y Gawa, y en estas islas incluso las mayores casadas y las familias enteras van a Kiriwina. Pero no llevan a cabo un intercambio kula marítimo, ni entre ellas ni con los hombres.

En Kiriwina, algunas mujeres, especialmente las esposas del jefe, tiene reconocido el privilegio y el honor de intercambiar *vaygu'a*, aunque en estos casos las transacciones se hacen *en famille*. Tomando un caso concreto, en octubre o noviembre de 1915, To'uluwa, el jefe de Omarakana, trajo de Kitava un hermoso lote de *mwali*. El mejor par se lo regaló a su esposa mayor, Bokuyoba, una mujer heredada de su hermano mayor Numakala. A su vez, Bokuyoba le dio el par, sin retrasarse mucho tiempo, a Kadamwasila, la esposa favorita del jefe, madre de cinco hijos y una hija. Ésta a su vez se lo dio a su hijo Namwana Guyau, que lo intercambió de forma kula con uno de sus asociados del Sur. La siguiente vez que él recibiera un collar *soulava* lo entregaría no directamente a su padre, sino a su madre, que lo pasaría a su colega mayor, y esta venerable señora se lo daría a To'uluwa. Evidentemente, toda la transacción consiste en una lisonjera interpolación de las *giyovila* (esposas del jefe) dentro de la sencilla transacción por la que el jefe le da un *vaygu'a* a su hijo. Esta interpolación resulta muy del agrado de las mujeres y la tienen en gran estima. De hecho, en aquella época oí más charlas sobre estos intercambios que sobre cualesquiera otros relativos a viajes marítimos.

Al Sur de Boyowa, en Sinaketa y Vakuta, el papel de las mujeres es similar, pero además desempeñan otros. A veces un hombre envía a su mujer con un regalo kula para el asociado de alguna aldea vecina. En ocasiones, cuando tiene gran necesidad de *vaygu'a*, como por ejemplo cuando espera visitantes *uvalaku*, la esposa puede ayudarle a conseguir los *vaygu'a* de otro asociado. Porque, aunque este último puede negarse a dárselos a su asociado de Sinaketa, no puede hacerlo así con su esposa.

Debe añadirse que no intervienen motivaciones sexuales y que se trata tan sólo de una especie de cumplimiento consagrado por la costumbre que se le rinde al bello sexo.

En Dobu se supone que la esposa o la hermana del individuo tiene siempre gran influencia sobre sus decisiones en el Kula. Por lo tanto, hay una forma especial de magia que utilizan los hombres de Sinaketa con objeto, de actuar sobre las mentes de las mujeres de Dobu. Aunque en cuestiones sexuales los trobriandeses se mantienen absolutamente apartados de las mujeres de Dobu, solteras o casadas, se les acercan con palabras y regalos para los asuntos relativos al Kula. Pueden reprocharle a una muchacha soltera la conducta que su hermano mantiene con ellos. Entonces ella le pedirá nuez de betel. Se la dará preparada con algún conjuro y la muchacha, se supone, influirá² sobre su hermano para que practique el Kula con su asociado.

III. *[INDUSTRIA Y COMERCIO DE LAS AMPHLETT]*

En el breve esquema que se ha dado en el capítulo II, apartado IV, sobre los naturales de las Amphlett, les llamé «típicos monopolistas», tanto en lo referente a su posición económica como en cuanto al carácter. Son monopolistas en dos aspectos, a saber: porque manufacturan los hermosos cacharros de barro con que aprovisionan en exclusiva a todos los distritos de alrededor y, en segundo lugar, como comunidad comercial situada a mitad de camino entre el populoso país de los Dobu, con sus ricos huertos y plantaciones de cocos, por un lado, y las Trobriand, la mayor comunidad industrial del Este de Nueva Guinea, por el otro.

No obstante, la expresión «monopolistas» debe entenderse correctamente. Las Amphlett no son un centro de comerciantes intermediarios, constantemente ocupados en importar y exportar bienes útiles con demanda. Sólo una o dos veces al año llega una gran expedición a la isla y cada pocos meses ellos mismos parten hacia el Sudeste o el Norte y también reciben la visita de expediciones menores de unos u otros vecinos. Es precisamente a través de estas expediciones menores como reúnen una cantidad relativamente grande de mercancías de todos los distritos de alrededor, que son las que pueden ofrecer a estos visitantes cuando las necesiten y quieran. No imponen altos precios a tales intercambios, pero desde luego son tenidos por menos liberales, menos dispuestos a dar y a comerciar, y siempre pendientes

2. No puedo decir qué clase de influencia sería la que ejerciera una hermana sobre su hermano en Dobu. Ni siquiera sé si en este distrito existe el mismo tabú entre hermano y hermana que en las Trobriand.

de mayores regalos de devolución y de extras. En su comercio de cacharrería de barro tampoco piden precios exorbitantes como los que, según las leyes de la oferta y la demanda, podrían imponer a sus vecinos. Porque, al igual que otros vecinos, no osan contradecir las normas impuestas por la costumbre, que regula estos intercambios como tantísimos otros. Desde luego, teniendo en cuenta los grandes problemas que tienen para conseguir el barro y la gran pericia que se necesita para fabricar las vasijas, los precios a que las venden son muy bajos. Pero también aquí sus maneras en estas transacciones son arrogantes y ellos mismos son bien conscientes de su valía como fabricantes de vasijas y distribuidores de ellas para los otros indígenas.

Deben decirse otras cuantas palabras sobre la industria de fabricación de vasijas así como sobre el comercio de estas islas.

Los indígenas de las Amphlett son los únicos fabricantes de alfarería en todo un amplio círculo. Son los únicos proveedores de los trobriandeses, de los habitantes de las Marshall Bennett y también, creo, todas las vasijas de barro de Woodlark proceden de las Amphlett.³ Hacia el sur, exportan las vasijas a Dobu, Du'a'u y todavía más al sur, tan lejos como a Milne Bay. Sin embargo, esto no es todo, porque si en algunos distritos lejanos se utilizan las vasijas de las Amphlett a la vez que otras, éstas son infinitamente mejores que las de cualquier otra alfarería de toda la Nueva Guinea británica. De gran tamaño y, sin embargo, muy delgadas, son muy sólidas y extremadamente bien conformadas y acabadas.

Las mejores vasijas de las Amphlett deben su gran calidad a la excelencia de la materia prima así como al trabajo mutuo. La arcilla tienen que importarla de Yayawana, una cantera situada en la costa norte de la isla de Fergusson, a un día de camino de las Amphlett. Una arcilla muy inferior se encuentra en la isla de Gumasila y Nabwageta, buena para pequeñas vasijas, pero absolutamente inservible para las grandes.

Hay una leyenda que explica por qué no puede obtenerse hoy en día buena arcilla en las Amphlett. En otros tiempos, dos hermanos, Torosipupu y Tolikilaki, vivieron en una de las cimas de Gumasila llamada Tomonumomu. En aquella época había allí muchísima buena arcilla. Un día Torosipupu se fue a pescar con trampa. Cogió un hermoso tridacne. Cuando volvió, Tolikilaki le dijo: «¡Oh, mi concha! ¡Me la comeré!» Torosipupu se negó y contestó con una alusión muy obscena al molusco bivalvo y al uso que iba a darle. Tolikilaki volvió a rogar; Torosipupu se

3. Esta es la información que obtuve durante mi breve visita a Muwa (isla de Woodlark) y que me confirman los isleños de Jas Trobriand. El profesor Seligman afirma también que las vasijas funerarias encontradas en esta isla procedían de las Amphlett. *Op. cit.*, pág. 731. Cf. también las páginas 15 y 535.

negó. Se pelearon. Tolikilaki tomó parte de la arcilla y se fue a Yayawana, en la isla principal. Después, Torosipupu tomó el resto de la arcilla y le siguió. Pero en Gumasila sólo quedó un poco de arcilla muy pobre, que es toda la que se encuentra allí desde entonces.

Desde entonces los hombres tienen que ir unas dos veces al año a Yayawana con objeto de traer la arcilla con la que las mujeres fabrican luego las vasijas. Llegar a Yayawana les lleva alrededor de un día, lo que, como está situada al sudoeste, pueden hacer con cualquiera de los vientos prevalecientes, regresando igualmente bien. Permanecen allí un par de días, sacando la arcilla, secándola y llenando unos cuantos cestos *vataga*. Calculo que cada canoa lleva unas dos toneladas de peso en el viaje de vuelta. La arcilla pálida, color paja, se coloca bajo las casas en grandes cubetas hechas con las bordas de las Canoas en desuso.

En otros tiempos, antes de la llegada del hombre blanco, la situación era mucho más complicada. Sólo una isla, Kwatouto, estaba en términos amigables con los nativos y tenía libre acceso a la costa norte. Si las otras islas acostumbraban a buscar la arcilla de allí armados y dispuestos a defenderse, o si acosumbraban a conseguir la arcilla mediante trueques con los de Kwatouto, no puedo asegurarlo. La información recogida en las Amphlett es enormemente insatisfactoria y mis distintos informadores me han dado datos contradictorios sobre este punto. En cualquier caso parece claro el hecho de que Kwatouto, entonces y ahora, era la fuente de las mejores vasijas, pero que tanto Gumasila como Nabwageta siempre han fabricado vasijas, aunque quizá de inferior calidad. La cuarta isla, Domdom, nunca participó en este comercio y hasta hoy no hay ninguna mujer de Domdom que sepa conformar una vasija.

La manufactura de este artículo, como se dijo, es obra exclusivamente de las mujeres. Se sientan bajo las casas en grupos de dos o tres, rodeadas de grandes trozos de barro y los útiles de trabajo y, en estas pobres y sórdidas condiciones, producen verdaderas obras maestras de su arte. Personalmente sólo he tenido ocasión de ver trabajar a un grupo de mujeres muy viejas, aunque estuve en las Amphlett alrededor de un mes.

Respecto a la técnica de la fabricación de vasijas, el método consiste en primero moldear burdamente el barro en la forma que se pretende y luego golpearlo con una espátula y, seguidamente, ir limpiando las paredes con una concha de molusco hasta conseguir el grosor requerido. Para dar una descripción detallada: primero la mujer amasa cierta cantidad de arcilla durante largo rato. De este material hace dos masas semicirculares o varios montones si va a hacer una vasija grande. Coloca luego estos montones en un círculo, tocándose unos con otros, sobre una piedra plana o tablero, de manera que formen un

grueso rollo circular. Entonces la mujer comienza a trabajar este rollo con ambas manos, presionando poco a poco para que se una y, al mismo tiempo, levantándolo por todo el rededor en forma de pared oblicua. En general la mano izquierda hace el trabajo por dentro y la derecha el exterior de la pared; gradualmente va tomando la forma de una cúpula semiesférica. En lo alto de la cúpula hay un agujero por el que la mujer introduce la mano izquierda, trabajando con ella el interior. Al principio el movimiento principal de las manos es de arriba a abajo, estrechando el rollo en paredes finas. Las huellas de los dedos yendo por el exterior hacia arriba y hacia abajo dejan en la superficie unos surcos longitudinales. Hacia el final de esta etapa las manos se mueven dando vueltas y vueltas alrededor, dejando marcas horizontales concéntricas sobre la cúpula. Se continúa así hasta que la vasija tiene el contorno bien torneado.

Parece casi un milagro ver cómo, en un tiempo relativamente corto, de este material frágil y sin la ayuda de ninguna clase de útiles, la mujer conforma un hemisferio prácticamente perfecto, muchas veces de hasta un metro de diámetro.

Después que se ha conseguido la forma deseada, la mujer coge una pequeña espátula de madera ligera con la mano derecha y procede a golpear suavemente la arcilla. Esta etapa lleva mucho tiempo, para las vasijas grandes alrededor de una hora. Después que la cúpula ha sido suficientemente trabajada de esta forma, poco a poco se acoplan a la cima pequeños trozos de arcilla, cerrando el orificio, y también se apalea la cima. Cuando se trata de vasijas pequeñas sólo se las apalea luego que se ha cerrado el orificio. La vasija se coloca al sol sobre una estera, donde permanece durante uno o dos días para que se endurezca. Luego se le da la vuelta, de forma que queda abierta hacia arriba, y el fondo se coloca con cuidado en una cesta. Después se coloca horizontalmente, alrededor del canto, una fina cinta de arcilla vuelta hacia adentro, formando un gracioso reborde. Tres pequeños trozos de arcilla, colocados cerca del reborde a 120° de distancia entre sí, sirven de decoración, y con un palo puntiagudo se grava un dibujo en el reborde y a veces en la parte inferior externa. En este estado se vuelve a dejar la vasija al sol durante algún tiempo.

Una vez está lo bastante dura para poderse manejar con seguridad, aunque debe hacerse con las mayores precauciones, se coloca bocabajo sobre unas estacas secas, apoyada en piedras puestas entre las estacas. La cara externa debe recubrirse con ramitas y trozos de madera. Se enciende el fuego; las estacas de abajo la cuecen por dentro y las que le recubren por el exterior. El resultado final es una hermosa vasija, de color ladrillo rojo cuando está nueva, aunque después de algún tiempo de uso se hace completamente negra. La forma no es hemisférica; más

bien es la mitad de una elipsoide, como la mitad más ancha de un huevo partido por la mitad. El conjunto consigue una sensación de perfección en la forma y de elegancia sin par en ninguna alfarería de los mares del Sur que yo conozca.

Estas vasijas, llamadas *kuria* en la lengua de Kiriwina, son denominadas *kuyana* o *va'ega* por los indígenas de las Amphlett. Los mayores ejemplares tienen un metro de borde a borde y unos sesenta centímetros de profundidad; se utilizan exclusivamente para el guisado ceremonial de la *mona* y se denominan *kwoylamona* (en las Amphlett: *nokuno*). El segundo tamaño, *kwoylakalagila* (en las Amphlett: *nopa'eva*), se utiliza para el hervido normal de ñames o taros. Las *kwoylugwawaga* (en las Amphlett: *nobadala*) se utilizan con el mismo fin, pero son mucho más pequeñas. Unas de tamaño especial, *kwoylamegwa* (en las Amphlett: *nosipoma*), se utilizan en brujería. Las más pequeñas, que no recuerdo haber visto nunca en las Trobriand, aunque existe una palabra trobriandesa para ellas, *kwoylakekita*, se utilizan en las Amphlett para la cocina diaria, denominándolas *va'ega* en el sentido estricto del término.

Me he extendido sobre este logro artístico y único de los indígenas de las Amphlett porque es importante, desde cualquier punto de vista que se mire, conocer los detalles de una artesanía tan adelantada respecto a todas las demás que se practican en la región de la Melanesia.

Hay que decir ahora unas cuantas palabras sobre el comercio en las Amphlett. La localización central de este pequeño archipiélago situado entre, por un lado, las grandes islas de coral planas y muy fértiles, que sin embargo carecen de muchos recursos naturales indispensables, y por el otro las ricas junglas y las variadas riquezas minerales de las regiones volcánicas del archipiélago d'Entrecasteaux, señala en qué sentido tiende a desarrollarse este comercio. A esta desigualdad natural con sus vecinos se añaden elementos sociales. Los trobriandeses son hábiles, industriosos y cuentan con una buena organización económica. A este respecto, incluso los indígenas de Dobu están a un nivel más bajo, y los habitantes de las d'Entrecasteaux mucho más.

Si imaginamos un diagrama comercial dibujado sobre el mapa, en primer lugar destacaría la exportación de vasijas en líneas radiantes de su fuente, las Amphlett. En sentido inverso, concentrándose hacia estas islas, habría importaciones de alimentos como sagú, cerdos, cocos, nuez de betel, taros y ñames. Un artículo, en otro tiempo muy importante, que debían de importar las Amphlett, era la piedra para utensilios que venía, *vía* las Trobriand, desde la isla de Woodlark. En realidad, por lo que me han contado en las Amphlett, ellos mismos las comerciaban a su vez con los de las d'Entrecasteaux, pues toda esta región depende, en buena medida, de las importaciones provenientes de Woodlark. Además, las islas Amphlett dependían de las Trobriand en los si-

guientes artículos: platos de madera fabricados en Bwoytalu; vasijas de la cal fabricadas en varias aldeas de Kuboma; cestas de tres compartimentos y cestas plegables fabricadas en Luya; vasijas de ébano para la cal y conchas de moluscos, estas últimas principalmente pescadas en la aldea de Kavataria, en la Laguna. Estos artículos se pagaban, o cambiaban como regalos, con los siguientes: en primer lugar, por supuesto, las vasijas; en segundo lugar, pendientes de concha de tortuga, palillos especiales para la nariz, ocre rojo, piedra pómez y obsidiana, todos ellos obtenibles en la localidad. Además, los indígenas de las Amphlett se procuraban, para los trobriandeses, en la isla de Fergusson semillas de bananas silvestres que se utilizan para collares, cintas de junco que utilizaban como cinturones y para amarrar, plumas de casuario y loro rojo, utilizadas como ornamentos en las danzas, cinturones de fibra trenzada, bambú y lanzas dentadas.

Debe añadirse que, antaño, los indígenas de las Amphlett no navegaban libremente a todos los lugares de la isla principal. Cada comunidad de aldea de las Amphlett tenía su distrito en la isla mayor con el que estaba en términos amistosos y con el que podía comerciar sin correr ningún peligro. Así, como dijimos antes, sólo la aldea de Kwatouto en la isla meridional y más poblada de las Amphlett tenía libertad para ir sin complicaciones al distrito de los alrededores de Yoyawana, donde conseguían el barro amarillo pálido tan bueno para la alfarería. Los indígenas de Nabwageta tenían unas cuantas aldeas al este de Yoyawana con las que comerciaban, y los de Gumasila iban aún más hacia el este. Los indígenas de Domdom nunca fueron grandes comerciantes ni marinos. Además, las condiciones del comercio en la isla se complicaban por las constantes peleas internas y guerras entre los distritos. Kwatouto y Domdom por un lado, Gumasila y Nabwageta por otro, eran aliados, y entre estas dos facciones había una constante hostilidad latente que evitaba cualquier desarrollo de relaciones comerciales amistosas y se resolvía una y otra vez en guerras abiertas. Esta era la razón de que las aldeas estuvieran encaramadas en altos acantilados inaccesibles o, como Gumasila, construidas de forma que el mar y los arrecifes la protegieran de los ataques.

La influencia de los grandes distritos de alrededor, es decir, de las Trobriand y de Dobu, sobre las Amphlett nunca fue ni es meramente comercial. Partiendo del limitado material lingüístico recogido en las Amphlett sólo puedo decir que su lengua tiene relación tanto con la de las Trobriand como con la de Dobu. La organización social se parece mucho a la de los trobriandeses, exceptuando la jefatura, de la que se carece en las Amphlett. En sus creencias como en su brujería, espíritus, etc., parecen más afines a Dobu que a las Trobriand. La magia de las canoas procede de las Trobriand, pero el arte de construir las canoas es el de Dobu, que como ya hemos dicho antes es tam-

bién el adoptado por los trobriandeses. La magia del Kula que se conoce en las Amphlett procede en parte de la Trobriand y en parte de Dobu. Sólo hay un sistema indígena de magia que se originara en estas islas. Hace mucho tiempo existió un hombre del clan malasi que tenía su morada en la roca de Selawaya, que sobresale en la jungla por encima de la gran aldea de Gumasila. Este hombre conocía la magia del *ayowa*, que es el nombre que se le da a la *mwasila* (magia kula) en el lenguaje de las Amphlett y en el de Dobu. Algunas personas pasaron cerca de la piedra mientras él la recitaba dentro; la aprendieron y la traspasaron a sus descendientes.

IV. [CORRIENTES MIGRATORIAS E INFLUENCIAS CULTURALES]

Otro punto importante debe mencionarse aquí, un punto relativo a las relaciones intertribales en este distrito. Como vimos, algunos trobriandeses permanecen en las Amphlett durante prolongadas visitas. Esta costumbre, sin embargo, nunca es recíproca y los habitantes de las Amphlett jamás visitan durante periodos dilatados a sus vecinos del Norte. Lo mismo ocurre en la relación de los trobriandeses con el distrito de Dobu. Comentando la lista de asociados kula de Kouta'uya y Taybayoba, supe que algunos de sus asociados sureños eran *veyola* (parientes maternos) de mi informante. En un interrogatorio posterior resultó que esas personas habían emigrado de las Trobriand y se asentaron en Tewara, Sanaroa o en los grandes agrupamientos de Dobu situados en la costa noroeste de los estrechos de Dowson.

Cuando pregunté si, por el contrario, había casos de gentes de Dobu que se hubieran asentado en Boyowa, se negó enfáticamente que tal cosa pudiera suceder. Y desde luego, en los muchos datos genealógicos que he recogido por todo el distrito, no hay rastro de emigraciones procedentes del Sur, aunque hay frecuentes emigraciones dentro del distrito y algunas desde las islas Marshall Bennett. En general, todas estas emigraciones dentro de las Trobriand muestran también una marcada tendencia a desplazarse de norte a sur. Así, el subclán más aristocrático, el tabalu, se originó en el extremo más septentrional de Laba'i. Pero ahora su cuartel general está más al sur, en Omarakana, y los miembros del mismo subclán dirigen las aldeas de Olivilevi y Tukwa'ukwa, que están en el centro de la isla. Algunos de ellos han emigrado tan al sur como a Vakuta, donde establecieron una débil imitación de la jefatura, sin ser nunca capaces de someter a las otras tribus. Algunos subclanes actualmente establecidos en las fracciones del Sur y centro de la

isla son originarios del Norte, y en las Amphlett también hay un par de casos de subclanes emigrados Boyowa.

En contraste con estas emigraciones de gentes del Norte hacia el Sur, ya hemos señalado que uno de los principales elementos culturales, la canoa, se difunde del sur hacia el norte. Vimos cómo la *nagega*, la canoa grande y resistente, pero pesada y lenta, había sido sustituida por la *masawa o todabu*, que se extendió hace un par de generaciones hasta llegar a la isla de Kitava. Más difícil resulta seguir el desplazamiento de las creencias. Pero tengo razones para suponer que las creencias en la hechicería, más específicamente en las *mulukwasi* y los *tauva'u*, se desplazan del sur al norte.

En el próximo capítulo volveremos a nuestra expedición de Sinaketa, con objeto de trasladarlos un corto tramo a lo largo de su ruta al primer asentamiento de gentes que hablan la lengua de Dobu. Estos lugares sugerirán nuevos temas para una larga disgresión, esta vez sobre asuntos mitológicos y leyendas que hacen referencia al Kula.

XII. En Tewara y Sanaroa. Mitología del Kula

I. [LOS HABITANTES DE KOYATABU]

Al romper el día, la expedición deja las Amphlett. Este es el momento en que se entregan los regalos de despedida, los *talo'i*. Las vasijas de barro, las diversas clases de productos de las islas y de la Koya, que se han apartado el día anterior, se llevan ahora a las canoas. Ni el dador ni el principal receptor, el *toliwaga*, prestan gran atención a lo que ocurre; la completa indiferencia por lo que se da o se recibe es la actitud correcta que prescriben las buenas maneras. Los niños llevan los objetos y los miembros jóvenes de la tripulación los colocan. El comportamiento general de las personas en tierra o embarcadas es tan reservado en este momento de la partida como lo fue a la llegada. Tampoco se pronuncian ni gritan más adioses que agradecimientos, ni hay ninguna señal visible de pesar, ni de esperanza de volver a encontrarse, ni de ninguna otra emoción. Las tripulaciones, ocupadas, absortas en sus pensamientos, largan amarras impasibles, levantan el mástil, ponen las velas y se deslizan alejándose.

Se acercan ahora a la gran masa central de Koyatabu, que con viento favorable alcanzarán en dos horas más o menos. Probablemente navegan lo bastante cerca de tierra como para tener una visión clara de los grandes árboles que se levantan al borde de la jungla y de las grandes cataratas que dividen el flanco de la montaña justo por en medio; de los claros triangulares cultivados, cubiertos de sarmientos de ñames y las grandes hojas de los taros. También perciben aquí y allá el humo que se eleva en espiral desde la selva allí donde se encuentran los poblados escondidos bajo los grandes árboles, compuestos de unas cuantas chozas miserables. Hoy en día, estas aldeas han descendido a la orilla del mar, para suplir su producción agrícola con pescado. Antaño todas estaban subidas en las laderas y las chozas escasamente se podían ver desde el mar.

Los habitantes de estas pequeñas y descabreadas aldeas son esquivos y tímidos, aunque antaño debieron de ser peligrosos para los trobriandeses. Hablan una lengua distinta de la de Dobu y que los indígenas, generalmente, denominan «el habla basima». Parece que en la isla de Fergusson hay tres o cuatro lenguas distintas, además del dobués. Mi conocimiento de los indígenas basima es muy escaso, producto únicamente de los

desembarcos forzados en su distrito. Me sorprendió que fueran de un tipo físico tan distinto de los dobueses, aunque esto es sólo una impresión. No tienen barcos y las pequeñas navegaciones que precisan hacer las llevan a cabo en balsas de tres a cinco troncos atados. Sus viviendas son menores y están peor hechas que las de los dobueses. Serán muy interesante las posteriores investigaciones sobre estos indígenas y, probablemente, también muy difíciles, como siempre ocurre cuando se estudian comunidades muy pequeñas que viven todavía al margen de los blancos.

Esta tierra permanecerá velada para nosotros, al menos de momento, como también lo está para los nativos de las Trobriand. De hecho, para éstos, los pocos intentos que han hecho hasta el momento por entrar en contacto con estos indígenas y los contados accidentes que les han arrojado a sus costas resultaron poco animadores y únicamente reforzaron el tradicional miedo supersticioso que les tienen. Hace varias generaciones, una o dos canoas de Burakwa, en la isla de Kayeula, hicieron un viaje de exploración al distrito de Gabu, situado en una amplia bahía bajo el flanco noroeste del Koyatabu. Los indígenas de Gabu les recibieron al principio con muestras de interés y pretendieron entrar en relaciones comerciales; luego cayeron sobre ellos a traición y asesinaron al jefe Toraway y a todos sus compañeros. Esta historia se ha hecho famosa y, de hecho, es uno de los acontecimientos históricos sobresalientes de las Trobriand, porque Tomakan, el hermano menor del jefe caído, fue a la Koya de Gabu y mató al dirigente de una de las aldeas, vengando así la muerte de su hermano. Luego compuso una canción y una danza que todavía se interpreta en Kiriwina y tiene, desde luego, una de las melodías más hermosas que se oyen en estas islas.

Esta es la narración al pie de la letra de la historia tal y como me la contó el propio To'uluwa, el jefe de Omarakana, quien actualmente «posee» esta danza Gumagabu, habiéndola adquirido sus antepasados de los descendientes de Tomakan mediante un pago *laga*.¹ Es un comentario a la canción y comienza con la partida de la expedición vengativa de Tomakam, que también es el tema de la canción.

LA HISTORIA DE GUMAGABU

«Tomakan tenía una nueva *waga*. Hizo sonar la caracola y partió hacia la Koya. Le habló a su madre (es decir, antes de la partida): "Madre, tú te quedas, yo me voy. Cuando oigas sonar una caracola será la caracola de un collar."» (Es decir, será la señal de que ha tenido éxito en conseguir un buen

1. Cf. capítulo VI, apartado VI.

collar kula.) «"La segunda caracola será la caracola de un muerto; la señal de que habré llevado a cabo mi venganza. Partiré, me fondearé, dormiré. El segundo día de navegación me fondearé, dormiré. El tercer día fondearé en una aldea, habiendo llegado ya a la Montaña. El cuarto día daré el *pari*, el *kinana* (el extranjero del Sur) vendrá, le golpearé. El quinto día volveré. Navegaré veloz hasta que la noche se extienda sobre el mar. Al día siguiente fondearé en Borakwa. Oyes la caracola, duermes en casa, te levantas. Oyes un pitido de la caracola, el pitido del *bagi* (collar). Oyes dos pitidos, ¡el pitido del muerto!" Luego los hombres de Burakwa dirán: "Dos pitidos, dos collares"; entonces sales de la casa y dices: "Hombres de Burakwa, de uno y otro lado de la aldea; desde luego que os burláis de mi hijo Tomakan. Vuestras palabras fueron: ve, lleva a cabo tu venganza en Gabu. La primera caracola es la del collar, la segunda caracola es la del muerto. ¡He dicho!"» (Aquí acaba el discurso de Tomakam a su madre.)

«Se fondeó en la aldea de la Koya. Le dijo a su hermano menor: "Ve, diles a los hombres *kinana* estas palabras: Vuestro amigo tiene la pierna enferma; bueno, si vamos juntos a la canoa os dará el *pari*." El hermano fue y dijo estas palabras al dirigente de los *kinana*: Algunos cocos verdes, algo de nuez de betel, algo de cerdo, dadnos esto y os daremos un *pari*. Vuestros brazaletes de concha, vuestras grandes cuchillas de piedra, vuestros colmillos de jabalí, vuestras espátulas de hueso de ballena os aguardan en la canoa. El mensaje para vosotros es que vuestro amigo tiene una pierna enferma y no puede andar." Dijo el hombre *kinana*: "Bien, ¡vayamos!"

«Cogió un cerdo, reunió nuez de betel, caña de azúcar, bananas, collares, ristra de betel y dijo: "Bien, vayamos juntos a la canoa." *Pu'u*, dio el collar, *pu'u* el cerdo; luego dio el coco, la nuez de betel, la caña de azúcar, las bananas. Tomakam yacía a un lado; se había envuelto la pierna con una estera de pandano suave y blanca. Antes le había dicho a su hermano menor (esto es, le dio también estas instrucciones cuando lo envió a encontrarse con la gente de Gabu): "Veniros todos con el *kinana*. No os quedéis en la aldea." Luego (después que se hubieron intercambiado los primeros regalos) el hombre *kinana* se puso de pie en la canoa. Su ristra de betel cayó. Habló Tomakam dirigiéndose al hombre *kinana*: "Amigo mío, recoge la ristra de betel. Cayó y se ha ido al fondo de la canoa." El hombre *kinana* se inclina, coge la ristra de betel. Tomakam vio al hombre inclinado, cogió una hacha y, sentado, le golpeó. Le cortó el cuello. Luego Tomakam tomó la cabeza y arrojó el cuerpo al mar. Colocó la cabeza en un palo de su canoa. Navegaron, llegaron a su aldea. Cogió un cerdo, preparó un pastel de taro, cortó caña de azúcar, tuvieron una gran fiesta, inventó su canción.»

Tal es la historia que me contó el jefe de Omarakana sobre la canción y la danza de Gumagabu que aquel día cantaban y representaban en su aldea. La he expuesto completa, en una traducción casi literal del texto indígena, con objeto de confrontarla con la canción. El relato así dado muestra lagunas características y ni siquiera incluye todos los incidentes de la canción.

La que sigue es una traducción libre de la canción, que, en el texto indígena original, se presenta de forma condensada e impresionista. Una o dos palabras evocan, más bien que describen, escenas y peripecias enteras, y el comentario tradicional, que en la comunidad indígena se transmite a la par que la canción, es indispensable para su completo entendimiento.

LA CANCIÓN DE GUMAGABU

I

El extranjero de Gumagabu se sitúa en la cima de la montaña.

«Ve a la cima de la montaña, la montaña dominante...»

—Lloran por Toraya...

El extranjero de Gumagabu se sitúa en la falda de la montaña.

—Una franja de nubecillas se eleva sobre Boyowa;

La madre llora por Toraya.

«Me vengaré.»

La madre llora por Toraya.

II

Nuestra madre, Dibwaruna, sueña sobre la estera.

Sueña con el asesinato.

«¡Vengad la desolación;

»Fondead; golpead a los extranjeros de Gabu!»

El jefe les da el *pari*;

«Os daré el *doga*;

»¡Traedme las cosas de la montaña a la canoa!»

III

Cambiamos nuestros *vaygu'a*;

El rumor de mi llegada se extiende por toda la Koya.

Hablamos y hablamos.

Se inclina y es asesinado.

Sus compañeros huyen;

Su cuerpo es arrojado al mar;
Los compañeros del *kinana* huyen.
Navegamos de vuelta a casa.

IV

Al día siguiente la mar se encrespa,
El jefe de la canoa se detiene en el arrecife;
La tormenta se acerca;
El jefe teme hundirse;
Soplan la caracola;
Suenan en la montaña.
Todos lloran en el arrecife.

V

Reman en la canoa del jefe;
Vuelven la punta de Bewara.
«He colgado mi cesta.
»La he encontrado.»
Así grita el jefe,
Así grita el jefe repetidamente.

VI

Las mujeres adornadas de fiesta
Caminan por la playa.
Nawaruva se pone sus anillos de tortuga;
Se pone su falda *luluga'u*.
En la aldea de mis padres, en Burakwa,
Hay mucha comida;
Llevan mucha para repartirla.

Esta canción tiene un carácter extremadamente elíptico, podría decirse incluso que futurista, puesto que varias escenas comparcen simultáneamente. En la primera estrofa vemos al *kinana*, palabra con que se designa en Boyowa a todas las personas de las tribus del archipiélago d'Entrecasteaux, situado en su montaña de Gabu. Inmediatamente después se nos informa de la intención de Tomakam de ascender a la montaña, mientras las mujeres lloran por Toraya, por el jefe asesinado —probablemente sus parientas y viudas. El siguiente cuadro vuelve al ancho mar y a una costa donde vemos al Gabu sentado en la falda de su montaña y a otra lejana, bajo la franja de nubecillas suspendidas sobre Boyowa, donde la madre llora por su hijo el

jefe asesinado. Oyendo sus lamentos, Tomakam toma una resolución: «Me vengaré.»

En la segunda estrofa la madre sueña con la expedición; las palabras sobre la venganza a tomar de los hombres de Gabu y las instrucciones para fondearse y golpearle proceden, probablemente, del sueño. Luego, de pronto, se nos lleva a través de las montañas, habiendo ya llegado allí la expedición. Los extranjeros, los *kinana*, descienden a la canoa y asistimos a las palabras que se intercambian entre ellos y la gente de Burakwa.

Luego, en la tercera estrofa, llegamos a la escena culminante del drama; no obstante, incluso aquí, el héroe, que también es su propio poeta, no puede abstenerse de intercalar unas cuantas palabras jactanciosas sobre su fama resonando en la Koya. La tragedia se describe en pocas palabras: el *kinana* se inclina, es asesinado y su cuerpo arrojado al mar. Nada oímos sobre su cabeza en este verso.

En la siguiente una tormenta sorprende a la expedición que regresa. Las señales de socorro son repetidas por el eco de las montañas y, como héroes homéricos, nuestro grupo no siente vergüenza de llorar de miedo y angustia. De cualquier manera, escapan, sin embargo, y en el siguiente verso ya están cerca de su aldea y Tomakam. su líder, entona un peán de triunfo. No está claro el significado de la alusión a la cesta, si es que guardan en ella los trofeos kula o la cabeza del enemigo asesinado; esto último estaría en contradicción con lo oído en la historia en prosa de que fue empalada. La canción termina con una descripción de la fiesta. La mujer aquí mencionada es la hija de Tomakam, que se pone las ropas festivas para recibir a su padre.

Comparando ahora la canción con la historia, vemos que no concuerdan del todo. En la historia existe el interés dramático de la intervención de la madre. Deducimos de ello que, incitado por las difamaciones de sus convecinos, Tomakam desea que su vuelta sea tan sonada como sea posible. Prepara las señales de las dos caracolas con su madre y le pide que arengue a la gente en el momento de su llegada. Todo esto no se menciona en la canción. También se omite el engaño de la pierna enferma del jefe, lo que, sin embargo, no quiere decir que el héroe se arrepintiera de ello. Por otro lado, la tormenta descrita en la canción se omite en el relato y hay una discrepancia respecto a la cabeza del hombre de Gabu, y no sabemos si realmente se coloca en un cesto, como la canción hace suponer, o si es empalada como relata la historia.

He reproducido la historia y la canción en detalle porque son buenos ejemplos de la actitud indígena respecto a los peligros y las leyendas heroicas de la Koya. También son interesantes como documentos, mostrando qué puntos sobresalientes llaman la atención de los indígenas en tales sucesos dramáticos.

Tanto en la historia como en la canción encontramos enfatizados los motivos de obligación social, de satisfacción del amor propio y de ambición; además, los peligros en el arrecife, el subterfugio del asesinato y, por último, las fiestas al regresar al hogar. Mucho de lo que a nosotros podría interesarnos de la historia se omite, como cada cual puede ver por sí mismo.

Otras historias, aunque no convertidas en ilustres por haber sido tema de una canción, se cuentan sobre la Koya. Yo mismo conocí a un hombre en la isla de Vakuta que, cuando joven, había sido capturado con toda una expedición por una comunidad de aldea hablada en dobués de la isla de Normanby. Los hombres y otros dos muchachos fueron asesinados y devorados, pero algunas mujeres se apiadaron de él y fue perdonado y educado entre ellas. Hay otro hombre, vivo o muerto hace poco, en Kavataria, que tuvo una experiencia similar en la isla de Fergusson. Otro individuo llamado Kaypoyla, de la pequeña isla de Kuyawa, al oeste de las Trobriand, encalló con su tripulación en algún punto del oeste de la isla de Fergusson que no era el distrito donde solían comerciar. Sus compañeros fueron asesinados y devorados. A él se le guardó vivo y se le engordó para una próxima fiesta. Su huésped, o mejor dicho, el huésped de la fiesta en que él iba a constituir *la pièce de résistance*, estaba en el interior de la isla, invitando a sus invitados; mientras la esposa salió un momento detrás de la casa para barrer el suelo, Kaypoyla saltó y corrió hacia la costa. Perseguido por otros hombres de la comunidad, se escondió entre las ramas de un gran árbol de la playa y no fue encontrado por sus perseguidores. Por la noche descendió, tomó una canoa o una balsa y remó siguiendo la costa. Acostumbraba a dormir en la costa durante la noche y remar durante el día. Una noche se quedó dormido entre varios árboles del pan y, al despertarse por la mañana, con terror, se encontró rodeado de hombres *kinana*. ¡Cuál sería su alegre sorpresa después cuando reconoció entre ellos a su amigo y asociado kula con quien siempre solía comerciar! Luego de algún tiempo fue reenviado a su casa en la canoa de su asociado.

Muchas historias como éstas circulan por doquier y proveen a la vida tribal de uno de sus elementos heroicos, un elemento que ahora, con el asentamiento de la influencia de los hombres blancos, se ha desvanecido. Pero incluso ahora, las costas sombrías que nuestra expedición deja a la derecha, la alta jungla, los profundos valles, las cimas de las colinas oscurecidas de nubes rastreras, todo esto es un telón de fondo de oscuro misterio que se añade al espanto y la solemnidad del Kula, aunque no participe en él. La esfera de las actividades de nuestros comerciantes se sitúa a los pies de las grandes montañas, allí donde una cadena de rocas e islas se desperdiga siguiendo la costa. Algunas se pasan inmediatamente después de dejar Guma-

sila. Luego, a una buena distancia, se encuentra una pequeña roca llamada Gurewaya, notable por los tabús que implica. Poco más allá, dos islas, Tewara y Uwama, separadas por un estrecho pasaje, el mítico estrecho de Kadimwatu. Hay una aldea en la mencionada en primer lugar y sus pobladores cultivan ambas islas. La aldea no es muy grande; puede tener sesenta u ochenta habitantes y unas tres canoas kula. No tiene importancia industrial ni comercial, pero es notable por sus connotaciones mitológicas. Esta isla es la patria del héroe mitológico Kasabwaybwayreta, cuya historia es una de las más importantes leyendas kula. Aquí, en Tewara, estamos en realidad en el corazón mitológico del Kula. De hecho, entramos en el área mitológica cuando la flotilla de Sinaketa salió de la Laguna penetrando en las aguas profundas de Pilolu.

II. [MITOS Y REALIDAD]

Una vez más debemos interrumpirnos, esta vez para tratar de entender la actitud mental de los indígenas hacia la faceta mitológica del Kula. A todo lo largo de esta exposición hemos pretendido constantemente hacernos cargo de la visión del mundo tal como se refleja en la mentalidad de los indígenas. Las abundantes referencias al escenario no se han hecho solamente con objeto de vivificar la narración, ni siquiera con el de capacitar al lector para ver las costumbres indígenas en su medio. He intentado mostrar cómo la escena de sus acciones aparece realmente, para los indígenas, describir sus impresiones y sentimientos respecto al escenario, en la medida que supe leerlos en su folklore, sus conversaciones y su comportamiento cuando se desplazan por estos mismos escenarios.

Aquí debemos intentar reconstruir la influencia del mito sobre este vasto paisaje, cómo lo colorea, le da significado y lo transforma en vivo y familiar. Lo que sería una simple roca se convierte ahora en una personalidad; lo que sería un punto en el horizonte se convierte en un punto de referencia consagrado por el recuerdo romántico de los héroes que evoca; una configuración sin sentido del paisaje adquiere una significación, sin duda que oscura, pero llena de intensa emoción. Navegando con indígenas en el Kula, especialmente con novicios, muchas veces he observado cuán profundo era su interés por los sectores del paisaje impregnados de significaciones legendarias, cómo los mayores señalaban y explicaban, los jóvenes miraban y admiraban, mientras la conversación estaba repleta de nombres míticos. Es lo que el interés humano añade a los rasgos naturales, que en sí mismos poseen mucho menos atractivo para los indígenas que para nosotros, transformando el escenario que ellos contemplan,

Una piedra arrojada por uno de los héroes al mar tras una canoa que se escapaba; un pasaje marino abierto entre dos islas por una canoa mágica; aquí dos personajes convertidos en piedras; allá una *waga* petrificada..., todo esto hace que el paisaje represente una historia continua o evoque el incidente dramático culminante de una leyenda bien conocida. Este poder de transformar el paisaje, el medio visible, es sólo una de las muchas influencias que el mito ejerce sobre la forma indígena de concebir el mundo. Aunque aquí sólo estudiamos el mito en relación con el Kula, incluso dentro de estos estrechos límites aparecen algunas de sus conexiones más amplias, notablemente su influencia sobre la estructura social, la magia y el ceremonial.

El primer problema que se presenta cuando se trata de aprehender la visión indígena del asunto es: ¿qué es el mito para los nativos? ¿Cómo lo conciben y definen? ¿Tienen alguna línea de demarcación entre lo mítico y la verdadera realidad, y si es así, cómo trazan esta línea?

Su folklóre, es decir, la tradición verbal, el repertorio de relatos, leyendas y textos que provienen de las generaciones anteriores, consta de los siguientes géneros: antes que nada lo que los indígenas llaman *libogwo*, «viejas historias», pero que nosotros llamaremos tradición; en segundo lugar, *kukwatiebu*, cuentos fantásticos, que se recitan para entretener en épocas determinadas y relatan hechos consabidamente no ciertos; en tercer lugar, *WOSI*, las distintas canciones, y *vinavina*, cantinelas que se entonan en los juegos o en otras circunstancias especiales; y por último, pero no menos importantes, *megwa* o *yopa*, los conjuros mágicos. Todos estos géneros se distinguen rigurosamente unos de otros en nombre, función, marco social y en ciertas características formales. Este breve esquema del folklóre de Boyowa debe ser suficiente, puesto que no podemos entrar en más detalles y el único género que ahora mismo nos interesa es el primero, el llamado *libogwo*.

Éste, las «viejas historias» tenidas por ciertas y que constituyen el grueso de la tradición antigua, consiste, por un lado, en relatos históricos, tales como los hechos de los jefes del pasado, las hazañas en la Koya, las narraciones de naufragios, etc. Por otro lado, el género *libogwo* también contiene lo que los indígenas denominan *lili'u* —mitos—, narraciones profundamente creídas por ellos, reverenciadas y que ejercen una activa influencia en su conducta y vida tribal. Ahora bien, los indígenas distinguen perfectamente entre narraciones míticas e históricas, pero su diferenciación es difícil de formular y no puede establecerse más que en forma intencional.

Antes que nada debe tenerse presente que un indígena no se preocuparla espontáneamente de analizar tales distinciones ni de ponerlas en palabras. Si el etnógrafo consigue aclararle el

problema a un informador inteligente (y yo lo he intentado y conseguido), el indígena se limita a afirmar:

«Todos nosotros sabemos que las historias sobre Tudava, sobre Kudayuri, sobre Tokosikuna, son *lili'u*; nuestros padres, nuestros *ka.da.da* (tíos maternos) nos lo dijeron así; y nosotros siempre hemos oído estas historias; las conocemos bien; sabemos que, aparte de éstas, no hay otras historias que sean *lili'u*. De esta manera, cuando oímos una historia sabemos si es un *lili'u* o no.»

Por supuesto, dondequiera que se cuente una historia, cualquier indígena, incluso un muchacho, sabrá decir si pertenece o no a los *lili'u* de su tribu. Para las otras narraciones, es decir, para las históricas, no tienen palabra específica, pero describen los hechos como ocurridos entre «seres humanos como nosotros». De esta forma, la tradición de donde procede el repertorio de narraciones las traspasa etiquetadas de *lili'u*, y la definición de *lili'u* es una historia transmitida con tal etiqueta. Incluso los propios hechos contienen esta definición y los indígenas no la afirman explícitamente en las expresiones habituales de su habla.

Para nosotros, sin embargo, incluso esto no es suficiente y tenemos que buscar más allá, con objeto de ver si podemos encontrar otros indicios, otros rasgos característicos que diferencien el mundo de los sucesos míticos del de los reales. Una consideración que se presenta de manera natural es ésta: «Seguramente los indígenas sitúan sus mitos en tiempos antiguos, prehistóricos, mientras que colocan los hechos históricos en tiempos recientes.» Algo de verdad hay en ello, en la medida en que muchos de los acontecimientos históricos que relatan los indígenas son bastante recientes, han ocurrido dentro de la comunidad en que se cuentan y pueden relacionarse directamente con las gentes y las condiciones que existen hoy a través de la memoria de personas vivientes, la genealogía u otros testimonios. Por otro lado, cuando los hechos históricos que se cuentan son de otros distritos y no pueden relacionarse directamente con el presente, sería erróneo imaginar que los indígenas los colocan en un concreto compartimento temporal distinto al de los mitos. Pues debe comprenderse que los indígenas no conciben el pasado como un tiempo largo, que se desenvuelve en sucesivas etapas temporales. No tienen idea de las grandes perspectivas del acontecer histórico, que se estrecha y oscurece conforme retrocede hacia un fondo de leyenda y mito que destaca como algo completamente distinto de los planos más próximos. Esta visión, que entre nosotros caracteriza al pensamiento histórico ingenuo, les es completamente desconocida a los indígenas. Dondequiera que hablen de algún suceso del pasado, distinguen entre si sucedió dentro de su memoria o la de sus padres y si no. Pero más

allá de esta línea de demarcación todos los acontecimientos del pasado los colocan en un mismo plano y no existen gradaciones de «hace mucho tiempo» o «hace muchísimo tiempo». Su mentalidad carece de la idea de épocas en el tiempo; el pasado es un gran almacén de acontecimientos y la línea de demarcación entre el mito y la historia no coincide con ninguna división en períodos concretos y diferentes de tiempo. De hecho, me he encontrado muchas veces con que cuando me contaban una historia del pasado, para mí obviamente mitológica, juzgaban necesario recalcar que no había sucedido en la época de sus padres ni de sus abuelos, sino hacía mucho tiempo, y que era un *lili'u*.

Además, no tienen idea de lo que podríamos llamar la evolución del mundo o la evolución de la sociedad; es decir, no ven en el pasado una serie de cambios sucesivos que ocurrieron en la Naturaleza o en la Humanidad, como hacemos nosotros. Nosotros, igual en nuestra religión que en nuestra visión científica, sabemos que tanto la tierra como la Humanidad envejecen y pensamos de ambas en estos términos; para ellos ambas son eternamente inmutables, eternamente jóvenes. Así, juzgando lo remoto de los acontecimientos de la tradición no pueden utilizar las coordenadas de un universo constantemente en cambio y dividido en épocas. Para poner un ejemplo concreto, en el mito de Torosipupu y Tolikalaki, les vemos teniendo los mismos intereses y ocupaciones, ocupados en el mismo tipo de pesca, utilizando los mismos medios de locomoción que los indígenas de hoy. Los personajes míticos de las leyendas indígenas, como veremos más adelante, viven en las mismas casas, comen las mismas comidas, manejan las mismas armas y utensilios que se utilizan hoy en día. Mientras que en cualquiera de nuestras historias, leyendas o mitos históricos, tenemos todo un conjunto de condiciones culturales distintas que nos permiten coordinar cualquier suceso con una época determinada y nos hacen sentir que un suceso histórico distante, y todavía más si es mitológico, ocurre en un marco de condiciones culturales completamente distintas de aquellas en que vivimos ahora. En las mismísimas narraciones de, pongamos, Juana de Arco, Salomón, Aquiles o el rey Arturo, tenemos que mencionar toda clase de cosas y condiciones desaparecidas de entre nosotros hace largo tiempo, lo que hace que incluso un oyente superficial e inculto comprenda que es una historia de un tiempo pasado, remoto y muy diferente.

Acabo de decir que los personajes míticos de la tradición trobriandesa viven el mismo tipo de vida, en las mismas condiciones sociales y culturales que los indígenas de hoy. Esto necesita una precisión, y en ella encontraremos un notable criterio para distinguir entre lo que es legendario y lo que es histórico: en el mundo mítico, aunque las condiciones circundantes sean similares, ocurren toda clase de hechos que no suceden hoy en día y la gente está dotada de poderes que ni los hombres de

hoy ni sus antecesores históricos han poseído. En los tiempos míticos, los seres humanos emergían de la tierra, se transformaban en animales y volvían a ser personas; hombres y mujeres rejuvenecían y mudaban la piel; las canoas voladoras surcaban el aire y las cosas se transformaban en piedras.

Ahora bien, esta línea de demarcación entre el mundo del mito y el de la verdadera realidad —la diferencia más simple es que en el primero ocurrían cosas que nunca ocurren hoy— es, sin duda, sentida y comprendida por los indígenas, aunque no sepan expresarla en palabras. Saben perfectamente que hoy nadie sale del subsuelo; la gente no se transforma en animales ni vice versa; ni dan a luz animales; que hoy en día las canoas no vuelan. He tenido oportunidad de aprehender su actitud mental hacia tales cosas gracias al siguiente suceso. El maestro misionero de Fiji, en Omarakana, les estaba hablando de las máquinas voladoras de los blancos. Me preguntaron si eso era cierto y cuando yo corroboré la información del misionero y les enseñé fotos de aeroplanos en un periódico ilustrado, me preguntaron si eso sucedía ahora o era un *lili'u*. Esta casualidad me aclaró que los indígenas, cuando se encuentran ante un hecho extraordinario y para ellos sobrenatural, tienen la tendencia de o bien descartarlo como falso o bien relegarlo a la región de los *lili'u*. Esto no significa, sin embargo, que lo falso y lo mítico sean iguales o ni siquiera similares para ellos. Ciertas historias que se les cuentan insisten en tratarlas de *sasopa* (mentiras) y sostienen que no son *lili'u*. Por ejemplo, los que se oponen a la enseñanza del misionero no aceptan que la historia de la Biblia que les cuenta sea *lili'u*, sino que la rechazan como *sasopa*. Muchas veces he oído tales conversaciones indígenas argumentando de este modo:

«Nuestras historias sobre Tudava son ciertas; esto es un *lili'u*. Si vais a Laba'i podréis ver la cueva en que Tudava nació, podréis ver la playa donde jugaba de joven. Podréis ver la huella de su pie en un lugar del Raybwag. Pero ¿dónde están los rastros de Yesu Keriso? ¿Quién ha visto alguna vez alguna señal de las historias que cuenta el misionero? Desde luego, no son *lili'u*.»

Para resumir, la diferencia entre los *lili'u* y la realidad histórica o verdadera está firmemente trazada y hay entre las dos una separación bien concreta. *Prima facie*, esta separación se basa en el hecho de que el mito va etiquetado como tal y es conocido como tal por todos los indígenas. Una marca posterior y distintiva del mundo del *lili'u* se sitúa en su carácter anormal, en el carácter sobrenatural de ciertos sucesos que ocurren en él. Lo sobrenatural es tenido por cierto y esta verdad está sancionada por la tradición y por diversas señales y rastros

dejados para la posteridad por los acontecimientos míticos, más específicamente por los poderes mágicos traspasados por los antecesores que vivieron en los tiempos del *lili'u*. Esta herencia mágica es, sin duda, el eslabón más palpable entre el presente y el pasado mítico. Pero no debe imaginarse este pasado como conformando una prehistoria muy distinta, algo anterior a una larga evolución de la Humanidad. Se trata más bien de un pasado extremadamente cercano a la realidad, muy vivo y cierto para los indígenas.

Como acabo de decir, según las ideas indígenas, hay un punto en que el foso entre el mito y la realidad actual, no obstante ser profundo, tiene un puente. Los poderes extraordinarios que poseen los hombres de los mitos se deben, sobre todo, a sus conocimientos mágicos. Este conocimiento se ha perdido en muchos casos y, por lo tanto, el poder para hacer estas cosas maravillosas, o bien se ha ido del todo o bien se ha reducido de forma considerable. Si pudiera recobrase la magia, los hombres podrían volver a volar en sus canoas, podrían rejuvenecer, desafiar a los ogros y realizar las muchas hazañas heroicas que realizaban antaño. Por tanto, la magia y los poderes que confiere son realmente el eslabón entre la tradición mítica y el día de hoy. El mito ha cristalizado en fórmulas mágicas y la magia, a su vez, testimonia la autenticidad del mito. Con frecuencia la función principal del mito es servir de fundamento a un sistema de magia y, dondequiera que la magia forme la espina dorsal de una institución, también se encontrará un mito en su base. Quizás esté en esto la mayor importancia sociológica del mito, es decir, en su influencia sobre las instituciones a través de su relación con la magia. El punto de vista sociológico y las ideas de los indígenas coinciden aquí de forma notable. En este libro lo vemos ejemplificado en un caso concreto, en la relación entre la mitología, la magia y la institución social del Kula.

Por tanto, podemos definir el mito como una narración de acontecimientos que son sobrenaturales para los indígenas, en el sentido de que saben muy bien que hoy no suceden. Al mismo tiempo creen profundamente que sucedieron entonces. La sanción social de las narraciones de estos acontecimientos; los rastros que han dejado sobre la superficie de la tierra; la magia en que dejaron para la posteridad parte de sus poderes sobrenaturales; las instituciones sociales conectadas a la práctica de esta magia, todo esto hace que, para los indígenas, el mito sea una realidad viva, aunque ocurriera hace mucho tiempo y en un orden de cosas en que las personas estaban dotadas de poderes sobrenaturales.

He dicho antes que los indígenas no poseen ninguna perspectiva histórica, que no sitúan los acontecimientos —excepto, por supuesto, los de las décadas recientes— en ningún curso de etapas sucesivas. Tampoco clasifican a sus mitos respecto a su

antigüedad. Pero, viendo los mitos, resulta obvio que representan acontecimientos, los cuales tienen que haber sucedido unos antes que otros. Porque hay un grupo de historias que describen el origen de la Humanidad, la emergencia del subsuelo de los diversos componentes de la sociedad. Otro grupo de relatos míticos da cuenta de cómo aparecieron ciertas instituciones importantes y cómo cristalizaron ciertas costumbres. Además, hay mitos que se refieren a pequeños cambios culturales, o a la introducción de nuevos elementos o costumbres secundarias. Hablando sin rigor, el folklore mítico de los trobriandeses puede dividirse en tres grupos que se refieren a tres estratos diferentes de acontecimientos. Con objeto de dar una idea general de la mitología de las Trobriand, será oportuno hacer una breve caracterización de cada uno de estos grupos.

1. *Los mitos más antiguos* se refieren al origen de los seres humanos; a la sociología de los subclanes y de las aldeas; al establecimiento de relaciones permanentes entre este mundo y el otro. Estos mitos describen acontecimientos que tuvieron lugar justamente en el momento en que la tierra comenzó a ser poblada por el subsuelo. La Humanidad existía en algún lugar del subsuelo, puesto que los hombres surgieron de allí a la superficie de Boyowa completamente adornados, equipados con la magia, perteneciendo a divisiones sociales y obedeciendo leyes y costumbres concretas. Pero nada más que esto sabemos de lo que hacían en el subsuelo. Existen, no obstante, una serie de mitos, uno referido a cada subclán importante, sobre los diversos antecesores que surgieron de la tierra y casi a la vez, realizaron diversas hazañas importantes que dieron un carácter concreto al subclán. Ciertas versiones mitológicas sobre el mundo inferior pertenecen a esta categoría.

2. *Mitos culturales.* Pertenecen a este grupo las historias sobre los ogros y sus conquistadores; las de seres humanos que establecieron costumbres y rasgos culturales concretos y las del origen de ciertas instituciones. Estos mitos son distintos de los anteriores en la medida en que se refieren a un tiempo en que la Humanidad ya estaba establecida en la superficie de la tierra y todas las divisiones sociales ya tenían un carácter determinado. El mayor ciclo de mitos de este grupo es el del héroe civilizador Tudava, que mató a un ogro y permitió así que la gente volviera a vivir en Boyowa, de donde habían huido por miedo a ser devorados. La historia sobre los orígenes del canibalismo también pertenece a este grupo, así como la historia de los orígenes de la horticultura.

3. *Mitos en que sólo figuran seres humanos normales*, aunque dotados de poderes mágicos extraordinarios. Estos mitos se distinguen de los anteriores en que no incluyen ogros ni ninguna clase de seres no humanos, y se refieren al origen, no de aspectos generales de la cultura, como el canibalismo o la horti-

cultura, sino de instituciones concretas o concretas formas de magia. Se incluyen aquí los mitos sobre el origen de la brujería, el mito sobre el origen de la magia amorosa, el mito de la canoa voladora y, por último, varios mitos kula. La línea divisoria entre estas tres categorías no es, por supuesto, rígida y muchos de los mitos cabrían en dos e incluso en los tres apartados, según se tuvieran en cuenta unos u otros episodios. Pero cada mito, generalmente, contiene un asunto principal y, si tomamos sólo éste, difícilmente quedará la menor duda sobre dónde debemos situarlo.

Un punto que puede parecer contradictorio al lector superficial es que antes resaltábamos el hecho de que los indígenas no tenían idea de cambio y, sin embargo, hablemos aquí de mitos sobre los orígenes de las instituciones. Es importante darse cuenta de que, aunque los indígenas hablen de un tiempo en que la Humanidad no estuvo sobre la tierra, de tiempos en que no había huertos, etc., no obstante todas estas cosas aparecen de una vez por todas; no cambian y evolucionan. Las primeras personas, que surgieron del subsuelo, salieron adornadas con las mismas joyas, llevando las mismas ollas de la cal y masticando nuez de betel. El acontecimiento, la emergencia de la tierra, fue mítico, es decir, tal como ahora no ocurre; pero los seres humanos y el país que los recibió eran iguales que como existen hoy.

III. [LOS MITOS DEL KULA. SU DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA]

Los mitos kula se desperdigan por un sector del actual circuito kula. Comenzando por un lugar al este de la isla de Woodlark, la aldea de Wamwara, los centros mitológicos se extienden alrededor casi en un semicírculo hasta la aldea de Tewara, donde momentáneamente hemos dejado a nuestro grupo de Sinaketa.

En Wamwara vivió un individuo llamado Gere'u que, según un mito, fue el creador del Kula. En la isla de Digumenu, al Oeste de la isla de Woodlark, Tokosikuna, otro héroe del Kula, tuvo su primer hogar, aunque acabó su carrera en Gumasila, en las Amphlett. Kitava, el punto más occidental de las Marshall Bennett, es el centro de la magia de las canoas relacionada con el Kula. También es la patria de Monikiniki, cuyo nombre figura en muchas fórmulas de la magia kula, aunque no haya ningún mito explícito sobre él, excepto que fue el primer hombre en practicar un importante sistema de *mwasila* (magia kula), probablemente el sistema más extendido hoy en día. Más al oeste, en Wawela, estamos al otro extremo del mito de Kasabwayb-

bwayreta, que comienza en Tewara y, en su narración de hechos, va hasta Wawela para volver de nuevo a Tewara. Esta narración mitológica toca la isla de Boyowa en su extremo más meridional, el pasaje de Giribwa que la separa de Vakuta. En casi todos los mitos uno de los incidentes se sitúa en una pequeña isla entre Vakuta y las Amphlett llamada Gabuwana. Uno de los mitos nos lleva a las Amphlett, el de Tokosikuna; otro comienza y acaba en Tewara. Tal es la geografía de los mitos kula en el gran sector comprendido entre Murua y Dobu.

Aunque no conozco la otra mitad del circuito por investigaciones hechas sobre el terreno, he hablado con indígenas de esos distritos y creo que no hay mitos localizados en otros lugares distintos al sector de Murua (la isla de Woodlark), Tubetube y Dobu. De lo que estoy completamente seguro, no obstante, es de que el conjunto de las Trobriand, a excepción de los dos puntos antes mencionados, queda fuera del área mitológica del Kula. No existe ninguna historia kula asociada a ninguna de las aldeas de la mitad septentrional de Boyowa, ni ningún héroe mítico de las otras historias proviene nunca de las provincias septentrionales ni occidentales de las Trobriand. Centros tan importantes como Sinaketa y Omarakana nunca son mencionados. Visto de forma superficial, esto podría indicar que antaño la isla de Boyowa, excepto el Sur y el asentamiento oriental de Wawela, o no participaba en el Kula o no ocupaba un lugar destacado en él.

Daré una especie de relación abreviada de las diversas historias y a continuación me extenderé en la última de las mencionadas, quizás el mito kula más notable, la de Kasabwaybwayreta, así como del importante mito de la canoa, el de la *waga* voladora de Kudayuri.

El mito de Murua, que sólo conseguí de forma esquemática, se localiza en la aldea de Wamwera, en el extremo oriental de la isla. Un hombre llamado Gere'u, del clan lukuba, conocía muy bien la magia *mwasila* y dondequiera que iba recibía todos los objetos preciosos, de forma que los demás regresaban con las manos vacías. Fue a Gawa e Iwa y tan pronto como aparecía las caracolas hacían su *pu-pu* y todo el mundo le daba los collares *bagi*. Regresaba a su aldea lleno de gloria y de botín kula. Entonces fue a Du'a'u y consiguió también una inmensa cantidad de brazaletes. Él estableció la dirección en que deben desplazarse los objetos preciosos kula. Los collares *bagi* tienen que «ir» y los brazaletes «venir». Como se decía en Boyowa, «ir» quiere decir viajar de Boyowa a Woodlark, «venir» viajar de la aldea de Gere'u a Sinaketa. El héroe civilizador Gere'u fue finalmente asesinado a consecuencia de la envidia que despertaba su éxito en el Kula.

He conseguido dos versiones sobre el héroe mítico Tokosikuna, de Digumenu. En la primera de ellas se le presenta cora-

pletamente tarado, sin pies ni manos, teniendo que ser llevado a la canoa por sus dos hijas. Navegaron en una expedición kula por Iwa, Gawa y por los estrechos de Giribwa hasta Gumasila. Entonces lo colocaron en una plataforma donde tomaba sus alimentos y dormía. Lo dejaron allí y se fueron a un huerto que vieron en lo alto de una colina para buscar algunos alimentos. Al volver lo encontraron muerto. Oyendo sus lamentos apareció un ogro, que se casó con una de ellas y adoptó a la otra. Como, no obstante, era muy feo las muchachas lo mataron de forma obscena y luego se instalaron en la isla. Esta versión, obviamente mutilada y superficial, no aporta muchas claves sobre las ideas indígenas respecto al Kula.

La otra versión es mucho más interesante. Según ésta, Tokosikuna es también ligeramente tarado, lisiado, muy feo y con la piel picada; de hecho, tan feo que no pudo casarse. Lejos, en el Norte, en el mítico país de Kokopawa, tocan la flauta de una forma tan maravillosa que el jefe de Digumenu, la aldea de Tokosikuna, la oyó. Quiso conseguir la flauta. Muchos hombres partieron, pero todos fracasaron y tuvieron que volverse a mitad del camino, porque estaba demasiado lejos. Tokosikuna va y, mediante una mezcla de maña y audacia, consiguió hacerse con la posesión de la flauta y regresó sano a Digumenu. Allí, mediante la magia que se nos deja entrever que ha adquirido en el viaje, cambia su apariencia, se transforma en un joven hermoso y de piel suave. El *guya'u* (jefe) que ha salido a su huerto oye sonar la flauta en la aldea y regresa, ve a Tokosikuna sentado en una alta plataforma tocando la flauta y con su hermosa apariencia. «Bien —dice—, todas mis hijas, todas mis nietas, mis sobrinas y mis hermanas, todas os casaréis con Tokosikuna. dejaréis a vuestros maridos. Os casaréis con Tokosikuna porque él ha traído la flauta de las tierras lejanas.» Así Tokosikuna se caso con todas las mujeres.

Por supuesto, los demás hombres no se lo tomaron a bien. Decidieron deshacerse de Tokosikuna mediante una estratagema. Dijeron: «Al jefe le gustaría comerse un tridacne, vayamos a pescarlo.» «¿Y cómo lo pescaré?» pregunta Tokosikuna. «Metes la cabeza entre las valvas del molusco cuando las abra.» (Éste, si es verdaderamente grande, podría cortarle la cabeza con toda facilidad.) Tokosikuna, sin embargo, capuzó y con las dos manos rompió un tridacne abierto, una hazaña de fuerza sobrehumana. Los otros se enfadaron y planearon otra forma de venganza. Prepararon una pesca de tiburones, aconsejándole a Tokosikuna que se cogiera al pez con las manos. Pero él, sencillamente, estranguló al gran tiburón y lo echó a la canoa. Luego hizo pedazos la boca de un jabalí, lo cual les hizo desesperar. Por último decidieron deshacerse de él en el mar. Primero trataron de matarlo dejándole caer encima el pesado árbol cortado para la *waga*. Pero él lo sostuvo con sus brazos extendidos y no

le hirió. A la hora de la amarradura sus compañeros envolvieron un trozo de *wayugo* (garabato) con una hoja blanda de pandano; luego le persuadieron para que sólo utilizase pandano en la amarradura de su canoa, lo que él desde luego aceptó, engañado al ver que lo que ellos usaban era aparentemente lo mismo. Luego partieron, los otros individuos en canoas buenas y seguras, él en una canoa incapaz de resistir, únicamente amarrada con hojas blandas y quebradizas de pandano.

Y aquí comienza la verdadera parte kula del mito. La expedición llega a Gawa, donde Tokosikuna permanece con su canoa en la playa mientras los otros van a la aldea a hacer el Kula. Recogen todos los pequeños brazaletes del tipo *soulava*, pero los grandes, los *bagi*, se quedan en la aldea, pues los nativos no desean dárselos. Luego que los otros han regresado Tokosikuna parte hacia la aldea. Al poco rato vuelve de la aldea llevando todos los *bagido'u*, *bagidud* y *bagiriku* —es decir, los tipos más valiosos de collares de espóndilos. Lo mismo ocurre en Iwa y Kitawa. Sus compañeros de las otras canoas van primero y sólo consiguen recoger los objetos preciosos de peor clase. Después entra él en la aldea y fácilmente obtiene los collares de alta calidad que les han sido rehusados a los otros. Éstos se ponen furiosos; en Kitawa inspeccionan las amarraduras de su canoa y ven que se han podrido. «¡Oh, bien, mañana Vakuta! Pasado mañana Gumasila. Se hundirá en Pilolu.» En Vakuta ocurre lo mismo que antes y crece la ira de sus compañeros sin éxito.

Navegan y pasando el banco de arena de Gabula (este es el nombre que se da en las Trobriand a Gabuwana, como dicen en las Amphlett) Tokosikuna pierde el timón; luego, cuando tratan de poner de nuevo la canoa al viento, ceden las amarraduras y la canoa se hunde. Nada sobre las olas llevando en un brazo la cesta llena de objetos preciosos. Llama a las otras canoas: Venid y tomad vuestros *bagi*. ¡Me montaré en vuestra *waga!*» «Te casaste con nuestras mujeres —responden ellos—, ahora te comerán los tiburones. Nosotros nos vamos de Kula a Dobu.» No obstante, Tokosikuna nada sano hasta un lugar llamado Kamsareta, en la isla de Domdom. Desde allí ve la roca de Selawaya sobresaliendo de la jungla en la ladera oriental de Gumasila. «Esa es una gran roca, iré y viviré allí»; y volviéndose hacia las canoas de Digumenu les echa una maldición.

«No conseguiréis en Dobu más que pobres collares, *soulava* del tipo *tutumuywa* y *tutuyanabwa*. El gran *bagido'u* se quedará conmigo.» Se queda en las Amphlett y no regresa a Digumenu. Y aquí termina el mito.

He relatado este mito de forma extensa, incluyendo la primera parte, que nada tiene que ver con el Kula, porque contiene el esquema completo del carácter del héroe como marino audaz y aventurero. Muestra cómo Tokosikuna, después de su viaje al Norte, adquiere una magia que le permite cambiarse su físico

feo y débil por un cuerpo fuerte y de hermosa apariencia. La primera parte contiene también referencias a su gran éxito con las mujeres, una asociación entre la magia kula y la magia amorosa que, como veremos, no carece de importancia. En esta primera parte, es decir, hasta el momento en que salen para el Kula, Tokosikuna aparece como un héroe dotado de poderes extraordinarios a consecuencia de sus conocimientos mágicos.

Como vemos, en este mito no se cuenta ningún acontecimiento a través del cual cambie la apariencia natural del paisaje. Por tanto, este mito es típico de lo que hemos llamado el estrato mitológico más reciente. Esto se confirma, además, por la circunstancia de que no haya alusión a ningún origen, ni siquiera a los orígenes de la magia *mwasila*. Porque, tal como se cuenta y comenta el mito hoy, todos los hombres que van en la expedición kula con nuestro héroe conocen un sistema de magia kula, el *mwasila* de Monokiniki. La superioridad de Tokosikuna descansa en su magia especial de la belleza; en su capacidad para exhibir una fuerza inmensa y para encarar impunemente grandes peligros; en su habilidad para evitar ahogarse; por último, en sus conocimientos de la magia maléfica, *bulubwaleta*, con la que impide que sus compañeros tengan éxito en el Kula. Este último punto lo contemplan los comentarios al mito que hizo el hombre que me lo narró. Cuando después me ocupe más explícitamente sobre la magia kula, el lector podrá ver que los cuatro puntos mencionados de su superioridad corresponden a las categorías en que tenemos que agrupar la magia kula cuando la clasifiquemos de acuerdo con su idea dominante, según el fin que persigue.

Una magia no conoce Tokosikuna. Sabemos por el mito que ignora la naturaleza del *wayugo*, el garabato de amarrar. Por tanto, obviamente, no es un constructor de canoas ni un experto en la magia de la construcción de canoas. Este es el punto en que sus compañeros pueden cazarlo.

Geográficamente este mito une Digumenu con las Amphlett, como también lo hacía la versión previa de la historia de Tokosikuna. El héroe, aquí y allá, se asienta finalmente en Gumasila y el elemento migratorio lo contienen ambas versiones. Además, en la última historia Tokosikuna decide asentarse en las Amphlett al ver la roca de Selaway. Si recordamos, la leyenda de Gumasila sobre los orígenes de la magia kula también se refiere a la misma roca. No he conseguido el nombre del individuo que se cree que ha vivido en la roca Selaway, pero es obvio que se trata del mismo mito, sólo que muy mutilado en la versión de Gumasila.

IV. [EL MITO DE LA CANOA VOLADORA]

Desplazándose hacia el oeste desde Digumeno, adonde pertenece el mito de Tokosikuna, el siguiente centro importante de magia kula es la isla de Kitava. Con este lugar asocia la tradición el sistema mágico de Monokiniki, aunque no se cuenta ninguna historia especial de este individuo. Por otro lado, un mito muy importante localizado en Kitava es el que sirve de fundamento a la magia de la canoa. He conseguido tres versiones independientes de este mito y sustancialmente coinciden. Expongo al detalle la historia completa tal como me la narró mi mejor informador, tomada por escrito en kiriwiniano, y después señalaré en qué puntos difieren las otras versiones. No omitiré en la descripción completa ciertas repeticiones tediosas y detalladas, de todo punto inesenciales, porque son imprescindibles para impartir a la narración el característico sabor del folklore indígena.

Para entender el siguiente relato es necesario saber que Kitava es una isla de coral emergida. La parte interior se eleva a una altura de unos trescientos pies. Detrás de playa llana se levanta una abrupta muralla de coral y desde su cima la tierra baja suavemente hacia la depresión central. Es en esta parte central donde se sitúan las aldeas y sería absolutamente imposible transportar una canoa desde el poblado a la playa. Así, en Kitava, a diferencia de lo que ocurre en algunas aldeas de la Laguna de Boyowa, las canoas tienen que vaciarse y amarrarse en la playa.

EL MITO DE LA CANOA VOLADORA DE KUDAYURI

«Mokatuboda, del clan lukuba, y su hermano menor Towey-re'i vivían en la aldea de Kudayuri. Con ellos vivían sus tres hermanas, Kayguremwo, Na'ukuwakula y Murumweyri'a. Todos ellos habían salido del subsuelo en un lugar llamado Labikewo, en Kitava. Estas personas fueron los *u'ula* (fundamento, base; aquí, primeros poseedores) de la magia *ligogu* o *wayugo*.

«Todos los hombres de Kitava decidieron hacer una gran expedición kula a la Koya. Los hombres de Kumwageya, de Kaybuto, de Kabululo y de Lalela hicieron sus canoas. Vaciaron el interior de la *waga*, tallaron los *tabuyo* y los *logim* (tableros de proa decorados), hicieron las *budaka* (planchas laterales). Llevaron las partes componentes a la playa con objeto de hacer el *yowaga* (ponerlas y amarrarlas juntas).

«Las gentes de Kudayuri hicieron su canoa en la aldea. Mokatuboda, el jefe de la aldea Kudayuri, les ordenó hacerlo así. Ellos se enfadaron: "La canoa es muy pesada. ¿Quién la llevará a la playa?" El dijo: "No, no es eso; saldrá bien. Amarraré mi *waga* en la aldea." Se negó a trasladar la canoa, que siguió en el poblado. Las otras gentes ajustaron las distintas piezas de

sus canoas en la playa. Las ataron con la liana *wayugo* en la playa; él amarró la suya en el poblado. Ellos pintaron sus canoas de negro en la playa; él ennegreció la suya en la aldea. Ellos hicieron el *youlala* (pintado rojo y blanco) en la playa; él hizo el *youlala* en la aldea. Ellos cosieron las velas en la playa; él lo hizo en la aldea. Ellos fijaron el mástil y el aparejo en la playa; él en la aldea. Después de esto los hombres de Kitava hicieron la *tasasoria* (regata de prueba) y el *kabigidoya* (visita ceremonial de presentación), pero la canoa de Kudayuri no hizo ninguna de las dos cosas.

«Pronto todos los hombres de Kitava ordenaron a sus mujeres que les prepararan alimentos. Un día las mujeres pusieron los alimentos, las *gugu'a* (pertenencias personales) y los *pari* (regalos y bienes comerciables) en la canoa. La gente de Kudayuri tenía todas estas cosas en la canoa, en la aldea. El dirigente de Kudayuri, Mokatuboda, les pidió a todos sus hermanos menores y a todos los miembros de la tripulación que le trajeran algunos de sus *pari* y celebró una magia sobre ellos y los envolvió en un *lilava* (paquete mágico).

»Las gentes de las otras aldeas fueron a la playa; los *usage-lu* (miembros de la tripulación) montaron en sus respectivas canoas. El hombre de Kudayuri ordenó a su tripulación que montara en su canoa en la aldea. Los de las otras aldeas levantaron el mástil en la costa; él levantó el mástil en el poblado. Ellos prepararon el aparejo en la costa; él preparó el aparejo en el poblado. Ellos izaron la vela en el mar; él dijo: "Izad la vela" y sus compañeros izaron la vela. Él dijo: "Ocupad todo el mundo vuestros puestos!" Fue al interior de su casa, tomó su *ligogu* (azuela), tomó un poco de aceite de coco, tomó un bastón. Dijo unas palabras mágicas sobre la azuela, sobre el aceite de coco. Salíó de la casa, se acercó a la canoa. Un perrito suyo, llamado Tokulubweydogo, saltó dentro de la canoa.² Dijo a su tripulación: "Subid más la vela." Ellos tiraron de la driza. Restregó el bastón con el aceite de coco. Golpeó con el bastón los calzos de la canoa. Luego golpeó con el *ligogu* el *u'ula* de su canoa y la *dobwana* (es decir, ambos extremos de la canoa). Saltó dentro de la canoa, se sentó y ¡la canoa voló!

«Tenía una roca delante. Partió la roca en dos y voló por en medio. Él se inclinó, miró; sus compañeros (es decir, las otras canoas de Kitava) navegaban por el mar. Dijo a sus hermanos menores: "¡Achicad el agua, echadla fuera!" Los que navegaban sobre la tierra pensaron que este agua que ellos arrojaban desde arriba era lluvia.

«Ellos (las otras canoas) navegaron a Girilisa, vieron una ca-

2. El lector se percatará de que éste es el mismo nombre que lleva otro perro mítico, también del clan lukuba como todos los perros, el perro al que se remonta los orígenes de la magia *kayga'u*. Cf. capítulo X, apartado V.

noa anclada allí. Dijeron: "¿Esa canoa es de Dobu?" Así lo pensaban, quería hacer *lebu* (tomar por la fuerza, pero no necesariamente como un acto hostil) con las conchas de *buna* (grandes cauris) de las gentes de Dobu. Entonces vieron al perro andando por la playa. Dijeron: "¡Wi-i-i! ¡Es Tokulubweydogo, el perro de lukuba! Esta es la canoa que amarraron en la aldea, en la aldea de Kudayuri. ¿Por qué camino ha venido? ¡Estaba anclada en la jungla!" Se acercaron a las gentes de Kudayuri, hablaron: "¿Por qué camino habéis venido?" Oh, hemos venido junto con vosotros (por el mismo camino)." "Llovió. ¿Llovió sobre vosotros?" "¡Oh, sí que me llovió!"

»Al día siguiente ellos (los hombres de las otras aldeas de Kitava) navegaron a Vakuta y desembarcaron. Hicieron su Kula. Al día siguiente navegaron y él (Mokatuboda) permaneció en Vakuta. Cuando ellos desaparecieron en el mar su canoa voló. Voló desde Vakuta. Cuando ellos (los otros) llegaron a Gumasila, él estaba allí en el promontorio de Lububuyama. Dijeron: "Esta canoa es como la canoa de nuestros compañeros", y salió el perro. "Este es el perro del clan lukuba de Kudayuri." Otra vez le preguntaron el camino por el que había venido; él dijo que había venido por el mismo camino que ellos. Hicieron el Kula en Gumasila. Él dijo: "Vosotros salís primero, yo saldré después." Ellos estaban atónitos. "¿Por qué camino navega él?" Durmieron en Gumasila.

»Al día siguiente navegaron a Tewara, llegaron a la playa de Kadimwatu. Vieron a su canoa anclada allí, el perro salió y corrió por la playa. Hablaron con los hombres de Kudayuri. "¿Cómo habéis venido hasta aquí?" "Hemos venido con vosotros, hemos venido por el mismo camino." Hicieron el Kula en Tewara. Al día siguiente navegaron a Bwayowa (aldea del distrito de Dobu). Él voló y se ancló en la playa de Sarubwoyna. Ellos llegaron allí, vieron: "Oh, mirad la canoa, ¿son pescadores de Dobu?" El perro salió. Reconocieron al perro. Le preguntaron (a Mokatuboda) por qué camino había venido: "Vine con vosotros, me fondeé aquí." Fueron a la aldea de Bwayowa, hicieron el Kula en la aldea, cargaron las canoas. Al partir recibieron regalos de las gentes de Dobu y los hombres de Kitava navegaron en viaje de regreso. Ellos partieron primero y él voló por los aires.»

En el viaje de regreso, en cada etapa lo encontraron que había llegado primero y le preguntaron por qué camino había ido y él les contestó con alguna respuesta como las anteriores.

«De Giribwa navegaron a Kitava; él se quedó en Giribwa; salió de Giribwa volando; fue a Kitava, a la playa. Sus *gugu'a* (pertenencias personales) habían sido llevadas a la aldea cuando sus compañeros llegaron remando y vieron su canoa anclada y el perro corriendo por la playa. Todos los demás hombres estaban enfadados porque su canoa volaba.

«Permanecieron en Kitava. Al año siguiente hicieron sus huertos todos los hombres de Kitava. El sol era muy fuerte, no había lluvia en absoluto. El sol quemaba los huertos. Este hombre (el dirigente de Kudayuri, Mokatuboda) fue al huerto. Estuvo allí, hizo *bulubwalata* (magia maléfica). Vino una nubecilla y llovió sólo sobre su huerto, y el sol quemaba los huertos de los demás. Ellos (los otros hombres de Kitava) fueron y vieron sus huertos. Llegaron y vieron que todo estaba muerto, que el sol ya los había quemado. Fueron al huerto de él y todo estaba húmedo: ñames, *taitu*, taros, todo estaba hermoso. Dijeron: "Vamos a golpearlo hasta que se muera. Luego recitaremos alguna magia sobre las nubes y lloverá en nuestros huertos."

»El hombre de Kudayuri (es decir, Mokatuboda) no les dio la verdadera magia, la magia eficaz; no les dio la magia *ligogu* (azuela); no les dio la magia *kunisalili* (magia de la lluvia); no les dio la magia *wayugo* (liana de amarrar), del aceite de coco y del bastón. Toweyre'i, su hermano menor, creyó que él ya había recibido la magia, pero estaba equivocado. El hermano mayor le dio solamente una parte de la magia, guardándose la verdadera.

«Vinieron (a la casa de Mokatuboda, el dirigente de Kudakuri), él estaba en su aldea. Sus hermanos y sobrinos maternos afilaron las lanzas, le dieron, murió.

«Al año siguiente decidieron hacer una gran expedición kula a Dobu. La vieja *waga* cortada y amarrada por Mokatuboda ya no servía, las amarraduras se habían deteriorado. Entonces Toweyre'i, el hermano menor, cortó una nueva para reemplazar a la vieja. Las gentes de Kumwageya y Lalela (las otras aldeas de Kitava) oyeron que Toweyre'i cortaba su *waga* y también cortaron las suyas. Compusieron las piezas y amarraron las canoas en la playa. Toweyre'i lo hizo en la aldea.»

Aquí la narración indígena enumera cada detalle de la construcción de la canoa, señalando el contraste entre los otros hombres de Kitava que trabajan en la playa y Toweyre'i que construye su canoa en la aldea de Kudayuri. Es una exacta reproducción de lo que se dijo al principio, cuando Mokatuboda construía su canoa, y no lo repetiré. El relato llega al momento crítico en que todos los miembros de la tripulación están colocados en sus puestos, listos para volar.

«Toweyre'i entró en la casa e hizo la magia sobre la azuela y el aceite de coco. Salió, untando un bastón con el aceite golpeó los calzos de la canoa. Entonces hizo como hiciera su hermano mayor. Golpeó los dos extremos de la embarcación con la azuela. Saltó dentro de la canoa y se sentó; pero la *waga* no voló. Toweyre'i entró en la casa y lloró por su hermano mayor a quien él había asesinado; lo había asesinado sin saber su magia. Las gentes de Kumwageya y Lalela fueron a Dobu e hicieron su Kula. Las gentes de Kudayuri se quedaron en la aldea.

«Las tres hermanas estaban enfadadas con Toweyre'i porque había asesinado al hermano mayor y no había aprendido su magia. Ellas mismas habían aprendido las magias del *ligogu* y del *wayugo*; las tenían en sus *lopoula* (vientres). Podían volar por el aire, eran *yoyova*. Vivieron en Kitava, en la cima del monte Botigale. Dijeron: "Vámonos de Kitava y volemós lejos." Volaron por los aires. Una de ellas, Na'ukuwakula, voló hacia el oeste atravesando por el pasaje marítimo de Dikuwa'i (en algún punto occidental de las Trobriand); llegó a Simsim (una de las Lousançay). Allí se transformó en una piedra y se quedó en el mar.

»Las otras dos volaron primero (hacia el oeste) a la playa de Yalumugwa (en la costa oriental de Boyowa). Allí trataron de horadar la roca de coral llamada Yakayba; era demasiado dura. Se fueron (más hacia el sur por la costa oriental) a través del pasaje de Vilasasa y trataron de horadar la roca de Kuyaluya; era demasiado dura. Se fueron (más hacia el sur) y trataron de horadar la roca de Kuwakasi; era demasiado dura. Se fueron (más hacia el sur). Trataron de horadar la roca de Giribwa. Lo consiguieron. Esta es la razón por la que ahora existe un pasaje marítimo entre Giribwa (los estrechos que separan la gran isla de Boyowa de Vakuta).

«Volaron (más hacia el sur) hacia Dobu. Llegaron a la isla de Tewara. Llegaron a la playa de Kadimwatu, entre las islas de Tewara y Uwama. Fueron a Dobu; viajaron más hacia el sur, al promontorio de Saramwa (cerca de la isla de Dobu). Dijeron: "¿Damos la vuelta a la punta o la horadamos?" Dieron la vuelta a la punta. Encontraron otro obstáculo y lo horadaron, creando los estrechos de Dowson). Volvieron atrás, regresaron atrás, regresaron y se instalaron cerca de Tewara. Se convirtieron en piedras; están en el mar. Una de ellas tiene los ojos hacia Dobu, esta es Murumweyri'a; come hombres y los Dobu son caníbales. La otra, Kayguremwo, no come hombres y tiene la cara vuelta hacia Boyowa. La gente de Boyowa no come hombres.»

Esta historia es absolutamente clara en sus rasgos generales y muy dramática, y todos sus incidentes así como la forma en que se desarrollan tienen un gran grado de consistencia y de motivaciones psicológicas. Es éste quizá, de todos los mitos de esta parte del mundo que llegaron a mis oídos, el que más se cuenta. También es un buen ejemplo de lo que antes se dijo en el apartado II. A saber, que las condiciones sociológicas y culturales del tiempo actual también se reflejan en las narraciones míticas. La única excepción es la eficacia mucho mayor de la magia en el mundo del mito. La historia de Kudayuri, por una parte, describe minuciosamente las condiciones sociológicas de los héroes, sus ocupaciones y problemas, y nada de ello di-

fiere de lo actual. Por otro lado, muestra al héroe dotado de poderes ciertamente anormales, tal su magia de constructor de canoas o de provocar la lluvia. No puede afirmarse de forma más convincente a como se hace en esta narración que el pleno conocimiento de la magia adecuada es el único responsable de estos poderes sobrenaturales.

En la enumeración de los diversos detalles de la vida tribal este mito es, sin duda, una fuente de información etnográfica. Sus afirmaciones, cuando se completan y explicitan en los comentarios indígenas, contienen buena parte de lo que se necesita saber sobre estructura social, tecnología, organización para la construcción de la canoa, navegación y el Kula. Si se siguen al detalle, los incidentes de esta narración nos ponen al corriente, por ejemplo, de las divisiones en clanes; del origen y el carácter local de estos últimos; de la propiedad de la magia y su relación con el grupo totémico. En casi todas las narraciones mitológicas de las Trobriand se especifican el clan, el subclán y la localidad de los héroes. En la versión anterior vemos que los héroes emergieron en un cierto punto y que fueron ellos mismos quienes emergieron del subsuelo, es decir, que son los primeros representantes sobre la superficie de la tierra de un subclán totémico. En las otras dos versiones este punto no se afirma de manera explícita, aunque yo creo que iba implícito en los incidentes del mito porque, obviamente, la canoa voladora se construía por primera vez, así como por última. En otras versiones se me dijo que el agujero por el que emergió este subclán también se llamaba Kudayuri y que el nombre de su sistema mágico es Viluvayaba.

Pasando a la siguiente parte del relato, encontramos una descripción de la construcción de canoas y ésta se me dio en las tres versiones con el mismo detalle. Además, si sustituyéramos aquí las frases cortas por una relación completa de lo que sucede, tal como podría explicarlo cualquier informador indígena inteligente; si por cada palabra que describe las etapas de la construcción de la canoa insertáramos una descripción completa del proceso al que estas palabras sustituyen, tendríamos en este mito una descripción etnográfica casi completa de la construcción de canoas. Veríamos que las piezas de la canoa se unen, atan, calafatean, pintan, aparejan y proveen de vela hasta que están listas para la botadura. Junto a la sucesiva enumeración de las etapas técnicas, tenemos en este mito una clara pintura del papel que desempeña el dirigente, que es el propietario nominal de la canoa y quien la nombra como su canoa y al mismo tiempo dirige la construcción; decide por encima de los deseos de los demás y es responsable de la magia. Tenemos incluso la mención del *tasasoria* y el *kabigidoya*, y diversas alusiones a la expedición kula de la que, en este mito, la construcción de la canoa aparece como una etapa preliminar. Las frecuentes re-

peticiones tediosas y el enunciado de acontecimientos que se siguen según un orden normal, interesante como datos del folklore, no son menos valiosos como documentos etnográficos y como ilustraciones de la actitud indígena ante las costumbres. Haciendo un inciso, este rasgo de la mitología indígena muestra que la tarea de servir como informador etnográfico no es tan extraña y difícil para un indígena como a primera vista pudiera parecer. Está acostumbrado a recitar, una vez tras otra, en sus propias narraciones, las diversas etapas de los procedimientos reglados por las costumbres, y lo hace con una minuciosidad e integridad casi pedantes, y es tarea fácil para él transferir estas cualidades de sus narraciones cuando se le pide que las utilice al servicio de la Etnografía.

El efecto dramático del climax de esta historia, el inesperado vuelo de la canoa, está muy resaltado en toda la narración y se me contó en las tres versiones. En todas ellas, los miembros de la tripulación han de pasar por las numerosas etapas preparatorias de la navegación. Y el paralelo que se traza entre el procedimiento razonable, en la playa, de sus compañeros y la absurda manera de prepararse en medio de la aldea, a unos cuantos cientos de pies por encima del mar, hace la tensión más palpable y el súbito desenlace más efectivo. También en todas las narraciones de este mito la magia se celebra justamente antes de volar y su celebración se menciona explícitamente y se incluye como un episodio importante de la historia.

El incidente de achicar el agua de una canoa que nunca ha estado en contacto con el mar parece presentar alguna incoherencia. Sin embargo, si recordamos que se echa agua en la canoa mientras se construye, con objeto de evitar que se seque y en consecuencia se parta, resquebraje y deforme, la incoherencia desaparece. Debo añadir que el incidente de achicar y la lluvia sólo aparece en una de mis tres versiones.

El episodio del perro es más significativo e importante para los indígenas, y se menciona en las tres versiones. El perro es el animal del clan lukuba; es decir, los indígenas dicen que el perro es un lukuba, como el cerdo un malasí y la iguana una lukulabuta. En varias historias sobre los orígenes y los diversos rangos de los clanes, cada uno de ellos está representado por su animal totémico. Así, la iguana es el primero en emerger del subsuelo. Por lo tanto, el lukulabuta es el clan más antiguo. El perro y el cerdo se disputan entre ellos la prioridad de rango, basando el perro sus derechos en su anterior aparición sobre la tierra, pues es inmediatamente posterior a la iguana; el cerdo se hace valer en virtud de no comer cosas sucias. El cerdo acabó triunfando y, por lo tanto, el clan malasí está considerado como el clan de mayor rango, aunque sólo lo alcanzó uno de sus sub-clanes, el tabalu de Omarakana. El incidente de hacer *lebu* (toma por la fuerza) con algunos adornos de los dobueses hace

referencia a la costumbre de utilizar una violencia amistosa en algunas transacciones kula (véase el cap. XIV, apart. II).

En la segunda parte de la historia, de nuevo encontramos al héroe dotado con poderes mágicos muy superiores a los de los actuales brujos. Estos pueden provocar la lluvia o detener las nubes, pero él es capaz de crear una nubecilla que llueve copiosamente sobre su huerto y deja que los demás se marchiten por el sol. Este arte de la narración no tiene nada que ver con el asunto de la canoa y a nosotros sólo nos interesa en la medida en que muestra, otra vez, lo que para los indígenas aparece como la única fuente de los poderes sobrenaturales de nuestro héroe.

Los motivos que conducen al asesinato de Mokatuboda no se afirman desforma explícita en la narración. Por regla general, ningún mito penetra demasiado en el lado subjetivo de los acontecimientos. Pero la insistencia, de hecho aburrida, sobre cómo los otros hombres de Kitava encuentran constantemente a la canoa de Kudayuri adelantándolos, sobre cómo están atónitos y furiosos, queda claro que su logro le ha ganado a Mokatuboda muchos enemigos. Lo que no se explica fácilmente es el hecho de que no lo asesinen los otros hombres de Kitava, sino sus propios parientes. Una de las versiones menciona a sus hermanos y a los hijos de sus hermanas como los asesinos. Otra afirma que la gente de Kitava preguntó a Toweyre'i, el hermano menor, si ya había adquirido la magia para volar y la magia de la lluvia, y sólo después de recibir respuesta afirmativa es cuando muere Mokatuboda, asesinado por su hermano menor en connivencia con otras gentes. Una variante de interés que se añade a esta versión dice que Toweyre'i mató a su hermano mayor en el huerto. Entonces vuelve a la aldea e informa a los hijos de Mokatuboda y les aconseja que recojan el cuerpo, le presten las atenciones funerarias y lo preparen para enterrarlo. Entonces él mismo prepara el *sagali*, el gran reparto funerario de alimentos. En esto encontramos un importante documento sobre las costumbres e ideas indígenas. Toweyre'i, a pesar de haber asesinado a su hermano, sigue siendo la persona que tiene que preparar los funerales, actuar como maestro de ceremonias y pagar por las funciones que celebran los demás. El personalmente no puede tocar el cadáver, ni lamentarse ni participar en el entierro; sin embargo, como pariente más próximo del difunto, es quien ha sufrido la pérdida, aquel a quien —por así decirlo— se le ha amputado un miembro. El individuo a quien se le ha muerto su hermano no puede lamentarse más de lo que podría hacerlo por sí mismo.³ Volviendo a los motivos del ase-

3. Cf. profesor C. G. SELIGMAN, *The Melanesians*, capítulo LIV, «Burial and Mourning Ceremonies» (entre los indígenas de las islas Trobriand, de Woodlark y de las Marshall Bennett).

sinato, teniendo en cuenta que según todas las versiones fue llevado a cabo por el propio pariente de Mokatuboda con la aprobación de los otros hombres, la envidia, la ambición, el deseo de suceder al dirigente en su dignidad debieron mezclarse junto con el despecho. En realidad, vemos que Toweyre'i procede confiadamente a celebrar la magia y sólo rompe en lamentos luego de descubrir que ha sido engañado.

Ahora llegamos a uno de los episodios más notables de todo el mito, el que establece una conexión entre las *yoyova*, o brujas voladoras, y la canoa voladora y la rapidez de la canoa tal como la imparte la magia. En los conjuros de la velocidad hay frecuentes alusiones a las *yoyova* o *mulukwausi*. Esto puede verse claramente en el conjuro *wayugo* ya expuesto (cap. V, apart. III) y que todavía tiene que analizarse desde el punto de vista lingüístico (cap. XVIII, apart. II al IV). El *kariyala* (augurio, véase cap. XVII, apart. VII) del conjuro *wayugo* consiste en estrellas fugaces, es decir, en que cuando se celebra un rito *wayugo* por la noche sobre los rollos de la liana haya estrellas que estén cayendo en el cielo. Y además, cuando muere un mago que sabe este sistema de magia, se verán estrellas fugaces. Ahora bien, como hemos visto (cap. X, apart. I), las estrellas fugaces son *mulukwausi* en pleno vuelo.

En esta historia de Kudayuri vemos el fundamento mitológico de esta asociación. La misma magia que permitió a la canoa navegar por los aires, dio a las hermanas Kudayuri el poder para ser *mulukwausi* y volar. En este mito también están dotadas con el poder de abrirse paso entre las rocas, poder que comparten con la canoa, que partió una roca nada más salir del poblado. Las tres hermanas horadan rocas y separan la tierra en diversos lugares. Mis comentaristas indígenas me aseguraron que cuando la canoa visitó por primera vez Giribwa y Kadimwatu, al principio de este mito, la tierra todavía estaba unida en estos lugares y había una playa en cada uno de ellos. Las *mulukwausi* trataron de horadar Boyowa en diversos lugares de la costa oriental, pero sólo lo consiguieron en Giribwa. Por esto, el mito tiene el sello arcaico de referirse a profundos cambios en la configuración del paisaje. Las dos hermanas, que vuelan hacia el sur, vuelven desde el punto más alejado y se instalan cerca de Tewara, en lo que hay cierta analogía con otros mitos en que los héroes procedentes de las islas Marshall Bennet se instalan en algún lugar entre las Amphlett y Dobu. Una de ellas tiene los ojos hacia el Norte, hacia los pueblos no canibales de Boyowa, y se dice que es contraria al canibalismo. Probablemente esto es una especie de explicación mitológica de la que hay una analogía con otro mito que expondremos de forma resumida, el de Atu'a'ine y Aturamo'a, y otra todavía más clara en un mito sobre los orígenes del canibalismo, que no puedo citar aquí.

Hasta ahora, en todas estas tradiciones los héroes pertenecían al clan lukuba. A él pertenecen Gere'u, Tokosikuna, la familia Kudayuri y su perro, y también el perro Tokulubwaydoga del mito narrado en el capítulo X, apartado V. Debo añadir que, en algunas leyendas que me han contado sobre el origen de la Humanidad, este clan es el primero en salir del subsuelo y, en otras, emerge el segundo pero como el clan de más alto rango, aunque en esto tiene que ceder el paso al malasi. El mayor héroe civilizador de Kiriwina, el matador de ogros Tudava, pertenece también al clan lukuba. Incluso hay un hecho histórico que confirma esta primacía mitológica y el subsiguiente eclipse. Hace seis o siete generaciones los lukuba eran el clan dirigente en Vakuta y luego tuvieron que ceder la jefatura de este lugar al clan malasi, cuando el subclán tabula, los jefes malasi de mayor rango en Kiriwina, emigraron hacia el Sur y se establecieron en Vakuta. En los mitos aquí citados, los lukuba son dirigentes constructores de canoas, marinos y aventureros, es decir, con una excepción, la de Tokosikuna que, aunque excelente en todos los demás aspectos, no sabe nada sobre la construcción de canoas.

V. [OTROS MITOS]

Vayamos ahora al último centro mitológico mencionado y, dando un gran salto desde las Marshall Bennett, volvamos a Tewara y a su mito sobre el origen del Kula. Relataré este mito en una traducción que sigue muy de cerca el relato original, conseguido en kiriwiniano de un informador de Obaraku. Tuve la oportunidad de verificar y corregir su narración gracias a la información obtenida de un indígena de Sanaro'a en *pidgin-English*.

LA HISTORIA DE KASABWAYBWAYRETA Y GUMAKARAKEDAKEDA

«Kasabwaybwayreta vivía en Tewara. Tuvo noticia de la fama de un *soulava* (collar de espóndilos) que se encontraba (retenido) en Wawela. Su nombre era Gumakarakedakeda. Dijo a sus hijos: "Vámonos a Wawela, hagamos el Kula para conseguir ese *soulava*." Metió en su canoa cocos sin madurar, nuez de betel sin desarrollar y bananas verdes.

«Fueron a Wawela; anclaron en Wawela. Los hijos fueron a la costa, fueron a conseguir el Gumakarakedakeda. Él permaneció en la canoa. Su hijo ofreció comida, ellos (los de Wawela) la rehusaron. Kasabwaybwayreta pronunció un hechizo sobre la nuez de betel: se amarilleó (se puso madura); pronunció el hechizo sobre el coco: el blando pericarpio se hinchó; hechizó las bananas: maduraron. Se quitó el pelo, su pelo gris; su piel

arrugada se quedó en la canoa. Se levantó, fue, hizo una ofrenda *pokala* de alimentos, recibió el valioso collar como regalo kula, porque ahora era un hombre hermoso. Fue, lo dejó, lo metió entre su pelo. Vino a la canoa, cogió su cubierta (la piel que había mudado); se vistió, puso las arrugas, los cabellos grises, se quedó.

«Llegaron sus hijos, ocuparon sus puestos en la canoa, navegaron hacia Giribwa. Él llamó a su nieto: "Oh, mi nieto, ven aquí, busca mis piojos." El nieto se acercó a su lado. Kasabwaybwayreta habló diciéndole: "Mi nieto, coge los piojos de enmedio (del pelo)." El nieto abrió el pelo; vio el valioso collar Gumakarakedakeda reposando entre el pelo de Kasabwaybwayreta. "Eh...", y dirigiéndose a su padre le dijo: Padre, Kasabwaybwayreta ya consiguió el Gumakarakedakeda." "¡Oh, no, no lo consiguió! Yo soy un jefe, soy hermoso y no he conseguido la joya. ¿De verdad hubiera conseguido la joya este viejo arrugado? ¡Por supuesto que no!" "Ciertamente, padre, él ya la ha conseguido. La he visto; está metida entre su pelo."

«Todas las vasijas de agua estaban ya vacías; el hijo fue a la canoa volcó el agua para que saliera y sólo quedaban las vasijas (hechas de cáscaras de coco) vacías. Más tarde navegaron a una isla, Gabula (Gabuwana en la lengua de las Amphlett y Dobu). Este hombre, Kasabwaybwayreta, quiso agua y le habló a su hijo. Este hombre levantó las vasijas de agua; no, estaban vacías. Fueron a la playa de Gabula, los *usagelu* (miembros de la tripulación) excavarón agujeros para buscar agua (en la playa). Este hombre permaneció en la canoa y llamó: "¡Oh, nieto, tráeme aquí el agua, ve allí y ponme agua!" El nieto dijo: "No, ven aquí y ponte (tú mismo)." Más tarde se pusieron agua, acabaron y Kasabwaybwayreta vino. Ellos ensuciaron el agua, el agua estaba sucia. El se sentó, esperó.

«Se fueron, partieron en la canoa. Kasabwaybwayreta llamó: "¡Oh, nieto, ¿por qué me dejas?" Habló el hijo: "¡Creo que has conseguido el Gumakarakedakeda!" "¡Oh, pronto, en cuanto lleguemos a la aldea, te lo daré!" "¡Oh, no! ¡Tú te quedas y yo me voy!" Él cogió una piedra, una binabina, este hombre llamado Kasabwaybwayreta, y la arrojó de tal forma que hubiera podido hacerle un agujero a la canoa y los hombres hubieran tenido que tirarse al mar. ¡No!, ellos se alejaron, se fueron, esta piedra se levantó, ha formado una isla en el mar. Ellos se fueron, anclaron en Tewara. Ellos (los aldeanos) preguntaron: ¿Y dónde está Kasabwaybwayreta?" "¡Oh, su hijo se enfadó con él, había conseguido el Gumakarakedakeda!"

«Bueno, entonces este hombre Kasabwaybwayreta permaneció en la isla Gabula. Vio acercarse al Tokom'mwawa (el lucero del atardecer). Dijo: "¡Amigo, ven aquí, déjame entrar en tu canoa!" "¡Oh, no, yo voy a otra parte." Luego vino Kaylateku (Sirio). Él le pidió: "Déjame ir contigo." Se negó. Luego vino

Kayyousi (la Cruz del Sur). Kasabwaybwayreta quería ir con ella. Ella se negó. Luego vino Umnakayva'u (Alfa y Beta del Centauro). Él quería un lugar en su canoa. Se negó. Luego vino Kibi (tres estrellas muy distintas que no forman constelación en nuestros mapas del cielo). También se negó a llevar a Kasabwaybwayreta. Luego vino Uluwa (las Pléyades). Kasabwaybwayreta quería ir con ella. Uluwa dijo: "Espera, mira, luego vendrá Kaykiyadiga, él te llevará." Luego vino Kaykiyadiga (las tres estrellas centrales del cinturón de Orión). Kasabwaybwayreta le pidió: "Amigo, ¿por qué camino te vas?" "Descenderé en la cima de la montaña Taryebutu. Descenderé y me iré." "Amigo, ven aquí, déjame sentar (encima tuyo)." "Oh, ven; mira, en un lado hay una *va'i* (pastinaca), al otro lado un *lo'u* (pez con espinas venenosas); ¡si te sientas en medio estarás bien! ¿Dónde está tu aldea?" "Mi aldea es Tewara." ¿Qué se yergue en el lugar de tu aldea?" "En el lugar de mi aldea se yergue un árbol *busa*."

«Fueron allí. Ya tenían la aldea de Kasabwaybwayreta justo debajo de ellos. Él hechizó el árbol *busa*, que se elevó derecho hacia el cielo. Kasabwaybwayreta cambió de lugar (del cinturón de Orión al árbol), se colocó en el árbol *busa*. Habló: "Oh, amigo mío, rompe este collar. Una parte te la daré a ti; otra parte la llevaré a Tewara." Le dio una parte a su compañero. El árbol *busa* descendió a tierra. Él estaba enfadado porque su hijo le había dejado. Se metió en el subsuelo. Estuvo allí mucho tiempo. Vinieron los perros y escarbaron y escarbaron. Lo desenterraron. Salió felizmente, convirtiéndose en un *tauva'u* (espíritu maligno, véase capítulo II, apartado VII). Golpea a los seres humanos. Esta es la razón por la que Tewara es la aldea de los hechiceros y las brujas; por culpa de Kasabwaybwayreta.»

Para aclarar esta narración algo oscura se precisa un breve comentario. La primera parte cuenta la historia de una expedición kula en la que toman parte el héroe, su hijo, su nieto y otros tripulantes. Su hijo lleva con él buenos alimentos, frescos, para hacer la ofrenda de solicitud y de esta manera tentar a sus asociados a que le regalen el famoso collar. El hijo es joven a la vez que un jefe renombrado. Las últimas etapas son más claras; mediante magia el héroe se transforma en un joven, un hombre atractivo, y hace que sus frutas malas y sin madurar se vuelvan espléndidos regalos que ofrecer a sus asociados. Obtiene el premio sin dificultad y se lo esconde en el pelo. Luego, en un momento de debilidad y por motivos imposibles de precisar para los comentaristas indígenas, se propone revelar la existencia del collar a su nieto. Muy probablemente el motivo es la vanidad. Su hijo y, probablemente, también los otros compañeros se enfadan mucho y le preparan una trampa. Arreglan las cosas de manera que tenga que ir a la playa de Gabula para buscar su propia agua. Cuando ya tienen su agua y mientras él la está

excavando se marchan, dejándolo en el banco de arena. Como Polifemo después que escapa la expedición de Ulises, lanza una piedra a la canoa traicionera, pero yerra el blanco y se convierte en una roca que sobresale sobre el mar.

El episodio de su liberación por la estrella es bastante claro. Llegado a la aldea, hace con su magia que un árbol suba y, después de darle la mayor parte del collar a su liberador, desciende con la parte menor. Su ida al subsuelo y posterior conversión en *tauva'u* muestra lo amargado que se siente contra la Humanidad. Como de costumbre, la presencia de tal personalidad malfélica en la aldea marca a toda la comunidad y esta última produce hechiceros y brujas. Todos estos comentarios y adiciones los obtuve a base de interrogar de forma contradictoria a mi informante.

El informador Dobu de Sanaro'a introdujo una o dos variantes en la segunda parte de la narración. Según él, Kasabwaywayreta se casa mientras está en el cielo y permanece allí el tiempo suficiente para tener tres hijos varones y dos hembras. Después que ha decidido descender de nuevo a la tierra, hace un agujero en el cielo, mira hacia abajo y ve el árbol de betel de su aldea. Entonces le habla a su hijo. «Cuando yo descienda tira de un extremo del collar.» Baja, por medio del collar, a la palmera betel y tira de un extremo de Gumakarakedaka, que se rompe, quedando el trozo mayor en el cielo y el más pequeño abajo con él. Llegado a la aldea prepara una fiesta e invita a todos los pobladores. Recita una magia sobre los alimentos y, luego que los han comido, los aldeanos se convierten en pájaros. Esta última acción está en completa armonía con la profesión de *tauva'u* que asumía en la anterior versión del mito. Mi informante dobu también añadió, a manera de comentario, que los compañeros de Kasabwaywayreta se enfadaron con él porque obtuvo el collar en Boyowa, lo que no estaba de acuerdo con la dirección en que se desplazan los collares en el Kula. Esto, sin embargo, es obviamente una racionalización de los sucesos del mito.

Comparando con ésta la historia previamente relatada de Tokosikuna, desde el primer momento observamos un claro parecido en diversos rasgos de ambas. En ambas los héroes comienzan siendo viejos y feos. Mediante sus poderes mágicos rejuvenecen en el curso de la historia, uno de forma permanente, el otro desprendiéndose de su piel con objeto de efectuar una transacción kula. En ambos casos el héroe es infinitamente superior en el Kula y de ahí nace la envidia y el odio de sus compañeros. Además, en ambas historias los compañeros deciden castigar al héroe, y la isla o el banco de arena de Gabwana es el lugar del castigo. Por último, en ambas el héroe se instala finalmente en el Sur, siendo sólo en un caso su lugar de origen, mientras que el otro emigra hacia allí desde las islas Marshall Bennett. Una anomalía del mito de Kasabwaywayreta, a saber,

que logra el collar en el Norte, siendo la dirección normal de los collares que se desplacen del Sur hacia el Norte en esta región, hace sospechar que tal vez esta historia sea una transformación de la leyenda del hombre que hizo el Kula desde el Norte. Maltratado por sus compañeros se instaló en Tewara y se convirtió en un héroe civilizador local, siendo más tarde descrito como perteneciente a este lugar. No obstante, pudiera ser —y esta interpretación hipotética es mía y no obtenida de los indígenas— que las dos historias sean tan similares que puedan entenderse, obviamente, como variantes del mismo mito y no como tradiciones independientes.

VI. [ANÁLISIS SOCIOLÓGICOS DE LOS MITOS]

Todo esto sobre el análisis etnográfico de estos mitos. Volvamos ahora a las consideraciones sociológicas generales con que iniciamos la disgresión hacia la mitología. Ahora estamos mejor preparados para hacernos cargo de en qué medida y de qué manera influyen los mitos kula en las concepciones indígenas.

La principal fuerza social que gobierna toda la vida tribal pudiera describirse como la inercia de la costumbre, el amor por la uniformidad del comportamiento. El gran filósofo moral se equivocó cuando formuló su *imperativo categórico* que tenía que servir a los seres humanos como un principio-guía fundamental del comportamiento. Aconsejándonos que actuáramos de modo que nuestro comportamiento pudiera tomarse como modelo de la ley universal, invirtió el orden natural de las cosas. La verdadera norma que guía el comportamiento humano es ésta: «Lo que todo el mundo hace, lo que aparece como el modelo general de conducta, esto es lo cierto, moral y apropiado. Déjeseme mirar por encima del muro y ver qué hace mi vecino y tomarlo como norma para mi comportamiento.» Así actúan todos «los hombres de la calle» en nuestra propia sociedad, así ha actuado el ciudadano medio de cualquier sociedad de las edades preteritas y así actúa el salvaje contemporáneo; y cuanto más bajo sea su nivel de desarrollo personal, más partidario será de las buenas maneras, las conveniencias y los principios, y más incomprendible y odioso le resultará el punto de vista no conformista. Los sistemas de filosofía social se han construido para explicar e interpretar este principio general. «La imitación» de Tarde, «la conciencia de la especie» de Gidding, «las ideas colectivas» de Durkheim y muchas otras concepciones, como «la conciencia social», «el alma de la nación», «el espíritu de cuerpo» y las ideas prevalecientes y muy de moda en nuestros días de «la sugestibilidad de las masas», «el instinto gregario», etc., etc., tratan de encubrir esta simple verdad empírica. La mayor parte

de estos sistemas, en especial los que evocan el fantasma del alma colectiva, en mi opinión son inútiles, en tanto que tratan de explicar en términos de una hipótesis lo que más de fundamental hay en la sociología y que, por tanto, no puede reducirse a ninguna otra cosa, sino que simplemente ha de reconocerse y aceptarse como la base de nuestra ciencia. Trenzar definiciones y juegos de palabras sobre términos no parece que vaya a llevar muy lejos en una nueva rama del saber donde, sobre todo, se precisa del conocimiento de los hechos.

Cualquiera que sean las interpretaciones técnicas que se den a este principio, simplemente debemos señalar que la estricta adhesión a la costumbre, a lo que hacen los otros, es la regla de conducta fundamental de nuestros indígenas de las Trobriand. Un importante corolario a esta norma dice que el pasado es más importante que el presente. Lo que ha hecho el padre —o, como dirían los trobriandeses, el tío materno— es aún más importante como norma de comportamiento que lo que haya hecho el hermano. De forma instintiva, los trobriandeses buscan como guía el comportamiento de las generaciones pasadas. Por lo tanto, los acontecimientos que relatan los hechos, no de los antecesores inmediatos, sino de los míticos abuelos célebres, evidentemente deben tener un gran peso social. Se reverencian las historias de los importantes hechos del pasado porque pertenecen a las grandes generaciones míticas y porque están generalmente aceptadas como ciertas, puesto que todo el mundo las sabe y las cuenta. Con sus dos cualidades de antigüedad y universalidad, ejemplifican la rectitud y las buenas maneras.

Así, mediante la operación de lo que podría llamarse ley elemental de la sociología, el mito posee el valor normativo de fijar las costumbres, de sancionar los modos de comportamiento, de dar dignidad e importancia a las instituciones. De estas historias antiguas recibe el Kula su sello de gran importancia y valor. Las reglas del honor comercial, de la generosidad y del protocolo en todas sus operaciones adquieren a través de ellas su fuerza coactiva. Esto es lo que podemos llamar la influencia normativa del mito en la costumbre.

No obstante, el mito kula tiene otro atractivo. En el Kula nos encontramos con una clase de empresa donde las grandes posibilidades de éxito están muy influidas por la suerte. Un individuo, sea rico o pobre en número de asociados, puede, según su suerte, volver de una expedición con un botín relativamente grande o pequeño. Por eso la imaginación de los aventureros, como en todas las variedades de juegos, especula sobre los golpes de la suerte y las ganancias extraordinarias. Los mitos kula alimentan esta imaginación con historias de éxitos extraordinarios y, al mismo tiempo, muestran que está en manos del individuo conseguir esa suerte siempre que adquiera los conocimientos mágicos necesarios.

Ya he dicho antes que los acontecimientos mitológicos son distintos de los que ocurren hoy en día en la medida en que son extraordinarios y sobrenaturales. Esto acrecienta tanto su carácter de autoridad como su prestigio. Los pone delante de los indígenas como un modelo de conducta especialmente valiosa y como un ideal hacia el que tienden sus deseos.

VII. [LA MAGIA, ESLABÓN ENTRE LO MÍTICO Y LO VERDADERO]

Pero también dije antes que, siendo distinto, el mundo mítico no está separado del actual orden de los acontecimientos por una fosa infranqueable. Desde luego, aunque un ideal debe estar siempre más allá de lo que verdaderamente existe, no obstante, tiene que aparecer susceptible de conseguirse, si quiere ser completamente eficaz. Ahora bien, una vez que hemos entrado en contacto con sus historias podemos ver claramente lo que se quería decir cuando se afirmó que la magia actuaba como un eslabón entre lo mítico y la verdadera realidad. En el mito de la canoa voladora, por ejemplo, el logro sobrenatural de la canoa de Kudayuri sólo se concibe como el más alto grado de la virtud de la velocidad que todavía hoy imparte la magia a las canoas. La herencia mágica del clan Kudayuri está todavía ahí, haciendo que las canoas naveguen de prisa. De haberse transmitido de forma completa, cualquier canoa actual podría verse volando como la mítica. También en los mitos kula, se cuenta que la magia da poderes sobrenaturales de belleza, fuerza e inmunidad frente al peligro. Los hechos mitológicos demuestran la veracidad de las pretensiones de la magia. Su validez se establece mediante una especie de experiencia mítica retrospectiva. Pero la magia tal como se practica hoy cumple la misma función, sólo que en un grado más bajo. Los indígenas creen profundamente que las fórmulas y los ritos de la magia *mwasila* hacen atractivos, irresistibles y a cubierto de peligros a quienes los realizan (compárese con el capítulo siguiente).

Otro rasgo que pone en contacto directo los hechos mitológicos con el actual estado de cosas es la sociología de los personajes míticos. Todos ellos están ligados a ciertas localidades, como lo están los actuales grupos locales. Pertenecen al mismo sistema de división totémica en clanes y subclanes que rige hoy. Por lo tanto, los miembros de un subclán o unidad local pueden alegar un héroe mítico como su antepasado directo y los miembros del clan pueden presumir de él como compañero de clan. De hecho, los mitos, como las canciones y los cuentos fantásticos, están «en posesión» de ciertos subclanes. Eso no quiere decir que las otras gentes deban abstenerse de contarlos, sino

que se supone que los miembros de ese subclán poseen un conocimiento más íntimo de los acontecimientos míticos y que son una autoridad para interpretarlos. Y desde luego es una regla que un mito es mejor conocido en su propia localidad, es decir, conocido con todos los detalles y libre de cualquier adulteración o de adiciones y mezclas no del todo auténticas.

Este mejor conocimiento puede comprenderse fácilmente si recordamos que, en las Trobriand, el mito suele estar conectado con la magia, y que esta última es una posesión que guarda determinados miembros del grupo local. Ahora bien, para conocer la magia y entenderla como se debe es necesario estar bien al tanto del mito. Esta es la razón por la que los mitos son mejor conocidos por el grupo local al que están ligados. En algunos casos, el grupo local no sólo practica la magia relacionada con el mito, sino que también cuida de la observancia de determinados ritos, ceremonias y tabús en relación con él. En este caso la sociología de los sucesos míticos está íntimamente ligada con la división social que actualmente existe. Pero incluso en mitos como éstos del Kula, que se han convertido en propiedad de todos los clanes y grupos locales dentro del distrito, las explicaciones del clan, subclán y aldea del héroe imponen a todo el mito su sello de actualidad y realidad. Codo con codo con la magia, la continuidad sociológica tiende puentes sobre el foso existente entre lo mítico y lo real. Y desde luego, la magia y la sociología funcionan a la par.

Hablé antes (al principio del apartado II) de la influencia vivificadora del mito sobre el paisaje. Aquí debe señalarse también que los rasgos míticamente modificados del paisaje dan testimonio, ante la mentalidad indígena, de la veracidad del mito. La palabra mítica tiene su sustancia en la colina y en la roca, en los cambios de las tierras y los mares. Los pasajes marítimos horadados, los grandes bloques partidos, los seres humanos petrificados, todas estas cosas acercan el mundo mitológico a los indígenas, lo hacen tangible y permanente. Por otro lado, la historia así de fuertemente ilustrada revive sobre el paisaje, lo llena de sucesos dramáticos que, fijados en un lugar para siempre, le dan un significado concreto. Con esto cerraré estas consideraciones generales sobre la mitología, aunque en las futuras investigaciones nos encontraremos constantemente con el mito y los hechos míticos.

VIII. [LOS MONUMENTOS NATURALES Y EL CEREMONIAL RELIGIOSO]

Volviendo a nuestro grupo, que ha pasado en su navegación el centro mítico de Tewara y se dirige hacia la isla de Sanaro'a,

lo primero que debemos contar de ellos nos conduce directamente a otra historia mitológica. Conforme los indígenas penetran en el distrito de Siyawawa, pasan frente a una piedra o roca llamada Sinatemubadiye'i. Yo no la he visto, pero los indígenas me cuentan que está situada entre manglares, en una cala sometida a las mareas. Como la piedra Gurewaya, antes mencionada, también goza de ciertos privilegios y recibe ofrendas.

Los indígenas no se demoran en este distrito sin importancia. Tienen ahora a la vista su meta final. Más allá del mar, aquí encerrado entre tierras como un lago, aparecen ante ellos las colinas de Dobu dominadas por el Koyava'u. A lo lejos, a la derecha conforme navegan hacia el sur, el gran flanco oriental del Koyava'u desciende hacia el mar formando un valle profundo; detrás de ellos se extiende la ancha planicie de Sanaro'a, con unos cuantos conos volcánicos en el extremo septentrional, y a lo lejos, a la izquierda, las montañas de Normanby desplegadas en una larga cadena. Navegan derechos hacia el sur, hacia la playa de Sarubwoyna, donde harán una pausa para un alto ritual con objeto de llevar a cabo los últimos preparativos y magias. Se dirigen hacia dos rocas negras que señalan el extremo septentrional de la playa de Sarubwoyna, situadas al principio y al final de una estrecha lengua de arena. Son las rocas Atu'a'ine y Aturamo'a, el más importante de los lugares tabú y al que los indígenas deben hacerle ofrendas cuando parten o llegan en una expedición kula. La roca entre los manglares de Siyawawa se relaciona con estas dos a través de una historia mítica. Las tres —dos hombres y una mujer que ahora se nos presentan petrificados— vinieron a este distrito desde algún lugar de «Omuyawa», es decir, desde la isla de Woodlark o las Marshall Bennett. Esta es la historia:

EL MITO DE ATU'A'INE, ATURAMO'A Y SINATEMUBADIYE'I

«Eran dos hermanos y una hermana. Primero vinieron a la cala llamada Kadawaga, en Siyawawa. La mujer perdió su peine. Dijo a sus hermanos: "Hermanos míos, se me ha caído el peine." Ellos le respondieron: "Bueno, volvamos a buscar tu peine." Lo encontró y lo cogió y al día siguiente dijo: "Bueno, me quedaré aquí, como Sinatemubadiye'i."

«Los hermanos siguieron. Cuando llegaron a la costa de la isla principal, Atu'a'ine dijo: "Aturamo'a, ¿cómo iremos? ¿Miraremos hacia el mar?" Dijo Aturamo'a: "Oh, no, miremos hacia la jungla." Aturamo'a fue delante, burlando a su hermano, porque era canibal. Quería mirar hacia la jungla de manera que pudiese comer hombre. Así que Aturamo'a fue delante y sus ojos se dirigían hacia la jungla. Atu'a'ine volvió sus ojos, mirando sobre el mar, y dijo: "¿Por qué me engañas, Aturamo'a? Mientras yo miro hacia el mar, tú miras hacia la jungla." Aturamo'a

más tarde se volvió y vino hacia el mar. Habló: "Bueno, tú, Atu'a'ine, miras hacia el mar, yo miraré hacia la jungla." Este hombre, que se situó cerca de la jungla es un canibal; el que se sentó cerca del mar es bueno.»

Esta versión breve del mito la obtuve en Sinaketa. La historia muestra a los tres personajes emigrando por razones desconocidas desde el Norte a este distrito. La hermana, luego de haber perdido el peine, decide quedarse en Siyawawa y se convierte en la roca Sinatemubadiye'i. Los hermanos sólo van pocas millas más lejos, para sufrir la misma transformación en el extremo septentrional de la playa de Sarubwoyna. Existe la característica distinción entre el canibal y el no canibal. Como la historia me la contaron en Boyowa, es decir, en el distrito en que no son comedores de hombres, la calificación de «bueno» se le aplica al héroe no canibal, que se convirtió en la piedra más metida en el mar. La misma distinción se da en el mito previamente citado de las hermanas Kudayuri, que volaron a Dobu, y también se encuentra en la mitología sobre los orígenes del canibalismo, que no citaré aquí. La relación entre, por un lado, la jungla y el canibalismo y, por otro, entre el mar y la abstención de comer carne humana, es la misma que en el mito de las Kudayuri. En este mito, la piedra que mira hacia el sur es canibal, mientras la que lo hace hacia el norte no lo es, y para los indígenas ésta es la razón por la que los de Dobu comen carne humana y los de Boyowa no. La descripción de una de estas rocas como comedor de hombres (*tokamlata'u*) no tiene mayor significado, sobre todo no está relacionada con la creencia de que ningún peligro especial rodee la roca.

La importancia de estas dos rocas, Atu'a'ine y Aturamo'a, radica, sin embargo, no tanto en el mito truncado como en el ritual que las envuelve. Así, las tres piedras reciben una ofrenda —*pokala*— consistente en un pedazo de coco, un ñame podrido, y un trozo de caña de azúcar y de banana. Conforme pasa la canoa, las ofrendas se colocan sobre la piedra o arrojan hacia ella con las palabras:

«Viejo (o en el caso de Sinatemubadiye'i, "vieja"), ahí va tu coco, tu caña de azúcar, tus bananas; tráeme buena suerte de manera que pueda ir y hacer pronto mi Kula en Tu'utauna.»

Las canoas de Boyowa hacen sus ofrendas cuando van hacia Dobu y las de Dobu cuando salen de Kula hacia el Norte, hacia Boyowa. Además de las ofrendas, en estas rocas se guardan ciertos tabús y observancias. Por eso, cualquier persona que pase cerca tiene que bañarse en el mar fuera de su canoa y los niños de las canoas deben mojarse con agua del mar. Esto se hace para prevenir enfermedades. El individuo que va por primera

vez de Kula a Dobu tiene prohibido comer en la vecindad de estas rocas. En estas cercanías ni los cerdos ni los cocos verdes se pueden colocar en el suelo, sino que deben colocarse sobre esteras. El novicio en el Kula tiene la obligación de ir al pie de Atu'a'ine y Aturamo'a y bañarse.

Los dobueses hacen *pokala* a otras cuantas piedras a las que los de Boyowa no les hacen ofrendas. La anteriormente mencionada roca de Gurewaya recibe su parte de los dobueses, que creen que si pasan cerca de ella sin hacer un *pokala* se cubrirán de erupción y morirán. Pasando por Gurewaya no pueden ponerse en pie en las canoas ni comer ninguna clase de alimentos cuando acampan en una playa a la vista de Gurewaya. Si lo hicieran, sufrirían el mal del mar, caerían dormidos y su canoa se vería arrastrada hacia lo desconocido. No sé si existirá en Dobu algún mito sobre la piedra Gurewaya. Existe la creencia de que una gran serpiente está enrollada en la cima de la roca y cuida de que se observen los tabús, y en caso de transgredirlos envía la enfermedad sobre ellos. Algunos de los tabús de Gurewaya también los guardan los de Boyowa, pero no sé exactamente cuáles.

De un informador dobués conseguí una serie de nombres de otras piedras similares situadas al este de Dobu, en la ruta hacia Tubetube. Así, en algún lugar del distrito de Du'a'u, hay una roca llamada Kokorakakedakeda. Además de ésta, cerca de un lugar llamado Mokaydokodoko, hay otra piedra, Tabudaya. Más al este, cerca de Bunama, una piedra pequeña llamada Sina'na goza de cierto prestigio kula. En un punto de Sina'ena que no sé situar en el mapa hay una piedra llamada Taryada-bwoyro, con ojos, nariz, piernas y cuartos traseros como los de un cerdo. A esta piedra se la llama «la madre de todos los cerdos» y el distrito de Sina'ena es famoso por su abundancia en estos animales.

El único fragmento mítico que he conseguido sobre estas piedras es el anteriormente citado. Como los dos mitos kula antes sacados a colación, es una historia de emigración del Norte hacia el Sur. En la narración no se hace alusión al Kula, pero como las piedras reciben *pokala* en el Kula, es evidente que tienen alguna relación con él. Para entender mejor estas relaciones debe comprenderse que ofrendas similares se hacen, en ciertas formas de magia, a los espíritus ancestrales y a los espíritus de los héroes civilizadores que fundaron la institución en que se practica la magia. Ello sugiere la conclusión de que Atu'a'ine y Aturamo'a son héroes del Kula, como Tokosikuna y Kasabway-bwayreta; y que su historia es otra variante del mito fundamental del Kula.

XIII. En la playa de Sarubwoyna

I. [LA MAGIA DE LA BELLEZA]

Cuando la flota de Sinaketa pasa las dos rocas míticas de Atu'a'ine y Atumaro'a, la meta final de la expedición ya se ha alcanzado. Porque delante de ellos se extiende, en un ancho espacio, las costas noroeste de los estrechos de Dowson donde, por la gran playa, se desperdigan las aldeas de Bwayowa, Tu'utauna y Deyde'i, a los pies del Koyava'u. A este último los habitantes de Boyowa le llaman Koyavíguna (la montaña final). Inmediatamente detrás de las dos rocas se extiende la playa de Sarubwoyna, su arena blanca y limpia ribeteando la curva de una pequeña bahía poco profunda. Este es el lugar donde las tripulaciones, acercándose a su destino final, tienen que hacer un alto para prepararse mágicamente antes de acercarse a sus asociados de Dobu. Igual que a la partida de Sinaketa se detienen durante algún tiempo en Muwa y realizan allí los últimos actos de los ritos y ceremonias que inauguran la expedición, de la misma manera es esta playa el lugar donde, una vez más, repasan sus fuerzas cuando el viaje está acabado.

Este es el lugar ya mencionado en el capítulo II, cuando al dar una descripción del distrito nos imaginábamos pasando cerca de esta playa y encontrándonos allí con una flota de canoas cuyas tripulaciones se ocupaban en misteriosas actividades. Dije entonces que podían verse hasta cien canoas fondeadas cerca de la playa y, desde luego, en una gran expedición *uvalaku* de otros tiempos ese número se alcanzaba fácilmente. Pues, en una estimación grosso modo, Sinaketa podría haber tenido unas veinte canoas; Vakuta se le hubiera añadido con unas cuarenta; las Amphlett con otras veinte; y otras veinte más de Tewara, Siywawa y Sanaroa. Por supuesto, algunas no hubieran tomado parte en el Kula, pero las hubieran seguido solamente por curiosidad, igual que en la gran expedición *uvalaku* que yo acompañé en 1918 de Dobu a Sinaketa, a las sesenta canoas de Dobu se les unieron otras doce de las Amphlett y casi otras tantas más de Vakuta.

Habiendo llegado los de Sinaketa a esta playa, se detienen ahora, amarran las canoas cerca de la costa, adornan sus personas y celebran toda una serie de ritos mágicos. En un breve espacio de tiempo celebran gran número de pequeños ritos acompañados de fórmulas, por lo general no muy largas. De hecho,

desde el momento en que llegan a Sarubwoyna hasta el momento de su entrada en el poblado, no dejan de hacer una u otra clase de actos mágicos, y el *toliwaga* nunca cesa de murmurar sus conjuros. Para el observador, se ofrece una actividad febril, un espectáculo que yo presencié en 1918 cuando asistí a una celebración análoga de la flota kula de Dobu al acercarse a Sinaketa.

La flota se detiene; se arrían las velas, se desmontan los mástiles, se amarran las canoas. El más viejo de cada canoa comienza a abrir las cestas y a sacar las pertenencias personales. Los más jóvenes corren a la costa y se proveen copiosamente de hojas que llevan a las canoas. Entonces los viejos vuelven a recitar las fórmulas mágicas sobre las hojas y sobre otras sustancias. En esto el *toliwaga* es asistido por los demás. Luego se lavan todos en agua del mar y se embadurnan con hojas preparadas. Se rompen cocos, se raspan, se preparan y se embadurnan la piel con la pasta resultante, que la engrasa y le da un aspecto brillante. Se canta un hechizo sobre un peine y se estira el pelo con él. Luego, con nuez de betel picada y mezclada con sal, se pintan dibujos decorativos por la cara, mientras que otros utilizan el *sayyaku*, un bastón de resina aromática, y dibujan líneas similares de color negro. La menta odorífica, que se encantó antes de la partida, se saca del pequeño receptáculo donde se preservó en aceite de coco. La hierba se inserta en los brazaletes mientras que unas cuantas gotas de aceite que caen al suelo se reparten por el cuerpo y por el *lilava*, el paquete mágico de *pari* (bienes comerciales).

Toda la magia que recae sobre los cosméticos indígenas es *mwasila* (magia kula) de la belleza. El fin primordial de estos conjuros es el mismo que tan claramente se expresa en el mito: hacer al hombre hermoso, atractivo e irresistible para su asociado kula. En el mito vimos cómo un viejo feo y desgarrado se transformaba por su magia en un joven radiante y encantador. Ahora bien, este episodio mítico no es más que una versión exagerada de lo que ocurre cada vez que se pronuncia la magia *mwasila* en la playa de Sarubwoyna o en otros puntos similares al aproximarse. Como mis informadores me contaron una y otra vez cuando me explicaban el significado de estos ritos:

«Aquí somos feos, comemos mal pescado, malos alimentos; nuestras caras permanecen feas. Queremos navegar a Dobu; guardaremos los tabús, no comeremos malos alimentos. Vamos a Sarubwoyna; nos lavamos; encantamos las hojas de *silasila*; encantamos los cocos; nos *patuma* (untamos); nos hacemos las pinturas rojas y negras; nos ponemos la hierba aromática *vana* (ornamentos de hierba de los brazaletes); llegamos a Dobu pareciendo hermosos. Nuestro asociado nos mira, ve que nuestras caras son hermosas; nos arroja el *vaygu'a*.»

Los malos pescados y los malos alimentos que se mencionan son los artículos tabú para quienes saben el *mwasila*, y un individuo puede, por ignorancia, quebrantar muchas veces este tabú.

No hay la menor duda de que la profunda creencia en la eficacia de la magia casi puede hacerla efectiva. Aunque los conjuros no pueden impartir verdadera belleza, no obstante, el sentimiento de ser bello mediante la magia puede dar seguridad e influir a la gente en su comportamiento y porte, y como lo que importa en la transacción son las maneras del grupo solicitante, esta magia, sin duda, logra sus propósitos por medios psicológicos.

Esta rama de la magia kula tiene dos contrapartidas en otros conocimiento mágicos de los trobriandeses. Una es la magia del amor, por la cual la gente se vuelve atractiva e irresistible. Su creencia en estos conjuros es tal que un individuo siempre atribuye su éxito amoroso a su eficacia. Otro tipo muy parecido a la magia de la belleza del Kula es la magia específica de la belleza que se practica antes de las grandes danzas y festividades.

Demos ahora un par de ejemplos de la magia que se celebra en la playa de Sarubwoyna. El ritual de toda ella es absolutamente simple. En cada caso se pronuncia la fórmula sobre una sustancia determinada y se aplica esta sustancia sobre el cuerpo. El primer rito que realizan es la ceremonia del lavado. El *toliwaga* acerca la boca cerrada a un gran manojo de hierbas traídas de la costa y murmura la fórmula denominada *kaykakaya* (fórmula de la ablución). Después de una ablución estas hojas se restriegan contra la piel de todos los tripulantes de la canoa que practique el Kula. Luego, en el mismo orden mencionado, se encantan el coco, el peine, la pintura negra normal o aromática o la nuez de betel.¹ Por lo general sólo se utiliza una pintura. En algunos casos el *toliwaga* recita el conjuro de la nuez de betel o del peine, lo hace para sí mismo e incluso para todos los demás. También, en algunos casos, de todos estos ritos sólo se celebra el *kaykakaya* (ablución) y uno de los otros.

CONJURO «KAYKAKAYA»

«¡Oh pez *katatuna*, oh pez *marabwaga*, pez *yabwan*, pez *regu*!

»Su pintura roja con la que están pintados; su pintura roja con la que se adornan.

«Solos visitan, juntos visitamos; solos visitan, juntos visitamos a un jefe.

»Me cogen contra su pecho; me estrechan.

1. Cf. también el núm. VI (A) en el cuadro sinóptico de la magia kula en el capítulo XVII, pág. 407,

»La gran mujer me protege donde hierven las ollas; la buena mujer me protege en la plataforma de sentarse.

»Dos palomas están allí y dan vueltas; dos loros vuelan alrededor.

»Mi madre ya no existe, mi madre eres tú, ¡oh mujer de Dobu! Mi padre ya no existe, mi padre eres tú, ¡oh hombre de Dobu! Ya no existe la plataforma, la alta plataforma son sus brazos; ya no existe la plataforma de sentarse, la plataforma de sentarse son sus piernas; ya no existe mi cuchara de la cal, mi cuchara de la cal es su lengua; ya no existe mi olla de la cal, mi olla de la cal es su esófago.»

El final de esta fórmula es idéntico al del conjuro *sulumwoya* citado anteriormente en el capítulo VII, que sigue: «Espíritu de mi tío materno, fallecido recientemente, etc.»

Al principio de este conjuro encontramos la enumeración de unos nombres de peces. Todos estos peces tienen marcas rojas en su cuerpo y son tabú para las personas que recitan la magia *mwasila* y hacen el Kula. Si los come, el individuo toma mala apariencia. El ya citado dicho de uno de mis informadores, «Comemos mal pescado, somos feos», se refiere a estos peces entre otros. En esta fórmula la invocación es, en parte, una especie de petición de ayuda y, en parte, una especie de exorcismo que pretende reparar las malas consecuencias de quebrantar el tabú de comer estos peces. Como esta fórmula tiene alguna relación con el baño ritual, toda la ceremonia posee una especie de consistencia mágica procedente de la concatenación de ideas oscuras y confusas: el color rojo del pez, el color rojo de la pintura sobre los cuerpos humanos para conseguir la belleza, la invocación de la magia de los peces, el tabú de este pez. De una u otra forma estas ideas se ligán entre sí, pero sería temerario e incorrecto intentar colocarlas en un orden o sucesión lógica.² Ninguno de mis informadores supo aclararme la frase de esta fórmula sobre «la visita». Me aventuro a sugerir que el pez es invitado a asistir a los aventureros en la visita kula y a ayudarles con su belleza.

Las siguientes frases expresadas en el lenguaje enérgico y exagerado de la magia se refieren a la recepción que se anticipan en Dobu. Las palabras que he traducido por «coger contra su pecho» y «estrechar» son términos que se utilizan para describir los mimos, balanceos y caricias que se hacen a los niños pequeños. Según la costumbre indígena, no se considera afeminado ni ridículo que los hombres pongan sus brazos unos alrede-

2. No puede haber mejor expresión para indicar las relaciones mutuas de todas estas ideas que la utilizada por Frazer para describir una de las típicas formas del pensamiento mágico: el «contagio de ideas». El proceso subjetivo, psicológico, conduce a los indígenas a creer en el contagio mágico de las cosas.

dor de otros y caminen o se sienten así. Y debe añadirse que esto se hace sin ninguna intención homosexual, al menos en el sentido más grosero. Sin embargo, ninguno de tales gestos afectuosos tienen lugar entre los dobueses y sus asociados kula. La mención de «la gran mujer», «la gran mujer buena», se refiere a la esposa y hermana del asociado, de quienes se supone, como ya hemos dicho, que ejercen una gran influencia en el desarrollo de la transacción.

Las dos palomas y los dos loros expresan, de forma metafórica, la amistad entre el celebrante de esta magia y su asociado. La larga lista siguiente expresa el cambio de sus parientes normales por sus amigos dobueses. Sigue una descripción exagerada de la intimidad entre él y su asociado, en cuyos brazos y piernas se sentará y de cuya boca compartirá la nuez de betel.

Daré otro ejemplo de estos conjuros asociados con el adorno y la belleza personal. Este es el conjuro que se pronuncia sobre la nuez de betel con que el *toliwaga* y los miembros de su canoa se pintan las líneas de rojo bermellón sobre la cara. La nuez de betel verde picada con cal en un pequeño mortero produce un pigmento hermoso de brillo e intensidad. Los viajeros por los países del Océano Índico y parte del Pacífico lo conocen bien como la pintura que colorea los labios y la lengua de los indígenas.

CONJURO TALO

«¡Pintura roja, pintura roja de pez *udawada*! ¡Pintura roja, pintura roja de pez *mwaylili*! En un extremo del pétalo de la flor aromática del pandano; al otro extremo de la flor Duwaku. Estas dos pinturas rojas son mías, brillan, resplandecen.

»Mi cabeza brilla, resplandece; mi pintura roja brilla, resplandece;

»Mi cara ennegrecida brilla, resplandece;

»Mi pintura aromática brilla, resplandece;

»Mi cestillo brilla, resplandece;

»Mi cuchara de la cal brilla, resplandece;

»Mi peine brilla, resplandece.»

Y así sucesivamente enumerando las diversas pertenencias personales, tales como la estera, las mercancías para comerciar, la gran cesta, el paquete encantado (*lilava*), y luego, otra vez, las distintas partes de la cabeza, es decir, la nariz, el occipucio, la lengua, la garganta, los ojos y la boca. Toda la lista de palabras se repite de nuevo sustituyendo las palabras principales «brilla, resplandece». La nueva palabra, *mitapwaypwa'i*, es un compuesto que expresa el deseo, la codicia que se asoma a los ojos. Según las teorías psicofísicas de los indígenas, los ojos son el lugar de la admiración, el deseo y el apetito en materias sexuales, de la avaricia por la comida y de las posesiones ma-

teriales. Aquí, esta expresión da a entender que el asociado de Dobu deseará, al darse cuenta de la presencia de su visitante, hacer el Kula con él.

El conjuro termina: «Mi cabeza se ha hecho brillante, mi cara resplandece. He adquirido una forma hermosa, como la del jefe; he adquirido una buena forma. Soy único; mi fama no tiene igual.»

Al principio tenemos, otra vez, la mención de los peces; evidentemente el rojo del pez es el rojo apropiado para el Kula. Soy incapaz de explicar el significado de la segunda frase, excepto que los pétalos de la flor de pandano están ligeramente coloreadas en un extremo y se consideran uno de los ornamentos más hermosos y atractivos. La parte intermedia y el final del conjuro no precisan comentarios.

Estos dos conjuros bastan para indicar el carácter general de la magia kula de la belleza. Otro conjunto que debe traerse aquí a colación es el de la caracola. Por regla general es en esta etapa de la empresa cuando se prepara esta concha. Sin embargo, a veces el *toliwaga* recita la fórmula en la abertura de la concha antes de partir y la cierra cuidadosamente para que la virtud de la magia no pueda evaporarse. La caracola está hecha con un gran ejemplar de concha de *Cassis cornuta* a la que se le trunca el gran cono espiral por el ápice para formar la embocadura. El conjuro no se recita en la embocadura, sino dentro del pabellón, tapándose luego ambos orificios con fibra de pericardio de coco hasta que verdaderamente tiene que tocarse la concha.

CONJURO DE LA «TAUYA» (CARACOLA)

«¡*Mwanita, Mwanita!* ¡Reunios allí; yo os haré venir allí! ¡Juntos aquí; yo os haré juntaros aquí! ¡Allí aparece el arco iris; yo haré que el arco iris aparezca allí! ¡Aquí aparece el arco iris; yo haré que el arco iris aparezca aquí!

«¿Quién viene a la cabeza del Kula? Yo (aquí se pronuncia el nombre del recitante) vengo a la cabeza del Kula, yo seré el único jefe; yo seré el único viejo; yo seré el único en encontrar a mi asociado en el camino. Mi fama no tiene igual; mi nombre es único. Hermosos objetos preciosos se intercambian aquí con mi asociado. Hermosos objetos preciosos se intercambian allí con mi asociado. Se exhibe el contenido de la cesta de mi asociado.»

Después de este exordio viene una parte central construida sobre el principio general de una palabra que se repite con una lista de otras. La palabra clave es aquí una expresión que denota el estado de excitación que embarga al asociado y le hace ser generoso en las ofrendas kula. Esta palabra se repite primero con una serie de palabras que describen las distintas pertenencias personales del asociado, su perro, su cinturón, su coco y

nuez de betel tabú, y luego con una serie de términos que nombran los distintos objetos preciosos kula que se espera recibir. Esta parte, por lo tanto, podría traducirse así:

«Un estado de excitación embarga a su perro, a su cinturón, a su *gwara*» (coco y nuez de betel tabú), «a su collar *bagido'u*, a su collar *bagiriku*, a su collar *bagidudu*, etc.» El conjuro acaba de manera típica: Haré el Kula, saquearé mi Kula, robaré mi Kula; birlaré mi Kula. Haré el Kula hasta hacer que mi canoa se hunda; haré el Kula hasta hacer que el flotador se sumerja. ¡Mi fama es como el trueno, mis pasos son como temblores de tierra!»

La primera palabra de este conjuro, *mwanita*, es el nombre indígena de un largo gusano cubierto de una armadura de anillos negros. Se me dijo que se menciona aquí porque es parecido a los collares de conchas de espóndilo, que también consisten en muchos anillos. Conseguí esta fórmula en Sinaketa, de ahí que la interpretación se limite a los collares, aunque el símil debe comprender obviamente a los brazaletes, pues unos cuantos brazaletes pasados por una cuerda, se parece también a un gusano *mwanita*. Debe añadirse aquí que Sinaketa es una de las comunidades kula en que las expediciones marítimas se hacen en una sola dirección, hacia el Sur, en donde consiguen collares de espóndilos. Su contrapartida del Norte, Kiriwina, tampoco efectúa viajes más que en una sola dirección. La fórmula que obtuve en Kiriwina se diferencia de la de Sinaketa en la parte principal: donde el *tapwana* (parte principal) de Sinaketa enumera una lista de collares de espóndilos, en el *tapwana* de Kiriwina se utiliza una lista de variedades de brazaletes. En Kitava, donde, como en otras comunidades kula, se llevan a cabo expediciones marítimas en ambas direcciones, el mismo individuo utiliza la misma fórmula con dos partes principales distintas, según navegue hacia el Este para conseguir *mwali* o al Oeste para conseguir *soulava*. No se hace, sin embargo, ningún cambio en el arranque del conjuro.

La frase «reunios aquí» se refiere a la recogida de objetos preciosos. El juego entre «aquí» y «allí», representado en la lengua indígena por «m» y «w», utilizados como elementos formativos intercambiables, es muy frecuente en la magia (véase capítulo XVIII, apartado 12). El arco iris aquí invocado es un *kariyala* (augurio) de esta fórmula. Cuando se sopla la caracola y la flota se acerca a la costa, un arco iris aparecería en el cielo.

El resto del exordio comporta las habituales baladronadas y exageraciones típicas de la magia. La parte central no necesita comentarios. Está claro que el sonido de la caracola pretende incitar al asociado a cumplir sus deberes con presteza. La magia que se recita en la concha incrementa y refuerza este efecto.

II. [EL ASALTO MÁGICO A LA «KOYA»]

Después que se ha realizado la magia de la belleza y el conjuro sobre la caracola —y todo el acto no lleva más de media hora aproximadamente—, todos los hombres, luciendo sus ropas de fiesta, ocupan sus puestos en las canoas. Se han doblado las velas, se ha quitado el palo y la última etapa se hace a remo. Las canoas se agrupan en formación no muy regular, pero manteniéndose cerca, por lo general yendo delante la del *toli'uvalaku*. El *toliwaga* de cada canoa ocupa su puesto en el centro, cerca del *gebobo* (construcción especial para la carga). Un hombre se coloca delante, justo junto al tablero de proa, y otro en la parte trasera de la plataforma. Los restantes miembros de la canoa se ocupan de remar, mientras que los muchachos o miembros jóvenes de la tripulación se colocan cerca de la proa dispuestos a tocar la caracola. Los remeros manejan sus palas en forma de hojas con golpes rápidos, enérgicos y largos, dejando espuma en el agua y haciendo que las palas brillantes reluzcan al sol; una boga ceremonial a la que denominan *kavikavila* (destelleante).

Conforme las canoas comienzan a desplazarse, los tres hombres sin ocupación hasta el momento entonan un canto, recitando una fórmula mágica, cada uno una distinta. El hombre de la proa, cogiéndose con la mano al *tabuyo* (tablero de proa oval), recita una poderosa fórmula llamada *kayikuna tabuyo* (el balanceo del tablero de proa). El *toliwaga*, en el centro recita otra poderosa fórmula llamada *kavalikuliku* (el conjuro del temblor de tierra), una fórmula que hace que «la montaña tiemble y se desplome». El hombre de la popa recita la que se denomina *kaytavilena moynawaga*, un nombre que no sé explicar muy bien y que literalmente significa «la transformación de la canoa a su entrada». Así, cargadas de poder mágico que se irradia de forma irresistible hacia la montaña, las canoas avanzan hacia la meta final de su empresa. Con las voces de los que se recitan se mezclan los sonidos penetrantes y suaves de las caracolas, fundiéndose su diversos tonos en una armonía rara y molesta. Aquí se darán muestras de los tres conjuros.

«KAYIKUNA TABUYO»

«¡Moruborogu, Moruborogu!

«Halcón pescador, cae sobre tu presa, atrápala.

»Mi tablero de proa, oh, halcón pescador, cae sobre tu presa, atrápala.»

Esta expresión clave, la invocación del halcón pescador, se repite con una lista de palabras que se refieren primero a las partes ornamentales de la canoa; luego a ciertas partes de la construcción; y por último a la olla de la cal, el palo de la cal, el peine, las palas, los mástiles, el *lilava* (paquete mágico) y los

usagelu (miembros de la tripulación). El conjuro acaba con las palabras:

«Haré el Kula, saquearé mi Kula, etc.», como en la fórmula anteriormente dada de la caracola.

Las dos primeras palabras de este conjuro son nombres propios de personas, como indica la sílaba inicial *Mo-*, pero no conseguí ninguna información sobre ellas. La alusión al halcón pescador sugiere una conexión entre la acción del rito, es decir, el desplazamiento del *tabuyo*, con esta parte del conjuro, pues los tableros de proa se llaman de forma sinónima *buribwari* (halcón pescador). Por otro lado, la expresión «Halcón pescador, cae sobre tu presa, atrápala» es, sin duda, un símil mágico que expresa la idea: «Como el halcón pescador cae sobre su presa y se la lleva, así permítase que mi canoa caiga sobre los objetos preciosos kula y se los lleve.» La asociación de este símil con el hecho de sacudir los tableros de proa es muy sugestiva. Puede ser un intento de asimilar toda la canoa y todas sus partes con el halcón pescador que cae sobre su presa a través de la especial mediación de los ornamentales tableros de proa.

El conjuro que recita el *toliwaga* en el centro de la canoa reza así:

«KAVALIKULIKU»

«Me fondeo en la playa del mar abierto, mi renombre llega a la Laguna; me fondeo en la Laguna, mi renombre llega a la playa del mar abierto.

«Golpeo la montaña; la montaña tiembla; la montaña se desploma; la montaña vacila; la montaña cae; la montaña cae hecha pedazos. Pateo el terreno sobre el que se yergue la montaña. Lo pongo junto, lo uno.

»La montaña es atacada en el Kula; en el Kula atacamos la montaña.»

La expresión *kubara, takuba, kubara* que hemos traducido aquí «por la montaña es atacada en el Kula, etc.» se repite luego con una larga lista de palabras que se refieren a las distintas clases de objetos preciosos a recibir en el Kula. Acaba con la conclusión ya citada: «Mi fama es como el trueno, mis pasos son como un temblor de tierra.»

Las dos primeras frases son claras; contienen típicas exageraciones míticas y una permutación de palabras igualmente típica. Luego viene el terrible ataque verbal contra «la montaña», en el cual el horrible cataclismo se transcribe en palabras. La «montaña» (*koya*) representa aquí a la comunidad de asociados, al asociado, a su espíritu. Resultaba muy difícil de transcribir la expresión *kubara, takuba, kubara*. Evidentemente es una palabra arcaica y yo la he encontrado en varias fórmulas *mwasila*. Parece

significar algo como el encuentro entre la flota que se aproxima y la *koya*. La palabra para una batalla marítima es *kubilia* en la lengua de las Trobriand y *kubara* en la de las Amphlett y Dobu, y como en estas fórmulas suelen mezclarse palabras de la lengua del asociado, esta etimología y traducción parecen ser correctas.

La tercera fórmula, la del hombre de la popa, es como sigue:

«KAYTAVILENA MWOYNAWAGA»

«¡Cocodrilo, cáete, atrapa a tu hombre! ¡Empújale bajo el *gebobol*» (parte de la canoa donde se almacena la carga).

«Cocodrilo, tráeme el collar, tráeme el *bagido'u*, etc.»

La fórmula acaba con la frase acostumbrada: «Haré el Kula, saquearé mi Kula, etc.», como en los dos conjuros anteriormente citados (*Ta'uyo* y *Kayikuna Tabuyo*).

Obviamente, esta fórmula es un apéndice del primero de estos tres conjuros y aquí se invoca al cocodrilo, en vez de al halcón cazador, con el mismo sentido. El resto del conjuro es claro, llamándose al cocodrilo para que traiga todas las distintas clases de objetos preciosos de conchas de espóndilos.

Es interesante reflexionar sobre la importancia psicológica de esta magia. Existe una profunda creencia en su eficacia, una creencia no solamente sostenida por los que se dirigen hacia la isla entonándola, sino también compartida por los que aguardan a los visitantes en la costa. Los dobueses saben que poderosas fuerzas están operando sobre ellos. Deben sentir la ola de influencia mágica avanzando lentamente, extendiéndose por sus aldeas. Oyen la llamada de la caracola que les lleva la magia con su nota irresistible. Pueden distinguir el murmullo de muchas voces acompañándola. Saben lo que se espera de ellos y se preparan para la ocasión. Por parte de la expedición que se acerca, esta magia, el canto de muchas voces mezclado con el *ta'uyo* (caracola) expresa sus esperanzas y deseos y su creciente excitación; su intento de «bambolear la montaña», de conmovirla en sus mismos cimientos.

Al mismo tiempo una nueva emoción despierta en sus mentes, la de temor y aprensión; y en este trance tienen que asistir con otra forma de magia, para exteriorizar el miedo y apaciguarlo: la magia de la seguridad. Previamente se han dicho conjuros de esta magia, quizás en la playa de Sarubwoyna al tiempo que los otros, quizás aun antes, en alguna de las etapas intermedias del viaje. Pero el rito tiene que realizarse en el momento de poner pie en tierra, y como éste es también el momento psicológico a que corresponde la magia, debe describirse ahora.

Desde el punto de vista racional parece absurdo que los indígenas, sabiendo desde luego que son esperados, que han sido

invitados a venir, puedan tener todavía dudas sobre la buena voluntad de sus asociados con quienes tan a menudo comercian, a quienes han recibido de visita y a quienes ellos mismos han visitado una y otra vez. Viniendo en comisión pacífica y habitual, ¿por qué tienen estas aprensiones de peligro y desarrollan un aparato de magia especial para encontrarse frente a los nativos de Dobu? Esta es una forma lógica de razonar, pero la costumbre no es lógica y la actitud emocional del hombre tiene más que ver con la costumbre que con la razón. La actitud preponderante del indígena ante un grupo extraño es de hostilidad y desconfianza. El hecho de que un indígena extraño sea un enemigo es un rasgo etnográfico recogido en todas partes del mundo. Los trobriandeses no son una excepción a este respecto y, más allá de su propio y estrecho horizonte social, una barrera de suspicacia, incompreensión y enemistad latente los separa incluso de sus vecinos próximos. El Kula la rompe en algunos puntos geográficos mediante unas transacciones especiales consagradas por la costumbre. Pero, como todo lo extraordinario y excepcional, esta ruptura del tabú general sobre los extranjeros debe justificarse y sostenerse mediante la magia.

Por supuesto, el comportamiento habitual de los dobueses y sus visitantes refleja con toda fidelidad este estado de cosas. La regla acostumbrada es que los trobriandeses deben ser recibidos, en primer lugar, con muestras de hostilidad y furor; tratados casi como intrusos. Pero esta actitud cambia absolutamente luego que los visitantes escupen ritualmente a su llegada al poblado. Los indígenas expresan sus ideas sobre estos asuntos de forma muy característica:

«El hombre de Dobu no es tan bueno como nosotros. Es fiero, ¡es un comedor de hombres! Cuando nosotros vamos a Dobu le tenemos miedo, podría matarnos. Pero ¡ved! Escupo la raíz de jengibre encantada y sus mentes cambian. Dejan sus lanzas, nos reciben bien.»

III. [TABÚ Y CONJURO]

Este simulacro de hostilidad está reglado por actitudes ceremoniales precisas cuando el poblado dobués, que consiste en varios villorrios, está sometido a un tabú. A la muerte de un hombre de importancia de cualquiera de los villorrios, toda la comunidad se somete a un tabú llamado *gwara*. Está prohibido pelar los cocos y nueces de betel de dentro y fuera del poblado, y ni los mismos dobueses ni mucho menos los extranjeros deben tocar la fruta. Este estado de cosas tienen una duración variable, según la importancia del difunto y otras circunstancias.

Sólo cuando ha terminado el *gwara* pueden los kiriwinianos, previamente avisados, rendir visita a Dobu. Pero entonces, cuando llegan, los dobueses simulan una verdadera hostilidad, puesto que los visitantes tienen que romper el tabú, tienen que subir a las palmeras y coger el fruto prohibido. Esto sucede de acuerdo con una costumbre papúe-melanesia ampliamente extendida sobre la extinción de los períodos tabús: siempre tiene que ser algún otro, no sometido al tabú, quien le ponga fin o fuerce a quien lo impuso a romperlo. Y en cualquier caso hay un simulacro de violencia y lucha por parte de quienes deben permitir que se quebrante. En este caso, como lo exponen los indígenas kiriwinianos:

«Suponiendo que no celebráramos la *ka'ubana'i* (magia de la seguridad), tendríamos miedo cuando hay un *gwara* en Dobu. Los dobueses se ponen las pinturas de guerra, llevan la lanza en la mano y un *puluta* (espada-garrote); se sientan y nos miran. Nosotros corremos hacia la aldea, subimos al árbol. Corren hacia nosotros. "No subáis", nos gritan. Entonces escupimos la *leyya* (raíz de jengibre). Arrojan sus lanzas al suelo, se vuelven y sonríen. Las mujeres retiran las lanzas. Escupimos por todo alrededor del poblado. Entonces están contentos. Hablan: "Subisteis por vuestro coco, por vuestra nuez de betel; ¡cortad vuestras bananas!"»

Tan pronto como se rompe el tabú, se acaba el *gwara*, y termina el acostumbrado e histriónico momento de tensión, que sin embargo ha podido tensar los nervios de ambos grupos.

Esta es la fórmula larga que el *toliwaga* recita sobre varios trozos de raíz de jengibre que luego se distribuyen entre la tribulación, llevando cada uno un trozo cuando salta a tierra.

«KA'UBANA'I»

»¡Espíritu flotante de Nikiniki!

»Duduba, Kirakiba. (Estas palabras son intraducibles.)

»Tu furia disminuye, cesa, ¡Oh hombre de Dobu!

»Tus pinturas de guerra disminuyen, cesan, ¡Oh hombre de Dobu!

»Tu agresividad disminuye, cesa, ¡Oh hombre de Dobu!

»Tu persecución disminuye, cesa, ¡Oh hombre de Dobu!»

Se enumera una larga lista de diversas expresiones que denotan las pasiones hostiles, la falta de inclinación al Kula y toda la parafernalia de la guerra. Así, palabras tales como «rehusar el Kula», «rezongar», «estar de mal humor», «disgusto»; luego, «armas», «cuchillo de bambú», «espada-garrote», «ennegrecimientos de guerra», «pintura roja de guerra», etc., se recitan sucesivamente. Además, todas se repiten en sus equivalentes en lengua de Dobu, una vez se agota la lista en kiriwiniano. Cuando

se agota esta serie sobre el hombre de Dobu, parte de ella se repite agregando «Mujer de Dobu», omitiendo no obstante la mención de las armas. Pero esto no acaba esta fórmula extremadamente larga. Luego que se ha terminado la dilatada letanía, el recitante canta:

«¿Quién emerge en la cima del Kinana? Yo (aquí se menciona el nombre del recitante) emerjo en la cima del Kinana.»

Luego se repite de nuevo toda la letanía, siendo la palabra clave, en vez de «disminuye, cesa», «el perro olfatea». Unida a las demás palabras y en traducción libre, más o menos, rezaría:

«Tu furia, ¡Oh hombre de Dobu!, es como cuando el perro olfatea», o, dicho de forma más explícita:

«Tu furia, ¡Oh hombre de Dobu!, debe abatirse como la furia del perro se abate cuando viene y olfatea a un recién llegado.»

El símil del perro debe de estar fuertemente enraizado a la tradición mágica, puesto que, en otras dos versiones que conseguí de esta fórmula a través de distintos informantes, recibí como palabra clave: «El perro juega alrededor» y «El perro es dócil». La parte final de esta fórmula es idéntica a la del conjuro *kaykakaya* anteriormente dado en este capítulo:

«Mi madre ya no existe, tú eres mi madre, ¡oh, mujer de Dobu!, etc.!), siguiendo hasta el final «Espíritu recientemente fallecido, etc».

Al comentar esta fórmula, en primer lugar se presenta el nombre que se menciona en la primera línea, el de Nikiniki o Monikiniki, como suele pronunciarse, con el prefijo *mo-*. Se le describe como «Un hombre, un anciano; ningún mito se ocupa de él; él dijo la magia». Efectivamente, el principal sistema de magia *mwasila* lleva su nombre, pero ninguno de mis informadores sabía ninguna leyenda sobre él.

La primera palabra clave de la parte central es bastante clara. Describe el cese de las pasiones de los dobués y también de sus actitudes belicosas. Es de destacar que la palabra que se utiliza por «cesar» va en lengua dobués y no kiriwiniano. Las referencias al perro, ya explicadas, deben aclararse mejor en términos de los comentarios indígenas. Una explicación es simple:

«Invocan al perro en el *mwasila* porque, cuando viene el dueño del perro, el perro se levanta y le lame; de la misma manera las inclinaciones de las gentes de Dobu.» Otra explicación es más compleja: «La razón es que los perros juegan hocico contra hocico. Suponiendo que mencionemos la palabra, como el uso lo prescribe desde antiguo, los objetos preciosos harán lo mismo. Suponiendo que hayamos entregado brazaletes, los collares vendrán, se reencontrarán.»

Esto significa que invocando al perro en esta magia, según la antigua tradición mágica, se influye sobre los regalos kula. Indudablemente, esta explicación está sacada por los pelos y es muy probable que no exprese el verdadero significado del conjuro. No tendría sentido ponerlo en relación con la lista de conjuros y armas, pero debo aducirlo como ejemplo de la escolástica indígena.

El perro es también un tabú de esta magia. Cuando un hombre que practica el *ka'ubana'i* come y al mismo tiempo llega a sus oídos el aullido de un perro, tiene que dejar su comida, pues en el caso contrario su magia se «mitigará».

Puestos a salvo bajo los auspicios de esta magia, los marinos trobriandeses saltan a tierra en la playa de Tu'utauna, donde les seguiremos en el próximo capítulo.

XIV. El Kula en Dobu. Aspectos técnicos del intercambio

I. [RECEPCIÓN EN DOBU]

En el último capítulo hablamos de la institución del *gwara* (tabú mortuorio) y de la recepción hostil que se le hace al grupo visitante cuando está vigente en la aldea y tienen que levantarse. Cuando no hay *gwara* y la flota que llega lo hace en una expedición *uvalaku*, hay una gran recepción ceremonial. Las canoas, conforme se acercan, se ponen en fila de cara a la costa. El lugar seleccionado será la playa correspondiente al villorrio donde viva el principal asociado del *tolu'uvalaku*. La canoa del *tolu'uvalaku*, del patrón de la expedición *uvalaku*, se coloca al final de la fila. El *tolu'uvalaku* se levanta en la plataforma y arenga a los indígenas reunidos en la playa. Trata de apelar a su ambición, de manera que les den a los visitantes gran cantidad de objetos preciosos y sobrepasen todas las demás ocasiones. Después de esto, su asociado de la costa sopla la caracola y, avanzando a pie por el mar hacia la canoa, le ofrece el primer regalo de objetos preciosos al patrón de la expedición. Éste puede seguirse de otro regalo, también para el *tolu'uvalaku*. Se siguen los trompetazos y los hombres se van separando de la multitud de la costa, acercándose a las canoas con collares para sus asociados. En esto se guarda un cierto orden de prioridades de acuerdo con la edad. Los collares siempre se llevan de forma ceremonial; por regla general se atan a un palo por ambos extremos y se llevan colgando con el adorno caído. A veces, cuando un *vaygu'a* (objeto precioso) lo lleva a la canoa una mujer (la mujer o la hija de un dirigente), se coloca en una cesta y ella la lleva en la cabeza.

II. [TRANSACCIONES KULA Y LOS REGALOS E INTERCAMBIOS SUBSIDIARIOS]

Después de esta recepción ceremonial la flota se dispersa. Como recordaremos del capítulo II, los poblados de Dobu no están contruidos en bloques compactos de viviendas, sino desperdigados en villorrios de una docena de casas. Ahora la flota navega hacia la costa, anclándose cada canoa frente al villorrio en que el *toliwaga* tenga su principal asociado.

Por fin hemos llegado al punto en que comienza el verdadero Kula. Hasta ahora todo han sido preparativos y navegación, con sus aventuras concomitantes, y un poco de Kula preliminar en las Amphlett. Todo estaba repleto de excitación y emoción, siempre orientada hacia la meta final, el gran Kula de Dobu. Ahora, por fin, hemos alcanzado el climax. El resultado neto será la adquisición de unas cuantas joyas indígenas de aspecto insignificante, grasientas y sucias, compuesta cada una por una ristra de discos, en parte descoloridos, en parte color rojo ladrillo o frambuesa, ensartados en un hilo y formando un largo rollo cilíndrico. A los ojos de los indígenas, sin embargo, este resultado recibe toda su significación gracias a las fuerzas de la tradición y de la costumbre, que llenan de valor estos objetos y los envuelven en un halo de leyenda. Parece oportuno colocar aquí algunas reflexiones sobre la psicología indígena en estos asuntos y tratar de aprehenderla en su verdadera significación.

En esta tarea de comprensión puede ayudarnos el reflexionar sobre que, no lejos de estos escenarios del Kula, gran número de aventureros blancos se han afanado y sufrido, y muchos de ellos han dado su vida, por conseguir algo que a los indígenas les resulta insignificante y sucio como a nosotros nos resultan sus *bagi*: algunas pepitas de oro. Incluso más cerca, en la misma Laguna de las Trobriand, se encuentran valiosas perlas. Antaño, cuando los indígenas abrían uno de estos moluscos para comérselo y encontraban una *waytuna*, como ellos les llaman, un grano de la concha de nácar, se la tiraban a sus hijos para que jugaran con ella. Ahora ven a cierto número de hombres blancos que rivalizan en fuerzas para adquirir tantas de estas cosas sin valor como les sea posible. El paralelismo es muy estrecho. En ambos casos, el valor convencional asignado al objeto significa poder y fama para el que lo posee y, en consecuencia, ambas cosas acrecientan el placer. En el caso del hombre blanco, el asunto es infinitamente más complejo e indirecto, pero en esencia no distinto que en el caso de los indígenas. Si imagináramos que un gran número de joyas célebres circularan libremente entre nosotros —el Koh-i-noor y el Orloff y otros diamantes, esmeraldas y rubíes famosos— y, pasando de mano en mano, estuvieran dando vueltas sin parar y pudieran conseguirse mediante suerte, audacia y espíritu emprendedor, tendríamos una analogía aún más exacta. Incluso si la posesión fuera temporal y breve, la fama de haberlos poseído y la manía de «coleccionarlos» añadirían acicate al deseo nacido de su propio valor.

Este fundamento psicológico, humano y universal del Kula debe tenerse constantemente presente. Si, no obstante, queremos entender su forma específica, tenemos que buscar los detalles y los aspectos técnicos específicos de la transacción. En el capítulo III se ha hecho un breve esbozo de estas materias. Aquí, una vez que hemos adquirido un mejor conocimiento de los

preliminares y nos hemos hecho una idea más completa de la psicología y de las costumbres indígenas, estamos mejor preparados para entrar en una descripción minuciosa.

El principio fundamental del Kula se ha señalado en el capítulo antes mencionado: el intercambio kula tiene que ser siempre un *regalo* seguido de un *contrarregalo*; nunca puede ser un trueque, un intercambio directo con valoración de la equivalencia y regateo. En el Kula siempre tienen que haber dos transacciones distintas en nombre, naturaleza y tiempo. El intercambio se abre con un regalo de apertura o inicial, llamado *vaga*, y se cierra con un regalo final o de devolución denominado *yotile*. Ambos son regalos ceremoniales, tienen que ir acompañados del toque de la caracola, y se hacen de forma ostentosa y en público. La expresión indígena «arrojar» un objeto precioso describe bien la naturaleza del acto. Pues, aunque los objetos preciosos tengan que ser entregados en mano por el dador, el que los recibe escasamente se da por enterado y pocas veces los recoge realmente con sus manos. La etiqueta de la transacción requiere que el regalo se suelte de la mano de forma abrupta, casi con enfado, y se reciba con equivalentes desdén e indiferencia. Una ligera modificación se introduce cuando, como ocurre en las Trobriand y sólo en las Trobriand, un plebeyo le entrega el *vaygu'a* a un jefe, en cuyo caso el plebeyo lo tendrá en las manos y mostrará algún aprecio por él. En todos los demás casos, el objeto precioso se coloca al alcance del que lo recibe y un miembro insignificante de su séquito lo recoge.

No es fácil descubrir los diversos motivos que se combinan para determinar este comportamiento ritual de la recepción y entrega del regalo. Por toda la forma ceremonial de dar y tomar circula la cruda y fundamental insatisfacción humana frente al objeto precioso recibido. Un indígena, hablando sobre la transacción, siempre insiste en la magnitud y el valor de su regalo y minimiza lo que recibe en contrapartida. Junto a esto, está la repugnancia indígena a aparecer queriendo algo, repugnancia mucho más acentuada en el caso de los alimentos, como dijimos antes (cap. VI, apart. IV). Ambos motivos se combinan para producir la después de todo comprensible y muy humana actitud de desdén cuando se recibe el presente. En el caso del donante, la furia histriónica con que da el objeto pudiera ser para demostrar, en primer lugar, el natural y humano disgusto que le causa separarse de un objeto de su propiedad. Añadido a ello, el intento de fomentar el valor aparente del regalo demostrando cuánto cuesta darlo. Esta es la interpretación de la etiqueta de dar y tomar a que he llegado luego de observar mucho el comportamiento indígena y mediante muchas conversaciones y comentarios casuales de los nativos.

Los dos regalos kula se distinguen también en el tiempo. Es obvio que puede ser de otra manera en el caso de las expedi-

ciones marítimas de tipo *uvalaku*, en las cuales el grupo visitante no transporta objetos preciosos de ninguna clase y, por tanto, cualquier tipo de objeto precioso que reciba en tal ocasión, sea *vaga* o *yotile*, no puede compensarlo al mismo tiempo. Pero incluso cuando el intercambio tiene lugar en la misma aldea durante un Kula interior, tiene que haber un intervalo entre los dos presentes, por lo menos de unos minutos.

También existe una profunda diferencia en la naturaleza de los dos regalos. El *vaga*, como regalo de apertura del intercambio, tiene que darse de forma espontánea, es decir, no hay ninguna presión ni obligación de hacerlo. Existen formas de solicitud (*wawoyla*), pero no cabe hacer presión. Sin embargo, el *yotile*, es decir, el objeto valioso que se da en compensación por el previamente recibido, se da bajo la presión de una cierta obligación. Si he entregado un *vaga* (regalo inicial de un objeto precioso) a uno de mis asociados, pongamos hace un año, y ahora en una visita encuentro que tienen un *vaygu'a* equivalente, considero que su obligación es dármele. Si no lo hace, me enfado con él y estoy justificado de hacerlo. No sólo esto; si por casualidad puedo echarle mano a su *vaygu'a* y llevármelo por la fuerza (*lebu*), la costumbre me permite hacerlo, aunque mi asociado puede enfurecerse. La discusión a este respecto será, de nuevo, mitad real y mitad fingida.

Otra diferencia entre el *vaga* y el *yotile* tiene lugar en las expediciones marítimas que no son *uvalaku*. En tales expediciones, a veces se llevan objetos preciosos, pero sólo los que verdaderamente se deben por anteriores *vaga* deben darse como *yotile*. Regalos de apertura, *vaga*, nunca se llevan en las expediciones marítimas.

Como se dijo antes, el *vaga* es más buscado, más solicitado que el *yotile*. Este proceso, denominado por los indígenas *wawoyla*, consiste, entre otras cosas, en una serie de regalos de solicitud. Una clase de tales regalos se llama *pokala* y consiste en alimentos.¹ En el mito de Kasabwaybwayreta, narrado en el capítulo XII, se mencionaba esta clase de regalos. Por lo general, la expedición lleva una considerable cantidad de alimentos, y cuando se sabe que un buen objeto precioso está en manos de un individuo, algunos de estos alimentos se le regalan con las palabras: «Yo *pokala* tu objeto precioso; dámelo». Si el propietario no se siente inclinado a separarse de su objeto precioso no acepta el *pokala*. Si lo acepta, acepta el compromiso de que tarde o temprano el *vaygu'a* pasará a manos de quien le hizo el *pokala*. No obstante, el propietario puede no estar dispuesto a separarse inmediatamente del artículo y puede querer recibir más regalos de solicitud.

1. Debe señalarse que éste es el tercer significado con que los indígenas utilizan el término *pokala*. (Cf. capítulo VI, apartado 6.)

Otra clase de tales regalos se llama *kaributu* y consiste en objetos preciosos que por regla general no participan normalmente en el Kula. Así, una pequeña hoja de hacha pulida o un cinturón valioso se entregan con las palabras: «Yo *kaributu* tu collar (o brazalete); lo cogeré y me lo llevaré.» También en el caso de este regalo sólo se acepta si hay intención de satisfacer al dador con el *vaygu'a* que desea. Un objeto precioso grande y famoso suele solicitarse mediante regalos *pokala* y *kaributu*, uno tras otro. Si luego de uno o dos de estos regalos de solicitud al fin se entrega el gran *vaygu'a*, el satisfecho receptor suele entregar nuevos alimentos a su asociado, regalo que recibe el nombre de *kwaypolu*.

Los regalos de alimentos se devuelven si se presenta otra ocasión similar. Pero no se precisa estricta equivalencia en los alimentos. El regalo *kaributu* de un objeto precioso, sin embargo, tiene que devolverse siempre más adelante y de forma equivalente. Debe añadirse que las ofrendas *pokala* de alimentos suelen hacerlas los distritos donde la comida es abundante a los distritos donde se tienen que importar. Así, los de Sinaketa llevan *pokala* a las Amphlett, pero nunca o muy raras veces les dan *pokala* a los dobueses, que son ricos en alimentos. Además, dentro de las Trobriand, se ofrecen *pokala* desde el distrito agrícola septentrional de Kiriwina a los habitantes de Sinaketa, pero nunca al revés.

Otro tipo peculiar de regalo asociado al Kula es el llamado *korotomna*. Después que un hombre de Sinaketa ha regalado un collar a otro de Kiriwina y este último recibe un objeto precioso de valor menor de un asociado suyo de más al este, este objeto precioso menor le será dado al de Sinaketa como *korotomna* por su collar. Este regalo, generalmente, consiste en una espátula de la cal o en un hueso de ballena decorado con discos de espóndilos, y tiene que compensarse.

Debe señalarse que todas estas expresiones se están dando en el lenguaje de las Trobriand y se refieren a regalos que se intercambian entre el Norte y el Sur de todas las Trobriand, por un lado, y este último y las Amphlett por otro. En una expedición marítima de Sinaketa a Dobu, los regalos de solicitud más bien se entregarían en bloque, como el regalo *pari* de los visitantes, y no se respetaría la sutil distinción en nombre y modalidad técnica. Que esto debe ser así resulta claro si nos hacemos cargo de que, mientras que entre el Norte y el Sur de las Trobriand las noticias sobre un objeto precioso excepcionalmente bueno se extienden con rapidez y con toda facilidad, no sucede lo mismo entre Dobu y Boyowa. Por tanto, cuando un individuo va a Dobu tiene que decidir si hará regalos de solicitud a su asociado, cuántos y qué cosas, sin saber si tiene o no objetos preciosos especialmente hermosos que pueda esperar de él. Si, no obstante, hubiera algún objeto precioso especialmente bueno

entre los regalos *pari* de los visitantes, los de Dobu tendrían que devolverlo después.

Otro importante tipo de regalos esenciales para el Kula es el de los regalos intermedios, llamado *basi*. Imaginémosnos que un individuo de Sinaketa ha entregado un par de brazaletes muy hermosos a su asociado de Dobu en su último encuentro en Sinaketa. Ahora, al llegar a Dobu, se encuentra con que su asociado no tiene ningún collar de valor equivalente a los brazaletes regalados. No obstante, esperará que su asociado le dé, mientras tanto, un collar aunque sea de inferior valor. Tal regalo es un *basi*, es decir, no es el regalo de devolución de un *vaga* muy valioso, sino un regalo que se hace para llenar el intermedio. Este *basi* se deberá compensar en fecha posterior con un par de pequeños brazaletes equivalentes. Y el de Dobu todavía tiene que compensar por su parte los grandes brazaletes que recibió y para los que no posee nada equivalente. Tan pronto como lo consiga lo entregará y cerrará la transacción con un regalo de conclusión, o *kudu*. Ambos nombres implican imágenes del habla. *Kudu* significa «diente» y es un nombre apropiado para un regalo que concluye o muerde. *Basi* significa horadar o acuchillar, y he aquí la traducción literal de un comentario indígena a este nombre:

«Decimos *basi* porque verdaderamente no muerde, como un *kudu*; sólo *basi* (perfora) la superficie: la hace más ligera.»

La equivalencia de los dos regalos *vaga* y *yolite* se expresa con las palabras *kudu* y *bigeda* (morderá). Otra imagen del habla que describe la equivalencia es la palabra *va'i*, casarse. Cuando dos de los objetos contrarios se encuentran en el Kula y se intercambian se dice que estos dos objetos se han casado. Los brazaletes se conciben como el principio femenino y los collares como el masculino. Uno de mis informadores me hizo en una ocasión un interesante comentario sobre estas ideas. Como se mencionó antes, los de Sinaketa nunca hacen regalos de alimentos a los de Kiriwina, obviamente porque sería echarle agua al mar. Cuando le pregunté por qué esto es así, recibí la siguiente respuesta:

«No hacemos regalos *kwaypolu* ni *pokala* por los *mwali* porque son mujeres y no hay ninguna razón para hacerles *kwaypolu* ni *pokala*.»

Poco tiene de lógico este comentario, pero sin duda implica alguna idea respecto al poco valor del principio femenino. O quizás haga alusión a la idea básica del *status* matrimonial, a saber: que es la familia de la mujer la que debe proveer de alimentos al hombre.

La idea de equivalencia en la transacción kula es muy fuerte y estricta, y cuando el que recibe no está satisfecho con el *yotile* (regalo de devolución) se compadece violentamente de que no es un «diente» (*kudu*) adecuado para su regalo inicial, que no es un auténtico «matrimonio», que no ha sido «mordido» como se debe.

Estos términos, dados en lengua kiriwiniana, cubren la mitad del anillo kula, desde la isla de Woodlark y, aún más al este, desde Nada (isla de Loughton), hasta el sur de las Trobriand. En la lengua de Dobu se utiliza la misma palabra para *vaga* y *basi*, mientras que *yotile* se pronuncia *yotura* y *kudu* es *udu*. En las Amphlett se utilizan estos mismos términos.

Todo esto sobre los métodos de las transacciones kula. Respecto a las reglas más generales, la definición de la asociación kula y su sociología se han tratado con detalle en el capítulo XI. Igualmente, para la norma de que los objetos preciosos tienen que estar en continuo movimiento, nada hay que añadir a lo que sobre este punto se dijo en el capítulo III. Unas cuantas palabras deben agregarse sobre el asunto de los objetos preciosos utilizados en el Kula. Dije en el capítulo III, tratando brevemente el asunto, que los brazaletes se desplazan en una dirección mientras que en la opuesta, siguiendo el sentido de las agujas del reloj, lo hacían los collares. Ahora debe añadirse que los *mwali* —brazaletes— van acompañados de otros artículos, los *doga* o colmillos circulares de jabalí. En otro tiempo los *doga* eran casi tan importantes como los *mwali* en el flujo del Kula. Hoy día es difícil encontrar alguno que sea artículo kula. No es fácil explicar la razón de este cambio. En una institución con la importancia y tenacidad tradicional del Kula, no cabe pensar que la interferencia de la moda pueda ocasionar cambios. La única razón que puedo sugerir es que, hoy día, con el inmenso desarrollo de la relación intertribal, se ha producido una gran pérdida de artículos preciosos kula hacia otros distritos situados fuera del anillo. Ahora bien, por una parte ocurre que los *doga* son extremadamente valorados en la tierra firme de Nueva Guinea, mucho más —me creo— que dentro del distrito kula. El drenaje, por tanto, afectaría mucho más a los *doga* que a los otros artículos, uno de los cuales, los collares de espóndilos, de hecho se importan a la región kula e incluso son manufacturados en grandes cantidades por los blancos para el consumo indígena. Los brazaletes se producen dentro del distrito en número suficiente como para reemplazar cualquier filtración, pero los *doga* son muy difíciles de sustituir, puesto que se trata de un fenómeno raro de la naturaleza: un jabalí con colmillos circulares.

Otro artículo que también se desplaza en la misma dirección que los *mwali* son los *bosu*, las grandes espátulas de la cal hechas con huesos de ballena y decoradas con conchas de espóndi-

los. Estrictamente hablando no son artículos kula, pero desempeñan un papel, como en los regalos *korotomna* antes mencionados, y hoy son difíciles de encontrar. Con los collares sólo viaja un artículo kula subsidiario de importancia, los cinturones hechos con las mismas conchas de espóndilos rojos. Se dan Como regalos de devolución a cambio de brazaletes pequeños, como *basi*, etc.

En los desplazamientos de los collares y los brazaletes hay una importante excepción. Como vimos en el último capítulo, en Sinaketa se fabrican cierto tipo de ristras de conchas de espóndilos más grandes y rudas que las utilizadas en el Kula. Estas ristras, llamadas *katudababile* en kiriwiniano y *sama'upa* en dobués, a veces se exportan de Sinaketa a Dobu como regalos kula y funcionan, por todas partes, como brazaletes. Los *katudababile*, no obstante, nunca completan el anillo del Kula en la dirección equivocada, pues nunca vuelven a las Trobriand por el este. Una parte la absorben los distritos exteriores al Kula, otra parte regresa de nuevo a Sinaketa y se une a los otros collares en su desplazamiento circular.

Otra clase de artículos que suelen tomar parte de forma subsidiaria en los intercambios kula son las finas hojas pulidas de hacha, llamadas en lengua kiriwiniana *beku*. Nunca se utilizan en labores prácticas y sólo cumplen la función de símbolos de riqueza y objetos de pompa. En el Kula se entregan como *kari-butu* (regalos de solicitud) y pueden desplazarse en ambos sentidos. Como se extraen de las canteras de la isla de Woodlark y se pulen en Kiriwina, tienden a desplazarse más bien de las Trobriand hacia Dobu que en la dirección contraria.

Resumiendo este asunto, debe decirse que los artículos kula propiamente dichos son, por un lado, los brazaletes (*mwali*) y los colmillos circulares (*doga*); y por otro los grandes y hermosos collares (*soulava* o *bagi*) de los que hay muchas subclases. Un índice de la especial posición de estos tres artículos es que son los únicos, o por lo menos con mucha ventaja sobre los demás, que se mencionan en los conjuros. Más adelante enumeraré todas las subclases y variedades de estos artículos.

Aunque, como hemos visto, la transacción conlleva buena cantidad de ceremonia y compostura, incluso podríamos decir que honor comercial, implícitos en los aspectos técnicos del intercambio, queda lugar de sobra para la discusión y la fricción. Si un individuo consigue un objeto precioso muy hermoso que no tiene obligación de ofrecer como *yotile* (regalo de devolución), habrá cierto número de sus asociados que competirán para conseguirlo. Como sólo uno puede tener éxito, todos los demás se sentirán defraudados y más o menos ofendidos y llenos de rencor. Todavía más problemas trae consigo el asunto de las equivalencias. Como los objetos preciosos que se intercambian no pueden medirse ni compararse unos con otros según un modelo

exacto; como no hay correspondencias exactas ni índices de correlación entre las distintas clases de objetos preciosos, no es fácil satisfacer a un individuo que ha dado un *vaygu'a* de gran valor. Cuando recibe una compensación (*yotile*) que no considera equivalente, en realidad no por eso hará una escena ni mostrará abiertamente en el acto su disconformidad. Pero sentirá un profundo resentimiento que se manifestará en abundantes recriminaciones e insultos. Estos, aunque no hechos en la cara del asociado, tarde o temprano llegarán a sus oídos. En último término acabará por recurrir al método que todo el mundo emplea para resolver sus diferencias: a la magia negra, y pagará a un hechicero para que le eche un embrujo al ofensor.

Cuando se habla de algún *vaygu'a* celebrado, el indígena alabaré su valor con las palabras «Muchos hombres murieron por él», lo que no quiere decir que murieran en batalla o luchando, sino que fueron asesinados por la magia negra. Además, hay un sistema de signos mediante el cual, inspeccionando los cadáveres al día siguiente de la muerte, se puede reconocer por qué razón fue embrujado. Entre estos signos hay uno o dos que indican que el individuo ha sido quitado de en medio por culpa de su éxito en el Kula o por haber ofendido a alguien en tal menester. Esta mezcla de ceremonial y decoro, por un lado, con apasionado resentimiento y avaricia por otro, debe entenderse como un elemento fundamental de todas las transacciones y da el tono psicológico dominante al interés de los indígenas. La obligación de equidad y lealtad se basan en la norma general de que la mezquindad está muy mal considerada y es particularmente deshonorosa. Así, aunque un individuo trate en general de minimizar el objeto recibido, no debe olvidarse que el dador hace todo lo posible por hacerlo bien. Y después de todo, en algunos casos en que un individuo recibe un objeto precioso verdaderamente bueno, se enorgullece de él y se siente francamente satisfecho. Por supuesto, tal éxito no se atribuye a la generosidad del asociado, sino a su propia magia.

Un rasgo universalmente reconocido como reprensible y deshonroso es la tendencia a retener cierta cantidad de objetos preciosos y a ser lento en pasarlos. Un individuo que se comporte así será calificado de «duro en el Kula». Lo que sigue es una descripción indígena de este rasgo tal como lo presentan los nativos de las Amphlett:

«Los de Gumasila, su Kula es muy duro: son mezquinos, lo retienen todo. Les gustaría agarrar uno o dos o tres grandes *soulava*, o quizá cuatro. Un individuo tiene que hacer *pokala* con ellos, tienen que hacer *pokapokala*; si es un pariente continuará su *soulava*. Sólo los de Kayleula y los de Gumasila son mezquinos. Los de Dobu, los de Du'a'u, los de Kitava son buenos. Yendo a Muyuwa son como los de Gumasila.»

Esto significa que un individuo de Gumasila puede acumular en su poder cierto número de collares; pide muchos alimentos como *pokala* —una reduplicación característica describe la insistencia y perseverancia en el *pokala*— e incluso entonces sólo le dará el collar a un pariente. Cuando le pregunté al mismo informador si tal individuo corría también el riesgo de ser asesinado por medio de la hechicería, me respondió:

«Un individuo que sobresale en el Kula morirá, el mezquino no; se le dejará en paz.»

III. [EL DESARROLLO DEL KULA EN DOBU]

Volviendo ahora a los procedimientos concretos del Kula, si-gamos los movimientos de un *toliwaga* de Sinaketa. Presumiblemente ha recibido uno o dos collares a su llegada; pero tiene más asociados y espera nuevos objetos preciosos. Hasta que los reciba, todos tienen que guardar un tabú. No puede compartir ninguna comida local, ni ñames, ni cocos, ni nuez o pimienta de betel. Según esta creencia, si quebranta este tabú no recibirá más objetos preciosos. También trata de ablandar el corazón de sus asociados fingiendo una enfermedad. Se queda en su canoa y envía el recado de que está enfermo. El individuo de Dobu debe comprender lo que tal enfermedad significa. No obstante, puede que ceda ante este modo de persuasión. Pero si las artimañas no surten efecto, el individuo puede recurrir a la magia. Existe una fórmula, llamada *kwoygapani* o «magia de enredar», que seduce la mente del hombre sobre el que se ejerce, lo vuelve tonto y, por tanto, maleable a la persuasión. La fórmula se recita sobre una nuez de betel y ésta se le da al asociado, o a su esposa o hermana.

CONJURO «KWOYGAPANI»

«¡Oh, hoja *kweg*a; Oh, benévola hoja *kweg*a; Oh, hoja *kweg*a, aquí; Oh, hoja *kweg*a, allí!

«Entraré a través de la boca de la mujer de Dobu; saldré a través de la boca del hombre de Dobu. Entraré a través de la boca del hombre de Dobu; saldré a través de la boca de la mujer de Dobu.

«Seductora hoja *kweg*a; hoja *kweg*a enredadora; la mente de la mujer de Dobu está seducida por la hoja *kweg*a, está enredada por la hoja *kweg*a.»

La expresión «está seducida», «está enredada» por la hoja *kweg*a se repite con una lista de palabras tales como «tu mente, oh hombre de Dobu», «tu negativa, oh mujer de Dobu», «tu falta de inclinación, oh mujer de Dobu», «tus intestinos, tu lengua, tu

hígado», pasando así por todos los órganos de la comprensión y el entendimiento y por las palabras que describen estas facultades. La parte final es idéntica a la de una o dos fórmulas previamente citadas:

«Mi madre ya no existe; mi madre eres tú, oh mujer de Dobu, etc.» (Compárese con los conjuros *kaykakaya* y *ka'ubama'i* del capítulo anterior.)

Kwega es una planta, probablemente de la misma familia que la pimienta de betel, y sus hojas se mastican con nuez de areca y cal cuando no hay frutos (*mwayye*) de ésta. El *kwega* se invoca, de forma llamativa, en más de una fórmula mágica en vez del verdadero betel. La parte central es absolutamente clara. En ésta, el poder seductor y enredador del *kwega* se aplica sobre las facultades mentales de los habitantes de Dobu y sobre los lugares anatómicos en que se asientan estas facultades. Tras la aplicación de la magia, todos los recursos del hombre solicitante se han agotado. Tiene que abandonar toda esperanza, decidirse a comer los frutos de Dobu, pues su tabú caduca.

Junto con el Kula tiene lugar el intercambio subsidiario de bienes normales. En el capítulo VI, apartado VI, hemos clasificado los distintos tipos de dar y tomar existentes en las islas Trobriand. Las transacciones intertribales que ahora tienen lugar en Dobu caben en aquel esquema. El propio Kula pertenece a la categoría 6, «Trueque ceremonial con pago aplazado». La ofrenda *pari*, los regalos de desembarco que entregan los visitantes y a los que se corresponde con los regalos *talo'i* o de despedida de los huéspedes, corresponden a la categoría 4 de regalos más o menos equivalentes. Por último, entre los visitantes y las gentes locales tiene también lugar un puro y simple trueque (*gimwali*). Sin embargo, entre los asociados nunca hay intercambios directos de tipo *gimwali*. Por regla general el individuo local contribuye con un presente mayor, pues el *talo'i* siempre excede al *pari* en cantidad y en valor, y los visitantes también reciben pequeños regalos durante su estancia. Pero, desde luego, si en el *pari* se incluyen regalos de gran valor, como hojas de piedra o una buena cuchara de la cal, tales regalos de solicitud siempre tienen que devolverse con estricta equivalencia. El resto es literalmente excedido en valor.

El comercio tiene lugar entre los visitantes y los indígenas locales no asociados con ellos, pero pertenecientes a la misma comunidad con que se hace el Kula. Así, Numanuma, To'utuna y Bwayowa son las tres comunidades que componen lo que hemos llamado una «comunidad kula» o «unidad kula», con la que los habitantes de Sinaketa están asociados. Y un hombre de Sinaketa hará *gimwali* (comercio) sólo con los habitantes de estas aldeas que no sean sus asociados personales. Por decirlo con una expresión indígena:

«Damos como *pari* algunos de nuestros bienes; otros los guardamos; más tarde hacemos *gimwali*. Ellos traen sus nueces de areca, su sagú, lo depositan. Quieren alguno de nuestros artículos, dicen: "Quiero esta hoja de piedra." Se la damos, ponemos la nuez de betel y el sagú en nuestra canoa. Sin embargo, si no nos dan la cantidad suficiente, les reclamamos. Traen más.»

Esta es una definición clara del *gimwali*, con regateo y ajuste de la equivalencia en el acto.

Cuando llega la expedición visitante de Sinaketa, los indígenas de los distritos vecinos, es decir, de la misma pequeña isla de Dobu, del otro lado de los estrechos de Dowson, de Deyde'i, la aldea del Sur, se reúnen en las tres aldeas kula. Estos indígenas de otros distritos traen consigo cierta cantidad de bienes. Pero no pueden comerciar directamente con los visitantes de Boyowa. Deben intercambiar sus bienes con los indígenas locales, y éstos, a su vez, los comerciarán con los de Sinaketa. Así, los huéspedes de la comunidad kula actúan como intermediarios en cualesquiera relaciones comerciales entre los de Sinaketa y los pobladores de distritos más remotos.

Resumiendo la sociología de esta transacción, podríamos decir que los visitantes entran en una triple relación con los indígenas de Dobu. En primer lugar está el asociado, con quien intercambian regalos, en general, en base al libre dar y tomar, un tipo de transacción que ocurre a la vez que el Kula propiamente dicho. Luego están los residentes locales que no son socios personales en el Kula, con quienes se lleva a cabo el *gimwali*. Por último están los extranjeros, con quienes tiene lugar un intercambio indirecto a través de los individuos locales. Con todo esto no debe imaginarse que el aspecto comercial de la reunión salte a la vista. La concurrencia de indígenas es grande, sobre todo como consecuencia de la curiosidad por ver la recepción ceremonial de la expedición *uvalaku*. Pero si dijera que cada visitante trae y se lleva una media docena de artículos no exageraría el caso. Algunos de estos artículos han sido adquiridos por los de Sinaketa en los distritos industriales de Boyowa durante una expedición comercial preparatoria (véase capítulo VI, apartado III). Con ello logran un beneficio neto. Unos cuantos ejemplos de los precios que pagan en Boyowa y los que consiguen en Dobu nos indicará la importancia de este beneficio.

Kuboma a Sinaketa

Dobu a Sinaketa

1 cesta <i>tanepopo</i>	= 12 cocos = 12 cocos + sagú + 1 cinturón
1 peine	= 4 cocos = 4 cocos + un puñado de betel
1 brazalete	= 8 cocos = 8 cocos + dos puñados de betel
1 olla de la cal	= 12 cocos = 12 cocos + dos medidas de sagú

Este cuadro muestra en la segunda columna los precios que pagan los de Sinaketa a las aldeas industriales de Kuboma, distrito del Norte de las Trobriand. En la tercera columna se recoge el que reciben en Dobu. El cuadro se ha logrado a través de un informador de Sinaketa y probablemente está lejos de ser exacto y es seguro que los beneficios de cada transacción son muy variables. Sin embargo, no cabe duda de que los de Sinaketa piden por cada artículo el precio pagado por ellos y algún artículo más.

Por tanto, vemos que hay en estas transacciones una concreta ganancia para los intermediarios. Los indígenas de Sinaketa actúan como intermediarios entre los centros industriales de las Trobriand y Dobu, mientras que sus huéspedes desempeñan el mismo papel entre ellos y las gentes de los distritos periféricos.

Además del comercio y la consecución de objetos kula, los indígenas de Sinaketa visitan a sus amigos y parientes lejanos, que, como ya vimos, se encuentran en este distrito como consecuencia de la emigración. Los visitantes se pasean por las planicies fértiles y llanas que median entre los villorrios, gozando con las bellezas sorprendentes y desconocidas de este distrito. Se les enseñan los géiseres de Numanuma y Deyde'i, que están en constante erupción. Cada pocos minutos el agua hirviente sube una y otra vez en chorros que alcanzan varios metros. El llano de alrededor es estéril, sin más que aquí y allá una especie de eucalipto chaparro. Este es el único lugar de todo el Este de Nueva Guinea donde, por lo que yo sé, hay eucaliptos. Esta fue, por lo menos, la información de algunos indígenas inteligentes en cuya compañía visité estos surtidores y que habían viajado por todas las islas al este y en el extremo oriental de la tierra firme.

Las bahías y lagunas encerradas entre tierras, el extremo septentrional de los estrechos de Dowson, encerrado como un lago entre montañas y conos volcánicos, todo esto debe parecerles extraño y hermoso a los trobriandeses. En los poblados se entretienen con sus amigos varones, hablando ambas partes en la lengua de Dobu, completamente distinta del kiriwiniano, pero que los de Sinaketa aprenden en su primera juventud. Es de destacar que en Dobu nadie habla el kiriwiniano.

Como se dijo más arriba, los visitantes no tienen relaciones sexuales de ninguna clase con las mujeres de Dobu. Como uno de los informadores me dijo:

«No nos acostamos con las mujeres de Dobu porque Dobu es la montaña final (Koyaviguna Dobu); es un tabú de la magia *mwasila*.»

Pero cuando le pregunté si las consecuencias de quebrantar este tabú sólo podía evitar su éxito en el Kula, la respuesta fue

que tenían miedo de quebrantarlo y que regía desde antiguo (*tokunabogwo ayguri*) que ningún hombre tocara a las mujeres de Dobu. En realidad, los de Sinaketa tienen un inmenso miedo de los dobueses y tienen buen cuidado de no ofenderles de ninguna forma.

Luego de tres o cuatro días de estancia en Dobu, la flota de Sinaketa emprende el viaje de regreso. Por la mañana temprano reciben sus *talo'i* (regalos de despedida) de alimentos, nuez de betel, objetos de uso y, a veces, también se incluye algún objeto precioso kula. Muy cargados como van, aligeran la canoa mediante una magia denominada *kaylupa* y navegan de nuevo hacia el norte.

XV. El viaje de regreso. La pesca y el trabajo de las conchas «kaloma»

I. [VISITAS Y ARTÍCULOS QUE SE ADQUIEREN]

El viaje de regreso de la flota de Sinaketa se realiza siguiendo exactamente el mismo trayecto que en la ida a Dobu. En cada isla habitada, en cada poblado donde previamente se ha hecho un alto, vuelven a detenerse, sea por un día o por unas horas. En los villorrios de Sanaroa, en Tewara y en las Amphlett, se visita de nuevo a los asociados. En este viaje de vuelta reciben algunos objetos preciosos kula y recogen todos los regalos *talo'i* de los asociados del camino intermedio. En cada uno de los poblados las gentes están ansiosas de tener noticias sobre la recepción que la expedición *uvalaku* ha tenido en Dobu; se discute la cantidad de objetos preciosos y se hacen comparaciones entre la ocasión actual y otras anteriores.

Ahora no se celebra ninguna magia ni tiene lugar ninguna ceremonia, y de hecho muy poco habría que decir sobre el viaje de regreso si no fuera por dos hechos importantes: la pesca de conchas de espóndilos (*kaloma*) en la Laguna de Sanaroa y la exhibición y comparación de los objetos preciosos kula en la playa de Muwa.

Los indígenas de Sinaketa, como hemos visto en el último capítulo, obtienen mediante comercio cierta cantidad de artículos de la *koya*. Sin embargo, hay ciertos artículos útiles inencontrables en Boyowa que se pueden conseguir libremente en la *koya*, y éstos se los procuran los propios trobriandeses. Una variedad de lava cristalina, conocida como obsidiana, se encuentra en grandes cantidades en las laderas de los montes de Sanaroa y Dobu. Antaño este artículo les servía a los trobriandeses como materia prima para las navajas de afeitar, las rasquetas y algunos instrumentos cortantes y finos. La piedra pómez, abundante en este distrito, se recoge y lleva a las Trobriand, donde se utiliza para pulimentar. Los visitantes también se procuran allí el ocre rojo e igualmente las duras piedras de basalto (*binabina*) que utilizan para martillar y machacar, así como para fines mágicos. Por último, recogen en algunas playas e importan a las Trobriand una arena de silicio muy fina que usan para pulimentar las hojas de piedra del tipo utilizado como signos exteriores de riqueza y que se siguen produciendo hasta el día de hoy.

II. [LA PESCA DE ESPÓNDILOS]

Pero, con mucho, el artículo más importante que recogen los trobriandeses para ellos son las conchas de espóndilos. La pesca es libre, pero no resulta fácil de llevar a cabo en los afloramientos coralinos de la Laguna de Sanaroa. Es a partir de estas conchas de donde se hacen los pequeños discos perforados (*kaloma*) que sirven para componer los collares kula y también para adornar casi todos los artículos de valer o artísticos que se utilizan dentro del distrito kula. Pero los discos sólo se manufacturan en dos localidades del distrito, en Sinaketa y en Vakuta, poblados ambos del Sur de Boyowa. Las conchas también se encuentran en la Laguna de las Trobriand, frente a las dos aldeas. Pero los ejemplares de Sanaroa son mucho mejores en cuanto a color y, creo yo, más fáciles de conseguir. Sin embargo, en esta localidad solamente pescan los de Sinaketa.

La decisión de llevar a cabo la pesca en su propia Laguna, cerca de una isla deshabitada llamada Nanoula, o de hacerlo en Sanaroa, es siempre un gran asunto ceremonial en el cual toda la comunidad toma parte. La magia o, al menos, parte de ella la celebra por toda la comunidad el mago del *kaloma* (*towosina kaloma*), que también fija las fechas y dirige las ceremonias. Puesto que las conchas de espóndilos constituyen uno de los episodios esenciales de la expedición kula, debe hacerse una descripción detallada tanto de su pesca como de su fabricación. El nombre indígena, *kaloma* (en los distritos del Massim meridional se utiliza la palabra *sapi-sapi*) describe indistintamente a las conchas o al disco manufacturado. La concha es una gran concha de espóndilo que tiene una capa cristalina de color rojo variable entre el sucio rojo ladrillo y un suave rosado de fram-buesa, siendo este último el más apreciado. Vive en las cavidades de los afloramientos coralinos desperdigados por los bajos fondos fangosos de las lagunas.

Según la tradición, esta concha está estrechamente ligada a la aldea de Sinaketa. Según una leyenda de Sinaketa, una vez tres mujeres de un *guya'u* (jefe) pertenecientes al subclán tabalu del clan malasi deambulaban buscando cada una un lugar en donde instalarse. La mayor escogió el poblado de Omarakana; la segunda se fue a Gumilababa; la menor se asentó en Sinaketa. En su cesta llevaba discos *kaloma* metidos en un largo palo llamado *viduna*, tal como se hace en la última etapa de la fabricación. Primero estuvo en un lugar llamado Kaybwa'u, pero ladró un perro y se trasladó más allá. Volvió a oír al perro ladrar y cogió un *kaboma* (plato de madera) y se fue a la rompiente del arrecife a coger conchas. Allí encontró los *momoka* (espóndilos blancos) y exclamó: «¡Oh, esto es *kaloma*!» Los miró más de cerca y dijo: «¡Oh, no, no eres rojo. Tu nombre es *momoka*.» Tomó

entonces el palo con los discos *kaloma* y lo metió dentro de un agujero del arrecife. Siguió allí, pero cuando lo miró dijo: «Oh, la gente de la isla vendrá, te verá y te cogerá.» Se fue, sacando el palo; se fue a la canoa y remó. Remó mar adentro. Se ancló allí, sacó los discos del palo y los arrojó al mar de forma que pudieran ir a los afloramientos de coral. Dijo: «Está prohibido que los indígenas de tierra adentro cojan los objetos preciosos. Sólo la gente de Sinaketa debe pescar.» Así, sólo la gente de Sinaketa sabe la magia y cómo pescarlos.

Este mito presenta ciertas características llamativas. No entraré en su sociología, aunque en este aspecto difiere de los mitos kiriwinianos, en los cuales no se reconoce la igualdad de los jefes de Sinaketa y Gumilibaba con el de Omarakana. Es característico que la mujer malasi de este mito muestre aversión al perro, animal totem del clan lukuba, un clan que según los datos míticos e históricos tienen que inclinarse y renunciar a los privilegios de prioridad ante el clan malasi (véase capítulo XII, apartado IV). Otro detalle de interés es que ella lleve el *kaloma* en su palo, tal como aparecen en la última etapa de la manufactura. También de esta misma manera intenta plantarlos en el arrecife. El *kaloma* acabado, sin embargo, por usar las palabras de mis informadores, «la mira balanceándose en el agua con un movimiento de vaivén; reluciendo sus ojos rojos». Y la mujer, viéndolo, saca el *kaloma* demasiado accesible e incitante y lo desparrama por el mar profundo. De esta manera lo hace inaccesible para los aldeanos de tierra adentro no iniciados y lo deja exclusivamente para los de Sinaketa. No cabe la menor duda de que los pobladores de Vakuta han aprendido esta industria de los de Sinaketa. El mito es poco conocido en Vakuta, sólo por unos cuantos expertos en el buceo y la manufactura; existe una tradición sobre la posterior transferencia de esta industria a Vakuta; por último, los habitantes de Vakuta nunca han pescado *kaloma* en la Laguna de Sanaroa.

Describiremos ahora los aspectos técnicos y el ceremonial de la pesca de *kaloma*. Lo mejor será hacer una narración sobre cómo tiene lugar en la Laguna de Sinaketa alrededor del banco de arena de Nanoula, dado que esta es la forma normal y típica de la pesca de *kaloma*. Además, cuando los de Sinaketa pescan en Sanaroa, los procedimientos son los mismos, sólo que suprimen una o dos operaciones.

El cargo de mago del *kaloma* (*towosina kaloma*) es hereditario en dos subclanes del clan malasi y uno de ellos es el jefe principal de Kasi'etana. Cuando se acaba la estación de los monzones, es decir, entre marzo y abril, en *ogibukuvi* (o sea, en la estación de los nuevos ñames), el mago da la orden de prepararse. La comunidad le hace un regalo llamado *sousula*, uno o dos le llevan *vaygu'a*, el resto le abastece de *gugu'a* (objetos corrientes) y algunos alimentos. Entonces preparan las canoas

y disponen las piedras *binabina* con que despegan a los espóndilos de los arrecifes.

Al día siguiente por la mañana el mago celebra un rito llamado *kaykwa'una la'i*, «la atracción del arrecife», pues, como en el caso de otros seres marinos, el gran asentamiento de *kaloma* está muy lejos. Su morada es el arrecife Ketabu, en algún lugar entré Sanaroa y Dobu. Con objeto de hacerles que se desplacen y se acerquen a Nanoula es necesario recitar el ya mencionado conjuro. Esto lo hace el mago caminando arriba y abajo por la playa de Sinaketa, lanzando sus palabras al viento, sobre el mar, en la dirección del lejano lugar de los *kaloma*. El *kaloma* entonces «se levanta» (*itolise*), es decir, parte de su afloramiento coralino original (*vatu*) y viene a la Laguna de Sinaketa. Este conjuro lo obtuve de To'udavada, actual jefe de Kasi'etana y descendiente de la autora de la fórmula, la mujer del mito. Comienza con una larga lista de nombres ancestrales; sigue luego una presuntuosa descripción de cómo toda la flota admira el éxito mágico del conjuro del mago. La palabra clave de la parte central es la voz *itolu*: «se levanta», es decir, «parte», y con ella se enumeran todas las distintas clases de conchas *kaloma*, que se diferencian según el tamaño, el color y la calidad. Acaba con otra bravuconada, «Mi canoa va tan sobrecargada de conchas que se hunde», que se repite muchas veces con variaciones.

Este conjuro sólo lo recita el mago una vez o bien puede repetirlo en días sucesivos. Fija entonces la fecha para la expedición de pesca. La tarde anterior de esa fecha, los hombres celebran algunas magias privadas, cada cual en su casa. La piedra de amartillar, la *gabila*, que siempre es una *binabina* (una piedra importada de la Koya), es embrujada. Por regla general se coloca sobre un trozo de hoja de banana seca con algunas flores rojas de hibisco. Se le recita una fórmula y se envuelve en la hoja de banana y se mantiene así hasta su utilización. Esto hará que la piedra sea afortunada en despegar a golpes las conchas y que las conchas sean muy rojas.

Otro rito de magia privada consiste en encantar una gran concha de mejillón con la que, a la mañana siguiente, se rasca la canoa. Esto hace que el agua esté clara, de forma que el buceador vea y encuentre con facilidad las conchas de espóndilo.

A la mañana siguiente toda la flota parte para la expedición. Se han llevado a las canoas algunos alimentos, pues la pesca dura por lo general varios días, pasándose las noches en la playa de Nanoula. Cuando las canoas llegan a un determinado lugar, aproximadamente a mitad de camino entre Sinaketa y Nanoula, todas se disponen en hilera. La canoa del mago va en el flanco derecho y él prepara un manojo de flores de hibisco rojo, algunas hojas rojas de ricino y las hojas del manglar de flores rojas (se utilizan sustancias coloreadas de rojo para hacer mágicamente que las conchas sean rojas). Luego, pasando por

delante de las otras canoas, frota las proas con el manajo de hojas. Después comienzan a avanzar las canoas de ambos extremos de la hilera, transformándose la fila en un círculo que ahora atraviesa la canoa del mago siguiendo un diámetro. En este lugar de la Laguna hay un pequeño *vatu* (afloramiento de coral) llamado Vitukwayla'i. Se le llama el *vatu* de los *baloma* (espíritus). En este *vatu* se detiene la canoa del mago y él ordena a algunos de su tripulación que capucen, y aquí comienza la recogida de conchas.

También celebran magias privadas cada canoa por su propia cuenta. El ancla de piedra se hechiza con flores de hibisco rojo, para hacer que sean rojas las conchas de espóndilo. Existe otra magia privada, llamada del «barrido del agua», que, como la antes mencionada magia del mejillón, hace que el agua sea clara y transparente. Por último, hay una magia maléfica, llamada «regar con agua salada». Si un individuo la hace sobre los demás, anulará los efectos de sus magias y les frustrará sus esfuerzos, en tanto que él levantará asombro y sospechas por la cantidad de conchas que recogerá. Tal individuo capuzaría tomando en la boca un poco de agua salada y, al emerger, regaría las otras canoas al tiempo que recita el hechizo maléfico.

Todo esto sobre la magia y el ceremonial que acompaña a la pesca de espóndilos en la Laguna de las Trobriand. En Sanaroa tiene lugar exactamente el mismo rito, excepto que no hay atracción del arrecife, quizá porque se trate del lugar original del *kaloma*. También se me dijo que algunas de las magias privadas se celebraban en Sinaketa antes de que la flota partiera para la expedición kula. Los objetos preparados se guardan bien envueltos en hojas secas.

Debe añadirse que ni en una Laguna ni en la otra existen derechos de propiedad privada sobre los afloramientos de coral. Toda la comunidad de Sinaketa tiene su área de pesca en la Laguna, dentro de la cual cada individuo puede buscar sus conchas de espóndilo y, a veces, pescar. Si la otra comunidad de pescadores de espóndilos, la de Vakuta, se metiera en su campo de pesca, eso daría lugar a problemas y, en otros tiempos, a luchas. Propiedad privada de los afloramientos de coral existe en las aldeas del Norte de la Laguna, es decir, en Kavataria y las aldeas de la isla de Kayleula.

III. [ASPECTOS ECONÓMICOS Y SOCIOLÓGICOS EN LA FABRICACIÓN DEL «KALOMA»]

Ahora debemos seguir las últimas etapas de la industria del *kaloma*. Los procedimientos técnicos se entremezclan hasta tal punto con la estructura social y económica que lo mejor será

señalar al principio sus líneas fundamentales. El espóndilo consta de una concha del tamaño y la forma de una semipera vaciada y un pequeño opérculo plano. Sólo se trabaja la primera mitad. En primer lugar tienen que romperse en trozos con una *binabina* o un *utukema* (piedra verde importada de la isla de Woodlark). Entonces se puede ver en cada pieza la estratificación de la concha: la parte exterior, de una especie de cresta blanda; bajo esta, la capa de material calcáreo, rojo y duro; y por último el estrato más profundo, blanco y cristalino. Tanto el interior como el exterior tienen que limarse, pero antes cada pieza es moldeada de forma burda, hasta convertirla en una masa gruesa y redondeada. Tal masa se coloca luego en el agujero de una pieza cilíndrica de madera. Este último sirve como mango con el que se frota la masa sobre una pieza plana de arenisca. La frotación se lleva a cabo hasta que las capas del interior y del exterior desaparecen y sólo queda un disco rojo pulimentado por ambas caras. En el centro se perfora un agujero por medio de un berbiquí —*gigi'u*— y cierto número de tales discos perforados se meten en un palo fino pero fuerte. Así se producen cierto número de discos circulares aplanados, pulimentados a todo el rededor y perforados por el centro. La ruptura y la perforación, como el buceo, es tarea exclusiva de los hombres. El pulimentado, por regla general, corre a cargo de las mujeres.

Esta tecnología está ligada a una interesante relación sociológica entre el productor y el individuo para quien se hace el artículo. Como se puede ver en el capítulo II, uno de los rasgos fundamentales de la organización trobriandesa consiste en las mutuas obligaciones entre cada individuo y los parientes maternos de su esposa. Ellos tienen que abastecerlo regularmente de ñames en la época de la cosecha, en tanto él les regala un objeto precioso de vez en cuando. La manufactura de los objetos preciosos *kaloma* en Sinaketa suele estar ligada a esta relación. El operario de Sinaketa hace su *kutadababile* (collar de grandes cuentas) para uno de sus parientes políticos, mientras que este último le corresponde con alimentos. De acuerdo con esta costumbre ocurre con mucha frecuencia que un individuo de Sinaketa se case con alguna de las mujeres de los poblados agrícolas del interior o incluso con una mujer de Kiriwina. Desde luego, si no tiene parientes políticos en una de estas aldeas, tendrá amigos o parientes lejanos y hará el collar para uno u otro de ellos. O bien lo producirá para sí mismo y lo lanzará al Kula. Pero el caso más típico e interesante es cuando el collar se produce para un individuo que lo compensará según un sistema económico notable, un sistema similar al de los pagos a plazos, que ya he mencionado a propósito de la construcción de la canoa.

Daré aquí, ciñéndome al texto indígena, la traducción de un relato sobre el pago por la fabricación del *kaloma*,

RELATO DE LA FABRICACIÓN DEL «KALOMA»

Supongamos que un indígena del interior vive en Kiriwina o en Luba o en una de las aldeas de los alrededores; desea un *katudababile*. Se dirigirá a un pescador experto que sabe bucear en busca de *kaloma*. Este individuo está de acuerdo; capuza, capuza... hasta que es suficiente; su *vataga* (gran cesta plegable) está ya llena; este individuo (el del interior) oye el rumor; él, el propietario del *kaloma* (es decir, el individuo para quien se hará el collar) dice: «¡Bueno! ¡Le echaré una ojeada!» Irá, verá, no dará ningún pago *vakapula*; él (aquí se quiere decir el buceador de Sinaketa) dirá: «Ven mañana, yo romperé la concha, ven aquí, dame la *vakapula*.» Al día siguiente él (el del interior) guisará alimentos, los traerá, dará el *vakapula*; él (el buceador) romperá la concha. Suponiendo que la ruptura ya esté acabada, él, (el buceador) dirá: «¡Bueno! La ruptura ya está acabada, ¡pulimentaré!» Al día siguiente él (el del interior) cocinará alimentos, traerá bananas, cocos, nuez de betel, caña de azúcar, lo dará como *vakapula*; este hombre (el buceador) pule. Acabado ya el pulimentado, dirá: «¡Bueno! Mañana taladraré.» Este hombre (el del interior) traerá alimentos, bananas, cocos, caña de azúcar, los dará como *vakapula*; serán abundantes, pues ya pronto estará acabado el collar. Igualmente dará un gran *vakapula* con ocasión del redondeado del cilindro, pues pronto todo estará acabado. Cuando se acaba lo metemos en un hilo, lo lavamos. (Nótese el cambio de la tercera persona del singular a la primera del plural.) Se lo damos a nuestra esposa, tocamos la caracola; ella irá, ella llevará su objeto precioso a este hombre, nuestro pariente político. Al día siguiente él hará *yomelu*; cogerá un cerdo, romperá un manojo de nuez de betel, cortará caña de azúcar, bananas, llenará la cesta de alimentos y colocará los cocos en una pieza de madera muy horquillada. Pronto los trae. Nuestra casa se llenará. Más tarde haremos un reparto de bananas, caña de azúcar y nuez de betel. Les daremos a nuestros colaboradores. Nos sentamos, nos sentamos (es decir, esperamos); a la cosecha él nos trae ñames, el *karibudaboda* (hace el pago de tal nombre) del collar. Traerá ñames y llenará nuestro almacén.

Esta narración, como muchas piezas de las informaciones indígenas, necesita ciertas correcciones de perspectiva. En primer lugar, los acontecimientos se siguen unos a otros con una rapidez absolutamente ajena a la forma extremadamente pausada con que por regla general realizan un proceso tan largo como la fabricación del *katudababile*. La cantidad de alimentos que, a la manera habitual, se enumera una y otra vez en esta narración probablemente no es exagerada, pues —tal como es la economía indígena— el individuo que hace un collar por encargo conseguirá el doble o más de lo que hubiera logrado en cualquier

otra transacción. Por otro lado, debe recordarse que lo que se presenta aquí como el pago final, el *karibudaboda*, es simplemente el abastecimiento normal del almacén de ñames, que siempre corre a cargo de un pariente político del marido. No obstante, el año que se hace un *katudababile* el regalo habitual de la cosecha se califica de «pago *karibudaboda* por el collar». Dar el collar a la esposa, que después lo lleva a su hermana o pariente, también es característico de la relación entre parientes políticos.

Los collares de conchas mayores y forma cónica sólo se hacen en Sinaketa y Vakuta. El verdadero artículo kula, en el cual los discos son mucho más delgados, menores de diámetro e incluso en el tamaño de un extremo a otro del collar, fueron introducidos en el Kula desde otro lugar y trataré de este asunto en uno de los capítulos siguientes (el capítulo XXI), donde se describen otras ramas del Kula.

IV. [«TANARERE», EXHIBICIÓN DEL BOTÍN]

Ahora, habiendo llegado al final de la disgresión sobre los *kaloma*, volvamos por un momento a nuestro grupo de Sinaketa que hemos dejado en la Laguna de Sanaroa. Conseguida la suficiente cantidad de conchas, izan las velas, vuelven a visitar Tewara y Gumasila, se detienen quizá durante una noche en uno de los bancos de arena de Pilolu, llegan por fin a su Laguna. Pero antes de reunirse con los suyos en sus aldeas, se detienen en un último alto en Muwa. Aquí hacen lo que se llama el *tunarere*, una comparación y exhibición de los objetos preciosos conseguidos en el viaje. Sobre la playa de arena se extienden una o dos esteras de cada canoa y los hombres colocan los collares sobre las esteras. Así se pone en la playa una larga hilera de objeto preciosos y los miembros de la expedición caminan arriba y abajo, los admiran y los cuentan. De hecho, los jefes siempre tienen el mayor botín, especialmente el que ha sido el *tol'i'uvaku* de la expedición.

Una vez hecho esto, regresan a la aldea. Cada canoa toca su caracola, un trompetazo por cada objeto precioso que lleven. Cuando una canoa no ha conseguido ningún *vaygu'a* esto es una gran vergüenza y causa de desprecio para sus miembros, sobre todo para el *toliwaga*. Tal canoa se dice que está *bisikureya*, lo cual significa literalmente que ha «ayunado».

En la playa, los aldeanos están activos. Las mujeres, vistiendo sus nuevas combinaciones de hierba (*sevata'i*) especialmente hechas para la ocasión, se meten en el agua y se acercan a las Canoas para descargarlas. No intercambian ningún saludo espe-

cial con sus maridos. Están interesadas por los alimentos procedentes de Dobu, sobre todo por el sagú.

También se reúnen gran número de personas de otras aldeas para dar la bienvenida al grupo que vuelve. Los que han abastecido a sus amigos o parientes con provisiones para el viaje reciben ahora, en pago, nueces de betel y cocos. Algunos de los que les dan la bienvenida lo hacen para hacer el Kula. Incluso de los lejanos distritos de Kiriwina y Luba hay indígenas que viajan a Sinaketa previendo la fecha de la llegada de la expedición a Dobu. Se cuenta cómo fue la expedición, se cuenta el producto, se describe la historia última de algunos de los objetos preciosos importantes. Pero esta etapa nos lleva al asunto del Kula interior, que será el tema de uno de los capítulos posteriores.

XVI. La visita de devolución de los dobueses a Sinaketa

I. [LA EXPEDICION CEREMONIAL]

En los doce capítulos anteriores hemos seguido una expedición de Sinaketa a Dobu. Pero, deteniéndonos casi a cada paso del trayecto, hemos estudiado las distintas instituciones que intervienen y las creencias subyacentes; hemos citado las fórmulas mágicas y contado las historias míticas, y de esta forma hemos roto la continuidad del hilo de nuestra narración. En este capítulo, como ya estamos al tanto de las costumbres, creencias e instituciones que implica el Kula, estamos en condiciones de seguir la narración simple y cronológica de una expedición en sentido inverso, de Dobu a Sinaketa.

Como yo he visto, habiéndola seguido, una gran expedición *uvalaku* desde el Sur a las Trobriand, puedo contar algunas de las escenas a partir de mis impresiones directas y no mediante reconstrucciones. Para quien ha visto mucho de la vida tribal de los indígenas y dispuesto de informadores inteligentes, tales reconstrucciones no resultan muy difíciles ni exigen mayores esfuerzos imaginativos. De hecho, hacia el final de mi segunda visita tuve varias oportunidades de comprobar tales reconstrucciones siendo testigo de los hechos que ocurrían en la realidad, pues tras mi primer año de estancia en las Trobriand ya tenía redactados algunos de mis materiales. Por regla general, las comprobaciones demostraron que mis reconstrucciones escasamente diferían de la realidad, ni siquiera en los pequeños detalles. No obstante, el etnógrafo entra con mayor convicción en los detalles cuando describe cosas que realmente ha presenciado.

En septiembre de 1917 Kouta'uya dirigió una expedición *uvalaku* de Sinaketa a Dobu. Los de Vakuta se les unieron en el camino y también les siguieron las canoas de las Amphlett; al final fueron unas cuarenta canoas las que llegaron a la costa occidental de los estrechos de Dowson. Se convino entonces y allí que una expedición de devolución de visita de este distrito visitaría Sinaketa al cabo de unos seis meses. Kauyaporu, el *esa'esa* (dirigente) del villorrio de Kesora'i, en la aldea de Bwayowa, tenía un jabalí con colmillos circulares. Por tanto, decidió preparar una expedición *uvalaku* a cuyo comienzo se sacrificaría al cerdo, celebrándose un festín y convirtiendo sus colmillos en ornamentos.

En noviembre de 1917, cuando yo atravesé el distrito, los pre-

parativos de las canoas ya estaban en marcha. Todas las que todavía podían repararse habían sido desmontadas en piezas y se estaban volviendo a amarrar, calafatear y pintar. En algunos villorrios se estaban vaciando nuevas piraguas. Después de unos pocos meses de estancia en las Trobriand, volví al Sur otra vez en marzo de 1918, con la pretensión de pasar algún tiempo en las Amphlett. Desembarcar allí siempre resulta difícil, puesto que no hay lugares propicios para fondear cerca de la costa y con mal tiempo es imposible desembarcar durante la noche. Llegué tarde, en un pequeño cúter, y tuve que cruzar entre Gumasila y Domdom, tratando de esperar hasta que rompiera el día para entonces desembarcar. Sin embargo, en mitad de la noche se abatió sobre nosotros una violenta borrasca del noroeste, destrozó la vela mayor y nos obligó a seguir al viento hacia el sur, hacia Dobu. Fue esta noche cuando los indígenas empleados en el barco vieron a las *mulukwausi* fulgurando en el extremo del mástil. El viento cayó antes de que rompiera el día y entramos en la Laguna de Sanaroa con objeto de reparar las velas. Durante los tres días que permanecimos allí, vagabundé por tierra, ascendiendo a los conos volcánicos, exploré a remo las bahías y visité las aldeas que se desperdigaban por el llano de coral. En todas partes vi indicios de la próxima marcha a Boyowa; los indígenas preparaban sus canoas para cargarlas en la playa, recogían alimentos en los huertos y preparaban el sagú en la jungla. Al fondo de una de las bahías, en medio de una cinénaga de sagú, había un cobertizo bajo que utilizaban los indígenas de la isla principal de Dobu como vivienda cuando venían a recoger sagú. Se me dijo que esta ciénaga estaba reservada para una determinada comunidad de Tu'utauna.

Otro día encontré a un grupo de indígenas locales de Sanaroa que golpeaban un árbol del pan para extraer la pulpa y lavarla con agua. Habían derribado un gran árbol, arrancado un gran trozo de corteza en medio del tronco y dejado al descubierto el interior blando y carnoso. Frente a él, tres hombres puestos codo con codo lo golpeaban. Otros cuantos hombres esperaban para relevarlos cuando se cansaran. Los instrumentos de golpear, semipalos y semiazuelas, tenían cuchillas de piedra verde, gruesas pero no muy grandes, del mismo tipo que las que yo había visto a los indígenas de Mailu de la costa sur.¹

La pulpa la transportaban en cestos a un arroyo cercano. En este lugar, como artesa natural, utilizaban una de las grandes cúpulas que forman la base de la hoja de sagú. En medio de ella, un tamiz hecho de espata de cocotero, una fibra que recubre la vaina raíz de la hoja y a primera vista parece exactamente un trozo de material tejido. Se las arreglaban para que el

1. Cf. la memoria del autor, *The Natives of Mailu*, «Transactions of the R. Society of S. Australian», 1915, pág. 598.

agua penetrase en la artesa por la parte más ancha y saliera por la más estrecha. La pulpa de sagú la colocaban encima, el agua arrastraba la fécula pulverizada, mientras que las fibras leñosas y duras quedaban retenidas en el tamiz. Luego llevaban la pulpa con el agua a una gran cubeta de madera en forma de canoa; allí la pulpa más pesada se posaba, mientras que el agua se derramaba por encima del borde. Cuando hay la pulpa suficiente, se escurre el agua cuidadosamente y se la coloca en otra base de hoja de sagú con forma de artesa, donde se deja secar. Luego, en tales receptáculos se transporta en las expediciones comerciales y esto es lo que se cuenta como una unidad de sagú.

Con gran interés, observé el procedimiento durante largo rato. Hay algo fascinante en el gran árbol del pan de aspecto antidiuviano, tan maligno e inaccesible en la malsana y espinosa ciénaga, que el hombre transforma en alimento mediante métodos tan simples y directos. El sagú que los indígenas producen y comen es una sustancia pulposa y correosa, blanda, de color blancuzco sucio y de sabor muy desagradable. Tiene la consistencia del caucho y el sabor de un pan ázimo muy pobre. No es un líquido claro como el artículo que se vende con el nombre de sagú en nuestras tiendas de ultramarinos, sino gelatinoso, compacto y casi elástico. Los indígenas lo consideran una gran golosina y lo cuecen para hacer pastelillos o lo hierven para hacer púdines.

El grueso de la flota de Dobu partió de sus aldeas en la segunda mitad de marzo y fue, en primer lugar, a la playa de Sarubwoyna, donde celebraron un reparto ceremonial de alimentos, un *eguya'i*, como le dicen en Dobu. Después de ofrecerle los *pokala* a Aturamo'a y a Atu'a'ine, partieron camino de Sana-roa y Tewara, pasando frente a la roca tabú de Gurewaya para dirigirse a las Amphlett. El viento era ligero y variable, prevaleciendo las débiles brisas del sudoeste. En esta etapa del viaje la marcha debió de ser muy lenta. Los indígenas debieron de pasar unas cuantas noches en las islas y bancos de arena intermedios, acampando en cada lugar las tripulaciones de unas pocas canoas.

Por esta época yo ya había conseguido llegar a las Amphlett y había estado ocupado durante dos o tres semanas en el trabajo etnográfico, aunque sin mucho éxito; pues, como ya he señalado una o dos veces, los indígenas de aquí son pésimos informadores. Desde luego, sabía que la flota de Dobu estaba a punto de llegar, pero como la experiencia me había enseñado a desconfiar de los horarios y las fechas fijadas por los indígenas, no esperaba que fueran puntuales. Sin embargo, en esto me equivoqué. En una expedición kula, una vez que se han fijado las fechas, los indígenas hacen verdaderos y arduos esfuerzos por cumplirlas. La gente de las Amphlett estaba muy ocupada preparándose para la

expedición, pues habían decidido unirse a los de Dobu y seguir con ellos a las Trobriand. Unas cuantas canoas fueron a la isla principal en busca de sagú, se revisaron las ollas, se prepararon para la estiba y revisaron las canoas. Cuando la pequeña expedición volvió de la tierra firme con el sagú, al cabo de una semana o así, tuvo lugar en la cercana isla de Nabwageta un *sagali* (en las Amphlett: *madare*), es decir, un reparto ceremonial de alimentos.

Mi llegada resultó muy molesta para los indígenas y complicó las cosas, causándole gran fastidio a Tovasana, el principal dirigente. Yo había desembarcado en su propia aldea, Nu'agasi, en la isla de Gumasila, porque no era posible fondearse cerca de la aldea mayor, ni había allí sitio para levantar la tienda. Ahora bien, la presencia de un hombre blanco en las Amphlett es un suceso raro y, por lo que yo sé, sólo un comerciante blanco estuvo allí unas cuantas semanas. Dejarme solo con las mujeres y un par de viejos era imposible para sus ideas y temores, y ninguno de los jóvenes quería sacrificar el privilegio y el placer de tomar parte en la expedición. Al final les prometí trasladarme a la cercana isla de Nabwageta tan pronto como se hubieran ido los hombres y con esto quedaron satisfechos.

Conforme se acercaba la fecha prevista de la llegada de los dobueses, la excitación crecía. Poco a poco iban llegando noticias, que eran escuchadas con ansiedad y se me transmitían: «Vienen unas sesenta canoas de Dobu», «la flota está fondeada frente a Tewara», «todas las canoas van muy cargadas de comida y regalos», «Kauyaporu navega en su canoa, es el *toli'uvalaku* y lleva una gran banderola de pandano sujeta a la proa». Seguía una lista de otros nombres que para mí significaban muy poco, puesto que yo no estaba familiarizado con los indígenas de Dobu. Desde el otro lado del mundo, desde las Trobriand, la meta de toda la expedición, también nos llegaban noticias: «To'uluwa, el jefe de Kiriwina ha ido a Kitava; pronto volverá trayendo muchos *mwali*.» «Los de Sinaketa van allí en busca de algunos *mwali*.» «Los de Vakuta han estado en Kitava y han traído gran cantidad de *mwali*.» Era asombroso escuchar todas estas noticias que llegaban a una pequeña isla aparentemente incomunicada por completo y con una pequeña población, perdida en estos mares poco navegados; noticias que con unos cuantos pocos días de retraso informaban sobre sucesos que habían ocurrido a centenares de millas marinas.

Era interesante seguir la vía por la que habían venido tales noticias. Las primeras noticias sobre los dobueses las habían traído las canoas que habían ido a buscar sagú a Gumasila desde la isla principal. Pocos días después había llegado aquí una canoa de las aldeas de la isla principal que, en el camino, se había cruzado con los dobueses en Tewara. Las noticias del Norte, de las Trobriand, las había traído la canoa de Kuyawa que había llegado hacía un

par de días a Nabwageta (y cuya visita a Nu'agasi he descrito en el capítulo XI). Todos estos desplazamientos no eran accidentales, sino en relación con la expedición *uvalaku*. Para mostrar la complejidad, así como la precisión temporal de los distintos desplazamientos y sucesos, tan perfectamente sincronizados en un área tan grande, que tienen lugar a propósito del *uvalaku*, los he catalogado en la tabla siguiente, en la cual casi todos los datos son absolutamente exactos, basados en mis propias observaciones. Además, esta tabla constituye un buen cuadro sinóptico de un *uvalaku*, que será útil consultar a lo largo de la lectura de este capítulo.

No menos que ahora, en los viejos tiempos, cuando se ponía en marcha un *uvalaku*, debía producirse una activación de las relaciones intertribales y un gran movimiento de una a otra parte. Así, las noticias recorrían rápidamente las grandes distancias, se coordinaban los desplazamientos de los indígenas y se determinaban las fechas. Como ya se ha dicho, un hecho culminante de una expedición —en este caso, la llegada de la flota dobués a Sinaketa— se hace de tal forma que siempre coincida con una luna llena, o con el día inmediatamente anterior, lo cual sirve de orientación para los desplazamientos preliminares, como en este caso son las visitas de las canoas aisladas.

TABLA CRONOLÓGICA DE LA EXPEDICIÓN «UVALAKU» DE DOBU A SINAKETA, 1918

EL «UVALAKU» ANTERIOR

Fechas

Septiembre de 1917: Expedición de Sinaketa a Dobu dirigida por *Kouta'uya*.

ETAPA PREPARATORIA

Octubre de 1917-febrero de 1918: Construcción de las nuevas canoas y reparación de las viejas en los distritos del Noroeste de Dobu.

Febrero-marzo de 1918: Preparación del sagú; recogida de bienes comerciales y alimentos.

Mediados de marzo: Botadura, arreglo y carga de las canoas; magia preliminar.

LA NAVEGACIÓN

Hacia el 25 de marzo: Las canoas de Dobu parten para su viaje a ultramar.

Por el mismo tiempo: (En Boyowa: los de Vakuta regresan de Kitava con un buen cargamento de *mwali*.)

Al mismo tiempo: (En las Amphlett: preparativos para la navegación; recogida de alimentos; reparación de las canoas.)

- Sobre el 28 de marzo: (En Boyowa: To'uluwa regresa de Kitava trayendo *mwali*.)
- Al mismo tiempo: (En las Amphlett: llegan noticias sobre la próxima llegada de la flota de Dobu y de lo que ocurre en Boyowa.)
- 29 de marzo: (En las Amphlett: una parte de las canoas salen delante hacia Vakuta.)
- 31 de marzo: La flota de Dobu llega a las Amphlett.
- 1 de abril: Continúan su ruta hacia Boyowa.
- 2 de abril: (En las Amphlett: el resto de las canoas locales parten hacia Boyowa.)
- El mismo día: (En Boyowa: los de Sinaketa van a Kiriwina.)
- 3 de abril: (En Boyowa: regresan con los brazaletes.)

LA LLEGADA DE LOS DOBUESES A BOYOWA

- 3 de abril: La flota de Dobu atraca en Vakuta.
- 3-5 de abril: Reciben los regalos kula, intercambian presentes y comercian en Vakuta.
- 6 de abril: Llegada de la flota dobués a Sinaketa, magia en la playa de Kaykuyawa, recepción ceremonial.
- 6-10 de abril: Los dobueses (así como los de las Amphlett) permanecen en Sinaketa, reciben los regalos kula, dan presentes *pari* y comercian.
- 10 de abril: Todos dejan Sinaketa, recibiendo los regalos *talo'i* (de despedida). Los dobueses navegan hacia el sur (y los de las Amphlett a Kayleula y las islas Trobriand occidentales menores).
- 10-14 de abril: Los dobueses se dedican a pescar en el sur de la Laguna.

EL VIAJE DE REGRESO

- 14 de abril: Vuelven a atracar en Vakuta y reciben sus regalos *talo'i* (de despedida).
- 15 de abril: Dejan Vakuta.
- Alrededor del 20 ó el 21: *Tanarere* (exhibición y comparación competitiva) en la playa de Sarubwoyna y regreso a Dobu.

Por supuesto, a partir de ese momento los acontecimientos se precipitan tanto en las Amphlett como en sus alrededores. El día siguiente a la visita de las canoas de Kuyawa, las canoas de la aldea principal de Gumasila parten hacia las Trobriand, llevando por tanto unos días de ventaja a la flota *uvalaku* de Dobu. Yo me acerqué a la gran aldea en un chinchorro y presencié la carga y la partida de las canoas. Había bullicio en la aldea e incluso se podían ver unas cuantas viejas ayudando a los hombres en sus tareas. Las grandes canoas habían sido empuja-

das al agua desde los soportes en que estaban varadas. Allí se las había preparado para el viaje, se habían cubierto las plataformas con hojas de palmera trenzada, puesto entramados en las carenas para soportar la carga, colocado los tableros transversales que habían de servir de asientos a la tripulación dentro de la canoa; el mástil, las velas y el aparejo yacía a mano. Sin embargo, la carga sólo comienza una vez que la canoa está en el agua. Los grandes trozos de sagú en forma de artesa se colocaron en el fondo, mientras hombres y mujeres, cuidadosamente, transportaban las grandes ollas de barro disponiéndolas, con muchas precauciones, en lugares especiales situados en el centro. Luego, una tras otra, las canoas se fueron, remando para rodear el extremo meridional de la isla y dirigirse hacia el oeste. Alrededor de las diez de la mañana la última canoa desapareció tras el promontorio y el poblado se quedó prácticamente vacío. No hubo despedidas ni señales de ninguna emoción, ni por parte de los que se iban ni por la de los que se quedaban. Pero debe recordarse que, debido a mi presencia, no se veía ninguna mujer en la costa excepto una o dos vejerronas. Mis mejores informadores se fueron; yo intenté desplazarme a Nabwageta a la mañana siguiente. A la puesta de sol hice una larga excursión en mi chinchorro por la costa occidental de Gumasila y fue en esta ocasión cuando descubrí a todos los que habían dejado aquella mañana Gumasila sentados en la playa de Giyasila, según la costumbre kula de un alto preliminar, igual que el de Muwa descrito en el capítulo VII.

A la mañana siguiente partí hacia la isla vecina y la aldea de Nabwageta; y sólo después de haberme visto partir felizmente zarparon Tovasana y su grupo en su canoa, siguiendo a los otros hacia Vakuta. En Nabwageta toda la comunidad estaba ocupada en sus preparativos finales para la partida, pues pretendían esperar a los dobueses y partir con ellos hacia Kiriwina. Todas las canoas habían sido pintadas y renovadas, y sobre la playa estaban reparando una vela. En la aldea tuvieron lugar algunos reparos de alimentos de menor importancia, partiéndose y volviéndose a partir una vez tras otra las piezas, sacándose pequeños pedazos de los grandes y envolviéndose de forma especial. Esta constante circulación de alimentos es uno de los rasgos más llamativos de la vida tribal en esta parte del mundo. Cuando llegué un grupo de hombres acababa de terminar la vela de una de las canoas. En otra canoa, los vi reparando el flotador exterior por el sistema de agregarle un pequeño tronco de madera seca y ligera que aumentaría la flotabilidad del viejo, empapado de agua. También pude observar con detalle el arreglo final de las canoas, la colocación de los entramados adicionales, de las esterres de coco, la construcción de la pequeña caja de la parte central para las ollas y el *lilava* (el paquete sagrado); sin embargo, no tenía la suficiente confianza con estos indígenas de Nab-

wageta como para que se me permitiera presenciar ninguna de las magias. Su sistema de *mwasila* es idéntico que el de Boyowa; en realidad, está copiado de aquél.

Como también en esta aldea tenía dificultades para hacerme con buenos informadores, dificultad que se veía acrecentada por la febril ocupación de todos los hombres, al día siguiente por la tarde salí a dar un largo paseo por mar con mis dos *boys*, esperando llegar hasta la isla de Domdom. Una fuerte corriente, que en algunos lugares de esta zona es tan pronunciada que desencadena olas de fondo verticales, nos impidió alcanzar nuestra meta. Regresando por la noche, de pronto mis *boys* se alarmaron y excitaron como podencos que encuentran un rastro. Yo no distinguía nada en la oscuridad, pero ellos habían percibido dos canoas que se desplazaban hacia el oeste. Al cabo de una media hora se hizo visible un fuego brillando en una pequeña isla desierta al sur de Domdom; evidentemente, algunos dobueses acampaban allí. La excitación y el intenso interés que demostraban mis *boys*, uno de ellos de Dobu, el otro de Sariba (massim meridional), me hicieron presentir la magnitud del hecho: la vanguardia de la gran flota kula lentamente desplazándose hacia uno de los lugares en que se hace un alto. También me reveló de forma vivaz el carácter intertribal de esta institución, que une en un mismo interés común y fuertemente emocional a tantas comunidades desperdigadas. Aquella noche, como más tarde supimos, buen número de canoas se habían anclado en la isla desierta limítrofe de las Amphlett para esperar la llegada del resto de la flota. Cuando llegamos a Nabwageta por la tarde ya había llegado la noticia del importante acontecimiento y todo el poblado estaba enfervorecido.

Al día siguiente el tiempo era especialmente bueno y claro; sólo pequeños cúmulos luminosos empenachaban las cimas de las lejanas montañas, cuyas atractivas líneas se dibujaban contra el azul transparente. Por la mañana temprano, con un toque de caracola, una *waga* de Dobu completamente pintada y decorada, y con la suntuosa estera de pandano de la vela resplandeciendo como el oro contra el mar azul, apareció navegando desde detrás del promontorio. Una tras otra, a intervalos de pocos minutos, otras canoas la siguieron, todas navegando a unas cien yardas de la playa, y luego, tras recoger las velas, remaron hacia la costa. No fue una llegada ceremonial, puesto que en esta ocasión la meta de la expedición no eran las Amphlett, sino que sólo iban de paso hacia las Trobriand, a Vakuta y Sinaketa; estas canoas no venían más que a hacer una escala. Sin embargo, era un gran acontecimiento, especialmente teniendo en cuenta que las canoas de Nabwageta irían más adelante a unirse con la flota. De las cerca de sesenta canoas de Dobu sólo unas veinticinco, con unos 250 hombres, habían venido a Nabwageta, habiéndose ido las otras al gran poblado de Gumasila. De cual-

quier forma, en la aldea había cinco veces más personas de lo normal. No se hizo ninguna clase de Kula, ni se tocaron las caracolas en la costa, ni —creo yo— entregaron o recibieron regalos ninguna de las dos partes. Los hombres se sentaron en grupos alrededor de las casas de sus amigos, reuniéndose los visitantes más distinguidos junto a la vivienda de Tobw'ana, el principal dirigente de Nabwageta.

Muchas canoas se fondearon a lo largo de la costa, más allá de la playa del poblado, algunas fueron alojadas en pequeñas calas, otras amarradas en bajos fondos abrigados. Los hombres se sentaron en la playa alrededor de los fuegos, preparando sus comidas, que sacaron de sus propias provisiones. Sólo el agua la obtuvieron de la isla, llenando en las fuentes sus recipientes hechos de cocos. Muy entrada la noche, caminé por la playa para observar la forma en que se habían instalado para dormir. En la noche clara, iluminada por la luna, los pequeños fuegos ardían con un débil brillo rojizo; había uno entre cada dos durmientes, compuesto por tres astillas incandescentes que se empujaban hacia dentro a medida que se consumían. Los hombres dormían con las grandes esteras de pandamos rígidas cubriéndoles; cada estera se doblaba por en medio y, puestas en el suelo, tenían forma de tienda prismática en miniatura. Todo lo largo de la playa era una hilera casi continua de hombres alternando con fuegos, siendo casi indistinguibles a la luz de la luna llena las esteras pardas sobre la arena. Debían tener un sueño muy ligero porque, aquí y allá, un hombre se agitaba, salía de su concha, recomponía el fuego y echaba una mirada escrutadora por los alrededores. Sería difícil decir si lo que más turbaba su sueño eran los mosquitos o el viento frío o el miedo a la brujería, pero yo diría que era esto último.

A la mañana siguiente, temprano y sin ningún aviso, toda la flota partió. Hacia las ocho en punto la última canoa llegaba a alta mar, donde levantaron el mástil e izaron la vela. No hubo regalos de despedida ni toques de caracola, y por esta vez los dobueses abandonaron su lugar de descanso como habían llegado, sin ceremonia ni esplendor. A la mañana siguiente los de Nabwageta salieron tras ellos. Me quedé en la aldea con unos pocos tarados, las mujeres y uno o dos hombres que se habían quedado, tal vez para cuidar el poblado, tal vez específicamente para vigilarme y comprobar que no hacía ninguna trastada. Ninguno de ellos era buen informador. Por mi culpa había perdido el cúter que había estado hacía dos días en la isla de Gumasila y se había ido sin mí. Con mala suerte y mal tiempo, pudiera ser que tuviese que esperar unas cuantas semanas, si no meses, en Nabwageta. Quizás hubiera podido marcharme en una canoa indígena, pero esto sólo puede hacerse sin llevar las ropas de cama, la tienda, ni siquiera el material fotográfico ni el de escribir, y en estas condiciones el viaje hubiera sido completa-

mente inútil. Fue una gran suerte que dos días más tarde se anclara frente a la aldea de Nabwageta una lancha motora cuyo propietario tenía noticia de que yo estaba en las Amphlett, y al cabo de una hora me encontrase otra vez camino de las Trobriand, siguiendo el rastro de la flota kula.

II. [PREPARATIVOS EN SINAKETA]

A la mañana siguiente, mientras íbamos lentamente por los canales de la Laguna verde opalescente, observé a una flota de pequeñas canoas locales pescando en las aguas fangosas, y pude reconocer en las costas de alrededor una docena de aldeas que me eran conocidas, el ánimo se me levantó y me sentí muy contento de haber dejado las pintorescas, pero etnográficamente estériles, Amphlett por las Trobriand, con su multitud de excelentes informadores.

Además, las Amphlett, representadas por sus habitantes varones, pronto se me unirían aquí. Desembarqué en Sinaketa, donde todo el mundo estaba pendiente del gran momento que pronto iba a ocurrir. Pues sabían que la flota de Dobu estaba de camino, aunque aquella mañana todavía no habían tenido noticias sobre dónde se encontraba exactamente. De hecho, los dobueses, que habían partido de Nabwageda cuarenta y ocho horas antes que yo, con poco viento habrían tenido que ir despacio y, navegando por una ruta al este de la mía, aquella mañana sólo habrían llegado a Vakuta.

Todos los rumores que me habían contado en las Amphlett sobre los movimientos previos de los indígenas trobriandeses resultaron ser exactos. Así, los indígenas de Vakuta habían estado de verdad en el Este, en Kitava, y se habían traído un gran botín de brazaletes. To'uluwa, el jefe de Kiriwina, había visitado Kitava después y hacía cinco o seis días que había regresado, trayéndose consigo 213 pares de brazaletes. Los indígenas de Sinaketa habían ido a Kiriwina y, de los 213 pares, habían conseguido 154. Como en Sinaketa ya había con anterioridad 150 pares, en total eran 304 los que aguardaban a los dobueses. La misma mañana de mi llegada había regresado de Kiriwina la expedición de Sinaketa, apresurándose en volver a casa para tenerlo todo preparado para la recepción de los dobueses. De éstos tuvimos noticias aquella misma mañana, noticias que habían viajado por tierra de una a otra aldea y llegado a Vakuta con gran rapidez. También se nos informó de que la flota *uvalaku* estaría en Sinaketa en dos o tres días.

Aproveché este tiempo para reexaminar mis datos sobre esta fase del Kula, de la que iba a ser testigo presencial, y en tratar de conseguir un esquema claro de todos los detalles de lo que

pronto iba a ocurrir. En el trabajo sociológico tiene gran importancia conocer por anticipado las normas subyacentes y las ideas fundamentales de un hecho, en especial si participan grandes masas de indígenas. De otra forma, los sucesos verdaderamente importantes corren el riesgo de quedar anulados por los movimientos de masas irrelevantes y accidentales, y así perderse para el observador el significado de lo que está viendo. Sin duda, si uno pudiera repetir la observación del mismo fenómeno una y otra vez, los rasgos esenciales y significativos se destacarían por su regularidad y constancia. Si, sin embargo, como suele suceder en el trabajo etnográfico de campo, sólo se tiene una vez la oportunidad de presenciar una ceremonia pública, es necesario tener previamente bien diseccionada su anatomía y entonces concentrarse en observar cómo se producen concretamente estos rasgos generales, calibrar el tono del comportamiento general, los toques de emoción o pasión, muchos pequeños detalles significativos que ninguna otra cosa más que la observación en directo pueden revelar y que arrojan mucha luz sobre la verdadera relación profunda de los indígenas con sus instituciones. De manera que estuve ocupado en pasar revista a mis antiguas notas, en revisarlas y disponer mi material de forma detallada y concreta.

Al tercer día, por la tarde, estando sentado y tomando notas, corrí por el poblado la voz de que se habían divisado las canoas de los dobueses. Y por supuesto, cuando me precipité a la costa se veían a lo lejos, como pequeños pétalos flotando en el horizonte, las velas de la flota que avanzaba. Salté inmediatamente a una canoa y me dirigí hacia el promontorio de Kaykuyawa, como a una milla al sur de Sinaketa. Allí fueron llegando, una tras otra, las canoas de los dobueses, arriando las velas y quitando el mástil conforme se amarraban, hasta que toda la flota, que sumaba ahora unas ochenta canoas, estuvo reunida delante de mí. Unos cuantos hombres de cada una bajaron a tierra y regresaron con un gran manojo de hierbas. Los vi lavarse, untarse y llevar a cabo las sucesivas etapas del adorno festivo indígena. Antes de colocárselo o usarlo, cada artículo era preparado en la canoa por uno u otro individuo. El elemento ornamental tratado con más miramientos eran las hierbas secas, de aspecto poco aparente, que sacaban de los pequeños receptáculos donde habían estado guardadas desde que se las hechizara en Dobu, y que ahora metían bajo los brazaletes. Todo el asunto se desarrolló con rapidez, de forma casi febril, dando más la impresión de ser un proceso de trabajo técnico realizado de forma expeditiva, que una ceremonia solemne y complicada. Pero el elemento ceremonial iba a aparecer en seguida.

Luego que hubieron acabado los preparativos, toda la flota formó un bloque compacto, no del todo regular, pero con un cierto orden, de cuatro o cinco canoas en fondo y una hilera tras

otra. En esta formación se dirigieron hacia la Laguna empujándose con pértigas, pues la poca profundidad no permite utilizar las palas, y hacia la playa de Sinaketa. Cuando estaban a unos diez minutos de la costa comenzaron a sonar las caracolas y de las canoas surgieron los murmullos de las magias que recitaban. Por razones de etiqueta no pude acercarme a las canoas lo bastante como para ver la exacta disposición de los que recitaban, pero se me dijo que era idéntica a la de los trobriandeses que había observado en su llegada a Dobu, descrita en el capítulo XIII. El efecto general era grandioso cuando esta flota, hermosamente pintada y llena de decoración, se deslizaba rápidamente sobre las aguas verdes de la Laguna en dirección a Jos palmerales que rodean la playa de arena, en aquellos momentos llena de indígenas expectantes. Pero me imagino que la llegada de la flota trobriandesa a Dobu debe ser incluso más asombrosa que ésta. El paisaje mucho más pintoresco, la boga ceremonial con los remos en forma de hojas sobre las aguas profundas, el mayor sentimiento de peligro y tensión que el de los dobueses cuando vienen a visitar a los dóciles trobriandeses, todo esto debe hacer el hecho más dramático e impresionante que la escena que acabo de describir.

A unos veinte metros de la costa las canoas se dispusieron en una doble fila, con la canoa del *toli'uvalaku* en el flanco izquierdo de la primera fila. Kauyaporu, tan pronto como todas las embarcaciones estuvieron en su lugar, se levantó en su canoa y, en voz alta, se dirigió en lengua dobuesa a los que estaban en la costa. Sus palabras, que el auditorio guardó en la memoria, me fueron transmitidas aquella misma tarde en una traducción al kiriwiniano. Dijo:

«¿Quiénes serán los primeros en el Kula? ¿Las gentes de Vakuta o vosotros? ¡Considero que vosotros debéis comenzar! ¡Traed brazaletes, una cesta llena, dos cestas; coged cerdos; arrancad cocos; arrancad nueces de betel! Para eso es mi *uvalaku*. Pronto, tú, Kouta'uya, harás un *uvalaku* y nosotros te daremos entonces muchísimos *vaygu'a*.»

Así habló Kauyaporu dirigiéndose a su principal asociado, Kouta'uya, el segundo jefe de Sinaketa. No se dirigió a To'udawada, el jefe de mayor importancia, porque no era su asociado principal.

Tan pronto como terminó el discurso, Kouta'uya empezó a caminar por el agua desde la playa, llevando un par de brazaletes en cada mano. Detrás de él iba un muchacho pequeño, su hijo menor, soplando la caracola. También le siguieron dos hombres que portaban entre los dos un palo sobre los hombros en el que se exhibían varios pares de *mwali* (brazaletes). Esta procesión caminó por el agua a la canoa de Kauyaporu, a quien se

dirigió Kouta'uya con estas palabras, al tiempo que arrojaba los brazaletes a la plataforma de la canoa:

«¡He aquí un *vaga* (regalo inicial)! A su debido tiempo yo haré un *uvalaku* a Dobu; tú me devolverás un gran *soulava* (collar) como *kudu* (regalo equivalente) por éste. Ahora tú recibirás muchos más brazaletes. Hay muchísimos brazaletes en Sinaketa. Sabemos que en Vakuta había muchísimos brazaletes. En seguida tú y tus *usagelu* descenderéis a tierra y yo Cogeré un cerdo. ¡Te daré mucha comida, cocos, nuez de betel, caña de azúcar, bananas!»

Tan pronto como él volvió a la costa, su mujer, la mayor de ellas, con una cesta *peta* en la cabeza que contenía un par de brazaletes, entró en el agua y los llevó a la canoa de Kauyaporu, siguiéndola también el muchacho joven con la caracola. Después de esto, las caracolas sonaron por todas partes de la costa y hombres solos o en grupos se separaron del resto y caminaron por el agua hacia las canoas. Los *mwali* los llevaban de forma ceremonial, en palos o en los brazos extendidos. Pero el sistema absolutamente exagerado de poner un par de brazaletes en una cesta lo bastante grande para llevar ochenta sólo lo utilizó la mujer del jefe. Todo esto duró, quizá, media hora, mientras el sol poniente inundaba de reflejos rojos las canoas pintadas, la playa amarilla y las formas vivas de bronce que se movían sobre ella. Luego, en pocos instantes, una parte de las canoas de Dobu fueron varadas, otra parte amarradas, mientras que las tripulaciones se desperdigaban por las siete aldeas de Sinaketa. Se podían ver grandes grupos sentados sobre las plataformas, masticando nuez de betel y conversando en dobués con sus huéspedes.

Los dobués permanecieron en Sinaketa durante tres días. De tiempo en tiempo, los trompetazos de la caracola anunciaban que había tenido lugar una transacción kula, es decir, que se le habían entregado un par de brazaletes a alguno de los visitantes. Una multitud de indígenas procedentes de otros distritos se había reunido en Sinaketa; cada día, los indígenas de las aldeas del interior de la Boyowa meridional llegaban en masa a su capital, en tanto que las gentes de Kuboma, Luba y Kiriwina, es decir, de los distritos del centro y del norte, se alojaban en las casas de sus parientes, en almacenes de ñame y en cobertizos provisionales. Teniendo en cuenta que el número de visitantes, es decir, entre los dobués, los de las Amphlett y los de Vakuta, que se les habían unido en el camino, alcanzaba los ochocientos; que la población de Sinaketa oscila sobre las quinientas personas y que otras mil doscientas habían venido de otras aldeas, puede verse que la multitud reunida dentro y en los alrededores de Sinaketa era considerable, sumando más de dos mil.

Por supuesto, los indígenas de las Trobriand les prestaban sus propias provisiones. Los dobueses también habían traído una considerable cantidad de alimentos y recibirían de sus huéspedes verduras y carne de cerdo, mientras que el pescado lo adquirirían en alguna otra de las aldeas de Boyowa. De hecho, la pastinaca, el tiburón y otro pez son los únicos artículos por los que los dobueses hacen trueques por su propia cuenta. El resto del comercio, exactamente igual a como hacen en Dobu los de Sinaketa, tiene que hacerse con la comunidad que recibe a los visitantes, es decir, con Sinaketa. Los habitantes de Sinaketa compran en los distritos manufactureros de Boyowa los mismos productos industriales que llevan consigo a Dobu, es decir, cestas, ollas de la cal, espátulas de la cal, etc. Luego se los venden a los dobueses exactamente igual y con el mismo beneficio que relaté en el capítulo XV. Como también se dijo allí, un individuo de Sinaketa nunca puede comerciar con su asociado, sino con los demás dobueses. Entre los asociados sólo se intercambian presentes. Los regalos que ofrecen los dobueses a los de Sinaketa se llaman *vata'i* y únicamente se diferencian en el nombre, pero no en su naturaleza económica o sociológica, de los regalos *pari* que les ofrecen los de Boyowa a sus asociados de ultramar. El *talo'i* o regalo de despedida que se les ofrece es, por regla general, más valioso que el *vata'i*.

Durante su estancia en Sinaketa, los dobueses viven en la playa o en sus canoas. Con sus doseles de esteras doradas hábilmente dispuestas para que cubran parte de la embarcación, los cascós brillando al sol contra las aguas verdes, algunas de las canoas ofrecen el aspecto de suntuosos y fantásticos barcos de placer. Los indígenas caminan por el agua alrededor de ellos, dando animación a la Laguna con sus movimientos, charlas y risas. Otros grupos acampan en la orilla del mar, hierven los alimentos en grandes ollas de barro, fuman y mascan nuez de betel. Grandes grupos de trobriandeses pasean entre ellos, observándolos de forma discreta, pero con curiosidad. Las mujeres participaron poco en todos estos trámites, y yo no oí hablar de ningún escándalo debido a intrigas amorosas, aunque puede ser que los hubiera.

III. [EL REGRESO]

La mañana del cuarto día volvieron a sonar las caracolas, aunque en el último de los tres días anteriores su sonido casi había desaparecido. Eran las señales de la partida. Como *talo'i* se llevaron a las canoas alimentos y pequeños regalos, y al final se hizo entrega de unos cuantos *mwali*, por los que se hicieron sonar las caracolas. Sin ninguna ceremonia ni discursos de despedida, una tras otra, las canoas zarparon.

El viaje de regreso también estuvo interrumpido por los acostumbrados altos para pescar, pero esta vez para pescar peces, no conchas. Algunos se detuvieron en la playa de Muwa, pero el grueso acampó en una playa llamada Susuwa, a mitad de camino entre Sinaketa y Vakuta, donde cogieron peces por medio de raíces venenosas que se habían traído de Dobu con esa intención. En esta ocasión estuvieron tres días en Susuwa y Muwa, y luego partieron para Vakuta para recibir su *talo'i*. El resto del viaje no puedo describirlo paso por paso, pero más tarde oí que pronto y sin percances alcanzaron su tierra natal.

El *tanarere* en la playa de Sarubwoya —es decir, la exhibición competitiva de los beneficios— arrojó, más o menos, los siguientes resultados:

En Sinaketa habían recibido 304 brazaletes.

En Vakuta habían recibido 344 brazaletes.

El total, por tanto, era de 648. Como las canoas propiamente del *uvalaku* de Dobu, es decir, sin contar las de Amphlett y Vakuta que se les unieron en el camino y aparecieron con ellas en Sinaketa, eran unas sesenta, había como máximo unos quinientos indígenas que participaran en la expedición. De ellos, no más de la mitad eran adultos, o sea, participantes en el Kula. Así que, como media, casi tocaban a trece brazaletes por cada cinco hombres. Algunos no conseguirían más que un par, algunos quizá ninguno, en tanto que el dirigente recibiría una gran cantidad.

En posteriores capítulos seguiremos los movimientos de algunos, al menos, de los que han llegado a Sinaketa desde otros distritos con ocasión del Kula. No les lleva más de unos cuantos días dispersarse por completo y a la aldea recobrar su aspecto y rutina normal.

XVII. La magia y el Kula

I. [EL OBJETO DE LA MAGIA]

Tratando las diversas costumbres y prácticas del Kula, he tenido que detenerme a cada paso para describir los ritos mágicos y analizar los conjuros. Esto tiene que hacerse porque, en primer lugar, la magia es un elemento principalísimo de la visión indígena del Kula. Además, todas las fórmulas mágicas revelan las creencias fundamentales e ilustran las ideas típicas de una forma tan completa y contundente que ninguna otra vía nos lleva más directamente a la mentalidad profunda de los indígenas. Por último, tiene interés etnográfico en sí mismo conocer los detalles de las celebraciones mágicas, que ejercen tal influencia en la vida tribal y penetran tan profundamente en la constitución de la mentalidad indígena.

Ahora es necesario completar nuestro conocimiento de la magia y ordenar todos los datos dispersos en un cuadro coherente. Hasta ahora, las muchas referencias desperdigadas y los numerosos detalles concretos no han proporcionado una idea general de lo que la magia significa para los indígenas; de cómo ellos se imaginan el funcionamiento de las fuerzas mágicas; de cuáles son sus puntos de vista implícitos y explícitos sobre la naturaleza del poder mágico. Reuniendo todo el material que ya se ha presentado en los capítulos anteriores y agregándole comentarios indígenas y etnográficos, podremos llegar a una cierta síntesis sobre la teoría kiriwiniana de la magia.

Toda la documentación reunida hasta el momento evidencia la gran importancia de la magia en el Kula. Pero si tuviéramos que tratar cualquier otro aspecto de la vida tribal de estos indígenas, nos encontraríamos con que, siempre que emprenden alguna acción de importancia vital, recurren a la ayuda de la magia. Puede decirse sin exageración que, para ellos, la magia gobierna los destinos humanos; que provee al hombre con el poder de dominar las fuerzas de la Naturaleza; y que es su arma y armadura contra los múltiples peligros que por todas partes le amenazan. Así, pues, en lo esencial del hombre, es decir, en su salud y bienestar material, está a merced de los poderes de la brujería, de los espíritus maléficos y de ciertos seres controlados por la magia negra. La muerte, en casi todas sus formas, es una consecuencia de uno u otro de estos agentes. Las enfermedades crónicas y todas las afecciones agudas, en realidad todos los males a excepción de aquellos tan fácilmente

explicables como la fatiga física o los constipados leves, se atribuyen a la magia. He hablado (capítulo II) de las diversas formas en que los poderes maléficos acarrear la enfermedad y la muerte. El *tauva'u*, que produce las epidemias, y el *tokway*, que provoca los dolores lacerantes y las enfermedades leves, son los únicos ejemplos de seres no humanos que ejerzan alguna influencia directa sobre el destino del hombre, e incluso los restringidos miembros de este panteón de demonología sólo ocasionalmente descienden entre los mortales y ponen en acción sus poderes potenciales. El temor más profundo y la preocupación más constantes de los nativos son, con mucho, los *bwaga'u*, los hechiceros absolutamente humanos que llevan a cabo su labor exclusivamente por medio de la magia. A continuación, tanto por la cantidad como por la gravedad de sus fechorías, vienen las *mulukwausi*, las brujas voladoras, que se han descrito con detalle en el capítulo XI. Constituyen un buen ejemplo de cómo cualquier creencia en un poder superior es, en el fondo, una creencia en la magia. La magia da a estos seres la capacidad para destruir la vida humana y dirigir a otros agentes de destrucción. También la magia es la que da al hombre el poder y los medios para defenderse, y si se utiliza como se debe, puede frustrar todos los intentos infames de las *mulukwausi*. Comparando estos dos agentes debe decirse que, en la vida diaria, el brujo es con mucho el más temido y el que con más frecuencia se presupone actuando; en cambio, las *mulukwausi* entran en escena en determinados momentos dramáticos, tales como la presencia de la muerte, una catástrofe en tierra y, más especialmente, en el mar; pero lo hace con armas aún más mortales que las de los *bwaga'u*. La salud, el estado normal de los seres humanos, si alguna vez se pierde, puede recuperarse mediante la magia y sólo mediante la magia. No existe nada parecido a la recuperación natural; la vuelta de la salud es siempre gracias a la neutralización de la influencia maléfica por medio de una contramagia.

Todos los momentos críticos de la vida que conllevan miedo ante el peligro, el despertar de las pasiones o de emociones fuertes, también tienen su acompañamiento mágico. El nacimiento de un niño siempre va precedido de magias, con objeto de prepararle un futuro próspero y de neutralizar los peligros y las malas influencias. No existe rito ni magia para la pubertad; pero es que en estos pueblos la pubertad no representa ninguna crisis concreta en la vida del individuo, dado que su vida sexual comienza mucho antes de la llegada a la pubertad y se desarrolla y conforma gradualmente a medida que el organismo madura. No obstante, las pasiones amorosas cuentan con una contramagia muy elaborada, corporeizada en muchos ritos y fórmulas, a la que se concede gran importancia y se atribuyen todos los éxitos de la vida sexual. Los malos resultados del amor ilí-

cito —es decir, del amor dentro de un mismo clan, lo cual, dicho sea de paso, está considerado por estos indígenas como la mayor inmoralidad sexual— también pueden neutralizarse mediante un tipo especial de magia.

Las grandes ambiciones sociales, la ambición en la horticultura, la ambición en los éxitos del Kula, la vanidad y la exhibición de los encantos personales en la danza, todo encuentra expresión en la magia. Hay una forma de magia de la belleza, que se celebra de manera ceremonial sobre los danzantes, y también existe una especie de magia de seguridad en las danzas, cuyo objetivo es prevenir las magias maléficas de hechiceros envidiosos. La magia privada de los huertos, que el individuo celebra sobre sus cosechas y semillas, así como la magia maléfica que lanza sobre los jardines de sus rivales, expresan las ambiciones privadas en la horticultura, contrapuestas a los intereses de toda la comunidad, que atiende la magia comunal de los huertos.

Los fenómenos naturales de gran importancia para el hombre, tales como la lluvia y el sol, cuya acción alternada y oportuna favorece los cultivos; o el viento, que tiene que controlarse para asegurar la navegación y la pesca, también están gobernados por la magia. La magia de la lluvia y el sol puede utilizarse tanto con buenos como con malos propósitos, y esto tiene un especial interés en las Trobriand, puesto que los sistemas más poderosos de esta magia están en manos de los jefes supremos de Kiriwina. Dando lugar a una sequía prolongada, los jefes de Omarakana pueden siempre expresar su descontento general con sus súbditos y, por tanto, acrecentar su autoridad, al margen de cualquier mecanismo que puedan utilizar para imponer su voluntad sobre individuos privados o sobre comunidades enteras.

Las actividades económicas básicas que abastecen de alimentos, en las Trobriand sobre todo el cultivo de los huertos y la pesca, también están completamente dominadas por la magia. Como los logros en estas actividades dependen en gran medida de la suerte, la casualidad y la coyuntura, los indígenas solicitan una ayuda sobrenatural. Vimos ejemplos de magia económica cuando describimos la construcción de las canoas y la pesca de las conchas *kaloma*. La magia comunal de los huertos y la magia de la pesca de ciertas comunidades de aldea muestran, incluso en mayor grado que en los casos descritos, el rasgo que los ritos y las fórmulas no son meras actividades accesorias que acompañan a los esfuerzos económicos sin ejercer ninguna influencia sobre ellos. Por el contrario, debe decirse que la creencia en la magia es una de las grandes fuerzas psicológicas que colaboran a la organización y sistematización del esfuerzo económico en las Trobriand.¹ La capacidad artística, así como la

1. Estos puntos de vista se han elaborado en el artículo antes citado sobre *Primitive Economics*, «Economic Journal», marzo de 1921.

inspiración, también son atribuidos a la influencia de la magia.

Las pasiones como el odio, la envidia o los celos, además de encontrar un modo de expresión en la todopoderosa hechicería del *bwaga'u* y las *mulukwausi*, también son responsables de muchas formas de brujería conocida por el término genérico de *bulubwalata*. Las formas clásicas de esta magia tienen por objeto desviar el afecto de una esposa o de una novia, o destruir el apego de un cerdo por su morada. Se envía al cerdo a la maleza, habiéndole hecho que se sienta a disgusto con su dueño y sus costumbres domésticas; aunque utilizando unos conjuros ligeramente distintos para lograr que se aleje, también se consigue que la esposa se sienta a disgusto con su vida doméstica, abandone al marido y vuelva a casa de sus padres. Existe *bulubwalata* de los huertos, de las canoas, del Kula, del *kaloma*, en realidad de todas las cosas, y buena parte de la magia benéfica se utiliza para conjurar los efectos de la *bulubwalata*.

Con esto no se agota la lista de la magia. Existe la magia de las maldiciones eventuales, que se celebra con objeto de proteger la propiedad de los posibles daños que puedan causar los otros; existe la magia de la guerra; existe una magia relativa a los tabús de los cocos y las nueces de betel, con objeto de hacerlos crecer y multiplicarse; existe una magia para alejar las tormentas y para resucitar a quienes les ha caído un rayo; existe una magia para el dolor de muelas y otra magia para hacer que los alimentos se conserven largo tiempo.

Todo esto muestra la amplia difusión de la magia, su enorme importancia; y asimismo lo muestra el hecho de que siempre esté más viva allí donde se trata de intereses vitales, donde se levantan las pasiones o las emociones violentas, cuando hay fuerzas misteriosas que se oponen a los empeños humanos, y cuando el hombre se ve obligado a reconocer la presencia de algo que esquivo sus cálculos más pensados, sus esfuerzos y previsiones más conscientes.

II. [CONCEPCIÓN INDÍGENA DE LA MAGIA. DIFICULTADES PARA EL ETNÓGRAFO]

Procedamos ahora a formular un breve resumen de la concepción fundamental de la magia, tal como la entienden los indígenas. Cualquier resumen de las creencias de seres humanos tan diferentes de nosotros presenta múltiples dificultades y peligros, que tal vez nos abrumen al máximo cuando tratemos de llegar al fundamento mismo de las creencias, es decir, a las ideas más generales sobre las cuales se cimentan una serie de prácticas y un cuerpo de tradiciones. Tratándose de una comuni-

dad indígena en la etapa de desarrollo que encontramos en las Trobriand, no podemos confiar en conseguir un resumen exacto y abstracto, como el de un filósofo que perteneciera a esta comunidad. Los indígenas tienen a sus postulados por seguros y cuando razonan o se preguntan por las creencias, lo hacen siempre, únicamente, sobre asuntos de detalle y para aplicaciones concretas. Cualquier intento del etnógrafo para hacer que su informador formule proposiciones generales, tendría que ser en forma de preguntas intencionadas y de la peor especie, pues en tales preguntas introduciría palabras y conceptos absolutamente ajenos al indígena. Una vez que el informador aprehenda su significado, su perspectiva se falseará a consecuencia de las ideas que nosotros mismos le habríamos imbuido. Por tanto, el etnógrafo tiene que hacer la generalización por sí mismo; debe formular la exposición abstracta sin la ayuda directa de un informador indígena.

Digo *ayuda directa* porque la generalización debe basarse, por completo, en los datos indirectos suministrados por los nativos. En el curso de recoger la información, de discutir las fórmulas y traducir los textos, los indígenas habrán tenido ocasión de manifestar un considerable número de opiniones sobre asuntos de detalle. Tales opiniones espontáneas, si se colocan en un mosaico correctamente construido, podrían darnos, casi por sí solas, un cuadro real, podrían casi abarcar todo el campo de las creencias indígenas. Y entonces nuestra tarea consistiría, tan sólo, en resumir este cuadro en una fórmula abstracta.

Sin embargo, el etnógrafo cuenta con un conjunto de datos todavía más apropiados para extraer sus conclusiones. Los datos culturales objetivos, en los cuales las creencias se han cristalizado en forma de tradición, mito, conjuro y rito, son las fuentes de conocimiento más importantes. En ellos nos encontramos ante las mismas realidades de las creencias con que se encuentran los indígenas durante su entrega a la magia, las mismas realidades que no sólo profesan con la boca, sino que viven en parte con la imaginación y en parte durante su experiencia real. Un análisis de contenido de los conjuros, el estudio de la forma en que se recitan y de los ritos concomitantes que celebran; el estudio del comportamiento de los indígenas, de los actores así como de los espectadores; el conocimiento de la posición social y de las funciones sociales del experto en magia, todo esto nos revela, no sólo la estructura desnuda de sus ideas sobre la magia, sino también los sentimientos y emociones que implica, y la naturaleza de la magia como fuerza social.

El etnógrafo que, mediante el estudio de tales datos objetivos, haya sido capaz de penetrar en la actitud de los indígenas, de formular una teoría general de la magia, puede *entonces* comprobar sus conclusiones con interrogatorios directos. Pues estará en condiciones de usar la terminología indígena y de desen-

volverse por las vías del pensamiento indígena, y en los interrogatorios podrá dejarse guiar por su informador en vez de equivocar, a este último y a sí mismo, con preguntas intencionadas. En especial, cuando trate de conseguir las opiniones de los indígenas sobre los hechos reales, no deberá desenvolverse con generalidades abstractas, sino que debe traducirlas a ejemplos concretos y plegarse a los modos indígenas de pensar.

Llegado a tales conclusiones generales sobre vastos aspectos del pensamiento y las costumbres del ser humano primitivo, la obra del etnógrafo es creadora en la medida en que saca a la luz fenómenos de la naturaleza humana que, en su integridad, habían permanecido ocultos incluso para aquellos en quienes se producían. Es creadora en el mismo sentido que lo es la construcción de los principios generales de las ciencias de la Naturaleza, donde leyes objetivas de amplio campo de validez permanecen ocultas hasta que la mente investigadora del hombre las descubre. En todo caso, en el mismo sentido que los principios de las ciencias naturales son empíricos, así también lo son las generalizaciones finales de la sociología etnográfica, porque, aunque el investigador los asiente explícitamente por primera vez, no son, sin embargo, sino realidades objetivas del pensamiento, el sentimiento y el comportamiento humano.

III. [LOS ORÍGENES DE LA MAGIA SEGÚN LOS INDÍGENAS]

Podemos empezar por el problema de cómo se imaginan los indígenas que se ha originado su magia. Si le preguntáramos, incluso al informador más inteligente, una cuestión tan concreta como «¿Dónde se ha inventado vuestra magia?», «¿Cómo te imaginas su invención?», necesariamente se quedará sin respuesta. Ni siquiera se obtendrá una respuesta falsa y medio sugerida. Sin embargo, existe una respuesta para esta pregunta o, mejor dicho, para su generalización equivalente. Examinando, una tras otra, las mitologías de las distintas formas de magia, encontramos que en cada una hay, explícita o implícitamente, puntos de vista sobre cómo la magia llegó a conocimientos del hombre. Si anotamos estos puntos de vista, los comparamos y llegamos a una generalización, fácilmente vemos, por qué nuestra pregunta imaginaria, hecha a los indígenas, habría tenido que quedar sin respuesta. Pues, según la creencia indígena, incrustada en todas las tradiciones y en todas las instituciones, la magia nunca se concibe como creada o inventada alguna vez. La magia se ha ido traspasando como una cosa que ha estado allí siempre. Se concibe como un ingrediente intrínseco de todo lo que vitalmente afecta al hombre. Las palabras, mediante las cuales el mago ejerce su poder sobre una cosa o un proceso, se tienen

por contemporáneas de éstos. La fórmula mágica y su objeto han nacido ambos a la vez.

En algunos casos la tradición los presenta, literalmente, como habiendo nacido de la misma mujer. Así, una mujer de Kasa-na'i dio a luz a la lluvia y la magia vino con ella, y desde entonces se ha ido traspasando en el subclán de esta mujer. También la madre mítica del héroe civilizador Tudava dio a luz, entre otras plantas y animales, al pez *kalala*. La magia de este pez también se le debe a ella. En el breve mito sobre el origen de la magia *kayga'u* —la que protege a los marinos que se ahogan de las brujas y otros peligros—, vimos que la madre, la cual dio a luz al perro Tokulubweydogo, también le pasó a éste la magia. No obstante, en todos estos casos el mito no indica que estas mujeres inventaran o compusieran la magia; de hecho, algunos indígenas afirman explícitamente que las mujeres habían aprendido la magia de sus antepasados por línea matrilineal. En este último caso, en el mito se afirma que la mujer sabía la magia por la tradición.

Otros mitos más rudimentarios y que tratan con menos detalle los orígenes de la magia nos muestran, de forma inconfundible, que la magia se remonta a los primeros tiempos del mundo y que, verdaderamente, es algo autóctono en el sentido literal de la palabra. Así, la magia kula de Gumasila salió de la roca de Selawaya; la magia de la canoa salió de un agujero de la tierra, traída por los hombres que emergieron con ella; la magia de los huertos se concibe siempre como traída del subsuelo por los primeros antepasados, que emergieron por el agujero original de aquella localidad. Algunas formas de magia, menores y de uso local, tal como la magia del pescado que se practica en una sola aldea, la magia del viento, etc., también se supone que fueron sacadas de la tierra. Todas las formas de hechicería han sido traspasadas a las personas por seres no humanos, quienes sirvieron de intermediarios pero no fueron los inventores. La hechicería del *bwaga'u* se le atribuye a un cangrejo, quien la dio a un personaje mítico en cuyo *dala* (subclán) se ha perpetuado y desde donde se ha ido distribuyendo por todas las islas. Los *tokway* (espíritus de los bosques) han enseñado al hombre ciertas formas de magia maléfica. No existe en Kiriwina ningún mito sobre el origen de la magia de las brujas voladoras. No obstante, en otros distritos he obtenido rudimentarias informaciones que apuntan al hecho de que fueron instruidas en la magia por un ser mítico y maligno, llamado Taukuripokapoka, con el que incluso ahora todavía mantienen ciertas relaciones, que culminan en reuniones nocturnas y orgías sexuales que recuerdan mucho a la noche de Walpurgis.

La magia del amor, la magia del trueno y el rayo, tienen su razón de ser en acontecimientos concretos. Pero en ninguno de ellos se nos deja imaginar que la fórmula haya sido inventada;

en realidad, existe una especie de *petitio principii* en todos estos mitos, pues por un lado dan cuenta de cómo llegó la magia y, por otro, en todos ellos se presenta a la magia como estando ya allí, completamente hecha. Pero la *petitio principii* se debe solamente a la falsa actitud mental con que nos aproximamos a estos relatos. Porque, para la mentalidad indígena, no pretenden contar cómo se originó la magia, sino cómo la magia llegó a manos de tal o cual grupo local o subclán de Boyowa.

Por lo tanto, al formular una generalización a partir de todos estos datos, debe decirse que la magia no se inventó nunca. En los viejos tiempos, cuando ocurrían los hechos míticos, la magia salió del subsuelo, o le fue entregada a un hombre por un ser no humano, o fue traspasada a sus descendientes por los primeros antepasados, quienes también dieron lugar al fenómeno que controla la magia. En los casos reales de los tiempos actuales y en el de las generaciones del pasado próximo, a las que los indígenas de hoy conocieron personalmente, la magia ha ido pasando de un hombre a otro, por regla general de padre a hijo o por línea materna. Pero su esencia misma consiste en la imposibilidad de ser creada o inventada por ningún hombre, en su absoluta resistencia a cualquier cambio o modificación. Ha existido incluso desde el principio de las cosas; crea, pero nunca ha sido creada; modifica, pero nunca se debe modificar.

Resulta ahora fácil comprender que ninguna pregunta sobre el origen de la magia, como la que antes formulábamos, puede recibir respuesta por parte de un informador indígena sin distorsionar su testimonio por el mismo hecho de preguntársela, mientras que preguntas más generales, completamente abstractas e incoloras le resultarán ininteligibles. Ha crecido en un mundo donde determinados procesos, determinadas actividades, tienen su magia, y ésta es uno más de los atributos de estas cosas. Algunas personas han sido tradicionalmente instruidas en el funcionamiento de estas magias y las saben; numerosos relatos míticos cuentan cómo los hombres se han beneficiado de la magia. Esta es la manera correcta de expresar el punto de vista indígena. Una vez llegados, de forma inductiva, a esta conclusión, sin duda, podemos comprobar nuestras conclusiones mediante preguntas directas o mediante preguntas intencionadas sobre el asunto. A la pregunta «¿Dónde encontraron los seres humanos la magia?», obtuve la siguiente respuesta:

«Encontraron todas las magias, hace mucho tiempo, en el mundo inferior. Jamás hemos encontrado un conjuro en un sueño; si dijéramos eso, mentiríamos. Los espíritus nunca nos entregaron ninguna fórmula. Nos dieron canciones y danzas, es cierto, pero no la magia.»

Esta afirmación, que expresa la creencia de forma clara y directa, la he confirmado, repetida con variantes y amplificaciones, en muchísimos informadores. Todos destacan el hecho de que la magia tiene sus raíces en la tradición, que es el elemento más inmutable y valioso de la tradición, que no pudo llegar a conocimiento del hombre por ninguna relación con los espíritus, ni con ninguna otra clase de seres no humanos como los *tokway* o *tauva'u*. La característica de haber sido recibida de las generaciones anteriores es tan marcada que no cabe imaginar ninguna ruptura de la continuidad y cualquier adición a cargo de un ser humano real falsearía la magia.

Al mismo tiempo, conciben la magia como algo esencialmente humano. No es una fuerza de la Naturaleza capturada por el hombre de una u otra manera y puesta a su servicio; en esencia, es la afirmación de poder intrínseco del hombre sobre la Naturaleza. Por supuesto, al decir esto estamos traduciendo las creencias indígenas a términos abstractos que ellos no utilizarían para expresarse. No obstante, va incluido en todos los detalles de su folklore y en la forma de utilizar la magia y de pensar sobre ella. En todas las tradiciones, encontramos siempre que la magia está en posesión de un hombre o por lo menos de un ser antropomórfico. El hombre la trajo consigo del subsuelo. No se concibe que haya estado en alguna parte que no fuera su conocimiento y luego fuera capturada. Por el contrario, como vimos, suele ocurrir que las mismas cosas que la magia controla hayan sido producidas por el hombre, como por ejemplo la lluvia, el pez *kalala*; o la enfermedad, creada por el cangrejo antropomórfico.

La estrecha relación sociológica de la magia con un subclán determinado subraya esta concepción antropocéntrica de la magia. De hecho, en la mayor parte de los casos la magia se refiere a las actividades humanas o a la respuesta de la Naturaleza a las actividades humanas, más bien que a las fuerzas naturales aisladas. Así, en la horticultura y en la pesca, se trata del comportamiento de las plantas y animales cuidados o perseguidos por el hombre; en la magia de la canoa, en la magia del tallista, el objeto es una cosa producida por el hombre; en el Kula, en la magia amorosa, en muchas formas de la magia de los alimentos, la fuerza se dirige sobre la naturaleza humana. La enfermedad no se concibe como una fuerza extraña, procedente del exterior y que se instala en el hombre, sino que es un producto directo del hombre, algo que hace el brujo. Por tanto, debemos ampliar la definición antes dada y afirmar que la magia es un poder, que la tradición traspasa al hombre, sobre sus propias creaciones, sobre las cosas que una vez fueron originadas por el hombre o sobre las respuestas de la naturaleza a sus actividades.

Hay otro importante aspecto de la cuestión al que ya me he

referido: la relación de la magia con el mito. En el capítulo XII hemos expuesto que el mito se desenvuelve en el reino de lo sobrenatural o, mejor dicho, de lo supernormal, y que la magia tiende puentes sobre el foso que separa ese mundo de la realidad actual. Ahora esta afirmación gana nueva importancia; la magia se nos aparece como la esencia de la continuidad de la tradición con los tiempos ancestrales. No sólo no se concibe jamás como una nueva invención, como señalé en aquel capítulo, sino que su naturaleza se identifica con los poderes sobrenaturales que constituyen la atmósfera de los acontecimientos míticos. Algunos de estos poderes pueden haberse perdido en el curso de la transmisión hasta nuestros días —las historias míticas relatan cómo se han perdido—; pero nunca se les ha añadido nada. Nada hay en la magia que no estuviera ya en los viejos y venerables tiempos del mito. En estos, los indígenas tienen una concepción claramente regresiva de la relación entre el presente y el pasado; en esto tienen su contrapartida para nuestra Edad de Oro y las diversas clases de Jardines del Edén. Así, tanto si nos aproximamos al asunto observando el origen de la magia como si lo hacemos mediante el estudio de las relaciones entre el presente y la realidad mítica, tenemos que reconocer la misma verdad. La magia es algo que ningún ser humano ni ningún otro ser ha inventado ni reformado jamás.

Desde luego, esto quiere decir que tal es la creencia indígena. Escasamente necesita decirse que, en la realidad, la magia debe de estar cambiando continuamente. La memoria de los hombres no es de tal tipo que puede traspasar verbalmente con toda exactitud lo que ha recibido y, como en muchos otros elementos del saber tradicional, una fórmula mágica es constantemente re-conformada en la realidad a medida que pasa de una a otra generación e incluso dentro de la mente de una misma persona. De hecho, incluso limitándose al material recogido por mí mismo en las Trobriand, puede reconocerse sin lugar a dudas que algunas fórmulas determinadas son más antiguas que otras y, desde luego, que algunas partes de los conjuros e incluso algunos conjuros en conjunto son de reciente invención. Aquí sólo puedo hacer una referencia a este interesante asunto que, para ser plenamente desarrollado, necesitaría gran cantidad de análisis lingüísticos así como otros tipos de «crítica de las fuentes».

Todas estas consideraciones nos han llevado muy cerca del problema esencial: en realidad, ¿qué significa la magia para los indígenas? Hasta ahora, hemos visto que es un poder inherente del hombre sobre las cosas que le afectan de forma vital, un poder que siempre se traspasa mediante la tradición.² Sobre los

2. La relación de la magia con todo lo que represente un interés vital queda demostrado en el caso de la pesca de perlas. La llegada del hombre blanco ha proporcionado a los indígenas una ocupación lucrativa y absorbente.

orígenes de la magia saben tan poco, y se preocupan tan poco por ellos, como sobre los orígenes del mundo. Los mitos describen los orígenes de las instituciones sociales y la colonización del mundo por los hombres. Pero el mundo se tiene por dado e igualmente la magia. No se hacen más preguntas sobre la *magiagonía* que sobre la *cosmogonía*.

IV. [LOS ACTOS MAGICOS: CONJURO Y RITO]

Hasta ahora no hemos pasado del examen de los mitos y de lo que puede aprenderse de ellos sobre la naturaleza de la magia. Para conseguir una visión más profunda de esta materia debemos estudiar más detalladamente los datos sobre las celebraciones mágicas. Como en los capítulos anteriores se ha recogido material suficiente para que permita inferencias exactas, me limitaré a hacer alusión, aquí y allí, a otras formas de magia que no sean las de la canoa, el Kula y la navegación.

Hasta el momento he hablado de la magia en conjunto, como si toda fuera de una pieza. En realidad, en cualquier lugar del mundo, por rudimentaria o desarrollada que pueda estar, la magia presenta tres aspectos fundamentales. En su celebración participan siempre algunas palabras que se dicen o cantan, tienen lugar algunas acciones y siempre hay un ministro o ministros de la ceremonia. Analizando los detalles concretos de las celebraciones mágicas, por tanto, tenemos que distinguir la *fórmula*, el *rito* y la *condición social de ejecutante*.

Tanto si examinamos los hechos en sí mismos como si lo hacemos con la forma en que los contemplan los indígenas, estos tres factores sobresalen bastante netos y precisos en la magia de las Trobriand. Puede decirse desde un principio que, en esta sociedad, la importancia relativa de los tres factores no es idéntica. El conjuro es, con mucho, el componente más importante de la magia. Aunque los indígenas cuentan en su lengua con una palabra especial, *yopa*, para designar el conjuro, suelen utilizar la palabra magia, *megwa*. El conjuro es la parte secreta de la

Ahora, asociada a esta pesca, existe una forma de magia. Por supuesto, aparentemente ello contradice el dogma indígena de que la magia no se puede inventar. Los indígenas encaran esta contradicción explicando que, en realidad, se trata de una antigua magia de la pesca de conchas que sirve para todas las conchas que se encuentran en el fondo de la Laguna, pero que hasta ahora sólo se utilizaba para la pesca de Conus. En realidad, esta magia no es sino una adaptación de la magia de los mwali (brazaletes) a las perlas. Dudo, sin embargo, de si tal transferencia o adaptación habrá tenido lugar antes de que las bases de las creencias y de las costumbres indígenas hayan sido conmovidas por las bien intencionadas, pero no siempre sabias y beneficiosas, enseñanzas y disposiciones legales de los blancos, así como por la aparición del comercio,

magia, que sólo conoce el círculo esotérico de los iniciados. Cuando se traspasa una magia, sea mediante compra, regalo o herencia, al nuevo receptor sólo tienen que enseñársele el conjuro, el cual, como ya se dijo antes una vez, suele enseñarse por etapas, de la misma forma que se va recibiendo el pago. Cuando se habla de conocimientos mágicos o si se pregunta si un individuo sabe una magia, invariablemente se hace referencia a la fórmula, pues la naturaleza del rito siempre es de dominio público. Incluso partiendo de los ejemplos presentados en este libro, puede verse cuán simples son los ritos y cuán elaboradas suelen ser las fórmulas. A las preguntas directas sobre este asunto, los indígenas siempre contestan que el conjuro es la parte más importante. La pregunta «¿En qué reside la verdadera fuerza de la magia?», tiene por respuesta «En el conjuro». La condición social de mago, como el rito, es esencial para la celebración de la magia, pero los indígenas también la consideran como secundaria con respecto al conjuro.

Todo esto debe aclararse mediante el examen de datos reales. En primer lugar examinemos la relación entre el conjuro y el rito; y para este fin lo mejor será agrupar las distintas celebraciones mágicas en varias clases según la complejidad del rito que conlleven. Empezaremos por los ritos más sencillos.

Conjuros que se murmuran directamente sin ningún rito que los acompañe. Tenemos uno o dos ejemplos de esta magia en que el celebrante únicamente murmura una fórmula al aire. Por ejemplo, el mago comunal de la pesca de *kaloma* (conchas de espóndilos) celebra el primer acto caminando por la playa y recitando el conjuro hacia el mar. En el momento anterior a abandonar la canoa en un verdadero naufragio, el *toliwaga* lanza directamente a los elementos su último *kayga'u*. Además, deja que su voz flote sobre las aguas cuando invoca al pez maravilloso que llevará al grupo en trance de ahogarse a una costa amiga. El último conjuro del Kula, con el que la canoa que se acerca «hace temblar la montaña», se lanza directamente hacia la Koya. El aclaramiento de las aguas en la pesca de *kaloma* también se realiza de esta forma, y podrían aducirse otros muchos ejemplos de la magia de los huertos, la magia del viento y otros tipos no descritos en este libro.

Los indígenas tienen una expresión especial para tales actos; dicen que la fórmula se recita «sólo con la boca», o *wadola wala*. No obstante, esta modalidad de magia con rito tan rudimentario es relativamente rara. Aunque podría decirse que en tales casos no hay rito en absoluto, pues el mago no manipula ningún objeto ni realiza ninguna acción distinta de hablar; sin embargo, desde otro punto de vista, todo el acto es ritual en la medida en que siempre tiene que dirigir su voz hacia el elemento o el ser que pretende afectar. De hecho, aquí como en todos los demás casos, la voz del recitante tiene que entrar en

contacto, de una u otra forma, con el objeto que desea hechizar. Además, en todos estos ejemplos vemos que la naturaleza del objeto es tal que la voz puede alcanzarlo directamente, mientras que, por otro lado, sería difícil aplicarle cualquier sustancia o llevar a cabo alguna acción, pongamos, sobre el viento o sobre una concha que crece en un arrecife lejano o sobre la Koya (montaña).

Conjuros acompañados de sencillos ritos de impregnación. Caen bajo este epígrafe gran número de los casos descritos en este libro. Vimos bastante al principio (capítulo V, apartados II y III) cómo el mago encanta la cuchilla de la azuela, las cuerdas que sirven para arrastrar la canoa, el garabato de amarrar, la sustancia de calafatear y la pintura de la canoa. Entre los ritos kula, la magia inicial que se ejecuta sobre la menta aromática, sobre el *lilava* (paquete mágico), sobre el *gebobo* (parte central de la canoa); toda la magia de la belleza de la playa de Sarubwoyna, sobre los cocos y sobre las pinturas faciales así como la magia de la caracola, todas son de este tipo. En todos estos actos se coloca un objeto al alcance de la voz y en una posición adecuada. El objeto suele colocarse dentro de un receptáculo o a cubierto, de forma que la voz entre en un espacio cerrado y se concentre sobre la sustancia a encantar. Así, cuando se canta sobre el *lilava*, la voz se arroja entre esteras, que más tarde se envuelven cuidadosamente. La menta aromática se encanta metida en el fondo de una bolsa hecha de hojas de banana cocidas y endurecidas, que más tarde se doblan con cuidado y atan con un cordel. Además, antes que nada, la cuchilla de la azuela se semienvuelve en una hoja de banana y la voz penetra hasta la cuchilla y el interior de la hoja, que más tarde se dobla y ata sobre la cuchilla. En la magia de la caracola, llamé la atención sobre el hecho de que, inmediatamente después que se ha pronunciado el hechizo, se atascan con cuidado los dos agujeros del instrumento. No se toman tantas precauciones en los casos en que el objeto va a ser utilizado de inmediato, pero siempre, sin excepción, la boca se coloca bastante cerca del objeto a tratar y, cuando es posible, este último se coloca en alguna especie de cavidad, sea un trozo de hoja doblada o incluso las dos palmas de las manos puestas juntas. Todo esto demuestra que, para la correcta celebración de la magia, es esencial que la voz se dirija directamente hacia la sustancia a tratar, si es posible se encierre y condense alrededor de ella y, luego, se aprisione de manera permanente a su alrededor por medio de algún envoltorio. Por tanto, en esta clase de rito la acción sirve fundamentalmente para dirigir el conjuro hacia el objeto y retenerlo a su alrededor.

Debe notarse que, en casi todos los casos descritos, la sustancia tratada en el rito no constituye la pretensión última de la magia, sino que sólo es una parte constituyente del objeto en

cuestión, o un accesorio de él o un instrumento que se utiliza para fabricarlo. Así, la liana *wayugo*, el *kaybasi* (sustancia de calafatear), la pintura, los tableros de proa, todos ellos son constituyentes de la canoa, y la magia que se celebra sobre ellos no pretende darles ninguna cualidad, sino que pretende impartir velocidad y ligereza a la canoa de la que no son más que partes. Además, las hierbas y los ungüentos de coco que se preparan en el Kula son accesorios para un fin último de esta magia, es decir, para la belleza personal y atractivo del celebrante. La azuela, la piedra de arrancar en la magia del *kaloma*, son herramientas que se utilizan para obtener el objeto hacia el que se dirige la magia. Sólo existen unos cuantos ejemplos en que el sencillo rito de impregnación recaiga directamente sobre el objeto en cuestión. Si comparamos este tipo de ritos con los de la categoría anterior, vemos que su diferencia reside fundamentalmente en el tamaño del objeto. Si se quiere dirigir un encanto hacia una montaña, sobre un acantilado o sobre el viento, no se puede colocar el objeto en una bolsa hecha de hojas de banana. Como tampoco se puede colocar la mente humana. Por regla general, los objetos finales de los ritos mágicos no son cosas pequeñas que puedan manejarse con facilidad. En las magias descritas en este libro no hay, creo, ni un solo ejemplo en que la sustancia que se manipule en el rito y se impregne del encanto, condensándolo artificialmente sobre ella, sea, el objeto final del conjuro. En la magia de la guerra se hacen efectivas las puntas de las lanzas e impenetrables los escudos mediante la magia que se murmura sobre ellos. En la magia privada de los huertos, se hace que fructifiquen los ñames plantados mediante un conjuro, y podrían aducirse otros cuantos ejemplos, tomándolos de otros tipos de magia.

Conjuros acompañados de un rito de transferencia. Cuando comparamos el rito de preparar la cuchilla de la azuela con el rito de preparar algunas hierbas secas, con las que más tarde se golpea la canoa, vemos que, en el segundo caso, la magia se recita sobre algo que no tiene una conexión intrínseca con el objeto final de la magia, es decir, con la canoa. Ni se convierte en una parte de ella, ni se utiliza como utensilio en su fabricación. Nos encontramos aquí con la introducción, a propósito del rito, de un intermediario especial que se utiliza para absorber la fuerza mágica y transferirla al objeto final. Por tanto, a los ritos en que utilizan tales intermediarios podemos llamarlos *ritos de transferencia*. Cuando se encanta un palo para utilizarlo posteriormente en golpear de forma mágica la canoa; o una concha de mejillón con la que se rascará la canoa; o un trozo de pericarpio de coco, que se lanzará al agua para extirpar la pesadez de la canoa; o una banderola de pandano, que le dará velocidad, se introduce en cada uno de estos ritos una sustancia que sólo desempeña una función mágica. Por tanto, el rito no

consiste en el simple encantamiento de una parte o de un utensilio de la construcción, de algo que forme parte del objeto o se use para fabricarlo. Aquí el rito es más autónomo, posee una mayor significación propia. Golpear la canoa con dos manojos de hierba, uno tras otro, con objeto de, primero, extirpar su pesadez y luego impartirle ligereza, tiene un significado paralelo al del conjuro, pero independiente. Igualmente lo tiene arrajar el pericarpio de coco. El flameo de las banderolas de pandano tiene una relación directa con la velocidad, como afirman explícitamente los indígenas. Así como las banderolas de *bisila* flamean al viento, así la canoa y la vela temblarán con la ligereza de la marcha. En el caso del jengibre que se escupe sobre los dobueses que fingen hostilidad, la cualidad inherente de la sustancia, lo que nuestra farmacopea describe como un *estimulante*, le da al rito su completa significación. Fácilmente puede verse que algunos ritos son más creadores que otros. Es decir, el mismo acto que se realiza produce, según las ideas indígenas, un efecto que unas veces es más manifiesto que otras. Así ocurre cuando se escupe el jengibre y, de forma todavía más directa, cuando se esparce la cal con objeto de crear la niebla y cerrar los ojos de las *mulukwausi*. Estos dos casos, por ejemplo, son más creadores que la acción de colgar una banderola de pandano.

Conjuraciones acompañadas de ofrendas e invocaciones. En el mismo primer rito que se ha descrito en este libro vimos cómo se le hacía una ofrenda y dirigía una invocación al espíritu del bosque, al *tokway*. Hay cierta cantidad de ritos acompañados de ofrendas a los espíritus ancestrales, a los que se les solicita que la acepten. Tales ritos se celebran en la magia de los huertos, en la magia de la pesca y en la magia del tiempo. Sin embargo, debe decirse desde un principio que estos ritos no implican culto ni sacrificios, es decir, no en el sentido habitual de estos términos, porque no existe el presupuesto de que los espíritus sirvan como agentes del mago que ejecuten las órdenes de su magia. Pronto volveremos sobre este punto. Aquí nos bastará con señalar que en el único ejemplo presentado de tales conjuros —o sea, en la invocación del *tokway*—, la ofrenda que conlleva se hace sólo como una especie de compensación por expulsarlo, o como un medio para persuadirlo de que se vaya. Probablemente se trata más bien de lo primero que de lo segundo, puesto que el *tokway* no puede escoger irse una vez se le ha conjurado. Tiene que obedecer la orden del mago.

Este examen muestra a las claras que la virtud, la fuerza, el principio efectivo de la magia radica en el conjuro. Vimos que en muchos casos, cuando el conjuro se murmura directamente sobre el objeto, se basta por sí solo. Además, en lo que podríamos denominar el tipo de rito predominante, la acción que acompaña al recitado de la fórmula únicamente sirve para di-

rigir y condensar el conjuro sobre el objeto. En todos estos casos el rito carece de significación independiente, de toda función autónoma. En algunos casos el rito introduce una sustancia que sólo se utiliza con fines mágicos. Entonces, por regla general, la sustancia intensifica, mediante una acción paralela, el significado del conjuro. En conjunto, puede decirse que el mayor poder creador de la magia reside en la fórmula; que el rito sirve para dirigirla o transferirla al objeto, en determinados casos recalcando el significado del conjuro mediante la naturaleza del intermediario transmisor, así como mediante la forma en que finalmente se aplica. No es necesario explicitar que en la magia de las Trobriand no hay ningún rito que se celebre sin conjuro.

V. [OTROS ASPECTOS FORMALES DEL CONJURO]

Estudiando la forma en que la fuerza del conjuro se dirige hacia el objeto, resulta también evidente que la voz del recitante transfiere la virtud. En efecto, como se ha señalado repetidas veces, citando las fórmulas, y como todavía tendremos ocasión de tratar más adelante, las palabras mágicas son, por así decirlo, incrustadas en la sustancia mediante una constante repetición. Para entender esto mejor debemos investigar las concepciones psicofisiológicas de los indígenas. El entendimiento, *nanola*, término que designa a un tiempo la inteligencia, el poder de discriminación, la capacidad para aprender las fórmulas mágicas y todas las formas de habilidad no manual, así como las cualidades morales, reside en algún lugar de la laringe. Para indicar donde reside la *nanola* los indígenas siempre señalan los órganos de la fonación. El individuo que no puede hablar por algún defecto orgánico es identificado, en nombre (*tonagowa*) y en trato, con los deficientes mentales. Sin embargo, la memoria, el almacén de las fórmulas y las tradiciones aprendidas por el corazón, reside en un lugar más profundo, en el vientre. Se dice que un hombre tiene un buen *nanola* cuando es capaz de retener gran número de fórmulas, pues, aunque penetran por la laringe, conforme las aprende repitiéndolas palabra por palabra, tiene que almacenarlas en un receptáculo mayor y más cómodo; se hunden en el fondo del abdomen. Hice el descubrimiento de esta verdad anatómica cuando recogía magia de la guerra de Kanukubusi, el último representante de un largo linaje de magos de la guerra que desemboca en los jefes de Omarakana. Kanukubusi es un anciano de gran cabeza, frente ancha y alta, nariz rechoncha y sin mentón, el más humilde y dócil de mis informadores, con una expresión de permanente inquietud y embarazo en su honesta apariencia. Encontré en este apacible anciano, fidedigno y cabal, un excelente informador en la estrecha esfera

de su especialidad, que él y sus antecesores habían utilizado para hacer que «la rabia encolarizase el *nanola*» de los hombres de Omarakana, para que el enemigo huyese de terror, perseguido y aniquilado por los guerreros victoriosos. Le pagué bien por las pocas fórmulas que me dio y, al final de nuestra primera sesión, le pregunté si conocía otras magias que comunicarme. Con orgullo, se golpeó el vientre varias veces y contestó: «¡Aquí hay muchísimas más!» Inmediatamente confirmé su afirmación con otro informador y aprendí que todo el mundo lleva la magia en el abdomen.

También existen ciertas ideas sobre la estratificación de la magia, a saber, que ciertas formas de magia tienen que aprenderse primero, de manera que se hundan en el fondo mientras que otras quedan arriba. Pero estas ideas son vagas y contradictorias, mientras que la idea central de que la magia reposa en el vientre es clara y precisa. El hecho nos da una nueva luz sobre las ideas indígenas respecto a la magia. La fuerza de la magia, cristalizada en las fórmulas mágicas, la transportan en su cuerpo los individuos de la actual generación. Ellos son los depositarios del más valioso legado del pasado. La fuerza de la magia no reside en las cosas; está dentro del hombre y sólo puede manifestarse mediante su voz.

VI. [LA CONDICIÓN DEL EJECUTANTE]

Hasta el momento sólo hemos hablado de la relación entre el conjuro y el rito. El último punto, no obstante, nos lleva al problema de la condición del ejecutante. Su vientre es un tabernáculo de fuerza mágica. Tal privilegio lleva consigo sus riesgos y obligaciones. Está claro que no se puede atiborrar de materias extrañas, indiscriminadamente, un lugar donde se guardan posesiones de muchísimo valor. Por tanto, se imponen restricciones en los alimentos. Muchas de ellas las determina directamente el contenido del conjuro. Vimos algunos ejemplos de éstas, como el pez rojo que se invoca en la magia y el tabú para el ejecutante; o el perro, del que se habla en el conjuro Ka'ubanaí, cuyo ladrido no debe llegar a los oídos del individuo mientras come. En otros casos, le está vedado al mago el objeto que constituye la finalidad de la fórmula mágica. Esta es la norma en el caso de la pesca del tiburón, la pesca del *kalala* y otras formas de la magia de la pesca. El mago de los huertos también tiene prohibido consumir durante un cierto tiempo las nuevas cosechas. Difícilmente hay alguna doctrina clara que explique por qué las cosas que se mencionan en las fórmulas mágicas, tanto si son los objetivos de la magia como si son factores que colaboran, no deben comerse. Existe la aprensión general de que

la fórmula se deteriora. Existen otros tabús obligatorios para el mago, algunos permanentes, otros temporales durante la época de las celebraciones mágicas. Hemos visto algunos permanentes, como en el caso del individuo que conoce la magia Kayga'u y tiene prohibido comer mientras los niños hacen ruido. Los temporales, tal como la abstinencia sexual durante los primeros ritos del Kula, podrían ampliarse con numerosos ejemplos tomados de otras formas de magia. Así, para provocar la lluvia, el mago se pinta de negro y tiene que permanecer sin lavarse ni peinarse durante algún tiempo. El mago de los tiburones ha de tener abierta la puerta de su casa, tirar la hoja del pubis y sentarse con las piernas abiertas mientras dura la pesca y la magia, «de manera que la boca del tiburón permanezca abierta». Pero no podemos entrar demasiado en la enumeración de estos tabús y observancias, y solamente debemos dejar claro que el adecuado comportamiento del mago es uno de los factores esenciales de la magia y que en muchos casos este comportamiento está dictado por el contenido del conjuro.

Los tabús y las observancias no son las únicas condiciones que un individuo debe cumplir para llevar a cabo ciertas formas de magia. En muchos casos la condición más importante es su pertenencia a un grupo social, pues muchas formas de magia son estrictamente locales y debe celebrarse el descendiente del mítico poseedor original de la magia. Así, en cualquier magia de los huertos, una magia que los indígenas sitúan en primer rango de todas las magias benéficas, el ejecutante debe descender directamente del primer antecesor que emergiera del suelo en la localidad. Sólo se encuentran ciertas excepciones a esta regla en los casos en que una familia de alto rango ha inmigrado y ha usurpado la dirección del grupo, pero tales excepciones son raras. En el caso de varios sistemas locales de magia de la pesca, el oficio de mago es hereditario y está ligado a la localidad. La importante magia de la lluvia y del sol, «nacidas» en Kasa-na'i, sólo pueden celebrarse los jefes de aquel lugar, que han usurpado este importante privilegio del dirigente local original. La sucesión, por supuesto, es siempre matrilineal. Un individuo puede regalarle a su hijo cualquier magia, pero éste está obligado a renunciar a su privilegio cuando fallezca su padre y nunca le está permitido pasárselo a su hijo, a menos que este último pertenezca también al grupo local, gracias a un matrimonio entre primos. Incluso en las transacciones en que se vende o cede la magia de un clan a otro, permanece el prestigio de ciertos grupos locales como principales especialistas y expertos en una rama de la magia. Por ejemplo, aunque la magia negra se practica en todas partes y no está localizada, todavía se sigue creyendo que se conoce mejor en las aldeas de Ba'u y Bwoytalu, donde cayó de los cielos el cangrejo original que llevaba consigo la magia. La magia kula también se extiende por todo el

distrito, pero no deja de estar muy ligada a ciertas localidades.

Para resumir las observaciones sociológicas, podemos decir que, donde todavía se mantiene el carácter local de la magia, el mago tiene que pertenecer al *dala* (subclán o grupo local) de los míticos antepasados. En todos los demás casos todavía se reconoce el carácter local de la magia, aun cuando no influye en la procedencia sociológica del mago.

El carácter tradicional de la magia y la filiación mágica del ejecutante encuentran su expresión en otro importante rasgo de los conjuros. Como hemos visto, en algunos se hacen referencias a los acontecimientos míticos o se pronuncian los nombres de los antepasados míticos. Con más frecuencia encontramos toda una lista de nombres, comenzando por el mítico fundador de la magia y acabando con el nombre del predecesor inmediato, es decir, del hombre de quien el actual ejecutante obtuvo la magia. Tal lista, compuesta de todos aquellos que han utilizado previamente la fórmula, constituye una especie de genealogía mágica del mago actual. Además, en otras fórmulas el mago se identifica con algún personaje mítico y recita el nombre de éste en primera persona. Así, en el conjuro que se recita mientras se arranca la planta de la menta, encontramos la frase: «Yo, Kwo-yregu, con mi padre, cortamos la *sulumwoya* de Laba'i.» Tanto el hecho de que el mago sea el verdadero descendiente del mítico antepasado como la filiación del mago que se explicita en la fórmula muestran, otra vez, la suprema importancia de la tradición, en este caso operando mediante la determinación sociológica del ejecutante. Se le sitúa en un grupo social concreto de aquellos que, por nacimiento o por lo que podría denominarse «adopción mágica», tienen derecho a celebrar esta magia. En el mismo acto de recitar el conjuro, el mago da testimonio de su deuda con el pasado mediante la enumeración de los nombres mágicos y las referencias al mito y a los acontecimientos míticos. Tanto las restricciones sociológicas, dondequiera que existan, como la filiación mítica confirman, una vez más, la dependencia de la magia de la tradición. Por otro lado, ambas muestran, como también lo hacen los tabús, que las obligaciones que recaen sobre el mago y las condiciones sociales que debe cumplir derivan en gran medida del conjuro.

VII. [LA MAGIA SISTEMÁTICA]

Estrechamente ligado con las cuestiones tratadas en el apartado anterior, se halla el asunto de los *sistemas de magia* y la distinción entre ritos y fórmulas «sistemáticas» e «independientes». Como vimos al principio de este capítulo, todo el conjunto de la magia se divide de forma natural en varias grandes secciones, correspondiendo cada una a un fenómeno de la Naturaleza, tal

como el viento o el tiempo; a alguna actividad humana, tal como la horticultura, la pesca, la caza o la guerra; o a alguna fuerza real o imaginaria, tal como la inspiración artística, la brujería, el encanto personal o el valor.

Sin embargo, se precisa hacer una importante distinción dentro de cada una de estas secciones de la magia; algunos de los ritos y conjuros son aislados e independientes, se pueden utilizar en sí mismos cuando se presenta la ocasión. Tal son casi todos los hechizos de la magia del viento; algunos conjuros de la magia individual de los huertos; fórmulas contra el dolor de muelas y las indisposiciones leves; algunos conjuros de la caza y la recolección de alimentos; unos cuantos ritos de la magia amorosa y de la magia de la talla. Cuando, por ejemplo, un individuo se desliza en su canoa por las riberas de la Laguna y se levanta un viento desfavorable, recitará un conjuro para hacer que se abata y cambie. El mismo conjuro se recita en la aldea cuando se levanta un viento lo bastante fuerte como para resultar peligroso. El encantamiento es un acto individual y libre, que puede celebrarse y se celebra en cualquiera de las circunstancias que lo requieran.

Otra cosa absolutamente distinta es cuando se trata de los conjuros pertenecientes a la que yo he llamado aquí *magia sistemática*. Tal magia consiste en un cuerpo sistemático y sucesivo de encantamientos y ritos concomitantes, ninguno de los cuales puede salirse de su orden ni celebrarse en sí mismo. Tienen que realizarse uno tras otro en un orden preestablecido y los más importantes, al menos, nunca pueden omitirse una vez que se ha iniciado la serie. Tal serie está siempre estrechamente conectada con alguna actividad, tal como la construcción de una canoa o un viaje kula ultramarino, una expedición de pesca o el trabajo y la recolección de los huertos. No nos será difícil darnos cuenta de la naturaleza de la magia sistemática, pues casi todos los ritos y conjuros descritos en este libro pertenecen a este tipo. En las Trobriand, en general, los ritos y fórmulas independientes y aislados son una minoría insignificante, tanto en número como en importancia.

Consideremos una de las formas de la magia sistemática previamente descrita, sea la magia de la canoa o la del Kula, sean las fórmulas *kaya'u* o el ritual mágico de la pesca del *kaloma*. El primer hecho general a señalar aquí es que nos encontramos en presencia de un tipo de empresa o actividad que nunca se pone en marcha sin el acompañamiento de la magia. Sin el ceremonial mágico no se construye ninguna canoa, no se inicia ningún *uvalaku* ni ninguna pesca del *kaloma*. Este ceremonial se observa escrupulosamente en sus rasgos principales; es decir, nunca se omiten las fórmulas más importantes, como puede hacerse con algunas menores, según ya habíamos señalado con anterioridad. La relación entre la actividad práctica y la magia que la

acompaña es muy íntima. Las etapas y las acciones de la primera y los ritos y conjuros de la segunda se corresponden paso a paso. Ciertos ritos deben celebrarse con objeto de inaugurar determinadas actividades; otros tienen lugar al final del trabajo práctico; otros incluso son parte integrante de la actividad. Pero, para la mentalidad indígena, cada uno de los ritos y conjuros es absolutamente indispensable para el éxito de la empresa, exactamente igual que lo es la actividad práctica. Así, el *tokway* tiene que ser expulsado del árbol o éste será inapropiado para la canoa; la azuela, la liana de amarrar, la sustancia de calafatear y la pintura tienen que ser encantados, o en otro caso la canoa resultará pesada y poco manejable, y tal omisión incluso puede ser peligrosa para sus vidas. Pasando revista, mentalmente, a los diversos casos citados en los capítulos anteriores, resulta fácil de ver cómo esta íntima relación entre la empresa y la magia proporciona a la magia sistemática su carácter específico. El sucesivo progreso del trabajo y de la magia son inseparables, precisamente porque, según las ideas indígenas, el trabajo precisa de la magia y la magia sólo tiene sentido como un ingrediente indispensable del trabajo.

Tanto el trabajo como la magia apuntan hacia el mismo fin: a la construcción de una canoa rápida y estable; a lograr un buen botín kula; a asegurar el salvamento en caso de naufragio, etc. Por tanto, vemos que la magia sistemática consiste en un cuerpo de ritos y conjuros asociados con una empresa, dirigidos hacia un fin y que progresa en una serie sucesiva de ceremonias que deben tener lugar en su momento adecuado. El asunto —entender correctamente qué se quiere decir con magia sistematizada— es de la mayor importancia teórica porque revela la naturaleza de la relación entre las actividades mágicas y prácticas, y demuestra cuán profundamente están conectadas la una con la otra. También es uno de esos asuntos que no se pueden explicar y aprehender correctamente sin la ayuda de un cuadro. En la «tabla de la magia kula y las actividades correspondientes», que se incluye a continuación, he tratado de resumir la sustancia de varios capítulos anteriores. La tabla permite un rápido examen de las sucesivas actividades del Kula desde el punto de vista de su relación con la magia, comenzando por el primer acto de la construcción de la canoa y acabando con el regreso a la aldea. Muestra los rasgos sobresalientes de la magia sistemática en general y del *mwasila* y la magia de la canoa en particular. Muestra la relación entre el ritual mágico y las actividades prácticas, el orden correlativo de ambos, su desenvolvimiento, etapa tras etapa y codo con codo, hacia un fin central: el éxito en el Kula. Por tanto, la tabla sirve para ilustrar el significado de la expresión «magia sistemática» y proporciona un esquema sólido de los hechos esenciales, mágicos, ceremoniales y prácticos del Kula.

TABLA DE LA MAGIA KULA Y LAS ACTIVIDADES CORRESPONDIENTES

I. PRIMERA ETAPA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CANOA (CAPÍTULO V, APARTADO II)

<i>Época y duración aproximada</i>	<i>Lugar</i>	<i>Actividad</i>	<i>Magia</i>
Principio: junio-agosto.	<i>Raybwag.</i>	Derribo del árbol (hecho por el constructor y algunos colaboradores);	el <i>Vabusi Tokway</i> (ofrenda y conjuro) que pretende la expulsión del espíritu del bosque del árbol (realizado por el propietario o el constructor).
Inmediatamente después.	El mismo lugar.	Poda del tronco de la canoa (hecha por el constructor y algunos colaboradores);	Sin magia.
Pocos días después.	Camino.	Arrastre del tronco (hecho por toda la aldea);	un doble rito de ligereza (<i>Kaymom-wau y Kaygagabile</i>).
La mañana siguiente a la llegada a la aldea.	Plaza central de la aldea.	Se deja el tronco como está;	el acto mágico (<i>Kapitunena Duku</i>) inaugura ceremonialmente el trabajo de la canoa.
La tarde del mismo día.	Plaza central de la aldea	Se trabaja en la parte exterior del tronco,	Ninguna magia lo acompaña.
En los días o semanas siguientes.	Plaza central.	Se vacía el interior de la canoa;	el conjuro <i>Ligogu</i> sobre el <i>kavilali</i> . la azuela de mango móvil.
Hacia el final del período anterior	En la aldea, delante de la casa del constructor.	El constructor y sus colaboradores preparan las otras partes de la canoa.	Sin magia.
Luego que se ha terminado el trabajo.			Rito final: <i>Kapitunena Nanola Waga</i> .

II. SEGUNDA ETAPA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CANOA (CAPÍTULO V, APARTADO III)

<i>Tiempo</i>	<i>Lugar</i>	<i>Actividad</i>	<i>Magia</i>
Primer día de trabajo.	Frente al mar en una aldea de la Laguna, o en la playa si es una aldea oriental.	Fijación de los tableros de proa; Las siguientes actividades se	el rito <i>Katuliliva Tabuyo</i> , que celebra el <i>toliwaga</i> sobre los tableros ornamentales de proa. Pertenecce al <i>mwasila</i> (magia kula). el rito <i>Vakakaya</i> . Una limpieza mágica y ceremonial de la canoa que realiza el propietario o el constructor para alejar a todas las malas influencias y hacer así que la canoa sea rápida.
(A veces la amarradura de la canoa no puede hacerse en un día y tiene que continuarse en otra sesión.)		Amaradura de la canoa;	el rito del conjuro <i>Wayugo</i> (liana de amarrar); la ceremonia mágica más importante de la segunda etapa. La celebra el constructor o el propietario para hacer que la canoa sea más rápida y más fuerte.
Segunda sesión: durante ésta se hace el calafateo, acabado el cual se realizan los tres exorcismos.	Frente al mar en una aldea de la Laguna, o en la playa si es una aldea oriental.	Calafateo de la canoa;	la magia <i>Kaybasi</i> (sustancia de calafatear); el conjuro <i>lo</i> recita el propietario o el constructor sobre la sustancia de calafatear para hacer que la canoa sea segura. <i>Vakasulu</i> , un exorcismo. <i>Vaguri</i> , un exorcismo. <i>Kaytapena waga</i> , un exorcismo.
		Pintado de la canoa;	las magias: <i>Kaykoulou</i> (pintura negra); <i>Malakava</i> (pintura roja); <i>Pwaka</i> (pintura blanca).

Toda la magia de la primera etapa es magia de la canoa. Se celebra al construir una nueva canoa; no al reparar una vieja. Salvo el primero, los conjuros los recita el constructor y no el propietario. La mayor parte del trabajo de esta etapa lo realiza un único individuo, el constructor y tallista, con la ayuda de unos pocos hombres; salvo para el arrastre del tronco, en el cual participan muchos hombres.

III. BOTADURA CEREMONIAL DE LA CANOA (CAPÍTULO VI, APARTADO 1)

<i>Actividad</i>		el rito <i>Kaytalula wadola</i>
Botadura y recorrido de prueba	inaugurado con	<i>waga</i> , perteneciente al ciclo de magia <i>mwasila</i>

Después de esto viene un intervalo que se emplea en el *Kabigidoya* (visita ceremonial), en el comercio preliminar y en otros preparativos para la expedición ultramarina.

IV. Los PREPARATIVOS Y LA MAGIA ANTERIOR A LA PARTIDA (CAPÍTULO VII). TIEMPO: DE TRES A SIETE DÍAS ANTES DE COLOCAR LAS VELAS.

<i>Actividad</i>		<i>Magia</i>
Preparación de la canoa para la partida (colocación de las esteras en la plataforma y de los entramados en el interior);	inaugurada por	el rito <i>Yawarapu</i> sobre las hojas de coco, que celebra el <i>toliwaga</i> para asegurar el éxito en el Kula. el rito <i>Kayikuna sulumwoya</i> sobre la menta aromática. el rito <i>Kaymwaloyo</i> sobre la menta hervida en aceite de coco, que celebra el <i>toliwaga</i> .
Carga de los bienes comerciales;	ligada al	rito <i>Gebobo</i> (también llamado: <i>Kipwo'i sikwabu</i> , que celebra un amigo o pariente político del <i>toliwaga</i> sobre cuatro cocos, para hacer que todos los alimentos duren (el conjuro sólo expresa el deseo de un buen Kula).

Toda esta magia pertenece al *mwasila* y debe celebrarla —con la excepción del último conjuro— el *toliwaga*.

V. MAGIA DE LA CANOA QUE SE CELEBRA AL FINAL DE LA PARTIDA DE LA EXPEDICIÓN a ULTRAMAR (CAPÍTULO VIII, APARTADO III)

Esta serie de ritos comienza en el momento en que las canoas están listas para partir hacia la gran travesía de Pilolu. No están ligados a ninguna serie de actividades; todos tienen una misma pretensión: la velocidad y la seguridad de la canoa. Todos son celebrados por el *toliwaga*.

Actividad: partida hacia ultramar, inaugurada por una *serie de ritos mágicos*.

Tiempo: la mañana del segundo día de la expedición.

Lugar: la playa de Muwa.

Fin de la magia: impartir velocidad a la canoa.

Ejecutante de los ritos: el *toliwaga*.

Kadumiyala: frotamiento y limpieza ritual de la canoa con hojas encantadas.

Magia Basila: se atan a los aparejos del mástil banderolas de pandanos previamente encantadas.

Kayikuna veva: se recita un hechizo sobre la escota a la vez que se la hace que se bambolé.

Vabusi momwa'u: «expulsión de la pesadez» de la canoa mediante un ñame podrido.

Bisiboda patile: un rito de magia maléfica para hacer que las otras canoas sean lentas y ganar así velocidad relativa.

VI. EL «MWASILA» QUE SE CELEBRA AL LLEGAR AL DESTINO ÚLTIMO
(A) *Magia de la belleza (capítulo XIII, apartado I)*

Actividad: lavado, unción y maquillaje.

Lugar: la playa, o las cercanías, del lugar donde el grupo descansa antes de iniciar la última etapa (en el camino hacia Dobu, la playa de Sarubwoyna; en el camino hacia Sinaketa, Kaykuyawa).

Ejecutantes: generalmente los conjuros los recita el *toliwaga*, a veces un miembro mayor de la tripulación.

Kaykakaya: lavado ritual y frotamiento con hojas encantadas.

Conjuro *Luya* (coco): se recita sobre los fragmentos de coco que se utilizan para la unción.

Conjuro *Sinata* (peine): sobre el peine.

Sayyaku: pintura negra aromática.

Bowa: carbón ennegrecedor normal.

Talo: pintura roja de nuez de areca machacada.

(B) *Magia de la aproximación final (capítulo XIII, apartado II)*

Actividad: la flota rema (al aproximarse a Dobu) o se empujan con pértigas (si es a Sinaketa).

Ejecutantes: en cada canoa, simultáneamente, el *toliwaga* y dos miembros de la tripulación.

Finalidad: «hacer temblar la montaña», impresionar a los asociados que les aguardan en la playa.

Ta'uya: el toque ritual de la caracola, encantada con anterioridad.

Kayikuna-tabuyo: el bamboleo de los tableros de proa mientras se recita el conjuro.

Kavalikuliku: el conjuro del *toliwaga*.

Kaytavilena mwoynawaga: encantamiento que recita hacia la *Koya* el individuo de la popa.

(C) *Magia de la seguridad (capítulo XIII, apartado III)*

Actividad

Entrada en la aldea de los dobueses (esta magia sólo se realiza cuando los de Boyowa van a la *Koya*).

Magia

Ka'ubana'i, encanto que se recita sobre el jengibre que luego se escupe de forma ritual en la aldea dobuesa y sobre los asociados, y los ablanda.

(D) *Magia de la persuasión (capítulo XIV, apartado III)*

Actividad

El visitante solicita a su asociado para que haga el *Kula* (*wawoyla*).

Magia

Kwoygapani: se recita un conjuro sobre un trozo de nuez de areca que luego se entrega al asociado

VII. CONJURO DE LA CANOA QUE SE RECITA A LA PARTIDA PARA EL REGRESO (CAPÍTULO XIV, APARTADO III)

Actividad

Carga de la canoa con los regalos recibidos de los asociados de ultramar, los objetos conseguidos mediante comercio y las provisiones para el viaje de vuelta

Magia

Kaylupa: un conjuro que hace a la canoa más ligera, que la hace «elevarse» por encima del agua.

Dentro de cada sección de la magia sistemática también hay varios *sistemas de magia*. Así vimos que, aunque el tipo de rito y de fórmula sea la misma en todos los poblados, los detalles —por ejemplo, de la magia *wayugo*— no son idénticos, sino que varían según el sistema que conozca cada recitante. Por regla general, las diferencias son menos notables en los ritos, que normalmente son muy sencillos en la magia de las Trobriand e idénticos en todos los sistemas, pero las fórmulas difieren por completo en los términos. Así, en la magia *wayugo* (capítulo V, apartado III) sólo encontramos una ligera diferencia en el rito, pero uno de los conjuros *wayugo* que yo he recogido difiere esencialmente del citado en el texto.

Cada sistema de magia tiene una genealogía mítica más o menos desarrollada que corresponde a una determinada localización, asunto que ya se ha tratado en el apartado anterior. El conjuro *wayugo* dado en el capítulo V y todos los conjuros de la construcción de la canoa citados en este libro pertenecen al sistema Kaykudayuri de la magia de la canoa. Se cree que este sistema le era conocido y lo recitó el mítico constructor de la canoa voladora y que ha ido pasando a sus descendientes, es decir, como nosotros sabemos, de forma incompleta. Como se ha dicho en el apartado anterior, el conocimiento y la utilización de esta magia y de otros sistemas no se mantienen estrictamente dentro del clan original, sino que se extiende fuera de él, y es conocido por mucha gente que se relaciona con el poseedor original por una especie de filiación mágica.

Según la creencia indígena, todas estas personas conocen fórmulas idénticas. En realidad, en el curso de los años de repetidas transmisiones, se han introducido considerables diferencias y, hoy en día, muchos de los conjuros del «verdadero Kudayuri» difieren por completo unos de otros.

Por tanto, un sistema de magia consiste en cierta cantidad de fórmulas mágicas que se siguen según un orden determinado. El principal sistema de la magia de la canoa es el de Kudayuri, que está ligado al lugar del mismo nombre en Kltava. El sistema comprende toda la serie de conjuros de la construcción de la canoa, desde el que expulsa al *tokway* hasta los últimos exorcismos. Otro sistema extenso es el llamado Kaykapayouko y está localizado en la isla de Kayleula. Sinaketa reivindica hoy día un importante sistema llamado Ilumte'ulo, pero probablemente proviene de Dobu. No conozco los datos mitológicos de algunos de estos sistemas y algunos me parecen excesivamente rudimentarios, pues no van más allá de la afirmación de que tal o cual sistema se originó en tal o cual lugar y en un principio fue propiedad de tal o cual clan. El sistema *mwasila* más conocido en el Sur de Boyowa es el denominado Monikiniki, al que pertenecen la mayoría de las fórmulas que hemos citado. Este sistema, a veces, guarda una vaga relación con el mito de Tokosi-

kuna, de quien a veces se dice que fue el primer propietario del sistema. Según otra versión, Monikiniki es el nombre del propietario original. El *mwasila* de Dobu se denomina Kasabwaybwayreta y se le atribuye a este héroe. El sistema de magia kula llamado Momroveta procede de Muyuwa; en Kiriwina se utiliza por regla general el sistema de Monikiniki y sólo se le agregan unas cuantas fórmulas pertenecientes a una magia local, denominada Kwoygapani (nombre que no debe confundirse con el de la fórmula citada en el capítulo XIV). A la luz de estas puntualizaciones, quedarán claras las muchas referencias a los «sistemas de magia» que aparecen en el texto y, por tanto, nada más hay que añadir.

VIII. [CARÁCTER SOBRENATURAL DE LA MAGIA]

Vimos anteriormente, en el capítulo sobre la mitología, que la magia tiende un puente sobre la fosa que separa el mundo sobrenormal del mito y el mundo normal de la vida cotidiana de hoy. Pero, entonces, este mismo puente necesariamente debe contactar con lo sobrenormal, debe conducir a ese dominio. Por tanto, ¿participa la magia de ese carácter sobrenormal? No cabe duda de que así es. Los efectos de la magia, aunque constantemente comprobados y aunque tenidos por realidades fundamentales, se consideran como claramente distintos de los efectos de otras actividades humanas. Los indígenas comprenden perfectamente que la velocidad y la flotabilidad de la canoa se deben a los conocimientos y el trabajo del constructor; están bien enterados de las propiedades de los buenos materiales y de una buena artesanía. Sin embargo, la magia de la velocidad le añade algo más incluso a la canoa mejor construida. Esta cualidad sobreañadida se parece mucho a las propiedades de la canoa mágica, propiedades que la hicieron volar por el aire, aunque en las canoas de hoy en día estas propiedades hayan disminuido hasta convertirse en una simple mejora de la velocidad.

El lenguaje de los conjuros expresa esta creencia mediante constantes alusiones al mito y símiles en los cuales la canoa actual es invitada a imitar a la mítica. En los comentarios explícitos sobre el mito de Kudayuri, los indígenas también afirman que la prodigiosa velocidad de las canoas bien encantadas es una herencia y una contrapartida de la antigua velocidad de volar. Así, los efectos de la magia son algo sobreañadido a todos los demás efectos que se consiguen mediante el esfuerzo humano y las propiedades naturales. Lo mismo ocurre en la magia amorosa. La importancia de una cara y una figura hermosas, de los adornos, del maquillaje y de los buenos perfumes se reconocen como un valor atractivo, y sin embargo, casi todos los hombres

atribuyen sus éxitos a la perfección de su magia amorosa. La fuerza de la magia se considera como algo independiente, y que incluso sobrepasa el poder de todos los demás encantos personales. Una expresión que se oye con mucha frecuencia lo deja bien claro:

«Mira, yo no tengo buen aspecto; sin embargo, muchas mujeres me desean. La razón es que tengo una buena magia.»

En la magia de los huertos, la tierra, la lluvia y el trabajo adecuado reciben todo lo que merecen. Sin embargo, nadie soñaría en cultivar un huerto sin celebrar todas las magias correspondientes. Se piensa que la magia de los huertos logra esto: la diferencia que un hombre espera del «azar» o de la «buena suerte» cuando ve a todos los vecinos de su alrededor trabajando tanto como él y, en todos los demás aspectos, bajo sus mismas condiciones. Vemos así que, en todos estos casos, la acción de la magia corre paralela e independientemente de los efectos del trabajo humano y las condiciones naturales. Ella da lugar a esas diferencias y a aquellos resultados inesperados que no cabe explicar por ningún otro factor.

Hasta ahora vemos que la magia representa, por así decirlo, una clase de realidad diferente. Cuando a esta clase diferente la llamo «sobrenatural» o «supernormal», uno de los criterios que utilizo aquí se basa en la reacción emotiva de los indígenas. Por supuesto, es más pronunciado en el caso de la magia maléfica. El hechicero no sólo es temido por sus malas intenciones. También se le teme por las mismas razones que nosotros tememos a los fantasmas, por ser una manifestación misteriosa. Se siente miedo cuando se le encuentra en la oscuridad, no tanto porque pueda hacer algún daño como porque su apariencia es terrorífica y porque tiene a su disposición toda clase de poderes y facultades negadas a quienes no están iniciados en la magia negra. Su sudor brilla, pájaros nocturnos revolotean a su alrededor y le advierten del peligro; puede hacerse invisible a voluntad y produce un miedo paralizante en quienes le encuentran. Resumiendo, el hechicero provoca en la mente de los indígenas el mismo terror histérico que entre nosotros la idea de encontrarnos en un lugar encantado. Y debe añadirse que los indígenas no sienten en absoluto tales emociones de terror con respecto a los espíritus de los difuntos. El horror que sienten por el *bwaga'u* se acrecienta en el caso de las *mulukwausi*, a quienes se les atribuyen toda clase de poderes misteriosos. Sus vampíricos festines con cadáveres, su capacidad de volar, de hacerse invisibles, de convertirse en pájaros nocturnos, todo esto inspira a los indígenas un terror sin límites.

Los otros magos y sus artes no inspiran a los indígenas las mismas emociones fuertes y, en cualquier caso, no son de terror.

Conceden un gran valor a los sistemas de magia locales, cuyos efectos son abiertamente considerados como un logro de la comunidad, y sienten un gran apego por esos sistemas.

Cada forma de magia tienen su propio augurio mágico, *kariyala*. Cuando se recita una fórmula mágica debe tener lugar un violento cataclismo natural. Por ejemplo, cuando se celebra la magia de los huertos, habría un trueno y un relámpago; en ciertas formas de la magia kula, aparecería en el cielo un arco iris. El augurio de una tormenta leve acompaña a la apertura del paquete mágico (*lilava*), como ya se ha dicho. El *kayga'u* debe producir una marea, mientras que un terremoto sería el resultado de otras formas de magia. La magia de la guerra, de forma inesperadamente bucólica, sólo afecta a plantas y pájaros. En ciertas formas de magia debe tener lugar un augurio cuando quiera que se recite la fórmula; en otras no es tan regular, pero un *kariyala* ocurre invariablemente siempre que muere un mago. Cuando se les pregunta cuál es la verdadera causa de estos fenómenos naturales enumerados, responden:

«La magia es la verdadera causa (*u'ula*); son un *kariyala* de la magia.»

Otro punto en que la magia contacta con lo supernormal o sobrenatural es en la relación de los espíritus con ciertas ceremonias mágicas. Un tipo especial de pago mágico, el *ula'ula*, es al mismo tiempo una ofrenda a los *baloma* (espíritus). El mago separa un pequeño trozo de la gran cantidad de alimentos que se le han traído y lo coloca en un lugar especial, con las palabras:

«Tomad, oh espíritus, vuestro *ula'ula* y haced que mi magia sea eficaz.»

Se supone que los espíritus están presentes en ciertas ceremonias. Cuando algo sale mal en la magia o se celebra de forma inadecuada, «los espíritus se enfurecen», según suelen indicar los indígenas. En algunos casos los *baloma* se aparecen en los sueños y aconsejan al mago lo que debe hacer. Como ésta es la interferencia más activa de los espíritus en los asuntos humanos, por lo que respecta a la magia, citaré en una traducción libre algunas declaraciones obtenidas sobre este punto:

«Los poseedores de la magia de la pesca suelen soñar con que hay mucha pesca. Ello se debe a los espíritus de los antepasados del mago. Tal mago dice entonces: "¡El espíritu de mi antepasado me ha dicho durante la noche que debemos salir a coger pescado! Y desde luego, cuando llegamos allí encontramos mucho pescado y llenamos las redes".

»Mokudeya, el tío materno de Narugo —que es el principal mago de la pesca en Oburaku—, fue al sueño de su sobrino y le instruyó: "¡Echa mañana las redes de pescar en Kwabwawa!" Entonces Narugo dice: "Vamos, el viejo me ha dicho la noche pasada lo que debo hacer."

»El mago del *kaloma* (conchas de espóndilos) de Sinaketa sueña con un lugar rico en conchas de *kaloma*. A la mañana siguiente capuzará y las arrancará del arrecife. O sueña con una canoa y entonces rema y echa el ancla en ese lugar. To'udawada, Luvayam y Sinakadi sueñan que arrancarán muchas. A la mañana siguiente vamos y las hay en abundancia.»

En todos estos ejemplos (excepto el último) vemos que los espíritus actúan como consejeros y colaboradores. Cuando se enfadan por la mala ejecución de las ceremonias cumplen el papel de guardianes de las tradiciones, o el de asociados y amigos cuando comparten el *ula'ula* del mago. Pero no son agentes que hagan ellos mismos el trabajo. En la demonología de las Trobriand, el mago no ordena a los espíritus que vayan y ejecuten tal trabajo. El trabajo se realiza por medio del conjuro asistido por el ritual que lo acompaña y celebrado por el mago adecuado. Respecto a la fuerza mágica, que es la única activa, los espíritus guardan la misma relación que el mago. Pueden ayudar al mago a manejarla de forma adecuada, pero nunca se pueden convertir en sus instrumentos.

Resumiendo las conclusiones que hemos aprendido de la naturaleza supernormal de la magia, debe decirse que tiene un carácter propio perfectamente definido que la diferencia de las acciones humanas no mágicas. La forma en que se concibe la actuación de la fuerza mágica, paralela a los esfuerzos normales pero independiente de ellos; las reacciones emocionales frente a determinados tipos de magia y de magos; el *kariyala*; la relación con los espíritus en las celebraciones, todas estas cualidades diferencian a la magia de las actividades normales del hombre.

El dominio de la magia se denomina, en la terminología indígena, con la palabra *megwa*, que describe la «ceremonia mágica», el «conjuro», la «fuerza» o «virtud» de la magia, y que puede utilizarse como adjetivo para describir a cualquier cosa que presente carácter mágico. Utilizadas como verbo, las palabras *megwa*, *miga-megwa* y *miga*, todas las cuales son variaciones de la misma raíz, significan: «celebrar la magia», «recitar el conjuro» y «realizar el rito». Si los indígenas quieren indicar que una determinada acción se hace en conexión con la magia y no con el trabajo, y que determinados efectos se deben a las fuerzas mágicas y no a otros esfuerzos, utilizan la palabra *megwa* como sustantivo o adjetivo. Nunca se utiliza para describir ninguna virtud radicada en el hombre o en las cosas, ni para ninguna acción independiente de los conjuros.

El concepto de tabú, relacionado con el de magia, lo engloba la palabra kiriwiniana *bomala* (con pronombres posesivos en forma de sufijos). Significa una «prohibición», algo que en cualesquiera circunstancias no le está permitido a un individuo. Se utiliza para los tabús mágicos, para las prohibiciones ligadas al rango, para las restricciones de alimentos generalmente considerados como sucios, tal como, por ejemplo, la carne de lagarto, serpiente, perro y hombre. Difícilmente hay ningún rasgo con el sentido de «sagrado» que se le atribuya a la palabra *bomala*. Si en alguna parte lo hubiera, podría ser en el uso de la palabra *boma* para designar los bosquecillos tabú, donde por lo general, no está permitida la entrada a las personas y donde se encuentran lugares tradicionales, con frecuencia los agujeros originales por donde emergieron los hombres y con ellos la magia. La expresión *tobama* (*to-*, prefijo para indicar que se trata de una persona) quiere decir un hombre de alto rango, difícilmente un individuo sagrado.

IX. [EL CONTEXTO CEREMONIAL DE LA MAGIA]

Por último, deben decirse unas cuantas palabras sobre el contexto sociológico o ceremonial de la magia. Con frecuencia se ha hecho referencia a la simplicidad de los ritos y a su carácter práctico. Esto se ha mencionado respecto a la construcción de la canoa, y en la magia de los huertos habríamos encontrado ceremonias igualmente simples y puramente prácticas. Al calificar de «ceremonial» a una acción mágica, implicamos que se realiza con gran asistencia de público y que se observan concretas reglas de comportamiento, tanto por parte de los espectadores como del ejecutante, tal como un silencio general, reverente atención a lo que se está haciendo o, por lo menos, cierta apariencia de interés. Ahora bien, si en medio de algún trabajo un individuo realizara rápidamente una acción, mientras los demás charlan y ríen y le dejan completamente de lado, ésta sería una estampa sociológica exacta de las acciones mágicas y no nos permite utilizar el término «ceremonial» como marca distintiva de los actos mágicos. Ciertamente algunos tienen este carácter. Por ejemplo, el rito inicial con que comienza la pesca de *kaloma* requiere la concurrencia de toda la flota y un concreto comportamiento por parte de todas las tripulaciones mientras el mago lo oficia por todos ellos, pero con su asistencia, en tanto tiene lugar una compleja evolución de la flota. Ritos similares se encuentran en dos o tres sistemas de la magia de la pesca y en varios ritos de la magia de los huertos de distintas aldeas. En realidad, el rito inicial de la magia de los huertos conlleva en todas partes una celebración ceremonial. El

rito de los huertos, que conlleva la ofrenda ceremonial de alimentos a los espíritus y la asistencia de un grupo de aldeanos, ya ha sido descrito en otro lugar.³ Uno o dos ritos de la magia de la guerra implican la concurrencia activa de gran número de individuos y adopta la forma de una gran ceremonia. Por tanto, vemos que los ritos pueden o no ser ceremoniales, pero que lo *ceremonial* no es un rasgo sobresaliente o general de la magia de las Trobriand.

X. [TABÚ Y MAGIA]

Encontramos que los tabús están ligados a la magia en la medida en que el mago tienen que observarlos. Sin embargo, hay ciertas clases de restricciones o prohibiciones establecidas para propósitos especiales y que se relacionan con la magia de forma algo diferente. Así, en una institución *kaytubutabu* encontramos una prohibición sobre el consumo de cocos y nueces de betel relacionada con una magia especial destinada a hacerlos crecer. También existe un tabú protector, utilizado para prevenir los robos de los frutos o nueces que maduran demasiado lejos del poblado como para ir a vigilarlos. En estos casos, se coloca en el árbol o cerca de él un pequeño fragmento de sustancia preparada. La magia que se recita sobre tal sustancia es un «anatema condicional», por utilizar el excelente término introducido por el profesor Westermarck. El anatema condicional caerá sobre cualquiera que toque las frutas del árbol y le acarreará una u otra forma de enfermedad. Esta es la única clase de magia en la que se invoca a un agente personal, pues en algunos conjuros se invita al *tokway* (espíritu del bosque) a que se instale en el *kaytapaku*, es decir, en el palo que lleva la sustancia, y guarde los frutos. Siempre se dan tales pequeñas divergencias de la corriente principal de la creencia indígena. A veces contienen importantes claves e iluminan más profundamente los hechos, a veces no significan nada y sólo recalcan el hecho de que es imposible encontrar una absoluta consistencia en las creencias humanas. Sólo un análisis más profundo y un estudio comparativo de fenómenos similares puede dilucidar cuál es el caso.

XI. [COMPRA DE FÓRMULAS MÁGICAS]

Con objeto de completar el examen de todas las características de la magia, haré una mención rápida del aspecto económico

3. Cf. el artículo del autor sobre *Baloma, spirits of the death in the Trobriand Islands*, «J. A. I.», 1917.

de la situación del mago, aunque los datos que a ellos se refieren ya han sido citados, repartidos por los capítulos anteriores. He hablado de la herencia matrilineal de la magia y de las desviaciones que consisten en que la herencia pase de padre a hijo, y de la transmisión de la magia por compra (capítulo II, apartado VI, y capítulo VI, apartado VI, núm. 5). Esta última transacción tiene lugar bajo dos nombres, que realmente cubren dos operaciones completamente distintas: el *pokala* o pago al pariente materno por parte del que va a conseguir la magia, y el *laga*, que consiste en la compra de la magia por un extraño. Sólo ciertas formas de magia pueden traspasarse libremente de un clan o subclán a otro y son comprables por el sistema del *laga*. La mayoría de los sistemas de magia son locales y sólo pueden transmitirse dentro del mismo subclán, con desviaciones ocasionales al hijo de uno de los miembros, desde quien, no obstante, la magia debe volver de nuevo al subclán. Otra particularidad económica de la magia es el pago que el mago recibe por sus servicios. Hay muchos tipos de pagos; unos los entrega ocasionalmente un individuo por un acto de magia concreto, como en el caso de la hechicería o de la magia curativa; otros los paga a intervalos regulares toda la comunidad, como en el caso de la magia de los huertos y de la pesca. En algunos casos los pagos son considerables, como en la magia de la hechicería, de la lluvia y del buen tiempo, y en la magia de los huertos. En otros son poco más que una mera ofrenda formal.

XII. [RESUMEN]

En todo esto hemos tratado las características generales de la magia de Boyowa (Trobriand). Lo hemos hecho basándonos, fundamentalmente, en el material presentado en este volumen, con muy pocos ejemplos de otras ramas de la magia. Las conclusiones obtenidas hasta ahora podrían enunciarse así: la magia representa para los indígenas un dominio especial; es un poder específico, esencialmente humano, autónomo e independiente en su acción. Este poder es una propiedad inherente de ciertas palabras que se recitan acompañándolas con la celebración de ciertas acciones que ejecuta un individuo al que la tradición social y la observancia de determinados tabús le confiere ese derecho. Las palabras y las acciones tienen su poder en sí mismas y su acción es directa sin que medie ningún otro agente. Su poder no deriva de la autoridad de los espíritus, ni de los demonios ni de otros seres sobrenaturales. Tampoco se lo concibe como arrancado a la Naturaleza. La creencia en el poder de las palabras y de los ritos como fuerza fundamental e irreductible es la razón última de ser y el dogma de su credo mágico. De

ahí que encontremos fijada la idea de que nunca se pueden alterar, modificar ni mejorar los conjuros; que la tradición es la única fuente de que pueden provenir; que ella los ha llevado consigo desde tiempos anteriores a lo imaginable por el hombre y que no puede haber generación espontánea de magia.

Ahora, de forma natural, nos vemos impulsados a investigar algo más sobre la manera en que las palabras y los ritos mágicos actúan. Obviamente, el único método de obtener una información correcta sobre este asunto es analizar y comparar gran número de fórmulas absolutamente auténticas y de ritos recogidos con todo detalle. Incluso la colección de magia kula, parcialmente dada aquí en traducción libre, nos permitirá llegar a ciertas conclusiones interesantes. Pero podemos profundizar aún más con la ayuda del análisis lingüístico, y procederemos a esta investigación en el próximo capítulo.

XVIII. El poder de las palabras en la magia. Algunos datos lingüísticos

I. [PREÁMBULO]

El propósito de este capítulo es demostrar, mediante el análisis lingüístico de dos textos mágicos y mediante el examen general de un mayor número, qué clase de palabras son las que se cree que ejercen un poder mágico. Esto, desde luego, no significa que padezcamos la ilusión de suponer que los redactores o inventores de la magia tuvieran una teoría sobre la eficacia de las palabras y llevaran esta teoría a la práctica inventando las fórmulas. Pero, como las ideas morales y las reglas prevalecientes en una sociedad, aunque no estén modificadas, pueden descubrirse mediante análisis del comportamiento humano, y como hemos llegado a los principios fundamentales de la ley y de la forma social de vivir mediante el examen de las costumbres y las maneras, así, al analizar las expresiones verbales directas de ciertos modos del pensamiento que se encuentran en las fórmulas mágicas, nos sentimos justificados de creer que esos modos de pensamiento han guiado, de una u otra forma, a quienes las compusieron. La forma exacta en que debemos imaginarnos la relación entre la manera de pensar de una sociedad, por un lado, y los resultados cristalizados y establecidos, por otro, es un problema de psicología social. En etnografía nos vemos obligados a tomar materiales de esta rama del saber científico, pero no necesitamos usurpar su campo de estudio.

Así, de cualquier forma que nos imaginemos cómo ha podido nacer un conjuro, todo parece indicar que no puede ser considerado la obra de un individuo; pues, como antes se dijo, si examinamos cualquiera de ellos, no con los ojos de los indígenas, sino como críticos exteriores, cada conjuro muestra indiscutibles signos de ser una recolección de adiciones lingüísticas de diversas épocas. Prácticamente en todos hay una buena cantidad de material arcaico, pero ninguno de ellos da la impresión de haber llegado hasta nosotros en la misma forma con que debía presentarse hace unas cuantas generaciones. Por lo tanto, debe decirse que los conjuros están siendo constantemente remodelados conforme pasan por la cadena de los magos, dejando cada cual su marca, probablemente, por pequeña que sea. Lo que está en el fondo de todas las regularidades de los conjuros, de todos los rasgos típicos que se encuentran en los conjuros, es la actitud general respecto a las creencias mágicas comunes a todos los sucesivos detentadores.

Aduciré una fórmula de la magia de la canoa y uno de los conjuros pertenecientes al *mwasila*, seleccionando dos textos de los que he conseguido una traducción y un comentario de calidad media y que muestran, de forma clara, muchos rasgos característicos de la magia verbal. Quienes no estén interesados por los aspectos técnicos y los detalles metodológicos sobre lingüística, pueden saltarse los siguientes apartados y continuar el hilo de nuestra argumentación en el apartado XII.

II. [CONJURO «WAYUGO» Y SU TRADUCCIÓN LITERAL]

El siguiente texto es un conjuro *wayugo* conseguido de Layseta, el dirigente de Kopila, una de las subaldeas de Sinaketa. El comentario lo obtuve de él mismo y de otro informador, Mota-go'i, un individuo excepcionalmente inteligente y un informador honrado y digno de crédito. Este conjuro se ha dado anteriormente, en una traducción libre, en el Capítulo V y, como allí se dijo, el rito consiste en el simple canto de las palabras sobre cinco rollos de la liana *wayugo* puestos en un plato de madera entre dos esteras.

CONJURO «WAYUGO»

A. «U'ULA» (PARTE INICIAL)

podría hacerme como un remolino de viento, etc.;

1	<i>Kala</i>	<i>bosisi'ula,</i>	<i>kala</i>	<i>bomwalela.</i>
1	Su	comida ritual de pescado,	su	interior tabú.
2	<i>Papapa,</i>	<i>silubida,</i>		<i>monagakalava,</i>
2	Flameo,	betel,		dejar atrás.
3	<i>Tubugu</i>	<i>Kalabotawosi,</i>	<i>Tabugu</i>	<i>Kwaysa'i,</i>
3	Abuelo	Kalabotawosi,	abuelo	Kwaysa'i,
	<i>Tabugu</i>	<i>Pulupolu,</i>	<i>Tabugo</i>	<i>Semkuku,</i>
	abuelo	Pulupolu,	abuelo	Semkuku,
	<i>Tubugu</i>	<i>Kabatuwayaga,</i>	<i>Tubugu</i>	<i>Ugwaboda,</i>
	abuelo	Kabatuwayaga,	abuelo	Ugwaboda,
	<i>Tubugu</i>	<i>Kitava,</i>	<i>Bulumava'u</i>	<i>Nawabudoga,</i>
	abuelo	Kitava,	espíritu reciente	Nawabudoga,
	<i>kaykapwapu</i>		<i>Mogilawota.</i>	
	predecesor inmediato		Mogilawota.	

- 4 *Kusilase onikota, bukwa'u'i kambu'a*
 4 Te sientas en la canoa puesta mascas tu nuez de areca.
 en los calzos,
- 5 *Kwawayse bisalena Kaykudayuri*
 S Coges su banderola de pandanos (de) Kaykudayuri
- Kusaylase adabana Teula.*
 (la) colocas en la cima (de) Teula.
- 6 *Basivila basibilake'i Kitava miTo'uru,*
 6 Podría volverme, podría volverme hacia Kitava, tu Touru,
- mimilaveta Pilolu.*
 tu brazo de mar Pilolu.
- 7 *Nagayne isipukayse girina Kaykudayuri.*
 7 Hoy alumbran los fuegos festivos (de) Kaykudayuri.
- 8 *Kumwan dabem Siyaygana,*
 8 Te ciñes tu falda Siyaygana,
- bukoyova.*
 velas.
- 9 *Bakabima kaykabila, bakipatuma*
 9 Podría empuñar el mango de la azuela, podría agarrar fuerte
- yogwayogula*
 los palos que la componen.
- 10 *Baterera adabana Kuyawa.*
 10 Podría volar a la cima (de) Kuyawa.

B. «TAPWANA» (PARTE PRINCIPAL)

- 11 *Odabana Kuyawa, odabana Kuyawa...;*
 11 En la cima (de) Kuyawa, en la cima (de) Kuyawa...;
 (se repite varias veces)
- bayokokoba odabana Kuyawa;*
 podría hacerme como el humo en la cima (de) Kuyawa;
- bayowaysulu odabana Kuyawa;*
 podría hacerme invisible en la cima (de) Kuyawa;
- bayovivilu'a etc.;*
 podría hacerme como un remolino de viento, etc.;

bayomwaleta, etc.; *bayokarige*, etc.;
podría quedarme solo, etc.; podría quedarme como muerto, etc.;

boyotamwa'u, etc.;
podría hacerme desaparecer, etc.;

bayogugwa'u, etc.;
podría hacerme como niebla, etc.;

12 Los versos 9 10 y 11 se repiten, sustituyendo Kuyawa por Dikutuva.

13 Los versos 9, 10 y 11 se repiten, sustituyendo Kuyawa por La'u.
Después de esto se repite el *u'ula* y luego sigue un segundo *tapwana*.

14 *Bakalatatava*, *bakalatatava...*;
14 Podría inclinar, podría inclinar...;
(se repite varias veces)

<i>ula sibu</i>	<i>bakalatatava</i> ;	<i>ulo kouwali</i>
mi quilla	podría inclinar;	la borda de mi canoa

<i>bakalatatava</i> ;	<i>uli sirota</i> , etc.;
podría inclinar;	el casco de mi canoa, etc.;

<i>ulu katakulu</i> , etc.;	<i>ulu gelu</i> , etc.;	<i>ulu kaysuya</i> , etc.;
mi proa, etc.;	mis cuadernas, etc.;	mi palo de atar, etc.

<i>uli tabuyo</i> , etc.;	<i>uli lagim</i> , etc.;
mi tablero de proa, etc.;	mis paneles transversales, etc.;

ulo kawaydala, etc.
la borda de mi canoa, etc.

El *u'ula* se repite otra vez y el conjuro se cierra con el *dogina* (parte final).

C. «DOGINA» (CONCLUSIÓN)

15 <i>Kalubasisi</i>	<i>kalubayo'u</i> ;	<i>kuvaylise mayena</i> ,
15 (Intraducible)	volando (?);	golpeas su lengua,

<i>kuvaylise bubuwala</i> ,	<i>kulakwoyse</i>	<i>kala sibu</i>	<i>waga</i> .
golpeas su pecho.	desatas su	quilla	canoa.

16	<i>Wagam,</i>	<i>kcousi,</i>	
16	Canoa (tú eres)	fantasma.	
	<i>wagam,</i>	<i>vivilu'a,</i>	
	canoa (tú eres)	torbellino de viento	
	<i>kuyokarige</i>	<i>Siyaygana,</i>	<i>bukuyova.</i>
	te desvaneces	Siyaygana,	vuelas.
17	<i>Kwarisasa</i>	<i>kamkarikeda</i>	<i>Kadimwatu;</i>
17	Tú abres	tu pasaje marino	Kadimwatu;
	<i>kwaripwo</i>	<i>kabaluna</i>	<i>Saramwa;</i>
	atraviesas	su nariz	Saramwa;
	<i>kwabadibadi</i>	<i>Loma.</i>	
	encuentras	Loma.	
18	<i>Kuyokarige,</i>	<i>kuyotamwa'u,</i>	
18	Te quedas como muerto,	desapareces,	
	<i>kuyovivilu'a,</i>	<i>kuyogugwa'u.</i>	
	te conviertes en un remolino de viento,	te conviertes en niebla.	
19	<i>Kusola</i>	<i>kammayamaya,</i>	<i>kwotutine</i>
19	Moldeas	la hermosa arena,	<i>kamgulupeya;</i>
	<i>kuna,</i>	<i>kugoguna</i>	<i>kambwoymatala.</i>
	vas,	te pones	tu guirnalda butia.

Tenemos aquí el texto indígena traducido palabra por palabra, vertiendo cada expresión y cada afijo formativo por su equivalente. Para conseguir tal traducción literal y posteriormente pasarla a una versión libre e inteligible, hay que superar dos problemas fundamentales. Una considerable proporción de las palabras que se encuentran en la magia no pertenecen al lenguaje habitual, sino que son arcaísmos, nombres míticos y compuestos extraños, no contruidos según las reglas lingüísticas habituales. Por lo tanto, la primera tarea es elucidar las expresiones obsoletas y las referencias míticas, y encontrar equivalentes actuales para las palabras arcaicas. Incluso si consiguiéramos una serie de significados que correspondieran a cada uno de los términos del texto original, hay muchas dificultades para ligar todos estos significados. La magia no está contruida según un estilo narrativo; no sirve para comunicar ideas de una a otra persona; no pretenden tener un significado lógico y continuado. Es un instrumento que sirve para propósitos especia-

les, destinado a que el hombre ejerza sus poderes específicos sobre las cosas, y su *significación*, dando a esta palabra su sentido más amplio, sólo puede entenderse en relación con su finalidad. Por tanto, no será un significado de ideas entrelazadas de forma lógica o temática, sino de expresiones que encajan entre sí y en el conjunto según lo que podría denominarse el orden del pensamiento mágico o, quizá más correctamente dicho, un orden mágico de expresarse, de lanzar palabras hacia su finalidad. Es evidente que, quien realmente desee comprender los conjuros, tiene que familiarizarse y conocer este orden mágico de ilación verbal (estoy evitando a propósito la expresión «lógica mágica», porque aquí no existe ninguna lógica). Por lo tanto, existe una gran dificultad inicial para «leer» tales documentos y sólo la costumbre de haber tratado con gran número de ellos permite una mayor seguridad y competencia.

III. [ANÁLISIS LINGÜÍSTICO DEL «U'ULA»]

En la rutina de trabajar sobre estos textos, he tratado de que los magos me dieran las equivalencias, palabra por palabra, de las expresiones más oscuras. Por regla general el mago sabe mucho más que cualquier otro sobre las referencias míticas y sobre ciertas expresiones esotéricas que se incluyen en los conjuros. Por desgracia, hay algunos ancianos poco inteligentes que farfullan a toda prisa la fórmula, sin haberse preguntado jamás por su significación, o que lo han olvidado todo a este respecto, y que no son buenos comentaristas. Ocurre con frecuencia que un buen informador, capaz de recitar el conjuro despacio y de forma inteligible, sin perder el hilo, sin embargo no sirva como informador lingüístico, es decir, para ayudar a conseguir la definición de una palabra, para ayudar a descomponerla en las partes que la forman, para explicar qué palabras pertenecen al lenguaje habitual, cuáles son dialectales, cuáles son arcaicas y cuáles son puros compuestos mágicos. Sólo unos pocos informadores pudieron ayudarme en este sentido, y entre ellos el previamente mencionado Motago'i fue el mejor.

El análisis al que ahora procedo no puede ser más aproximativo, pues un análisis completo debería ir precedido de una larga disquisición sobre gramática. Sin embargo, bastará para mostrar someramente los rasgos lingüísticos fundamentales del conjuro, así como los métodos utilizados para construir la traducción libre dada en uno de los capítulos anteriores.

La fórmula aquí citada presenta la típica estructura tripartita de los conjuros largos. La primera parte se llama *u'ula*. Esta palabra significa «la parte inferior» de un árbol o de un pilar, la «base» de cualquier estructura, y en muchos usos figurados quie-

re decir la «razón», la «causa» o también el «principio». Es en este último sentido en el que los indígenas la aplican a la primera estrofa de una canción y al exordio de una fórmula mágica. La segunda parte del conjuro se denomina *tapwana*, literalmente: «superficie», «piel», «cuerpo», «tronco», «parte central» de un árbol, «parte principal» de un camino, y de ahí «parte central» de un conjuro o de una canción. La palabra *dogina*, literalmente la «punta» o la «extremidad» de una cola, se utiliza para designar la «parte final» o «conclusión» de un conjuro. A veces la palabra *dabwana*, «cima» o «cabeza» (no la cabeza humana) sustituye a *dogina*. Por tanto, se debe imaginar al conjuro como un árbol puesto al revés, correspondiendo el principio a la base, el *u'ula*, la parte central sería el centro del tronco y el final, la punta, el *dogina*.

Las palabras que abren el *u'ula* de este conjuro son expresiones cortas, cortantes, sentenciosas, representando cada una un conjunto de ideas, una frase e incluso toda una historia. En este sentido son típicas de los principios de los conjuros kirinwinianos. También es típica la gran dificultad de interpretación que presentan. De las siete palabras que contienen las frases 1 y 2, cuatro no pertenecen al lenguaje habitual y son compuestos oscuros. Así, las palabras *bosisi'ula* y *bomwalela* se componen, en primer lugar, del prefijo *bo-*, que implica la idea de «tabú», de «perteneciente a la magia», y de las dos raíces *sisiula* y *mwalela*, ninguna de las cuales es una palabra completa. La primera es la raíz de la palabra *visisi'ula*, que designa una costumbre relacionada con esta magia. En ciertas épocas, ligado a la celebración del rito *wayugo*, el mago debe padecer un temblor; entonces se le da pescado cocido y le pasa el temblor. Los indígenas dicen que tiembla como una *bisila* (banderola de pandano) y que ello demuestra que su magia es buena, puesto que el temblor del pandano es símbolo de velocidad. *Mwalela* deriva de *olumwalela*, que quiere decir «interior». Con el prefijo *bo-* la palabra puede traducirse por «el interior tabú».

Aún más difícil resulta interpretar el significado general de estas dos expresiones que encontrar sus equivalentes literales. Tenemos una alusión a la comida ritual de pescado relacionada con el temblor que significa velocidad, y tenemos la expresión «el interior tabú». La costumbre de comer pescado después del temblor tiene importancia mágica. Aumenta la eficacia de la magia, igual que todas las observancias. La fuerza o mérito de estas observancias, que al margen del conjuro y el rito no tienen ningún efecto directo, se hace posible mediante su mención en la fórmula; por así decirlo, se descuentan de forma mágica. Esta es la mejor manera en que se me ocurre interpretar las dos palabras de la comida ritual y el interior tabú del mago.

Las tres palabras de la frase 2 cuentan cada una su propia historia. La palabra *papapa*, «flameo», reemplaza a la frase:

«que la canoa corra de forma que las hojas de pandano flameen». Desde luego, la palabra expresa mucho más que esta frase, porque sólo es inteligible para quienes estén familiarizados con el papel que desempeñan las hojas de pandano en la decoración de las canoas, con las ideas indígenas sobre las asociaciones mágicas entre flamear y correr y con el uso ritual de las banderolas de pandano. Por tanto, la palabra sólo tiene significado si se toma dentro del contexto de esta fórmula, en relación con su finalidad y con las diversas ideas y costumbres que implica. Para el indígena que conoce todas estas cosas y de cuya mentalidad nace todo el contexto, cuando oye o repite *papapa*, la palabra vibra de fuerza mágica. La palabra *silubida*, una transformación mágica especial de *lilobida*, aparece por una cierta variedad de planta de betel. La palabra *monagakalava* es también un compuesto artificial con la significación de «dejar atrás». La planta de betel es un ingrediente mágico habitual y, en este conjuro, a continuación, se invita a los espíritus de los antepasados a que masquen nuez de betel. «Dejar atrás», sin ninguna duda, se refiere a las otras canoas que serán adelantadas por la del recitante. Por tanto, estas dos palabras pueden colocarse sin mucha dificultad en el contexto del conjuro. Las dos expresiones de la frase 1, probablemente, se completan la una a la otra, pero incluso por separado cada una representa la mitad de una historia compleja.

Luego, en la 3, viene una larga lista de nombres de antepasados, de todos los cuales se afirma que fueron verdaderos hombres que vivieron en Kitava, la patria de la magia. Las palabras *kwaysa'i*, «mar tormentoso», y *pulupolu*, «hirviente», «espumeante», sugieren que los nombres son significativos y, por tanto, míticos. Nawabudoga, un habitante de Kitava, fue el padre del último que se menciona, Mogilawota, un pariente materno del actual propietario. Tenemos aquí, pues, un buen ejemplo de «filiación mágica», mediante la cual el actual propietario, un habitante de Sinaketa, se liga al distrito mítico de Kitava.

Las dos frases siguientes, la 4 y la 5, son mucho más claras y sencillas desde el punto de vista lingüístico, y presentan una serie de palabras ordenadas. Son una invocación a los espíritus de los antepasados, pidiéndoles que se unan al mago en la canoa, que aquí se la denomina Kaykudayuri, «la embarcación de Kudayuri», y coloquen las banderolas de pandano en la cima del Teulo. Esto, en lenguaje exagerado y figurativo, expresa una invitación a los espíritus para que sigan al hombre en su viaje. Debe hacerse notar que, al menos según la creencia actual, los espíritus no se conciben como agentes o fuerzas que puedan llevar la canoa según los requerimientos del mago, sino sólo como compañeros pasivos. La frase 6 contiene una despectiva referencia a los compañeros; el mago se imagina a sí mismo navegando en cabeza hacia las montañas; cuando se vuelve, los

hombres de Kitava, es decir, los compañeros, están muy atrás en la playa de To'uru y todavía tienen por delante todo el brazo de mar de Pilolu.

En la 7 sigue el mismo flujo de ideas; se hace una alusión a la costumbre de que la primera canoa encienda el fuego y el mago se ve a sí mismo llevando a cabo este privilegio. Debe hacerse notar que siempre se refiere a su canoa con el nombre de Kudayuri, es decir, de la mítica canoa voladora de tiempos remotos. En la 8, se trata a la canoa de bruja voladora, pidiéndole que ciña sus faldas y vuele. En la 9, el mago rememora verbalmente los hechos del mito original de Kudayuri. Toma el mango de la azuela, agarra la canoa y la golpea, tras lo que la canoa vuela.

Así, pues, el *u'ula* comienza con compuestos arcaicos condensados, cada uno de los cuales simboliza todo un conjunto de ideas mágicas. Luego sigue una lista de antecesores; luego frases a la vez más explícitas y más dramáticas; una invocación a los espíritus de los antepasados, la victoria anticipada en la velocidad y la reconstrucción del episodio mítico.

IV. [ANÁLISIS LINGÜÍSTICO DEL «TAPWANA» Y EL «DOGINA»]

Pasemos ahora al *tapwana*. Esta es siempre la parte más larga del conjuro, puesto que tenemos toda una lista de palabras que deben repetirse con varias expresiones clave, que en el caso presente son tres. Además, el mago puede *ad libitum* repetir las mismas palabras una y otra vez con una palabra clave. No seguirá un orden establecido a lo largo de todas las palabras de la lista, sino que en esta parte de la fórmula se le permite volver y repetir, con una palabra, las distintas expresiones.

Lo mejor será decir unas cuantas palabras sobre el procedimiento con que, en realidad, se recitan las fórmulas mágicas. Las primeras palabras siempre se entonan con una cadencia fuerte y melodiosa que no siempre es la misma, sino que varía según el mago. Las primeras palabras se repiten unas cuantas veces. Por tanto, aquí, *kala bosisi'ula* se repetiría tres o cuatro veces e igualmente se haría con las dos palabras que vienen a continuación (*kala bomwalela*). Las palabras del número 2 se recitan con lentitud y de forma grave, pero no se repiten. La lista de los antepasados se recorre rápidamente y muy por encima. El resto del *u'ula*, la parte dramática por así decirlo se dice con menos melodía, con voz más normal y más de prisa.

Luego viene la última frase del *u'ula*, que en casi todos los conjuros se liga con la parte principal. Siempre se entona de forma lenta, solemne y clara; y al final la voz se baja un tono.

En el *tapwana*, la palabra clave o expresión clave que siempre compone la parte final del *u'ula* se recoge de nuevo. Se repite varias veces, como para fijarla o grabarla bien. Luego, cayendo en un recitado rápido y seguido, el mago recorre una tras otra todas las palabras de la lista. La palabra clave se inserta junto a cada una de ellas, diciéndose unas veces una vez, otras veces dos o tres veces. Ello crea el efecto de que la palabra clave estuviera grabada en todas las demás expresiones. En general se pronuncian más despacio y marcan el ritmo de esta parte. El recitado de la última parte del conjuro, el *dogina* o *dabwana*, es más negligente; por regla general más bien se dice que se canta.

Luego de estas disgresiones, volvamos al análisis de nuestro conjuro. Es una norma que el *tapwana*, la parte central de la fórmula, sea más fácil de traducir y esté expresada en términos menos arcaicos y condensados que el *u'ula*. El *tapwana* de este conjuro consta de expresiones clave muy fáciles, tanto en la primera como en la segunda parte. En la primera (frase 11) las palabras clave son de naturaleza mítica, haciendo referencia a las localidades relacionadas con el vuelo de las hermanas Kudayuri. En el segundo *tapwana*, la palabra clave significa «podría inclinar» o «inclinaré», que se remite a la velocidad. Y estas expresiones aparecen aquí en vez de «distanciaré», y la lista de palabras que se pronuncian con este verbo denotan las distintas partes de la canoa. La segunda parte del *tapwana* (frase 14) es mucho más típica que la primera, porque la palabra clave es un verbo y la lista de palabras se compone de sustantivos. También es típica porque el verbo expresa, de forma simple y directa, el efecto mágico del conjuro (el distanciamiento de las otras canoas, en tanto que las palabras de la lista componen el objeto del conjuro, es decir, la canoa. Tal *tapwana*, en el cual la acción mágica se expresa como verbo, mientras que en la lista de palabras se mencionan las diversas partes del huerto o de las redes de pescar, o las clases de armas o las partes del cuerpo humano, se encuentran en todas las clases de magia.

La primera parte del *tapwana* (frases 11, 12 y 13) es menos típica en la medida en que los verbos que describen las diversas acciones mágicas están relegados a componer la lista, mientras que las palabras clave son expresiones adverbiales de lugar. Los eslabones verbales de la larga cadena expresan todos y cada uno, de forma metafórica, la velocidad de la canoa. «Volaré, me haré como el humo, me haré invisible, seré como un torbellino de viento, etc.», son descripciones concretas, bastante pintorescas, de una velocidad sin igual. También presentan la misma simetría y singularidad lingüística. prefijo *ba-* forma el futuro o potencial, que yo he traducido literalmente por «podría», pero que aparece aquí por una forma de futuro. El prefijo formativo *yo-* es explicativo y corresponde a «hacerme como» o

«quedarme como». Luego sigue la raíz *kokoba-*, «humo que se queda en nubes sobre un huerto que arde». De ahí que la expresión *boyakokoba*, en su significado completo, pueda traducirse por: «me convertiré en nubes de humo que se queda». Además, *boyowaysula*, en su significado completo, puede traducirse: «me haré invisible como un rocío lejano». La única palabra abstracta de la lista es *tamwa'u*, que literalmente significa «desaparecer». Por tanto, en este *tapwana*, la lista consiste en cierto número de palabras formalmente similares, que expresan cada una el mismo significado mediante metáforas concretas. La duración de todo el *tapwana* (cuerpo principal) del conjuro puede imaginarse, teniendo en cuenta que entre sus dos secciones se recita otra vez el *u'ula*.

La última parte de este conjuro, el *dogina*, contiene una alusión explícita al mito de Kudayuri y a varias localidades geográficas que se mencionan en ese mito. También muestra el habitual *crescendo*, característico de la conclusión de un conjuro. Los resultados finales se anticipan con lenguaje vigoroso y exagerado.

V. [EL CONJURO «SULUMWOYA»: ANÁLISIS]

Todo esto sobre el conjuro *wayugo*. Aduciré ahora otro conjuro, de tipo algo distinto, perteneciente al *mwasila* (magia kula). Indiscutiblemente se trata de una fórmula más moderna; escasamente hay alguna expresión arcaica; las palabras no se utilizan como frases independientes; en conjunto resulta fácil de entender y tiene un significado ordenado.

«KAYIKUNA SULUMWOYA» (también llamado «SUMGEYYATA»)

A. «U'ULA» (PARTE INICIAL)

- | | | | | |
|---|------------------------|--------------------------|--------------------------|----------------|
| 1 | <i>Avata'u</i> | <i>netata'i</i> | <i>sulumwoyala</i> | <i>Laba'i?</i> |
| 1 | ¿Quién | corta | la planta de menta de | Laba'i? |
| | <i>Yaygu</i> | <i>Kwoyregu,</i> | <i>sogu</i> | <i>tamagu,</i> |
| | Yo, | Kwoyregu, | junto con | mi padre, |
| | <i>katata'i</i> | <i>sulumwoyala</i> | | <i>Laba'i.</i> |
| | cortamos | la planta de menta de | | Laba'i. |
| 2 | <i>Silimwaynunuva,</i> | <i>inunuva;</i> | <i>silimwayniku,</i> | |
| 2 | La rugiente sulumwoya. | ruge; | la temblorosa sulumwoya, | |
| | <i>iniku;</i> | <i>silimwayyega,</i> | <i>iyega;</i> | |
| | tiembla; | la murmurante sulumwoya, | murmura: | |

silimwaypolu,
la hirviente sulumwoya,

ipolu.
hierve.

B. «TAPWANA» (PARTE PRINCIPAL)

3 *Ipolu,* *ipolu,* *ipolu...* *agu sulumwoya*
3 Hierve, hierve, hierve... mi planta de menta

ipolu; *agu* *vana,* *ipolu;* *agu*
hierve; mis ornamentos de hierba, hierven; mi

kena, *ipolu;* *agu* *yaguma,* *ipolu;*
espátula de la cal, hierve mi olla de la cal, hierve;

agu *sinata,* *ipolu ;* *agu* *mo'i,* *ipolu;*
mi peine, hierve; mi estera. hierve;

agu pari, *ipolu;* *agu* *vataga,*
mis regalos de presentación, hierven; mi gran cesta,

ipolu; *agu* *kauyo,* *ipolu;* *agu*
hierve; mi cesta personal, hierve; mi

lilava, *ipolu.*
paquete mágico, hierve.

Dabagu, *ipolu;* *kabalugu,* *ipolu;* *kaygadugu,*
Mi cabeza, hierve; mi nariz, hierve; mi occipucio,

ipolu; *mayyegu,* *ipolu;* *tabagu,* *ipolu;*
hierve; mi lengua, hierve; mi laringe, hierve;

kawagu *ipolu;* *wadogu* *ipolu;*
mis órganos de la fonación hierven; mi boca hierve;

ula *woyla* *ipolu.*
mi solicitud kula hierve.

C. «DOGINA» (CONCLUSIÓN)

4 *Bulumava'u* *kadagu* *Mwoyalova*
4 Espíritu reciente mi tío materno Mwoyalova

kuvapwo *dabana* *Monikiniki,*
exhalas (el conjuro sobre) la cabeza (de) Monikiniki,

	<i>kuvapokayma</i> exhalas	<i>dabana</i> (el conjuro sobre) la cabeza (de)	<i>agu</i> mi
	<i>touto'u.</i> madera ligera.		
5	<i>Avalino</i>	<i>koya;</i>	<i>isikila</i>
5	Pateo	la montaña;	se vuelca,
	<i>imwaliku</i> se derrumba,	<i>koya;</i> la montaña;	<i>ikaywa'u</i> se abre,
	<i>isabwani</i> se regocija	<i>koya;</i> la montaña;	<i>koya;</i> la montaña;
			<i>itakubile</i> se tambalea
	<i>koya;</i> la montaña;	<i>itakubilatala</i> se cae	<i>koya.</i> la montaña.
6	<i>Avapwoyna</i>	<i>dabana</i>	<i>Koyava'u;</i>
6	Murmuro	(un conjuro sobre) la cabeza (de)	<i>Koyava'u;</i>
	<i>avapokayma</i> encanto	<i>lopoum</i> tu interior (de)	<i>Siyaygana;</i> <i>Siyaygana</i> (canoa);
	<i>akulubeku</i> hundo	<i>wagana</i> la waga	<i>akulisonu</i> sumerjo
			<i>lumanena.</i> el lamina.
7	<i>Gala</i>	<i>butugu</i>	<i>butugu</i>
7	No	mi renombre	mi renombre
	<i>pilapala;</i>	<i>gala</i>	
	trueno;	no	
	<i>valigu,</i> mi paso,	<i>valisu</i> mi paso	<i>tumwadudu</i> el ruido de las brujas voladoras (?)
	<i>tudududu.</i> <i>tudududu.</i>		

Las frases que abren la fórmula son tan claras que la traducción, palabra por palabra, se explica por sí misma sin necesidad de comentarios, excepto, por supuesto, en lo que respecta a los nombres. Liba'i es una aldea del Norte de Kiriwina y desempeña un considerable papel en la mitología de los orígenes del hombre, puesto que varios de los principales subclanes emergieron allí del subsuelo. Liba'i es también la patria del mítico héroe civilizador Tudava. Sin embargo, la mitología del Kula no incluye a Liba'i entre los lugares a que hace referencia. ¿Puede ser que este rasgo, algo anómalo, de la fórmula tenga relación con su obvia modernidad lingüística? El otro nombre propio que se

Menciona en el conjuro es Kwoyregu, sobre el cual Layseta, que me dio esta magia, hizo el siguiente comentario:

«Un hombre, vivía en Laba'i, era el amo de la magia. No fue este hombre el primero que supo la magia de Monikiniki. Esa magia la encontró en parte Tokosikuna, en parte Sinaketa en los tiempos remotos.»

Para explicar este comentario debe hacerse notar que el informador era de Sinaketa, de ahí su patriotismo local, pues no existe ninguna versión mitológica concreta que relacione las primeras prácticas del *mwasila* con la aldea de Sinaketa. Como vimos, Tokosikuna es uno de los héroes míticos con cuya historia se relaciona la magia *mwasila*. Monikiniki es el nombre de uno de los sistemas de magia *mwasila*, del que generalmente se afirma que proviene de un individuo con ese nombre.

La frase 2 de este conjuro contiene cuatro pares de expresiones, consistentes cada una en un compuesto y un verbo. Todos los compuestos sustantivos tienen, de acuerdo con la simetría aliterativa tan querida de la magia kiriwiniana, el prefijo *sili-mway-*, derivado de *sulumwoya*, la planta de la menta. Tal juego de palabras, especialmente tratándose de la palabra principal de un conjuro, como lo es aquí *sulumwoya*, demuestra que el manejo puramente fonético de las palabras debe relacionarse con la idea o el sentimiento de su poder inherente. La palabra clave del *tapwana* (frase 3) se ha traducido literalmente por «hierve». Tal vez pudiera haberse traducido por su otro significado algo distinto, «hacer espuma». Probablemente tienen ambos significados en la mente del indígena recitante. Creo que la utilización de palabras con doble sentido es una de las características de la lengua indígena. En este conjuro, por ejemplo, la palabra *polu* aparece formando parte de una serie de verbos tales como «ruegir», «temblar», «murmurar», que implican todos los significados de «ruido», «conmoción», «bullicio», un significado en armonía con el efecto mágico que pretende producir la magia *mwasila*. En este contexto la traducción obvia de la palabra sería «hacer espuma». Por otro lado, este conjuro se dice sobre un trozo de menta guardado en aceite de coco hervido, y el doble significado que aquí contienen puede parafrasearse de la siguiente manera: «Como hierve el aceite de la *sulumwoya*, así puede mi renombre (¿o el ansia de mi asociado?) crecer como la espuma». De esta forma la palabra *polu* ligaría el significado del rito de hervir con el contexto del conjuro. No obstante, la explicación no se ha conseguido de un informador indígena, aunque indudablemente se mantiene dentro del tipo de aplicaciones habituales. Lo que antes he denominado la filiación mágica de las ideas mágicas consiste exactamente en tales conexiones de las palabras y sus significados.

El *dogina* (parte final) contiene uno o dos rasgos típicos. Por ejemplo, en la frase 4, se le pide al tío materno del actual recitante que murmure el conjuro sobre la cabeza de Monikiniki. Con ello, el actual poseedor del conjuro identifica su canoa con la del héroe mítico. En 5, 6 y 7, tenemos varias expresiones grandilocuentes, tales como las que se refieren a la conmoción de la montaña; la que compara su renombre con el trueno y sus pasos con el ruido de las *mulukwausi*; y las que describen cómo se hundirá la *waga* por estar sobrecargada de objetos preciosos. La última parte, como de costumbre, se recita de forma más superficial y rápida, dando la impresión de una acumulación de palabras, sucediéndose las frases violentas una tras otra. Acaba con el sonido onomatopéyico *tudududu...*, que imita el fragor del trueno.

VI. [ANÁLISIS DE LOS CONJUROS DE LA CANOA]

Las dos muestras de magia que se han dado aquí en versión original y con una traducción literal demuestran cómo el análisis lingüístico nos permite una visión más profunda del valor mágico de las palabras, tal como lo sienten los indígenas. Por un lado, las diversas características fonéticas muestran cómo se manejan las palabras cuando se utilizan para dirigir la fuerza mágica. Por otra parte, sólo un análisis palabra por palabra de los conjuros puede arrojar alguna luz sobre la tantas veces mencionada concatenación mágica de las ideas y de las expresiones verbales. Sin embargo, no es posible sacar aquí a colación todos los conjuros en su versión original completa y con comentarios lingüísticos, pues ello nos conduciría a un tratado sobre la lengua de la magia. No obstante, debemos pasar una rápida revista a algunos otros conjuros y señalar los rasgos sobresalientes de la expresión mágica, ampliando así los resultados conseguidos mediante el análisis detallado de estos dos conjuros.

Desde luego, estos dos conjuros pertenecen al tipo largo que consta de tres partes. Muchos de los conjuros previamente citados en traducción libre no contienen parte central, aunque resulta imposible distinguir el *u'ula* (exordio) del *dogina* (final). El mismo primer conjuro citado, en el capítulo VI, la fórmula del *Vabusi Tokway* (expulsión del espíritu del bosque) es un caso anómalo. Es una invocación, pero ni siquiera se canta, sino que se dice en voz baja y persuasiva. Consta de dos partes: en la primera la palabra *kubusi* («tú descienes») se utiliza como imperativo, «¡desciende!», y se repite con toda clase de descripciones y circunscripciones de los espíritus del bosque. En la segunda parte se repiten varias frases para hacer que el espíritu

del bosque sienta que ha sido expulsado. Tanto la palabra clave de la primera parte, *kubusi*, como las frases de la segunda tienen fuerza directa en sí mismas. Debe comprenderse que para los indígenas es un gran insulto que se les eche. *Yoba*, la «expulsión», la «orden de irse», representa en sí misma una categoría. Las personas son *yoba'd*, expulsadas de la comunidad en ciertas circunstancias, y un individuo nunca soñaría en quedarse. Por tanto, las palabras de este conjuro poseen fuerza gracias a la sanción social de las costumbres indígenas. El siguiente conjuro, dado en el capítulo VI, el *Kaymomwa'u*, también es anómalo puesto que consta de una única parte. También aquí se repite la palabra *kubusi*, «desciende», con distintas palabras que designan las profanaciones y quebrantamientos de los tabús. No obstante, estas cualidades no se entienden como seres personificados. Probablemente la fuerza de las palabras deriva de las ideas sobre el *yoba*.

El segundo conjuro, que es un augurio del *Kaymomwa'u*, el *Kaygagabile* o conjuros de la ligereza, comienza con un típico *u'ula*:

Susuwayliguwa (repetido); *Titavaguwa* (repetido)
 Él no consigue distanciarme; la canoa tiembla de velocidad;

mabuguwa (repetido); *mabugu*, *mabugamugwa*;
 palabra mágica; *mabugu*, *mabugu-antiguo*;

mabugu, *mabuguva'u*.
mabugu, *mabugu-nuevo*.

Las dos primeras palabras son compuestas con prefijos y sufijos añadidos para fines mágicos, como una especie de guarnición mágica. La palabra intraducible, de la que los indígenas dicen que es *megwa wala* («verdadera magia»), se repite varias veces y de forma simétrica con las dos palabras anteriores y luego con los dos sufijos antiguo y nuevo. Tales repeticiones, con prefijos o sufijos de significados antitéticos, son rasgos frecuentes en la guarnición mágica de las palabras. Este exordio aporta un claro ejemplo de los juegos de palabras mágicas, de las transformaciones que se hacen al servicio del ritmo y la simetría, de las repeticiones de las mismas palabras con afijos antitéticos. En la siguiente parte del conjuro, se repite la palabra *ka'i* (árbol) con verbos: «el árbol vuela», etc., y funciona como una palabra clave. Resulta difícil determinar si esta parte es un verdadero *tapwana* o sólo uno de los raros ejemplos de *u'ula* que cuentan con palabras clave.

Examinemos otros cuantos *u'ula* (primera parte) de los conjuros de la canoa y procedamos, a continuación, al examen de las partes intermedias y finales. En el siguiente conjuro del capí-

tulo VI, el conjuro Kapitunena Duku, se repite varias veces y con solemnidad la palabra *bavisivisi*, «les haré señas de que retrocedan» (refiriéndose a las otras canoas). La iniciación del conjuro con una sola palabra, que resume de manera metafórica la finalidad del conjuro, es un hecho frecuente en la magia del Kiriwina. En este conjuro siguen las palabras:

<i>Siya</i> Colina	<i>dábanâ</i> la cima	<i>Tókunâ</i> Takuna	<i>mena</i> la mujer.
<i>Sinegu</i> <i>bwaga'u</i> ,	Mi madre hechicera,	<i>tatogu</i> yo mismo	<i>bwaga'u</i> . hechicero.

Estas palabras se pronuncian a un ritmo de golpes fuertes, como indican los acentos agudos y circunflejos. El segundo verso muestra una composición de palabras rítmica y simétrica. Lo que falta del *u'ula* de este conjuro es similar a la misma parte del conjuro *wayugo*, que se ha dado aquí en versión original íntegra (véanse las introducciones libre de ambos conjuros en los capítulos anteriores).

En el conjuro *ligogu* del mismo capítulo, el *u'ula* se abre con otro juego de palabras:

<i>virayra'i</i> (repetido); <i>rayra'i</i> hembra;	<i>morayra'i</i> (repetido); <i>rayra'i</i> macho
<i>basilabusi</i> penetraré (en)	<i>Wayayla</i> , <i>Wayayla</i> , <i>basilalaguwa</i> emergeré (en)
<i>Oyanaki</i> ; <i>Oyanaki</i> ;	<i>basilalaguwa</i> emergeré (en) <i>Wayayla</i> , <i>Wayayla</i> ,
<i>basilabusi</i> penetraré	<i>Oyanaki</i> ; <i>Oyanaki</i> ;

Esta parte del *u'ula* no se ha traducido en el texto, dado que su significación es «mágica» y puede entenderse mejor dentro del texto indígena. La palabra *rayra'i* es tan sólo una palabra mágica. Se presenta primero con la oposición antitética de los prefijos macho y hembra, *vi-* y *mo-*. La siguiente frase es un típico ejemplo de antítesis geográfica. Los dos nombres designan dos promontorios que se miran el uno al otro a través del pasaje marítimo de Kaulokoki, entre Boyowa y Kayleula. La razón de que se mencionen estos dos puntos no he podido descubrirla.

En el conjuro *kadumiyala*, dado en el capítulo IX, encontramos el siguiente arranque:

Vinapega, *pega*; *vinamwana*, *mwana*;
nam mayouyai, *makariyouya'i*, *odabwana*;
nam mayouya'i, *makariyouya'i*, *o'u'ula*.

En el primer verso tenemos el recitado de nombres y prefijos simétricos de dos peces voladores o saltadores, el *pega* y el *mwana*. El prefijo *vina-* es probablemente un prefijo femenino y debe implicar el sentido de ser volador que se asocia con las mujeres, es decir, con las brujas voladoras. Los versos segundo y tercero contienen un juego sobre la raíz *yova* o *yo'u*, «volar», reduplicada, a la que se le añaden varios afijos. Estos dos versos desembocan en una especie de antítesis representada por las dos últimas palabras, *odabwana* y *o'u'ula*, «en el cima» y «en el fondo», o bien aquí, probablemente, en uno y otro extremo de la canoa.

En el conjuro *Basila*, dado en el mismo capítulo, tenemos el principio:

Bora'i, bora'i, borayyova, biyova;
Bora'i, bora'i, borayteta, biteta.

La palabra *bora'i* parece ser, de nuevo, una palabra puramente mágica. El prefijo *bo-* aporta el sentido de tabú o ritual; la raíz *ra'i* sugiere alguna similitud con la palabra mágica antes citada *rayra'i*, que obviamente es una simple duplicación de *ra'i*. Es, por tanto, un juego rítmicamente construido sobre la raíz mágica *ra'i*, y las palabras *yova*, «volar», y *teta*, «planear», «elevarse por los aires».

El conjuro *Kayikuna veva* presenta el siguiente exordio rítmico y simétrico:

Bosuyasuya (repetido); boraguragu (repetido).
Bosuya olumwaleda; boyragu okatalena.

El exacto significado de las dos palabras no está lo bastante claro, a excepción de que significan influencias mágicas. Su composición y la antítesis entre *olumwalela* («parte intermedia», «interior») y *katalena* («cuerpo» o «exterior») está en armonía con los rasgos observados en otros principios ya citados.

VII. [CONJUROS DE LAS CANOAS («TAPWANA»)]

Los *tapwana* (parte principal) de los conjuros, aunque lleva mucho más tiempo recitarlos, son de construcción más simple. Además, muchos conjuros carecen completamente de parte central. El primer *tapwana* normal que hemos encontrado en nuestros conjuros pertenece al Kapitunena Duku. Allí tenemos una serie de palabras clave que se recitan con una lista de expresiones complementarias. Las palabras clave son verbos que se presentan en esta forma:

mata'i,
cortar,

matake'i,
cortar a.

meyova, etc.
volar, etc.

Estos verbos se utilizan en los conjuros con los prefijos *ma-* o *me-*, que indican el tiempo indefinido. Aunque, por lo que yo Sé, este prefijo se encuentra en pleno vigor en varias lenguas melanesias, en Kiriwina tiene un inconfundible sabor arcaico y sólo se utiliza en ciertas locuciones y en la magia. Algunos de los verbos con que se utiliza este prefijo tienen una significación metafórica, describiendo la velocidad de la canoa de forma figurada. La lista de palabras complementarias que se repiten con las palabras clave contiene la enumeración de las distintas partes de la canoa. Es típico que las palabras clave tengan forma arcaica y significado figurado, mientras que los términos complementarios sólo son palabras normales del lenguaje habitual.

Otro *tapwana* normal aparece en el conjuro *Kadumiyala* del capítulo IX, donde la única palabra clave, *napuwoye*, se ha traducido por: «imparto velocidad mediante la magia». El prefijo *na-* corresponde al indefinido. La partícula formativa *pu-* fui incapaz de traducirla, en tanto que la raíz *woye* significa literalmente «ser capaz de traducir» y, en un sentido más remoto, «impartir la magia». En el conjuro *Kayikuna veva*, la pareja *bwoyitalo'i, bosuyare* significan «pintar de rojo de forma ritual» y «recitar de forma ritual», y consiguen algún parecido formal mediante el prefijo aliterativo *bo-*, que aporta el significado de «ritual».

Vemos que el número de *tapwana* es menor, puesto que sólo tres conjuros de siete lo tienen. En la forma, los *tapwana* son más sencillos que los *u'ula*, y si examináramos mayor cantidad de palabras clave se demostraría que también éstas expresan, de manera directa o figurada, la acción mágica o sus efectos. Así, tenemos un verbo que indica la acción de impartir la magia, es decir, es la expresión directa de la acción; luego dos palabras que lo expresan de forma figurada y la serie de palabras clave que enumeran los efectos de la magia, tales como volar, velocidad, etc. En otros conjuros de la canoa, no incluidos en este libro, se encuentran tipos similares de palabras clave, tales como: «la canoa vuela», «el pez *buriwada* flota sobre una ola», «la garza de los arrecifes camina por el agua», «la garza de los arrecifes va por la orilla de la playa»..., todas las cuales expresan la finalidad del conjuro de acuerdo con el Sistema del pensamiento mágico.

VIII. [CONJUROS DE LAS CANOAS («DOGINA»)]

Desde el punto de vista lingüístico, la parte final de los conjuros, el *dogina*, presenta por regla general menos rasgos destacables. Fonéticamente, el hecho que más sobresale son los complejos de sonidos puramente onomatopéyicos, tales como *sididi* o *saididi*, o las tres palabras *sididi*, *tatata* y *numsa*, que se encuentran en el conjuro *Kadumiyala*. Desde el punto de vista del significado, los *dogina* presentan algunos giros metafóricos interesantes, tal como la descripción del tiempo en el conjuro *Kaygagabile*, donde la diferencia de velocidad entre el mago y sus compañeros se expresa mediante una alusión al sol de la mañana y de la tarde. También se encuentran en los *dogina* algunas alusiones míticas. Indudablemente, a los ojos de los indígenas, ésta es la parte menos importante del conjuro. Con frecuencia se utiliza el mismo *dogina* con muchas fórmulas de un mismo ciclo, como ya hemos señalado. Otros conjuros carecen completamente de *dogina*, como el conjuro del Kapitunena Duku, donde el sonido onomatopéyico sustituye a todo el *dogina*. Como se ha dicho antes, la forma en que se recita este trozo es menos cuidada, con menos modulaciones melódicas y peculiaridades fonéticas.

IX. [CONJUROS «MWASILA»: ANÁLISIS DEL «U'ULA»]

Hasta ahora he dado un breve examen lingüístico de los conjuros de la canoa, tratando la parte inicial, *u'ula*, luego la parte central, *tapwana*, y por último, agregando unas cuantas palabras sobre el *dogina*. De forma todavía más sumaria, haré un breve examen de los conjuros *mwasila* (magia kula) citados o mencionados en este libro, empezando por los *u'ula*.

En el conjuro *Yawarwpu* (capítulo VII) tenemos el principio:

Bu'a, bu'a, bovinaygau, vinaygu;
bu'a, bu'a, bomwanaygu, mwanaygu...

Aquí se repite la palabra *bu'a* (nuez de areca) y se utiliza en forma de prefijo, *bo-*, con las raíces antitéticas —*vinay*— (hembra) y —*mwanay*— (macho) y con el sufijo —*gu*— (pronombre posesivo de primera persona).

El *Kaymwaloyo* (capítulo VII) comienza:

Gala bu'a, gala doga, gala mwayye...

Esto se dice de forma solemne, y luego sigue un juego sobre la raíz *mwase*, descrito anteriormente en la traducción libre de este conjuro.

Otro comienzo rítmico, que se recita con acento regular fuertemente marcado, se encuentra en el conjuro *Kaykakaya* (capítulo XIII):

Kaytutúna íyanâ, márabwága iyanâ...

Composiciones simétricas de palabras, con partículas prefijas aliterativas y con utilización antitética de pares de palabras se encuentran en otros muchos conjuros.

La fórmula *Talo* (capítulo XIII):

Talo, talo'udawada, uadawada
Talo, talomwaylili, mwaylili...

El conjuro *Ta'uya* (capítulo XIII):

Mwanita, mnimwanita;
Deriwa, baderideriwa;
Derima, baderiderima...

El conjuro *Ka'ubana'i* (capítulo XIII):

Mose'una Nikiniki,
Moga'ina Nikiniki...

El conjuro *Kwoygapani* (capítulo XIV):

Kwega, kweganubwa'i, nubwa'i;
Kwega, kweganuwa'i, nuwa'i;
Kwega, kweganuma'i, numa'i...

Cito aquí, sin más comentario, para mostrar las características formales fonéticas que, desde luego, en esencia, son muy similares a los ejemplos anteriormente citados y analizados.

X. [CONJUIROS «MWASILA»: EL «TAPWANA» Y EL «DOGINA»]

Las partes centrales de los conjuros de la magia del Kula no se diferencian esencialmente, en sus características, de los *tapwana* de la magia de la canoa. En la forma, ciertas palabras clave son simples verbos que se utilizan, sin el menor cambio, en el mismo tiempo con que figuran en la narración. Así en la fórmula *Talo* (pintura roja), la pareja de verbos *ikata* («brilla») y *inamila* («resplandece») se utilizan con varios sustantivos que nombran las partes de la cabeza humana. Las palabras clave del *Kayikuna Tabuyo* (capítulo XIII) también son gramaticalmente

sencillas: *buribwari*, *kuvakaku kuvakipusa* («halcón pescador, cae sobre tu presa, atrápala»), apareciendo los verbos en segunda persona del tiempo narrativo.

En otros casos encontramos palabras clave transformadas por reduplicaciones, mediante combinación de elementos o afijos agregados. En el conjuro *Yawarapu* (capítulo VII), la pareja *bo-raytupa*, *badederuma*, repetida como expresión clave, es un compuesto que no he logrado analizar del todo, aunque el consenso de mis informantes me permitió una traducción aproximada: «Navegación rápida, abundante botín». En el conjuro *Gebobo* (capítulo VII), la expresión *tutube tubeyama* es un juego con la raíz *tubwo*, que por lo general se utiliza de forma verbal y significa «tener la apariencia», «ser bien parecido». En el conjuro *Ta'uya* (capítulo XIII) existe la reduplicación *munumweynise* de la raíz *mwana* o *mwayna*, que expresa el «prurito» o «estado de excitación». En el *ka'ubanai*, la primera expresión clave, *ida dabara*, es una pareja arcaica o dialectal (la raíz es *dabara* e *ida* sólo es una adición fonética), que significa «disminuir». Las otras expresiones clave, «*ka'ukwa yaruyaru*», «*ka'ukwa mwasara*», «*ka'ukwa mwasara baremwasemwasara*», tienen todas la parte central reduplicada de forma irregular, y en la última expresión se repite y transforma. La última fórmula *mwasila* (magia kula) dada en el capítulo XIV tiene una pareja de expresiones que se utilizan como frase clave: *kwoygapani*, *pani*; *kwoyga'ulu*, *ulu*. La palabra *kwegu*, una variedad de betel, se utiliza en forma modificada como prefijo y de forma compuesta con los verbos *pani* (seduce) y *ulu* (enreda).

Ya he dicho antes que las partes finales de esta clase de conjuros son mucho menos variables que las iniciales y centrales de las fórmulas. Dentro del mismo ciclo o sistema, suele ocurrir que el *dogina* varíe poco y un individuo acostumbra a utilizar el mismo con todos sus conjuros. El ejemplo que se ha dado con el texto del *sulumwoya* será, por tanto, suficiente para mostrar las diversas características de esta parte del conjuro *mwasila* y no hace falta decir más.

XI. [CONJUIROS «KAYGA'U»]

Un rápido examen de los caracteres fonéticos de los conjuros *kayga'u* (capítulo XI) será suficiente y, para hacerlo, nos limitaremos a los *tapwana*. La palabra *gwa'u* o *ga'u* significa «bruma» o «niebla»; utilizada de forma verbal, con el significado de «hacer niebla» o «envolver en niebla», adopta siempre la forma *ga'u*. En la parte central de algunas de las fórmulas de esta clase, esta palabra, fonéticamente muy expresiva, se utiliza con gran efecto sonoro. Por ejemplo, en el conjuro *Giyorokaywa* número 1, las

palabras clave son *aga'u* (envuelvo en niebla), *aga'usulu* (envuelvo en niebla, induzco al error) y *aga'uboda* (envuelvo en niebla, cierro). Dichas lentas y sonoramente al principio del *tapwana*, y luego de forma rápida e insistente, estas palabras producen un verdadero efecto «mágico»: es decir, en lo que respecta a las impresiones subjetivas del oyente. Aún más impresionante y onomatopéyica es la frase que se utiliza como expresión clave en el *Giyotanawa* número 2:

¡Ga'u, yaga'u, yagaga'u, yaga'u, bode, bodegu!

Esta frase, dando a las vocales todo el valor del italiano, como lo tienen en la pronunciación melanesia, sin duda produce un gran efecto sonoro; muy al caso, pues éste es el conjuro dramático que se recita al viento en la *waga* en trance de hundirse, el último esfuerzo del mago por cegar y descarriar a las *mulukwasi*. El prefijo explicativo *ya-* se utiliza aquí con una expresión nominal, *yaga'u*, que se ha traducido por «niebla creciente»; la reduplicación *yagaga'u* la he vertido por «niebla envolvente». En este ejemplo puede verse cuán débil es el equivalente posible de las frases mágicas en que los significados fonéticos u onomatopéyicos tienen gran importancia.

Los demás conjuros tienen palabras clave mucho menos inspiradas. El *Giyotanawa* número 2 utiliza la palabra *atumboda*, traducida por «empujo», «cierro», que literalmente vierte los significados de los verbos *tum*, «empujar», y *boda*, «cerrar». El *Giyorokaywa* número 2 tiene palabras clave algo arcaicas que se recitan en forma de pareja: *apeyra yauredi*, «me levanto», «escapo», y la expresión gramaticalmente incorrecta *suluya*, «inducir al error».

La parte principal del conjuro *Kaytaria*, en el cual se le solicita al benevolente pez que rescate al grupo naufragado, tiene por frase clave *bigabaygu suyusayu*: «el pez *suyusayu* me levantará». Esta expresión es notable: incluso en este conjuro que puede considerarse una invocación al animal caritativo, la petición no se hace en segunda persona. El resultado se anticipa en las palabras, demostrándose así que el conjuro actúa a través de la fuerza directa de las palabras y no mediante la llamada que dirige al animal.

XII. [CONCLUSIONES SOBRE EL ANALISIS LINGÜÍSTICO DE LOS CONJUROS]

Con esto se cierra el análisis lingüístico sobre ejemplos tomados de varios conjuros y podemos resumir, brevemente, nuestras conclusiones. La creencia en la eficacia de una fórmula

depende de las diversas peculiaridades del lenguaje en que se expresa, tanto por el sonido como por el significado. El indígena está convencido del poder misterioso e intrínseco de determinadas palabras; palabras que se consideran poderosas en sí mismas, por así decirlo; que aparecieron en el principio de los tiempos y ejercen su influencia sin ningún intermediario.

Por empezar primero con el significado de las expresiones mágicas, hemos visto que en este sentido son bastante claras y directas. La mayor parte de las palabras clave simplemente expresan la acción mágica; por ejemplo, en uno de los conjuros la palabra clave es *napuwoye*, «imparto virtud mágica (de velocidad)», o en otro, las palabras clave, «pintar de rojo de forma festiva, ponerse guirnaldas de forma festiva», simplemente describen lo que el mago está haciendo. Con mucha mayor frecuencia las expresiones principales, es decir, las palabras iniciales y las palabras clave de un conjuro se refieren a su finalidad; así, por ejemplo, cuando en la magia de la canoa aparecen palabras y frases que denotan «velocidad»; o en la magia kula, «éxito», «botín abundante», «excitación», «belleza». Todavía es más frecuente que la finalidad de la magia se afirme de forma metafórica, mediante símiles y dobles sentidos. En otras partes del conjuro, donde el significado mágico se aprisiona, no tanto en simples palabras y expresiones, sino en largos párrafos y en fraseologías explícitas, encontramos que los rasgos predominantes son: lista de nombres de antepasados; símiles y exageraciones; invocación a los espíritus de los antepasados; alusiones mitológicas; contrastes despectivos entre el recitante y sus compañeros, la mayor parte de las cuales son una anticipación de los resultados favorables que se pretenden alcanzar con el conjuro. Además, ciertas partes del conjuro contienen enumeraciones sistemáticas y meticulosas, pasando lista el recitante a las partes de la canoa, una por una; a las sucesivas etapas del viaje; a los diversos objetos preciosos y bienes kula; a las partes de la cabeza humana; a los numerosos lugares de donde se supone que provienen las brajas voladoras. Tales enumeraciones, por regla general, se esfuerzan en apurar la lista de una forma casi pedante.

Pasando a las características fonéticas, vimos que las palabras suelen usarse de forma bastante diferente a como se usan en el lenguaje habitual; y que muestran notables cambios en forma y sonido. Tales peculiaridades fonéticas son más manifiestas en las palabras principales, es decir, en las palabras clave e iniciales. A veces se cortan, más frecuentemente se les agregan adiciones, como afijos simétricos o antitéticos; o se les añaden elementos formativos en pro del sonido. Mediante estos medios se consiguen efectos de ritmo, aliteración y rima, muchas veces acentuados mediante inflexiones del recitante. Encontramos juegos de palabras hechos con parejas simétricas de sonidos con

significados antitéticos, como *mo-* y *vi-*, o *mwana-* y *vina-*, ambas parejas con el significado de «macho» y «hembra», respectivamente; *-mugwa* (antiguo) y *-vau* (nuevo); o *ma-* (aquí) y *wa-* (allí), etc., etc. En especial encontramos el prefijo *bo*, que aporta el sentido de ritual o tabú, cuando deriva de *bomala*; o con el sentido de «rojo», «festivo», cuando deriva de *bu'a* (nuez de areca); sonidos onomatopéyicos como *sididi* o *saydidi*, *tatata* o *numsa*, que imitan los ruidos de la velocidad, el gemido del viento, el crujir de la vela, el susurrar de las hojas de pandano; *tududu*, una imitación de los truenos de la tormenta; y la frase rítmica y expresiva, aunque quizás no directamente onomatopéyica:

Ga'u, yaga'u, yagaga'u, yaga'u, bode, bodegu.

XIII. [SUSTANCIAS UTILIZADAS EN EL CONJURO]

Si pasamos ahora a las sustancias que se usan en las ceremonias mágicas, como soportes de la transferencia ritual del conjuro, encontramos, en la magia de la canoa, hierba lalang seca, hojas de banana secas, hojas de pandano secas, todas las cuales se emplean en la magia de la ligereza. Para quitar la pesadez de la canoa se utiliza una patata podrida; aunque en otras ocasiones la pesadez se arroja mediante un manojo de hierba lalang. Para limpiar el cuerpo de la canoa, los indígenas utilizan las hojas de dos o tres arbustos y matojos con que acostumbran a secarse después de los baños; y en otros exorcismos se valen de un palo o una antorcha. En los ritos relacionados con el ennegrecimiento de la canoa, se emplean los residuos calcinados de muchas sustancias ligeras, como hierba lalang, nidos de un pajarillo muy veloz, alas de murciélago, pericarpio de coco y brotes de una variedad extraordinariamente poco pesada de mimosa.

Resulta fácil ver que, no menos que en las palabras, los materiales que se utilizan guardan cierta relación con la finalidad de la magia, es decir, con la ligereza, con la velocidad y con el vuelo.

En la magia del Kula encontramos que se utiliza nuez de betel machacada en un mortero con cal para enrojecer las puntas de la canoa. También se le da al asociado nuez de betel previamente encantada con un conjuro de la seducción. En el *mwasila* se utilizan menta aromática hervida en aceite de coco y raíces de jengibre. La caracola y los ingredientes de los cosméticos, encantados en la playa de Sarubwoyna, al igual que el paquete *lilava*, también forman parte de estos pertrechos. Todas las sustancias que se utilizan en la magia tienen relación, o bien con la belleza y el atractivo (nuez de betel, cosméticos, menta) o bien con el

estado de excitación (caracolas, nuez de betel mascada). Por lo tanto, en este caso, la magia no se ocupa de la finalidad última—que es conseguir los objetos preciosos—, sino con los pasos intermedios, como es el hecho de resultar agradable al asociado o de ponerle en un estado de excitación que lo predisponga a hacer el Kula.

XIV. [TEXTOS NO MÁGICOS]

Quiero acabar este capítulo aduciendo unos cuantos textos de los informadores indígenas. En los capítulos anteriores se han puesto en boca de los nativos y citado distintas explicaciones y narraciones. Deseo mostrar ahora algunos de los textos lingüísticos de donde proceden las citas. Muchas de las expresiones las anoté tal y como ellos las iban diciendo. Cada vez que una expresión contenía un punto de importancia crucial, o un pensamiento característico, o bien si estaba claramente formulada, o cuando su significación era especialmente nebulosa y oculta, las anotaba rápidamente a mano tal como las habían dicho. Ciertos número de textos, aparte de su importancia lingüística, servirán como documentos que corporicen las ideas indígenas sin agregados extraños, y también mostrarán el largo trecho que media entre las crudas explicaciones indígenas y su presentación explícita en el lenguaje de la etnografía. Lo que a primera vista más nos sorprende de estos textos es su extremada desnudez, la escasa cantidad de información que en apariencia contienen. Redactados en un estilo condensado y desarticulado, podría decirse que telegráfico, parecen carecer de casi todo lo que podría arrojar alguna luz sobre el asunto que nos ocupa. Pues carecen de encadenamiento de las ideas y contienen pocos detalles concretos y pocas generalizaciones verdaderamente valiosas. Debe recordarse, no obstante, que cualquiera que pueda ser la importancia de tales textos, no son la única fuente de información etnográfica, ni siquiera la más importante. El observador debe leerlos en el contexto de la vida tribal. Muchas de las costumbres, de los datos sociológicos que escasamente se mencionan en los textos, se han hecho familiares al etnógrafo mediante su observación personal y el estudio directo de las manifestaciones objetivas y de los datos referentes a la estructura social (véanse las observaciones metodológicas de la introducción). Por otro lado, un mayor conocimiento de los medios de expresión lingüística hace que el lenguaje mismo sea mucho más significativo para quien, no sólo sabe cómo se utiliza, sino que lo emplea él mismo. Después de todo, si los indígenas pudieran informarnos con exactitud, y de forma explícita y consistente, sobre su organización tribal, sus costumbres e ideas, el trabajo etnográfico

fico no presentaría ninguna dificultad. Por desgracia, los indígenas no pueden salirse de la atmósfera tribal y verla objetivamente, ni si pudieran contarían con los medios intelectuales y lingüísticos necesarios para expresarse. Y por tanto, el etnógrafo tiene que recoger los datos objetivos, tales como mapas, planos, genealogías, listas de propiedades, tablas de sucesión, censos de las comunidades de aldea, etc. Tiene que estudiar el comportamiento de los indígenas, hablar con ellos en toda clase de circunstancias e ir anotando sus palabras. Pero ya he tratado sobre estos aspectos metodológicos en la introducción y aquí sólo pretendo ejemplificarlos con respecto al material lingüístico que representan, directamente, algunas de las ideas indígenas sobre materias propias de la etnografía.

XV. [TEXTO PRIMERO]

Daré en primer lugar un texto sobre el asunto de la prioridad en la navegación que, como se describió en el capítulo IX, es un privilegio de un determinado subclán de Sinaketa. Estaba discutiendo con un excelente informador, Toybayoba, sobre las costumbres de botar las canoas y trataba, como de costumbre, de hacer que mi interlocutor concretara todo lo posible los detalles y explicara todo el proceso de los hechos. Dentro de su relato pronunció esta frase:

«Primero botan su canoa los tolobwaga; con esto se consigue que la mar esté limpia.»

Al instante percibí que me había llegado algo nuevo y dirigí a mi informador por esta vía, y conseguí el siguiente texto, frase por frase:

EL SUBCLÁN TOLABWAGA Y SUS PRIVILEGIOS EN LA NAVEGACIÓN

1	<i>Bikugwo</i> ,	<i>ikapusi</i>	<i>siwaga</i>
1	Puede ser el primero	cae (se bota)	su canoa
	<i>Tolabwaga</i> ,	<i>boge</i>	<i>bimilakatile</i>
	Tolabwaga,	ya	puede ser clara
			<i>bwarita</i> .
			mar.
2	<i>Igau</i>	<i>kumaydona</i>	<i>gweguya</i> ,
2	Más tarde	todos	jefes,
			<i>tokay</i>
			plebeyos
	<i>siwaga</i>	<i>ikapusisi</i>	<i>oluvyekei</i> .
	su canoa	caen (se botan)	detrás.

- 3 *Kidama* *takapusi* *takugwo*
 3 Suponiendo caemos somos primeros
- bilavilidasi* *baloma;* *bitana*
 podrían cogernos espíritus; podríamos ir
- Dobu, gala* *tabani* *bunukwa* *soulava.*
 Dobu, no encontramos cerdo collares.
- 4 *Makawala* *yuwayoulo:* *bikugwo* *isipusi*
 4 Igual (liana de amarrar): él debe ser primero ellos aten
- siwayugo,* *iga'u* *yakidasi.*
 su liana de amarrar más tarde nosotros mismos.
- 5 *Takeulo* *Dobu, gala* *bikugwasi*
 5 Navegamos Dobu, no podrían ser primeros
- Tolabwaga;* *okovalawa* *boge* *aywokwo.*
 Tolabwaga; en la orilla ya estaba acabado.
- 6 *Obwarita* *tananamse* *kayne* *isakauli*
 6 En mar consideramos si corre
- taytala* *lawaga,* *ikugwo.*
 uno su canoa, él es primero.
- 7 *Gala* *bikaraywagasi* *patile.*
 7 No ellos podrían ordenar flota canoa.
- 8 *Dobu, gweguya* *bikugwasi,*
 8 Dobu, jefes ellos podrían ser primero,
- biwayse* *kaypatile* *gweguya.*
 ellos podrían venir allí flota canoa jefes.
- 9 *M'tage* *Tolabwaga* *boge* *aywokwo*
 9 En efecto Tolabwaga ya él había acabado
- sikaraywaga* *ovalu.*
 su mandato en aldea.

El subclán *tolabwaga* pertenece al clan *lukwasisiga* y actualmente vive en Kasi'etana. Sólo sobreviven un hombre y dos mujeres.

- 10 *Simwasila* *siwaga* *migavala,* *vivila*
 10 Su magia kula su canoa magia suya mujer

iyousayse.
la agarran.

- | | | | |
|----|---------------------------|---------------------|----------------------|
| 11 | « <i>Datukwasi</i> | <i>boge</i> | <i>kasakaymi</i> |
| 11 | «Nuestra propiedad mágica | ya | nosotros te la damos |
| | <i>megwa</i> | <i>kwaraywagasi</i> | <i>lagayle!»</i> |
| | magia | tú ordenas | hoy!» |

Comentarios del informador

Comentando la expresión «*bitalividasi baloma*», del verso 3, mi informador dijo:

- | | | | | | |
|----|--------------------------|-------------|---------------------|---------------------|-------------------|
| 12 | « <i>Bitavilivida</i> »: | | <i>bilivalasi</i> | | <i>baloma</i> |
| 12 | «Podrían cogernos»: | | ellos podrían decir | | espíritu |
| | « <i>Avaka</i> | <i>pela</i> | <i>gala</i> | <i>ikugwo</i> | <i>Tolabwaga,</i> |
| | «Qué | por | no | él es primero | <i>Tolabwaga,</i> |
| | <i>kukugwasi</i> | | <i>gumgweguya;</i> | <i>kayuviyuvisa</i> | |
| | tú eres primero | | subjefes; | barrenderos del mar | |

Tolabwaga!»
Tolabwaga!»

- | | | | | | |
|----|-------------------|----------------|--------------------|-------------------|---------------|
| 13 | <i>Tavagi</i> | <i>gaga</i> | <i>igiburuwasi</i> | <i>ninasi</i> | <i>igaga.</i> |
| 13 | Hacemos | mal | ellos furiosos | la mente de ellos | él mal |
| | <i>pela</i> | <i>magisi</i> | <i>batayamata</i> | | |
| | por | deseo de ellos | nosotros podríamos | mirar | |
| | <i>aygura.</i> | | <i>tokunabogwo</i> | | |
| | él ha disminuido. | | hace mucho | | |

La traducción literal vierte palabra por palabra el significado de cada partícula y de cada raíz, según un esquema gramatical y lexicográfico concreto que se ha adoptado para este texto, al tiempo que para otros cuantos cientos más. En este lugar no puede hacerse una explicación y una justificación de los detalles lingüísticos, que serían completamente obvios para un estudioso de la lengua melanesia, quien podría, no obstante, encontrar algunos rasgos novedosos e incluso discutibles en mi traducción. Poco interés tienen todos estos detalles para el resto de los lectores. En esta traducción no he hecho ninguna distinción entre la primera persona inclusiva y exclusiva, ni entre

el dual y el plural. De los dos tiempos que se encuentran en este texto, el narrativo se ha traducido por el verbo en infinitivo, y el potencial añadiendo la palabra «podría». Entre paréntesis se señalan los significados especiales de la palabra en el contexto o se agregan algunos comentarios.

Ahora debe darse la traducción libre del texto:

TRADUCCIÓN LIBRE

- 1 La canoa Tolabwaga debe botarse la primera; gracias a ello el mar se limpia.
- 2 Luego se botan todas las canoas de los jefes y de los plebeyos.
- 3 Si botáramos primero nuestras canoas, los espíritus (de los antepasados) se enfurecerían con nosotros; iríamos a Dobu y no recibiríamos cerdos ni collares.
- 4 Lo mismo ocurre con la amarradura de la canoa; primero deben atar la liana de amarrar los tolabwaga y después nosotros.
- 5 En nuestro viaje a Dobu el tolabwaga no navegaría en cabeza, pues su prioridad se acaba en la playa de Sinaketa.
- 6 En el mar hacemos como queremos, y si la canoa de un individuo va de prisa, él sería el primero.
- 7 Ellos (los tolabwaga) no poseen el mando de la flota de canoas.
- 8 En Dobu, los jefes serían los primeros; los jefes llegarían allí a la cabeza de la flota.
- 9 Pero la supremacía de los tolabwaga termina aquí mismo, en la aldea.
- 10 La magia kula y la magia de la canoa pertenecientes al clan tolabwaga ha pasado ya a manos de sus mujeres.
- 11 (Éstas, hablando con sus hijos varones, dirían:) «Os daremos la magia, la herencia mágica; vosotros la gobernáis en adelante.»
- 12 Cuando los espíritus se enfurecen, nos dirían: «¿Por qué no están los tolabwaga en primer lugar y vais en cabeza vosotros, jefes de menor rango? ¿No son los tolabwaga los limpiadores de la mar?»
- 13 Cuando lo hacemos mal, ellos (los espíritus) se enfurecen, sus intenciones son malignas, pues desean que respetemos la antigua costumbre.

XVI. [ANÁLISIS DEL TEXTO PRIMERO]

Comparando la traducción libre con la literal, es fácil darse cuenta de que se han hecho algunas adiciones, las frases se han

subordinado y coordinado mediante diversas conjunciones, de las que carece completamente el texto indígena, o bien aparecen en partículas vagas como *boge* (ya) y *m'tage* (en efecto). No puedo extenderme aquí sobre estos problemas lingüísticos, pero me parece oportuno examinar cada frase, una tras otra, y mostrar qué fue necesario agregarle, para hacerla inteligible, del bagaje de conocimientos generales sociológicos y etnográficos.

1. El significado de la palabra «cae» se determina aquí por el contexto, y la he traducido por «se bota». La partícula *boge* tiene que traducirse por «gracias a ello». Las palabras referentes a «el mar se limpia» me sugirieron, desde un primer momento, que se trataba de una costumbre antigua de carácter especial. Luego, está el nombre del subclán *tolabwaga*. Para entender el significado completo de la frase, es necesario darse cuenta de que este nombre aparece como el de un subclán y entonces se necesita estar muy familiarizado con la sociología indígena para poder aprehender lo que puede significar tal privilegio en manos de un subclán. Por tanto, una palabra como ésta, en primer lugar, sólo puede entenderse dentro del contexto de la frase y a partir de determinados conocimientos lingüísticos. Pero en su significación total sólo resulta inteligible dentro del contexto de la vida indígena y de su estructura social. Además, la expresión que se refiere a la limpieza del mar requiere otras precisiones, por las que yo le pregunté a mi informador y se me respondió en la frase 3.

2. Las expresiones «jefes», «plebeyos», etc., de esta frase sólo son completamente comprensibles para quien posea una definición de estas palabras en términos de la sociología indígena. De hecho, sólo el conocimiento de la supremacía habitual de los jefes permite apreciar su importancia y el carácter residual de esta costumbre, mediante la cual su importancia se ve rebajada durante algún tiempo.

3. Tenemos aquí la explicación de la oscura cláusula de la frase 1; «un mar limpio» quiere decir el buen humor de los espíritus, lo que, a su vez, significa buena suerte. Queda pendiente el problema de si hay que imaginarse a los espíritus interfiriendo o colaborando activamente. Pregunté para una nueva aclaración y se me dio en las frases 12 y 13 del texto.

4. Esta frase contiene una referencia condensada a las etapas de la construcción de la canoa anteriores a la botadura. Desde luego, para entenderla se necesita un conocimiento de todas estas actividades.

5 a 9. Se señalan los límites de los poderes del subclán *tolabwaga*, adjuntándose una interesante nota marginal sobre el papel de las hembras como depositarias de las tradiciones de la

matrilineal de las instituciones indígenas y las costumbres sobre la herencia y la propiedad de la magia. El exacto conocimiento de estos hechos sólo puede lograrse mediante una recolección de documentos etnográficos objetivos, tales como los datos concretos sobre verdaderas herencias, etc.

12 y 13. Aquí se explica hasta qué punto podrían enfurecerse los *baloma* y cómo se comportarían si se quebrantara la costumbre. Puede apreciarse con toda claridad que el furor de los espíritus no es más que una frase que incluye todas las fuerzas que estimulan a los indígenas a guardar las antiguas costumbres. Los *baloma* se limitarían a reprocharles el quebramiento de las antiguas normas y, entre estos indígenas, no existen ideas concretas sobre verdaderos castigos por parte de los espíritus ofendidos.

Estas consideraciones muestran de forma convincente que ningún análisis lingüístico puede descubrir el significado total de un texto, a menos que recurra a la ayuda de los pertinentes conocimientos sobre la estructura social, las costumbres y las creencias generales de una sociedad dada.

XVII. [TEXTOS SEGUNDO Y TERCERO: ANÁLISIS]

Todavía debe darse otro ejemplo de texto indígena, dado que éste tiene especial interés, pues arroja alguna luz sobre la fórmula del *wayugo*, anteriormente citada. Este es el texto que conseguí tratando de encontrar el significado de la palabra *bosisi'ula*, que figura al principio del mencionado conjuro. Según los dos informadores de Sinaketa, la palabra *visisi'una* se refiere a la creencia, ya descrita, de que el poseedor de un hechizo *wayugo* cae en un temblor nervioso durante el cual tiembla como una banderola de *bisila* (pandano) tiembla al viento. Luego, debe comer de forma ritual pescado cocido, y este hecho es el que se denomina *visisi'una*. Tal individuo le pediría entonces a alguien de su casa:

«*Kugabu, kumaye, avisisi'una.*»

«Tú cueces, tú traes, yo como de forma ritual.»

U otra persona instaría a su esposa o a su hija:

«*Kugabu, kumaye, ivisisi'una.*»

«Tú cueces, tú traes, él come de forma ritual.»

Además, habiéndole pedido un equivalente, mi informador dijo:

«*Invisisi'una* — *bigabu*, *tomwaya* *ikam.*»
 «*Ivisisi'una* — él cuece, viejo él come.»

El siguiente texto contiene una definición más explícita del término, que por aquellos días me dedicaba a esclarecer y a traducir con una expresión apropiada.

EXPLICACIÓN DE LA PALABRA «VISISI'UNA»

A. Primer informador.

- 1 *Pela* *isewo* *wayugo*, *itatatuva* *wowola*
 1 Porque él aprende *wayugo*, él tiembla cuerpo suyo
- matauna* *isa'u* (o *isewo*) *wayugo*.
 este (hombre) (quien) él aprende *wayugo*.
- 2 «*Nanakwa*, *kugabu* *kusayki* *tomwaya*
 2 «Rápido, tú cueces tú das viejo (mago)
- ivisisi'una* *boge* *itatatuva* *kana*
 come de forma ritual ya él tiembla su
- bisila*, *kana* *wayugo.*»
 banderola de pandano, su garabato *wayugo.*»

B. Segundo informador.

- 3 *Tayta* *isewo* *bisila*, *gala* *bikam*
 3 (Si) un (hombre) él aprende *bisila*, no él podría comer
- yena* *boge* *itatuva* *wowola*.
 pescado, ya él tiembla cuerpo suyo.

TRADUCCIÓN LIBRE

(A.) 1. El cuerpo de un individuo que ha aprendido el conjuro *wayugo* tiembla porque él ha aprendido el conjuro. (Alguno, al verle temblar, le diría a alguno de su casa:)

2. «Rápido, cuece pescado, dáselo al viejo para que pueda comerlo de forma ritual, su banderola de pandano tiembla, su *wayugo.*»

(B.) 3. El hombre que aprende la magia *bisila* y no come pescado, temblará.

Este texto, con el breve comentario anterior y las dos versiones, puede dar una idea de la forma en que pude conseguir, de mis informadores indígenas, la definición de expresiones desco-

nocidas y a veces muy confusas, y de cómo, al hacerlo, recibía nuevas luces sobre detalles oscuros de las creencias y las costumbres.

También será interesante aportar otro texto referente a la costumbre del *gwara*. En el capítulo XIV he dado una definición indígena de esta costumbre y de la recepción que se dispensa a los trobriandeses en Dobu cuando existe allí un tabú sobre las palmeras. La explicación se basaba en el texto siguiente y en otras cuantas notas más.

«GWARA» EN DOBU Y LA MAGIA «KA'UBANA'I»

- | | | | | |
|----|---------------------------|-------------------|----------------------------------|---------------------------|
| 1 | <i>Tama</i> | <i>Dobu,</i> | <i>ikarigava'u- gwara:</i> | <i>bu'a</i> |
| 1 | Vamos (a) | Dobu, | él muere reciente- <i>gwara:</i> | areca |
| | <i>bilalava</i> | <i>usi</i> | <i>bimwanogu,</i> | <i>nuya</i> |
| él | dejaría madurar | banana | él dejaría madurar | coco |
| | <i>bibayse</i> | | <i>ka'i</i> | <i>kayketoki</i> |
| | ellos podrían pinchar | | palo | palito. |
| 2 | <i>Gala</i> | <i>kaubana'i,</i> | <i>takakola:</i> | <i>ikawayse</i> |
| 2 | No | kaubana'i. | nosotros tenemos miedo | ellos cogen
(se ponen) |
| | <i>bowa</i> | <i>kayyala,</i> | <i>kema;</i> | <i>isisuse</i> |
| | pinturas de guerra | lanza, | hacha; | se sientan |
| | <i>biginayda.</i> | | | |
| | podrían mirarnos. | | | |
| 3 | <i>Batana</i> | <i>ovalu</i> | <i>tasakaulo,</i> | <i>gala</i> |
| 3 | Vamos | en aldea | corremos. | no |
| | <i>batawa</i> | | <i>tamwoyne</i> | <i>bu'a.</i> |
| | podríamos llegar | | trepamos | areca. |
| 4 | <i>Idou:</i> | «E! | <i>Gala</i> | <i>bukumwoyne</i> |
| 4 | Él grita | «¡Eh! | No | puedes trepar |
| | | | | <i>bu'a.»</i>
areca.» |
| 5 | <i>Bogwe</i> | <i>ika'u</i> | <i>kayyala,</i> | <i>mwada</i> |
| 5 | Ya | él coge | lanza, | quizás |
| | <i>biwoyda.</i> | | | |
| | él podría golpearlos. | | | |
| 6 | <i>Tapula</i> | | <i>nayya</i> | |
| 6 | Escupimos de forma ritual | | raíz de jengibre silvestre | |

ka'ubana'i:
ka'ubana'i:

- | | | | | |
|---|--|-----------------------------------|----------------------------------|---------------------------------|
| | <i>ika'ita</i>
él vuelve | <i>ima,</i>
él viene | <i>igigila</i>
él ríe, | <i>iluwaymo</i>
él tira |
| | <i>kayyala,</i>
lanza, | | <i>kema.</i>
hacha. | |
| 7 | <i>Tapula</i> | | <i>valu</i> | <i>kumaydona,</i> |
| 7 | Escupimos de forma ritual | aldea | toda, | <i>boge</i>
ya |
| | <i>ninasi</i>
de la mente de ellos, | <i>ilukwaydasi:</i>
nos dicen: | <i>itamwa'u</i>
él desaparece | |
| 8 | «Bweyna, | <i>kumwoynasi</i> | <i>kami</i> | <i>bu'a,</i> |
| 8 | «Bueno, | trepáis | vuestra | <i>nuya,</i>
coco (palmeras) |
| | <i>kami</i>
vuestra | <i>usi</i>
banana | <i>kuta'isi.»</i>
cortáis.» | |

Como comentario añadió:

- | | | | | | |
|----|---------------|----------------|---------------|-------------------|---------------------|
| 9 | <i>Gala</i> | <i>ikarige</i> | <i>veyola</i> | <i>ninasi</i> | <i>bweyna.</i> |
| 9 | No | muere | su pariente, | la mente de ellos | bien. |
| 10 | <i>Vivila</i> | <i>kayyala</i> | <i>ikawo,</i> | <i>pela</i> | <i>tokamsita'u.</i> |
| 10 | Mujer | su lanza | ella coge | porque | caníbales. |

TRADUCCIÓN LIBRE

- Llegamos a Dobu, (allí) alguien ha muerto recientemente -hay un *gwara:* la nuez de areca madurará, las bananas madurarán, ellos pincharán los cocos en pequeños palos.
- Si no se ha hecho el encanto *ka'ubana'i*, tenemos miedo: ellos (o sea los dobueses) llevan las pinturas de guerra, cogen la lanza y el hacha, se sientan (esperando) y nos miran.
- Entramos en la aldea corriendo, no paseando; llegamos a a la palmera de areca y trepamos.
- Él (el dobués) grita: «¡No trepes a la palmera de areca!»
- Ya coge la lanza, como para golpearlos.
- Escupimos alrededor, de forma ritual, raíces de jengibre silvestre encantado con el conjuro *ka'ubana'i*; él se vuelve, vienen hacia nosotros, ríe, tira la lanza y el hacha.
- Escupimos de forma ritual por toda la aldea, ya sus intenciones se desvanecen y nos dicen:
- «Bueno, subid a la palmera de areca y a vuestro cocotero, cortad vuestras bananas.»

- 9 Si no ha muerto ningún pariente sus intenciones son buenas.
- 10 Una mujer también cogería una lanza, pues ellos (los dobueses) son caníbales.

Estos tres textos bastarán para dar una idea del método a seguir con los materiales lingüísticos y del valor documental de las opiniones indígenas recogidas a viva voz. También aclararán lo anteriormente dicho de que el conocimiento funcional de la lengua indígena, por un lado, y la familiaridad con su organización social y su vida tribal, por otro, son condiciones indispensables para entender toda la significación de estos textos.

XIX. El Kula interior

I. [LA DECADENCIA DEL PODER DE LOS JEFES]

Tras la larga digresión sobre la magia, podemos volver otra vez a la descripción del Kula. Hasta ahora sólo nos hemos ocupado de uno de sus aspectos, las expediciones marítimas entre Sinaketa y Dobu y la visita de devolución. Pero al ocuparnos de esta típica escena, hemos recogido un cuadro del conjunto del Kula e, incidentalmente, hemos aprendido todos los aspectos esenciales básicos del intercambio, la magia, la mitología y otros asuntos marginales. Resta ahora dar los toques finales al cuadro general, es decir, agregar unas cuantas palabras, primero sobre la forma en que se desenvuelve dentro de un distrito, y a continuación seguir los intercambios que tienen lugar en el resto del anillo. Al intercambio que se produce dentro de cada comunidad kula lo hemos denominado «Kula interior». Este es un aspecto del tema que yo sólo conozco, por experiencia personal, sobre las Trobriand. Por tanto, todo lo que se diga en este capítulo debe entenderse, sobre todo, como referido a este sector del anillo. Sin embargo, dándose el caso de que Boyowa es, con mucho, el mayor y el más poblado territorio de toda la zona del Kula, resulta evidente que, al ocuparnos del intercambio interior de esta isla, lo hacemos del problema en su versión más desarrollada y típica.

Ya se ha mencionado anteriormente, en el capítulo XVI, que en abril de 1918 To'uluwa vino a Sinaketa a propósito de la visita *uvalaku* de los dobueses. To'uluwa es el actual jefe de Omarakana, de hecho el último jefe de Kiriwina, pues cuando muera nadie le sucederá. Su autoridad ha sido arruinada por la interferencia de los agentes del Gobierno y por la actividad de la obra misio-nera. El poder del jefe de las Trobriand se sostiene, fundamentalmente, gracias a su riqueza, y él ha sabido mantenerla en un nivel elevado mediante la institución de la poligamia. Ahora, cuando le está prohibido adquirir más esposas, aunque puede mantener a las antiguas; y cuando a su sucesor no se le permitirá continuar esta inmemorial costumbre de la poligamia que ha venido practicando su dinastía, el poder del jefe carece de cimientos y en gran medida se ha derrumbado.

Debe añadirse que esta interferencia, impuesta por razones incomprensibles, a menos que se trate de la utilización excesivamente provinciana y estrecha de miras de nuestro sentido de la moralidad y de las formas, carece de bases legales en que apoyarse a partir del régimen de la colonia, y no tienen justifi-

cación formal ni tampoco la justifican los resultados a que puede conducir. De hecho, minar la autoridad establecida desde antiguo y los usos y costumbres tribales, por un lado, tiende a desmoralizar completamente a los indígenas y a hacerlos refractarios a cualquier ley o gobierno, mientras que, por otro lado, destruyendo toda la estructura tribal, se les priva de muchas de sus diversiones más apreciadas, de sus formas de alegrarse la vida y de sus placeres sociales. Ahora bien, si se hace que la vida pierda su atractivo para una persona, sea salvaje o civilizada, se le corta la raíz de la vitalidad. La rápida extinción de las poblaciones indígenas, estoy profundamente convencido, se debe más bien a la interferencia gratuita en sus placeres y ocupaciones normales, a la corrupción de su alegría de vivir tal como ellos la entendían, que a cualquier otra causa. En las Trobriand, por ejemplo, el jefe siempre había sido el organizador de todas las grandes festividades tribales. Recibía grandes contribuciones de los plebeyos, mediante diversas obligaciones legales (véase cap. VI, apart. VI), pero empleaba toda su riqueza en los grandes repartos ceremoniales, de regalos en las festividades, de alimentos a los participantes en las danzas, en los deportes y en las diversiones. Estos eran los placeres en que los indígenas encontraban verdadero deleite y los que en gran medida les daban sentido a sus vidas. Hoy en día todas estas ocupaciones se han descuidado en gran medida, debido a la falta de concentración de riqueza y poder en manos del jefe. Ni puede financiar los grandes pasatiempos de antes ni tiene la bastante influencia para impulsarlos y ponerlos en marcha. Tras su muerte las cosas serán peor todavía. Hay razones para temer, e incluso los indígenas hacen constar sus temores, que en una o dos generaciones el Kula se desmonte por completo.

Es un hecho ampliamente sabido que la resistencia y salud de los indígenas depende de la autosugestión incluso más que en nuestro caso, aunque los últimos descubrimientos de la psicoterapia parecen señalar que, hasta el momento, la medicina ha subvalorado en buena medida la importancia de este factor. Incluso los antiguos observadores etnográficos, y quizá más de la Polinesia que cualesquiera otros, habían informado sobre casos claros e indiscutibles en los cuales la pérdida del interés por la vida y la decisión de morir produjo la muerte sin ningún otro motivo. Mi experiencia personal, aunque no puedo citar ningún caso demasiado llamativo, corrobora completamente toda esta clase de observaciones. Por lo tanto, no hace falta salirse del campo de los hechos para sostener que la pérdida general del interés por la vida, que liga a los miembros de una comunidad a la existencia, provocará una renuncia radical al deseo de vivir y, como consecuencia, los convertirá en víctimas fáciles de cualquier enfermedad, así como debilitará su multiplicación y reproducción.

Una inteligente administración de los indígenas trataría, por un lado, de gobernarlos *a través* del jefe, utilizando su autoridad en la ley, los usos y las costumbres antiguos; por otro lado, trataría de mantener todo lo que hace, para los indígenas, que la vida merezca la pena vivirse, pues ésta es la más preciosa herencia que han recibido de las épocas pasadas y sería un completo error tratar de sustituir los centros de interés perdidos por otros nuevos. Es fácil pasar los propios vicios a un individuo de una raza y una cultura diferentes; pero nada es tan difícil de impartir como un auténtico interés por los juegos y diversiones de otro pueblo. Incluso en las naciones europeas, las diversiones tradicionales constituyen el último bastión de las peculiaridades nacionales, y una cultura y una raza no puede sobrevivir sin diversiones ni entretenimientos. En realidad, la imposición de la pesada y aplastante maquinaria de la legislación y la moral europeas, con sus diversas sanciones, simplemente destruye toda la compleja estructura de la autoridad tribal, erradicando tanto lo bueno como lo malo, y no deja sino la anarquía, la confusión y la aversión.¹

1. Un ejemplo de esta lamentable actitud de interferir la encontramos incluso en un libro escrito por un misionero muy informado e instruido, *In Far New Guinea*, de Henry Newton. Al descubrir las fiestas y danzas de los nativos, admite que son necesidades de la vida tribal: «En conjunto, las fiestas y las danzas son buenas; provocan la excitación y el relajo de los jóvenes y rompen la monotonía de la vida.» Él mismo nos cuenta que «llega un momento en que los ancianos hacen cesar la danza. Empiezan a refunfuniar porque los huertos están abandonados y quieren saber si la danza dará alimentos a la gente, así que se da la orden de colgar los tambores y de que la gente se ponga a trabajar». Pero a despecho de haber reconocido esta autoridad tribal y natural, a despecho de que en realidad admite los puntos de vista que hemos emitido en nuestro texto, Newton no puede reprimirse de decir: «No obstante, con seriedad, para beneficio de las propias gentes, sería conveniente que pudiera haber alguna reglamentación y que no se permitiera la danza después de la media noche, pues mientras dura no se hace ninguna otra cosa. Los huertos se estropean y se ayudaría a los nativos para que aprendieran a autocontenerse y fortalecieran su carácter si se regulara la danza.» Sigue admitiendo, con absoluto candor, que sería difícil obligar a cumplir tales normas porque «a la mentalidad indígena le parecería que el motivo de tales reglamentaciones sería la comodidad del hombre blanco y no el beneficio de los indígenas». ¡Y me temo que también para mi mentalidad!

La siguiente cita de una reciente obra científica publicada por Oxford Press —*The Northern D'Entrecasteaux*, de D. Jenness y el reverendo A. Ballantyne 1920— también ejemplifica este proceder peligroso y desconsiderado con la única autoridad que actualmente une a los indígenas, la única disciplina en que confían: la de su propia tradición tribal. A los parientes de un miembro de una iglesia, al morir éste, se les «aconsejó que dejaran de lado las normas más rigurosas del duelo» y, en vez de ordenarles que «respetaran todos los detalles de sus viejos ritos consagrados por el tiempo», se les recomendó que en adelante suprimieran «los que no tenían sentido». Resulta extraño encontrarse con que un etnólogo preparado confiese que los antiguos ritos consagrados por el tiempo no tienen sentido. Y uno podría sentirse tentado a preguntar: ¿para quiénes no tienen sentido estas costumbres, para los indígenas o para quienes escribieron el citado pasaje?

El siguiente caso es todavía más significativo. Se suponía que un diligente indígena de una aldea del interior tenía escondida en su choza una olla mágica,

Con una mera sombra de su antigua autoridad, por tanto, el pobre anciano To'uluwa llegó a Sinaketa acompañado de un puñado de servidores. Todavía conserva todas las reglas estrictas y las costosas obligaciones que recaían sobre su alta posición en los viejos tiempos. Así, no puede tomar de los muchísimos alimentos que se consideran sucios para los miembros del subclán tabalu. Ni siquiera puede tocar ninguno de los objetos contaminados por el contacto con alimentos sucios; no puede comer en los platos ni beber en los vasos que hayan utilizado antes otras personas. Cuando va a Sinaketa, por ejemplo, donde ni siquiera los jefes más altos guardan los tabús, mantiene una dieta casi de hambre; sólo puede tomar los alimentos que ha traído de su propia aldea o beber y comer cocos verdes. De los honores que se le deben por su rango, pocos se respetan. Antaño, al acercarse a una aldea, primero llegaba un mensajero y gritaba «O *Guya'u*», con lo que todo el mundo se preparaba y los plebeyos se arrojaban al suelo, el dirigente se ponía en cuclillas y los notables doblaban la cabeza. Incluso ahora, ningún plebeyo de las Trobriand permanece erecto en presencia de To'uluwa. Pero él ya no anuncia su llegada de esta forma escandalosa y soberbia, y toma sus cumplidos cuando se los hacen, sin exigirlos con ninguna muestra de autoridad.

II. [LA DIVISIÓN EN «COMUNIDADES KULA»]

En aquella ocasión, en Sinaketa, volvía a encontrarlo después de unos dos años de intervalo desde la época en que yo había vivido como vecino suyo en Omarakana durante unos ocho meses, mi tienda montada junto a la *lisiga* (morada del jefe). Le encontré cambiado y envejecido, la alta figura más doblada, la gran cara, con su expresión mitad de benevolencia y mitad de malicia, arrugada y ensombrecida. Tenía algunas quejas sobre

«la dueña absoluta de los vientos, la lluvia y el sol», una olla que «procedía de tiempos inmemorables» y que, según algunos indígenas, «existía desde el mismo principio de los tiempos». Según los autores, el propietario de la vasija solía descender a los indígenas de la costa y «exigir tributos», amenazándolos con los poderes mágicos de la olla si se los negaban. Algunos indígenas de la costa fueron a ver al misionero y le pidieron que interviniera o bien solicitara que lo hiciese el juez. Convinieron que todos irían con el misionero y confiscarían la olla. Pero el día convenido «sólo se presentó un individuo». Además, cuando el misionero se puso en camino los indígenas no le dejaron pasar y sólo ante la amenaza de que el juez los castigaría se les obligó a abandonar temporalmente la aldea y de este modo permitirle que confiscara la vasija. Pocos días más tarde el misionero tomó posesión de la vasija y la rompió. Los autores continúan diciendo que, después de este incidente, «todo el mundo estuvo contento y feliz»; excepto, podría añadirse, los indígenas y quienes vieran que tal comportamiento conducía a la rápida destrucción de la cultura indígena y, en último término, a la desintegración de la raza.

el trato descuidado que había recibido en Sinaketa, donde no le habían entregado ningún collar, aunque hacía pocos días que los de Sinaketa se habían traído de Kiriwina más de 150 pares de brazaletes. En realidad, el cambio relativo de posiciones entre él y los jefes de Sinaketa es un asunto de constante irritación para el anciano jefe. Todos los indígenas de la costa y especialmente el dirigente de Sinaketa se han hecho muy ricos a consecuencia de la aparición de la industria de las perlas, en la cual los hombres blancos pagan sus servicios con tabaco, nuez de betel y *vaygu'a*. Pero To'uluwa, arruinado por la influencia de los blancos, no saca nada de la pesca de perlas y, en comparación con sus inferiores de Sinaketa, es un indigente. Así, después de uno o dos días en Sinaketa, muy disgustado y jurando que nunca más volvería, regresó a Omarakana, su lugar de residencia, y allí le seguiremos.

Pues Omarakana sigue siendo el centro del Kula interior de las Trobriand y, en algunos aspectos, sigue siendo uno de los lugares más importantes del anillo. Probablemente, es la única localidad donde el Kula está, o siempre lo estuvo en alguna medida, concentrado en manos de un individuo y también es la capital del importante distrito de Kiriwina, que domina todo el Kula interior del Norte de las Trobriand y une la isla de Kitava con las islas occidentales de Kuyleula y Kuyawa. También es un eslabón importante entre Kitava y Sinaketa, aunque entre estos dos últimos lugares existen otros medios de comunicación de menor importancia, como en seguida veremos.

Anteriormente, en el capítulo III, en la definición de las principales características del Kula, vimos que la población del anillo podía dividirse en lo que denominamos *comunidades kula*. Estas divisiones, como se recordará, se distinguían por el hecho de que cada una de ellas hacía expediciones marítimas por su propia cuenta. Por ejemplo, los de Sinaketa, como vimos, hacían sus viajes a Dobu en bloque, y aunque los de Vakuta podían ir con ellos al mismo tiempo, las dos flotas navegaban y actuaban como unidades independientes. Igualmente, todo el distrito de Kiriwina navegaba hacia el este, a Kitava, como una flota. Pero nunca podía formar parte de ella una canoa de Sinaketa. Otra característica que distingue a las comunidades kula es que los máximos límites de asociación son los mismos para todos sus miembros. Así, por ejemplo, un individuo de cualquiera de las aldeas de Kiriwina, suponiendo que participe en el Kula, puede tener asociados en cualquier lugar comprendido en los límites del distrito de Sinaketa, por el sur, y cualquiera de las aldeas de la isla de Kitava por el este. Pero más allá ningún individuo de Kiriwina, ni siquiera To'uluwa mismo puede establecer una asociación kula. Además, hay ciertas diferencias sobre la forma de llevar a cabo la transacción kula dentro, por un lado, de

una comunidad y, por otro, entre los miembros de comunidades kula distintas.

Kiriwina es una de tales comunidades kula, y Sinaketa es otra. Sin embargo no están separadas por el mar, y el estilo de intercambio, cuando tiene lugar entré dos comunidades kula situadas en el mismo distrito, difiere también del Kula marítimo. Por tanto, nuestra primera tarea será señalar claramente las diferencias entre:

1. Las transacciones kula que tienen lugar entre dos distritos a través del mar.

2. El Kula entre dos «comunidades» distintas pero contiguas.

3. Las transacciones dentro de una «comunidad kula».

Los hechos relativos al primer caso se han descrito con extensión y bastará señalar en qué difiere el segundo tipo del primero. Obviamente, cuando dos distritos de la misma isla, cual son Kiriwina y Sinaketa, hacen intercambios, no hay navegación marítima, ni preparación de las canoas, ni botadura, ni *kabigidoya*. A veces una comunidad organiza una gran expedición colectiva y se vuelve con un gran botín de *vaygu'a*. Como ejemplo de este caso podemos mencionar la visita que hicieron los de Sinaketa a Kiriwina a finales de marzo de 1918, en la cual se llevaron gran número de *mwali*, preparándose de esta forma para la visita *uvalaku* de los dobueses. Cuando tales visitas importantes tienen lugar desde un distrito de las Trobriand a otro, se celebran algunas de las magias kula, pero, obviamente, no todas, pues no hay paquete *lilava* que preparar, puesto que no se lleva a cabo ningún comercio; ni hay peligrosos caníbales susceptibles de hacer dóciles mediante el rito *ka'ubana'i*, puesto que los huéspedes son, y siempre han sido, amistosos vecinos. Pero algunas de las magias de la belleza y la fórmula de la seducción sobre la nuez de betel sí que se recitan para conseguir tantos objetos preciosos como sea posible. En tales grandes visitas entre distritos vecinos no existe nada equivalente a los *uvalaku*, aunque yo creo que sólo tienen lugar en relación con alguna visita *uvalaku* procedente de otra parte del anillo y que llega a uno de los dos distritos, como sucedía en el ejemplo citado, es decir, en la visita de los de Sinaketa a Kiriwina (capítulo XVI). Por supuesto, en tales expediciones no hay comercio subsidiario, pues muy poco hay que pueda intercambiarse entre Sinaketa y Kiriwina, y cuando lo hay se realiza de forma independiente y regular a lo largo de todo el año. La asociación entre las personas de estas dos comunidades kula es muy parecida a la que se produce dentro de cada una de ellas. Ocurre entre personas que hablan la misma lengua y tienen las mismas costumbres e instituciones, estando muchos de ellos unidos por verdaderos lazos de parentesco consanguíneo o político. Pues, como se ha mencionado con anterioridad, es frecuente que se produzcan matrimonios entre Sinaketa y Kiriwina, especialmente entre

individuos de alto rango. Lo normal en tales casos es que un individuo de Sinaketa se case con una mujer de Kiriwina.

III. [EL KULA DENTRO Y FUERA DE UNA «COMUNIDAD»]

Pasemos ahora a la comparación entre las categorías 2 y 3, es decir, entre el Kula de dos «comunidades kula» contiguas y el Kula que tiene lugar dentro de una de ellas. En primer lugar, en el Kula interior dentro de una sola comunidad nunca tienen lugar grandes transacciones. La circulación de los *vaygu'a* se produce mediante intercambios individuales, en épocas más frecuentes, o sea, cuando quiera que ha regresado una expedición marítima cargada con muchos objetos preciosos; en otras épocas se hacen de forma muy aislada. En este tipo de Kula no se celebra ninguna magia y, aunque existen ciertas ceremonias que acompañan cada regalo, no hay grandes aglomeraciones públicas. Una descripción concreta de un caso real servirá para dejar más claras estas afirmaciones generales.

Durante los ocho meses que estuve en Omarakana entre 1915 y 1916, tuve oportunidad de presenciar numerosos casos de Kula interior, pues había un constante ir y venir entre Kiriwina y Kitava, y cada entrada de brazaletes procedentes del Este daba lugar a que se produjeran una serie de intercambios. En el mes de noviembre, To'uluwa fue con su canoa en una pequeña expedición, a través del mar, a Kitava y se trajo un buen botín de *mwali* (brazaletes). Llegó por la tarde a la playa de Kaulukuba y por la aldea se extendió la noticia de que a la mañana siguiente se presentaría con sus trofeos. Por la mañana, los toques de la caracola, oídos desde la lejanía, anunciaron la proximidad del grupo que regresaba, y pronto, precedido de uno de sus pequeños que llevaba la caracola, hizo su aparición To'uluwa seguido de su séquito. Cada individuo llevaba los pocos pares que había conseguido, mientras que la parte del jefe se llevaba en un palo, colgando en una ristra.

Las gentes de la aldea se sentaron frente a sus chozas y, siguiendo la costumbre indígena, ningún grupo especial se dirigió al encuentro del jefe ni tampoco presentaban ningún signo exterior de excitación. El jefe se dirigió derecho a una de sus *bulaviyaka*, o sea, a la casa de una de sus esposas, y se sentó en la plataforma de la fachada, esperando que le trajeran algo de comer. Este habría sido el sitio donde se hubiera sentado caso de desear tener una charla doméstica con algunos de sus hijos y esposas. Caso de haber habido extranjeros, los hubiera recibido en el lugar de las recepciones oficiales, delante de su *lisiga*, la inmensamente grande y alta casa del jefe, colocada en la hilera interior de los almacenes de ñame y orientada hacia la

plaza principal, el *baku*. En esta ocasión fue a la choza de Kadamwasila, su esposa favorita, madre de cuatro hijos y una hija. Ahora es bastante vieja, pero fue la primera mujer con que se casó To'uluwa, es decir, la primera no heredada, y existe un inconfundible apego y afecto entre ellos, incluso ahora. Aunque el jefe tiene varias mujeres más jóvenes y algunas verdaderamente bien parecidas, generalmente se le encuentra charlando y comiendo con Kadamwasila. También tiene algunas esposas más viejas que, siguiendo la costumbre, ha heredado de su predecesor, en este caso, su hermano mayor. La mayor de ellas, Bokuyoba, la decana del cuerpo de esposas del jefe, ha sido heredada dos veces; ahora es una fuente de ingresos —pues su pariente varón tiene que aprovisionar al jefe de ñames— y un objeto de veneración: ahora incluso está dispensada de la obligación de guisar la comida del jefe.

To'uluwa se sentó, comió y charló sobre su viaje conmigo y algunos de los ancianos de la aldea que nos reunimos a su alrededor. Habló de la cantidad de *mwali* que actualmente había en Kitava, nos dijo de quién y cómo había obtenido los que en aquel momento estábamos contemplando, llamando por sus nombres a los más importantes y sacando a colación fragmentos de sus historias. Comentó el estado de los huertos de Kitava, que en un sentido, en la producción de ñames grandes (*kuvi*), son la admiración de todos los distritos de alrededor. Habló también de los futuros preparativos kula, de las expediciones procedentes del Este que llegarían a Kiriwina y de sus propios desplazamientos que tenía planeados.

La tarde del mismo día comenzó a reunirse gente de otros poblados, en parte para oír noticias de la expedición del jefe, en parte con objeto de ver qué podían sacarle para ellos. Los dirigentes de las aldeas vasallas se sentaron en grupo alrededor del jefe, que ahora se había trasladado al lugar de las recepciones oficiales, delante de su *lisiga*. Su séquito, en compañía de sus hombres de confianza y otros habitantes de Omarakana, se desperdigaba por el *baku* (plaza central) conversando. La charla de todos los grupos tenía el mismo tema y no se diferenciaba mucho de la conversación del jefe que yo había oído a su llegada. Se pasaban, admiraban y nombraban por su nombre los brazaletes recién adquiridos, y se describía la forma en que habían sido conseguidos.

Al día siguiente, muchos hombres de las aldeas del oeste de Omarakana llevaron *soulava* (collares de conchas de espóndilo) y se los ofrecieron a To'uluwa de forma ceremonial. Todos eran *vaga* (regalos de apertura iniciales), por los que los dadores esperaban recibir sus *yotile* (regalos de correspondencia) de inmediato, procedente de las provisiones de *mwali*. En este caso vemos la influencia de la jefatura en las relaciones entre asociados kula. En el Kula interior de Kiriwina todos los regalos

se le llevan a To'uluwa, quien nunca tiene que ir a buscarlos ni llevar sus presentes. Además, el regalo inicial (*vaga*) siempre se le da y él no lo hace nunca; por tanto sus regalos son, invariablemente, *yotile*. De manera que a veces el jefe debe un regalo a Kula a un plebeyo, pero nunca un plebeyo debe un regalo a un jefe. La diferencia entre las normas que rigen aquí y las de una expedición marítima *uvalaku* está clara: en una expedición marítima competitiva, el grupo visitante nunca transporta objetos preciosos para intercambiarlos, sino que únicamente recibe regalos y se vuelve con ellos; en el Kula interior el factor determinante es la posición social relativa de los dos asociados. El hombre de rango inferior lleva los regalos al de rango superior y también debe iniciar el intercambio.

El siguiente texto está tomado literalmente de mis notas redactadas en Omarakana el 13 de noviembre de 1915: «Esta mañana el dirigente de Wagaluma trajo un *bagido'u* (collar de calidad). A la entrada de la aldea (de Omarakana) se detuvieron (los de la expedición), tocaron la caracola y se pusieron en fila. Entonces, el que tocaba la caracola se puso en cabeza, el hombre de mayor rango tomó el palo con el *bagido'u* y un muchacho llevaba el pesado pendiente de madera en un *kaboma* (plato de madera).» Esto requiere una explicación. La forma ceremonial de transportar los collares de concha de espóndilo es sujetándolos por ambos extremos a un palo, de manera que el collar cuelgue con el pendiente en el punto más bajo. En el caso de los collares muy grandes y hermosos, en el cual el pendiente es adecuadamente grande y pesado, mientras que el verdadero collar es fino y delicado, el pendiente tiene que sacarse y llevarse por separado. Resumiendo la narración: «El dirigente se aproximó a To'uluwa y le dijo: "*Agukuleya, ikanawo; lagayla lamaye; yoku kayne gala mwali.*" Dicho esto clavó el palo en la techumbre de la vivienda del jefe.» Las palabras literalmente significan: «Mi *kuleya* (sobras de comida), tómalo; lo traje hoy; ¿no tienes tal vez ningún brazalete?» La expresión «sobras de comida» aplicada al regalo era un término despectivo, indicando algo de desecho o que no se desea. Por tanto está despreciando su regalo de forma irónica y, al mismo tiempo, dando a entender que todavía posee muchas riquezas. Mediante esto, de forma oblicua, se jacta de sus propias riquezas y, con la última frase, expresando su duda sobre si To'uluwa tiene brazaletes, lanza una mofa al jefe. En esta ocasión el regalo se devolvió inmediatamente en forma de un hermoso par de brazaletes.

Fue en esta misma ocasión cuando tuvo lugar el pequeño intercambio entre dos de las esposas del jefe mencionado en el capítulo XI, apartado II, párrafo 4, y se celebraron otro par de actos de Kula doméstico: un hijo de To'uluwa ofreció a éste un collar y recibió luego un par de brazaletes. Otras muchas transacciones tuvieron lugar en aquellos dos días o así; el sonido

de la caracola se oía por todas partes, pues se tocaban primero en la aldea de donde partía el individuo, luego por el camino, después a la entrada en Omarakana y, por último, en el momento de la entrega. Además, al cabo de algún tiempo otro trompetazo anuncia el regalo de devolución de To'uluwa, y los sonidos alejándose señalan las etapas del viaje de regreso de la expedición. To'uluwa nunca recibe un regalo con sus propias manos; siempre se le cuelga en su casa o en la plataforma y luego alguien de la casa se hace cargo de él; pero los plebeyos reciben ellos mismos los brazaletes de manos del jefe. Hubo mucha animación y movimiento en la aldea durante esta época en que se concentran los intercambios; los grupos venían y se iban con los *vaygu'a*, otros se presentaban como meros espectadores, y el lugar estaba siempre lleno de una multitud curiosa. Los suaves sonidos de la caracola, tan característicos de cualquier lugar de los mares del Sur, daban un sabor especial a la atmósfera festiva y ceremonial de aquellos días.

No todos los brazaletes traídos de Kitava se entregaron inmediatamente. Algunos se guardaron para un Kula futuro; o para ser dados en alguna futura ocasión especial, como cuando tiene que pasarse un regalo dentro de alguna ceremonia. En el Kula interior siempre hay una explosión de transacciones cualquiera que sea la cantidad de objetos preciosos que haya importado un distrito. Y luego ocurren transacciones esporádicas de vez en cuando. Pues los asociados menores que han recibido brazaletes de To'uluwa no todos los guardarán durante algún tiempo, sino que parte de ellos pasarán, tarde o temprano, en transacciones interiores. Pero, no obstante, estos objetos preciosos que se extienden por todo el distrito siempre están disponibles cuando una expedición de otra comunidad kula viene y los solicita. Cuando vino a Omarakana la expedición de Sinaketa en marzo de 1918, todos los que poseían brazaletes o bien vinieron a la capital o fueron visitados en sus aldeas por los asociados de Sinaketa. De los 154 o así brazaletes conseguidos en Kiriwina en aquella ocasión, sólo treinta procedían del propio To'uluwa y cincuenta en total de Omarakana, mientras que el resto les fueron entregados por otras aldeas, según las siguientes cifras:

Liluta.	14
Osapola.	14
Mtawa.	6
Kurokaywa.	15
Omarakana (To'uluwa).	30
Omarakana (otros individuos).	20
Yalumugwa.	14
Kasana'i.	16
Otras aldeas.	25

Así que el Kula interior no afecta el flujo principal y, no obstante, los objetos preciosos pueden cambiar de manos dentro de la «comunidad kula», sin afectar mucho al flujo exterior.

IV. [LAS «COMUNIDADES KULA» EN BOYOWA]

Será necesario hacer una descripción más detallada de las verdaderas condiciones reinantes en Boyowa con respecto a los límites de las distintas comunidades kula en aquel distrito. En el mapa IV, pág. 56, podemos ver los límites de Kiriwina, que es la «comunidad kula» más oriental de la parte norte de las islas. Al oeste de ésta, las provincias de Tilataula, Kuboma y Kulumata forman otra comunidad kula o, más correctamente dicho, algunos de los individuos de estos distritos practican el Kula interior con miembros de las comunidades vecinas. Pero estas tres provincias no componen en conjunto una comunidad kula. En primer lugar, muchas aldeas están absolutamente fuera del Kula, es decir, ni siquiera su dirigente practica el intercambio intertribal. Bastante llamativo resulta que todos los grandes centros industriales, como Bwoytalu, Luya, Yalaka, Kuduwaykela y Buduwaylaka no tomen parte en el Kula. Un interesante mito localizado en Yalaka cuenta cómo los habitantes de esta aldea, a quienes la costumbre prohíbe ver el mundo mediante las expediciones kula, intentaron erigir un alto pilar que alcanzara el cielo, para así encontrar allí arriba un terreno donde llevar a cabo sus aventuras. Desgraciadamente, se cayó y sólo se quedó arriba un hombre, que ahora es el responsable del trueno y el rayo.

Otra importante exclusión del Kula la componen las aldeas septentrionales de Laba'i, Kaybola, Lu'ebila, Idaleaka, Kapwani y Yuwada. Si recordamos que Laba'i es el mismísimo centro de la mitología kiriwiniana, que allí se sitúa el agujero por el que emergieron los antepasados fundadores de los cuatro clanes y que los mayores jefes de Kiriwina trazan su genealogía a partir de Laba'i, esta exclusión resulta de lo más llamativa y misteriosa.

Así, toda la mitad occidental del Norte de las Trobriand compone una especie de unidad en la cadena de las comunidades kula, pero que no puede considerarse completamente homogénea, pues sólo individuos sueltos lo practican y, además, ni este distrito como un todo ni siquiera algunas de sus canoas a título personal toman parte en las expediciones kula marítimas. La aldea de Kavataria hace grandes expediciones marítimas a la isla d'Entrecasteaux occidentales. Aunque estas expediciones, en realidad, nada tienen que ver con el Kula, diremos unas cuantas palabras sobre esto en el capítulo que sigue al próximo.

Pasando ahora al Oeste, encontramos la isla de Kayleula que,

junto con dos o tres islas menores situadas al sur, Kuyawa, Manuwata y Nubyyam, constituyen su propia «comunidad kula». Esta comunidad también es ligeramente anómala, pues sólo hacen el Kula en pequeña escala, por un lado con los jefes y dirigentes de Kiriwina y de los distritos nordoccidentales de Boyowa, y por otro lado con las Amphlett, pero nunca con Dobu. También suelen hacer largos y peligrosos viajes a las d'Entrecasteaux occidentales, navegando mas al oeste y mayores distancias que los indígenas de Kavalaria.

Las principales comunidades kula del Sur de Boyowa, Sinaketa y Vakuta, ya han sido descritas y suficientemente concretadas en los capítulos anteriores. Sinaketa es el centro del Kula interior del Sur que, aunque en menor escala que el Kula interior del Norte, todavía reúne media docena de aldeas alrededor de Sinaketa. Este poblado también hace el Kula con tres aldeas de la costa Este, Okayaulo, Bwaga y Kumilabwaga, que enlazan con Kitava, a donde hacen viajes de vez en cuando. Estos poblados forman también una especie de «comunidad kula» imperfecta, o quizás una pequeña escala, pues nunca tienen *uvalaku* propios y el total de las transacciones que pasan a través de ellas es muy reducido. Otra de tales comunidades, independiente por lo que respecta al Kula, es la aldea de Wawela. El distrito de Luba, que a veces se une a Kiriwina para llevar a cabo una gran expedición, a veces también se une a Wawela en pequeñas expediciones. Tales fenómenos inclasificables o intermedios siempre aparecen cuando se estudia la vida de los indígenas, donde muchas normas sociales no tienen la misma precisión que entre nosotros. No existe entre ellos ninguna tendencia psicológica fuerte hacia el pensamiento coherente, ni las peculiaridades y excepciones locales tienden a desaparecer por influencia del ejemplo o la emulación.

No puedo decir mucho sobre el Kula interior de otras regiones distintas de las Trobriand. Lo he visto producirse en la isla de Woodlark, al principio de mi trabajo entre los massim septentrionales, y esta fue la primera vez que tuve noticia del Kula. A principios de 1915, en la aldea de Dikoyas, oí tocar una caracola, hubo una conmoción general en el poblado y vi como se presentaba un gran *bagido'u*. Por supuesto, pregunté por el significado de la costumbre y se me dijo que era uno de los intercambios de regalos que tenían lugar cuando los amigos se visitaban. En aquella época no tenía la menor noción de que había sido testigo de una ceremonia concreta de lo que posteriormente descubriría como el Kula. Sin embargo, los indígenas de Kitava y Gawa me dijeron, más adelante, cuando trabajaba en las Trobriand, que en conjunto las costumbres de intercambio kula eran idénticas a las de Kiriwina. Y lo mismo se me dijo respecto a Dobu. No obstante, debe comprenderse que el Kula interior tiene que ser algo diferente en una comunidad donde, como ocu-

rre en Kitava, por ejemplo, todas las corrientes del Kula se entrecruzan en un pequeño espacio y el flujo de objetos preciosos, que ha ido discurriendo por el amplio espacio de las Trobriand, se concentra en tres pequeñas aldeas. Si estimamos que la población de las Trobriand con Vakuta asciende a unos diez mil individuos, debe de haber unas veinte veces más objetos preciosos por cada habitante de Kitava que por cada uno de las Trobriand.

Otro de estos lugares de concentración es la isla de Tubetube y creo, uno o dos lugares de la isla de Woodlark, donde se dice que la aldea de Yonabwa es un eslabón independiente de la cadena, por el que pasan todos los artículos. Pero esto nos conduce ya al Kula oriental, que será el tema del próximo capítulo.

XX. Expediciones entre Kiriwina y Kitava

I. [PREPARATIVOS DE LA EXPEDICIÓN]

El tema de que trata este libro y el material de que disponemos están ya casi agotados. Al describir la rama meridional del Kula (entre Sinaketa y Dobu) me ocupé con detalle de las normas y los aspectos concomitantes, y casi todo lo que allí se dijo se refería al Kula en general. Al hablar de la rama nordoriental del Kula, que ahora voy a describir, no habrá por tanto mucho nuevo que decir. Todas las reglas generales del intercambio y los tipos de comportamiento son los mismos que los anteriormente descritos. También tenemos aquí grandes expediciones *uvalaku* y pequeñas navegaciones sin ceremonial. La asociación entre los kiriwinianos y los de Kitava son exactamente del mismo tipo que las que se producen dentro de las Trobriand, ya descritas en el último capítulo. Pues los indígenas de las islas orientales, desde Kitava hasta Woodlark, tienen la misma organización social y la misma cultura que los trobriandeses, y hablan la misma lengua, con diferencias sólo dialectales. Nunca han habido entre ellos otras relaciones que las amistosas y muchos individuos están unidos por auténticos lazos de parentesco que pasan por encima del mar, pues hubo emigraciones de unos distritos a otros y tampoco faltan los matrimonios. Por tanto las relaciones generales entre los asociados ultramarinos son, en este caso, distintas de las que se dan entre Sinaketa y Dobu. Las visitas no implican ninguna clase de aprensiones profundas, no hay *ka'ubana'i* (magia del peligro) y las relaciones entre los visitantes y los huéspedes son mucho más espontáneas, fáciles e íntimas. El resto de la magia kula (a excepción del *ka'ubana'i*) es idéntica a la del Sur y, desde luego, la mayor parte de ella, como suele ocurrir en toda Boyowa, procede de Kitava. Muchas de las costumbres y preparativos preliminares del Kula, la preparación de las canoas, la botadura ceremonial y el *kabigidoya*, son aquí idénticos. De hecho, la botadura descrita en el capítulo VI es la que yo vi en la playa de Omarakana.

En las expediciones, muchas de las ceremonias y de las normas de los regalos kula, así como de los *pari* y los *talo'i*, los regalos de llegada y de despedida, son idénticos en la rama sudoccidental del Kula. Lo mejor será narrar la historia de una expedición *uvalaku* típica de Kiriwina a Kitava, haciendo notar las similitudes y llamando la atención sobre las diferencias,

cuando las divergencias en uno o dos puntos reclamen nuestro especial interés. Existe un episodio menor, pero interesante, llamado *youlawada*, una costumbre que permite al grupo visitante atacar y dañar los adornos de las viviendas de los individuos a quienes les llevan regalos. Otra importante particularidad de este Kula oriental es su relación con una fiesta mortuoria denominada *so'i*, que incluye un reparto de *vaygu'a* muy abundante.

Tuve oportunidad de tomar notas sobre el Kula del Nordeste y de observarlo durante mi estancia en Omarakana, entre 1915 y 1916. Vi llegar a la playa muchas expediciones procedentes de Kitava y acampar durante un par de días. To'uluwa fue dos veces a Kitava y el regreso de una de estas visitas es el que se ha descrito en el capítulo anterior. Otra vez partió para una expedición hacia allí, en la cual yo mismo participé. Un día de septiembre hubo un cambio de viento, y con el viento del norte, que esperábamos que durase unas cuantas horas, nos hubiera sido posible cruzar hasta Kitava y regresar a placer con el prevaleciente viento sudeste. A mitad de camino de nuestra meta, el viento cambió y tuvimos que volvernos, con gran contrariedad por mi parte, aunque me sirvió como ejemplo de la completa dependencia del tiempo que sufren los indígenas. Por desgracia, a To'uluwa se le metió en la cabeza que yo les había traído mala suerte y, por tanto, cuando planeó el siguiente viaje, no contaba con su confianza y no se me permitió participar. Dos años más tarde, cuando vivía en Oburaka, a mitad de camino entre los extremos norte y sur de Boyowa, varias expediciones de Kitava visitaron Wawela, aldea situada en la otra vertiente de la isla, que aquí no tiene más de milla y media de anchura; y una o dos expediciones salieron hacia Kitava. La única expedición grande de que tuve noticia fue el *uvalaku* que partiría de Kiriwina hacia el este, en abril o mayo de 1916. Sólo vi las etapas preparatorias, de las que la botadura se ha descrito en el capítulo VII.

Imaginemos que seguimos el curso de este *uvalaku* de Kiriwina. El primer indicio de que iba a tener lugar se produjo después de una de las visitas de To'uluwa a Kitava. Oyó decir allí que pronto llegaría a la isla una considerable cantidad de brazaletes, pues, como veremos al final de este capítulo, tales grandes desplazamientos concertados de objetos preciosos tienen lugar de vez en cuando a lo largo del anillo. Entonces y allí mismo, To'uluwa se puso de acuerdo con su principal asociado, Kwaywaya, para hacer un *uvalaku* que tendría por objeto transportar la gran cantidad de *mwali*. A su vuelta a Omarakana, cuando se congregaron los dirigentes de otras aldeas de Kiriwina, se hicieron los planes del *uvalaku* y se concertaron los detalles. Incluso en los viejos tiempos, antes de que se minara el poder del jefe, aunque él solía tomar la iniciativa y adoptar las decisiones en los asuntos importantes, tenía que exponer el caso delante de

los otros dirigentes y escuchar sus opiniones. En la ocasión a que nos referimos, difícilmente hubieran podido sus opiniones contradecir los deseos de To'uluwa, y sin mucha discusión se decidió hacer el *uvalaku* unos seis meses más tarde. Poco después comenzó la reconstrucción o reajuste de las canoas, según el sistema anteriormente descrito. La única leve diferencia entre los preparativos de Sinaketa y los de Kiriwina consiste en el comercio preliminar. Los kiriwinianos tienen que dirigirse al interior, a los distritos industriales de Kuboma, y van allí cada individuo por su cuenta a adquirir los artículos que necesite.

Lo mejor será decir desde el principio todo lo que se necesita saber sobre el comercio entre Kiriwina y Kitava. Como estos dos distritos, tanto geológicamente como en otros aspectos, son mucho más similares entre sí que Sinaketa y Dobu, el comercio no tiene la misma importancia vital, aunque, como veremos, con una excepción notable. Los artículos de comercio subsidiario que las expediciones de Kiriwina transportan a Kitava son los siguientes: peines de madera; varias clases de vasijas para cal; brazaletes de fibra de helecho trenzada; pendientes de concha de tortuga; conchas de almeja; rollos de liana de amarrar (*wayugo*); cinturones de helecho trenzado, originales de las d'Entrecasteaux. De estos artículos los más importantes, probablemente, son las conchas de almeja, que se utilizan para escarbar y como cuchillos, las diversas clases de vasijas para cal, que son una especialidad de Kuboma y, sobre todo, el *wayugo*. No estoy absolutamente seguro de si esta liana no se encuentra en Kitava, pero como sólo crece en suelos pantanosos, es poco probable que se dé en una isla de coral de relieves elevados. En ese caso, desde luego, la liana es el más indispensable de todos los artículos comerciales que importa Kitava de las Trobriand.

Los trobriandeses importan de las islas menores un tipo de falda de hierba hecha de hojas de coco; pequeñas cestas de mano; cestas en forma de urna excepcionalmente bien acabadas; esteras de pandano especialmente blanqueadas; ornamentos fabricados con conchas de conus; ciertas variedades de conchas de cauri que se utilizan para decorar cinturones; espátulas de ébano para la cal; bastones de ébano; espadas-mazos de ébano tallado; y una pintura negra aromática, hecha de madera de sándalo carbonizada. Ninguno de estos artículos es de vital importancia, pues todos ellos, aunque quizá de forma algo distinta o con inferior calidad, se producen o encuentran en las Trobriand.

Sin embargo, existía un artículo que antaño era de incomparable utilidad para los indígenas de las Trobriand y que sólo podían obtener en Kitava, aunque originalmente procedía de más al este, de Murua (isla de Woodlark). Eran los *kukumali*, bloques de piedra verde mal tallados, que luego se pulimentaban en las Trobriand y así preparados se utilizaban como piedras herramientas, en tanto que los más grandes, muy largos, finos y bien

pulimentados por todo alrededor se convertían en un tipo especialmente importante de *vaygu'a* (objetos de gran valor). Aunque el uso práctico de las herramientas de piedra se ha extinguido con la introducción del acero y el hierro, los *beku* (hojas de hacha preciosas) han mantenido su valor y, de hecho, lo han aumentado, pues los comerciantes blancos tienen que usarlos para comprar las perlas a los indígenas. Es importante hacer notar que, aunque la materia bruta de estas herramientas de piedra y estos objetos preciosos tienen que importarse de Kitava, los objetos preciosos acabados se vuelven a exportar, pues Kiriwina sigue siendo el principal distrito que los pulimenta.

Respecto a la forma en que tiene lugar el comercio entre Kiriwina y Kitava, todo lo anteriormente dicho a propósito del comercio intertribal puede aplicársele: parte de las mercancías transportadas se daban como regalos, parte se intercambiaban con los no asociados y parte de los regalos se recibían de los asociados al partir.

II. [EL VIAJE]

Volviendo a To'uluwa y sus compañeros, el bullicio crecía en la aldea conforme pasaba el tiempo. Como de costumbre, se forjaban todo tipo de planes ambiciosos y los miembros jóvenes de la expedición esperaban llegar a Muyuwa (o Murua, la isla de Woodlark), donde no se practica el Kula, pero adonde a veces van las expediciones kiriwinianas para presenciar ciertas fiestas. Sobre Muyuwa, Bagido'u, el maduro presunto heredero de Omarakana que, sin embargo, como se dijo en el capítulo anterior, nunca sucederá a su tío, tiene sus propias experiencias que contar. Cuando era joven navegó a allí tres veces con uno de los grandes jefes de Omarakana, su tío abuelo materno. Fueron a Suloga, el lugar donde se extrae la piedra verde.

«Allí —contaba Bagido'u— había un gran *dubwadebula* (gruta o depresión rocosa). Los miembros del clan lukulabuta (este clan se denomina kulutalu en Muyuwa) de Suloga eran los *toli* (amos, propietarios) de este *dubwadebula* y podían extraer la piedra. Sabían alguna *megwa* (magia); hechizaban las hojas de sus hachas y golpeaban las paredes del *dubwadebula*. Los *kukumali* (trozos de piedra) caían. Cuando los hombres de Boyowa llegaron a Suloga dieron *pari* (regalos) a los lukulabuta de Suloga. Les dieron *paya* (concha de tortuga), *kwasi* (brazaletes), *sinata* (peines). Luego, los hombres de Suloga nos enseñarían los *kukumali* y nos dirían: "Llevad con vosotros, llevad muchos." Los buenos *kukumali* que pueden convertirse en *beku* (grandes hojas de lujo) tuvimos que pagarlos; daríamos, a cambio, nues-

tros *vaygu'a* (objetos preciosos). Al partir nos darían más *kukumali* como *pari* (regalo de despedida).»

Al comentar esta narración, debe recordarse que cuando Bagido'u fue a Suloga, hace treinta o cuarenta años, ya hacía tiempo que el hierro y el acero había convertido a los pequeños *kukumali* en absolutamente inservibles y sin valor para los indígenas, mientras que los grandes *kukumali* seguían manteniendo todo su valor, en cuanto materia prima para las grandes hojas que sirven como símbolos de riqueza. De ahí que todavía hubieran de pagar por las grandes y de ahí también la generosa invitación a que cogieran muchas de las pequeñas, tantas como gustaran, una invitación de la que los visitantes, correspondiéndoles en delicadeza, rehusaron aprovecharse.¹

Otro héroe casual fue el viejo Ibena, uno de los Tabalu (miembros del más alto rango) de Kasana'i, el poblado hermano de Omarakana. Pasó una larga temporada en la isla de Iwa y aprendió muy bien los mitos y la magia del archipiélago oriental. Podía sentarse y contar durante horas diversas historias de famosas expediciones kula, de episodios mitológicos y de las costumbres peculiares de las islas orientales. De él obtuve mi información sobre las *mulukwausi* y sus costumbres, sobre el naufragio y los medios para salvar a los expedicionarios, sobre la magia amorosa de Iwa y sobre otros muchos hechos que sólo un individuo de experiencia y cultura cosmopolita, como Ibena, podría conocer y entender bien. Era un buen informador, deseoso de traspasar y exhibir sus conocimientos y su ciencia, y no carente de imaginación; sobre las licenciosas y libidinosas mujeres de Kaytalugi (véase capítulo X) y sobre lo que un hombre tendría que sufrir allí, era capaz de hablar como si lo hubiera padecido personalmente. En esta época se mostraba especialmente locuaz en asuntos del Kula y de las costumbres que lo acompañan, inspirado como estaba por la esperanza de volver a visitar sus antiguas moradas y por la admiración y respeto que le demostraban sus oyentes, yo mismo incluido.

Los otros miembros del auditorio estaban más interesados por la descripción de cómo se cultivaban los huertos en Kitava, Iwa y Gawa; por las danzas especiales que se celebraban allí, por los aspectos técnicos del Kula y por la gran eficacia de la magia amorosa de Iwa.

Por esta época pude conseguir más información sobre el Kula, y más fácilmente y en breves ratos, que durante los anteriores meses de arduo trabajo. Es aprovechándose de tales épocas, en

1. No he visto personalmente este lugar de Suloga. Detalles interesantes se encuentran en *The Melanesians*, del profesor Seligman, que visitó el lugar y recogió cierta cantidad de muestras en la localidad, así como muchos datos sobre la producción de las hojas. *Op. cit.*, págs. 530-533.

las que el interés de los indígenas se centra en ciertos temas, como pueden recogerse de forma más fácil y digna de crédito los datos etnográficos. Los indígenas están deseosos de relatar las costumbres y normas, y también se ocupan con pasión e interés de los casos concretos. Ahora, por ejemplo, pueden trazar el recorrido que ha hecho un concreto par de brazaletes, pasando por las manos de muchísimos individuos, y que supuestamente ha vuelto a Kitava; y de esta forma se recogen de boca de los indígenas concretos documentos etnográficos, las verdaderas formas de pensar y detalles de las creencias, en vez de palabrerías forzadas de manera artificial.

Vi los preparativos hasta la ceremonia de la botadura de las canoas de los jefes de Kasana'i y Omarakana (véase cap. VI), cuando los indígenas se reunieron en gran número y tuvieron lugar diversas festividades. Después, cuando todo estaba listo para la partida, una multitud similar se congregó en la playa, aunque en menor número que la anterior, pues sólo acudieron las aldeas vecinas y no todo el distrito. El jefe se dirigió a la multitud, recalcando los estrictos tabús sobre que ningún extranjero entrara en la aldea mientras estuvieran ausentes los hombres. Tales tabús, al menos de forma superficial, se respetan rigurosamente, como tuve oportunidad de observar durante las dos anteriores ausencias de To'uluwa. Por la tarde, temprano, todo el mundo se retiró a sus casas, los fuegos al aire libre estaban extinguidos, y cuando me paseé por la aldea, estaba desierta y, a excepción de unos cuantos viejos que vigilaban, no se veía a nadie. Los extranjeros tenían buen cuidado de no pasar, tras la puesta del sol, ni siquiera por las proximidades del poblado y tomaban otro camino con tal de evitar el bosquecillo de Omarakana.

Incluso los hombres del poblado hermano de Kasana'i estaban excluidos de entrar en la capital y, en una ocasión en que dos o tres de ellos quisieron visitar a sus amigos, varios ancianos les detuvieron con grandes muestras de indignación y sin contemplaciones. Uno o dos días después del suceso, pero todavía estando fuera de la expedición kula, uno de los hijos favoritos de To'uluwa, llamado Nabwasu'a, que no había ido en la expedición, fue cogido *in flagrante delito* de adulterio con la esposa más joven del viejo jefe de Kasana'i. La gente de esta última aldea se mostró muy irritada, aunque también con cierto regocijo malicioso. Uno de los que dos noches atrás había sido expulsado de Omarakana tocó una caracola y con su trompetazo anunció a los cuatro vientos la vergüenza y el escándalo de Omarakana. Como la caracola sólo se toca en ocasiones muy importantes y ceremoniales, esto venía a ser una especie de bofetada a la supuestamente virtuosa comunidad y un reproche por su hipocresía. Un individuo de Kasana'i se dirigió en voz alta al pueblo de Omarakana:

«Vosotros no nos permitís entrar en vuestra aldea; nos llamáis adúlteros (*tokaylasi*); pero nosotros sólo queríamos ir a visitar a nuestros amigos. Y, mirad aquí, ¡Nabwasu'a cometió adulterio en nuestra aldea!»

La expedición *uvalaku*, a la que ahora volvemos, tardaría unas horas en cruzar el mar y llegar a Kitava. La forma de navegar, la disposición de los hombres en la canoa y los tabús de la navegación son los mismos que en Sinaketa. Conozco mucho peor su magia de las canoas que la del Sur de Boyowa, pero creo que tienen muchos menos ritos. La navegación por estos mares es, en conjunto, más fácil, pues hay menos arrecifes y los dos vientos prevalecientes, una de dos, o los llevan hacia las islas orientales o los hacen retroceder a la costa de Boyowa. Por otro lado, los indígenas de Kiriwina son marinos mucho menos expertos que los de Sinaketa.

Tienen las mismas creencias en los peligros del mar, sobre todo respecto al papel de las brujas voladoras en los naufragios. La historia de semejante calamidad y los medios para escapar de ella, dada en uno de los capítulos anteriores (capítulo X), se refiere lo mismo a estos mares que al brazo de mar de Pilolu.

Estos indígenas, así como los sureños de Boyowa, sienten y aprecian la leyenda de la navegación; ante la idea de una expedición se les ve visiblemente excitados, disfrutan incluso ante la visión del mar abierto de la costa oriental más allá del *raybwag* (arrecife de coral) y con frecuencia van a él en expediciones de puro placer. La costa oriental es mucho más hermosa que la playa de la Laguna; rocas oscuras y escarpadas alternan con hermosas playas de arena, extendiéndose la alta jungla tanto por la costa alta como por la baja. Sin embargo, las expediciones a Kitava no presentan los mismos contrastes que una expedición del Sur de Boyowa a las d'Entrecasteaux. Los indígenas siguen estando en el mundo de las islas de coral emergidas, el mismo que conocen como su propio hogar. Incluso la isla de Muyuwa (o Murua, la isla de Woodlark), donde pasé una breve temporada, no presenta contrastes tan fuertes en el paisaje como el que se da entre las Trobriand y la Koya. No conozco personalmente las islas Marshall Bennett, pero, por la excelente descripción que ha dado el profesor Seligman, parecen ser buenas muestras de pequeños atolones emergidos.²

Respecto a la magia, los ritos iniciales más importantes, sobre el *lilava* y la *sumwoya*, los celebra el *toliwaga* en la aldea (véase capítulo VII). La magia sobre los cuatro cocos de la canoa no se celebra en Kiriwina. A la llegada a la playa de Kitava, se recitan todos los ritos de la belleza, así como la magia de la

2. Cf. *op. cit.*, págs. 670-672.

caracola, exactamente igual que en la playa de Sarubwoyna (capítulo XIII). En este caso, sin embargo, los indígenas tienen que realizar la última etapa del viaje a pie.

El grupo, encabezado por un muchacho joven, probablemente el hijo más joven del *toliwaga*, al que siguen el jefe y los demás, caminaría hasta la aldea que está situada más allá de la cresta rocosa. Cuando el grupo lleva *soulava* (collares) —lo cual, debe recordarse, nunca ocurre en los *uvalaku*—, los llevan en palos, de forma ceremonial, algunos individuos que siguen al jefe. En este caso, es decir, cuando el grupo lleva consigo regalos kula, se celebra la ceremonia denominada *youlawada*. Al entrar en la aldea, el grupo marcha a buen paso, sin mirar ni a izquierda ni a derecha, y, mientras el muchacho toca con furia la caracola, y todos los hombres del grupo emiten el grito ceremonial intermitente llamado *tilaykiki*, otros arrojan piedras y lanzan al *kavalapu*, los tableros pintados y tallados de forma ornamental que componen un arco gótico en el alero de la vivienda o del almacén de ñames del jefe. Casi todos los *kavalapu* de las aldeas orientales están deteriorados; el de To'uluwa tiene uno de los extremos arrancado. El desperfecto no se repara, pues se considera un signo de distinción.

Esta costumbre es desconocida en el Kula entre Sinaketa y Dobu o entre Sinaketa y Kiriwina. Comienza en la costa oriental de las Trobriand y se practica hasta Tubetube, donde vuelve a desaparecer, pues no existe en Wari (isla de Teste) ni en el sector kula que se extiende entre Tubetube y Dobu. Personalmente nunca he visto que se practicara en las Trobriand, pero sé de una costumbre similar entre los massim de la costa meridional de Nueva Guinea. En la fiesta *so'i* de que he sido testigo en tres aldeas distintas, conforme iba trasladándose de una a otra, el grupo que le lleva cerdos a un individuo como regalo intenta hacer algún daño a sus árboles o a su vivienda. El cerdo siempre se cuelga por las patas de un gran palo robusto, bamboleándose cabeza abajo: este es el palo con que los indígenas atacan a un cocotero joven o a una palmera de betel o a cualquier árbol frutal y, si los dueños no los detienen, lo romperían o arrancarían, mientras el cerdo chilla y las mujeres del grupo perjudicado gritan al unísono. Además, el grupo que entra en la aldea con regalos para alguno de sus habitantes, arroja lanzas en miniatura a su vivienda. Otra muestra de fiera y hostilidad exhiben los indígenas de ambas partes en tales ocasiones. Aunque el ataque, de alguna forma histriónico, y el leve, aunque auténtico, daño a la propiedad estén sancionados por los usos tribales, entre los massim meridionales no es raro que sean el punto de partida de serias peleas y escaramuzas. El profesor Seligman ha observado esta misma costumbre entre los indígenas de la bahía de Bartle. «Conforme cada individuo pasa por la casa, lanzan a las paredes las ramas que han estado agitando

y las dejan clavadas en las paredes.» Y además: «...la gente que los lleva (los cerdos), lleva ramas de árboles o palos con un manojo de hierba atada a la punta y con ellos lancean la casa del individuo a quien le entregan los cerdos.»³

Si recordamos lo que se ha dicho sobre la forma en que se entregan los regalos, es decir, por así decirlo, arrojándolos con fiereza y casi con desprecio; si recordamos las mofas con que suelen acompañarse los regalos, así como la forma en que son recibidos, la costumbre del *youlawada* nos resultará, simplemente, una exageración de esta forma de hacer la entrega, determinada por un ceremonial muy preciso. Desde este punto de vista, es interesante señalar que el *youlawada* sólo acompaña a los *vaga* (regalos iniciales) y no a los *yotile* (regalos de devolución).

El grupo kiriwiniano, después de haber hecho su visita ceremonial y preliminar a la aldea, entregado sus regalos —tanto los del tipo *kula* como los *pari*— y tenido una larga conversación con sus amigos y asociados, por la tarde vuelve a la playa, donde acampa cerca de las canoas. A veces se levantan chozas provisionales, otras veces, con el buen tiempo, los indígenas duermen bajo esteras sobre la playa de arena. Muchachas jóvenes y solteras les traen los alimentos desde la aldea, y es frecuente que en tales ocasiones arreglen sus intrigas amorosas con los visitantes. La expedición permanecerá unos cuantos días, visitando la demás aldeas de la isla, charlando, inspeccionando los huertos y esperando más regalos *kula*. Los alimentos de Kitava no son tabú para los jefes, pues los de Kitava se abstienen de las peores abominaciones. Cuando los visitantes parten reciben sus regalos *talo'i*, que se les llevan a sus canoas.

La visita de devolución de los de Kitava se desarrolla exactamente de la misma manera. Acampan en las playas arenosas de la costa oriental. Cuando el mal tiempo los retiene, levantan habitáculos temporales; y yo he visto a familias enteras, hombres, mujeres y niños, viviendo durante días en lugares de la costa oriental. Pues es costumbre que los hombres de Kitava lleven a sus mujeres e hijos pequeños en los viajes. A veces los kiriwinianos llevan consigo algunas muchachas solteras, pero nunca sus esposas o niños pequeños, en tanto que en el Sur ninguna mujer de Sinaketa participa en un viaje *Kula*, por pequeño y poco importante que pueda ser. Las mujeres están excluidas de las grandes expediciones *uvalaku* en todos los distritos.

Se ha mencionado en el anterior capítulo que Kitava goza de una posición privilegiada dentro del anillo, pues todos los objetos preciosos tienen que pasar por ella. La isla de Kitava es una «comunidad *kula*» en sí misma. Todos sus vecinos occi-

3. *Op. cit.*, descripción de la fiesta de Walaga, págs. 594-603.

dentales, las comunidades kula de Kiriwina, Luba, Wawela y Boyowa meridional (o sea, las aldeas de Okayyaulo, Bwaga y Kumilabwaga) no pueden pasarla por alto cuando se trata de intercambios, y lo mismo les ocurre a los vecinos orientales de Kitava. En otras palabras, si un individuo de las islas orientales más allá de Kitava quiere pasar un brazalete hacia el oeste, tiene que dárselo a un individuo de Kitava, y no puede pasarlo directamente a otro de más allá. Las islas situadas al este de Kitava, Iwa, Gawa y Kwayawata constituyen una comunidad. Esto puede verse en el mapa V, donde cada «comunidad kula» está representada por un círculo. La corriente del Kula, después de haberse concentrado en Kitava, se abre de nuevo, pero en absoluto de forma tan amplia como cuando se dirige hacia el oeste, que se desborda por toda la gran extensión de las Trobriand. Otro aspecto en que el Kula de Kitava difiere del de Sinaketa o Kiriwina, un punto que ya he tratado una vez con anterioridad (capítulo XIII, apartado 1), es que la pequeña isla hace intercambios marítimos por ambos lados. Como vimos, los de Sinaketa llevan a cabo grandes expediciones y *uvalaku* sólo hacia sus asociados del Sur, de forma que únicamente reciben un artículo kula, en este caso los collares, mientras que los brazaletes les llegan mediante el Kula interior de sus vecinos del Norte y del Este. *Mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse de los kiriwinianos, que reciben por tierra todos los collares y sólo hace el Kula marítimo por los brazaletes. Las dos islas de Kitava y de Vakuta, así como el resto de las Marshall Bennett, son ambidiestras, por así decirlo, en el Kula y tienen que ir a buscar y transportar ambos artículos por vía marítima. Desde luego, esto es una consecuencia, en primer lugar, de su posición geográfica en el distrito, y una ojeada al mapa V muestra fácilmente qué comunidades kula tienen que hacer todas sus transacciones kula por vía marítima y cuáles tienen que hacer la mitad por tierra. Estas últimas solamente son los distritos de las Trobriand mencionados en el capítulo anterior y los distritos de Dobu.

III. [EL «SO'I», FIESTA MORTUORIA]

Esto agota todas las peculiaridades del Kula en Kitava, excepto una, y ésta es una muy importante. Se ña mencionado antes, y de hecho es una consecuencia obvia de la costumbre de los *uvalaku*, que el Kula no se desarrolla de forma continua, sino a borbotones violentos. Así, la expedición *uvalaku* de Dobu descrita en el capítulo XVI transportaba unos 800 pares de brazaletes procedentes de Boyowa. Tales súbitos torrentes de artículos kula se relacionan con una importante institución desconocida

en las Trobriand y Dobu, pero que encontramos en Kitava y más allá del anillo, hasta Tubetube (véase mapa V). Cuando muere un individuo, la costumbre impone un tabú a los habitantes de su aldea. Esto significa que la aldea no recibe ninguna visita ni se da salida a ningún artículo kula. No obstante, la comunidad sobre la cual pesa el tabú espera recibir cuantos regalos kula les sea posible y se ocupan de este asunto. Después de cierto tiempo se celebra una gran ceremonia y un reparto de bienes, llamado *so'i*, y se envían invitaciones a todos los asociados kula y, en el caso de que haya grandes disponibilidades, incluso a gentes de distritos exteriores a los límites de la asociación. Tiene lugar un gran reparto de alimentos en el cual todos los huéspedes reciben su parte y luego se entregan gran cantidad de objetos preciosos kula a los asociados de aquella comunidad.

La asociación de un tabú de tipo económico con el duelo es un rasgo muy extendido en las costumbres melanesias de Nueva Guinea. Lo encontré entre los mailu, en la costa sur de Nueva Guinea, donde un tabú denominado *gora* recae sobre los cocos como uno de los signos de duelo.⁴ La misma institución, como vimos, existe en Dobu. Otros tabús similares se dan entre los *massim* meridionales.⁵

La importancia de tales tabús económicos en épocas de duelo se debe a otra asociación muy extendida, la que existe entre duelo y fiesta, o, más correctamente dicho, los repartos de alimentos que tienen lugar a intervalos, durante un período más o menos prolongado, después de la muerte de una persona. Una fiesta especialmente grande, o más bien un reparto, tiene lugar al final del período y, con tal motivo, los bienes acumulados, por lo general cocos, nuez de betel y cerdos, se distribuyen. Para todos los indígenas costeros del Este de Nueva Guinea, la muerte ocasiona un disturbio grande y prolongado en el equilibrio de la vida tribal. Por un lado, la contención del flujo normal del consumo económico. Por otro lado, una innumerable serie de ritos, ceremonias y repartos festivos que, todos sin excepción, crean toda clase de obligaciones recíprocas, absorben la mayor parte de la energía, la atención y el tiempo de los indígenas durante un período de pocos meses, o de un par de años, según la importancia del difunto. El inmenso trastorno económico y social que sucede tras cada defunción es uno de los rasgos más sobresalientes de la cultura de estos indígenas, y también algo que superficialmente nos llama la atención por enigmático y nos induce a toda clase de reflexiones y especulaciones. El hecho de que todos estos tabús, fiestas y ritos no tengan nada que ver,

4. Cf. la memoria del autor en «Transactions of the Royal Society of S. Australia.» *The Natives of Mailu*, págs. 580-588.

5. Cf. profesor C. G. Seligman, *op. cit.* capítulo XLIV.

en la creencia indígena, con el espíritu del difunto, es algo que hace el problema todavía más oscuro y complejo. Este último se ha ido de repente y se ha establecido de forma definitiva en otro mundo, por completo al margen de lo que ocurre en la aldea y sobre todo de lo que se está haciendo en memoria de su antigua existencia.

El *so'i* (reparto de alimentos) tal como se da en Kitava es el acto final de una serie de repartos menores. Lo que lo distingue de su contrapartida de Boyowa y las ceremonias similares de otros *massim* es la acumulación de bienes *kula*. En este caso, como hemos dicho, el *tabú* incluye también los objetos preciosos. Inmediatamente después que se ha producido una defunción en una aldea, se coloca un palo en el acantilado en frente de su playa de desembarco y se le ata una caracola. Esta es la señal de que no se recibirá a los visitantes que vengan a solicitar bienes *kula*. Además de esto, se impone el *tabú* sobre los cocos, la nuez de betel y los cerdos.

Estos detalles, así como los que siguen, los obtuve del inteligente y fidedigno informador de Kitava que se había establecido en Sinaketa. Me dijo que, dependiendo de la importancia del difunto y de la cantidad de bienes que se hubieran acumulado al cabo de un año o así, se convocaba a todos los asociados de los alrededores y a los *murimuri* (asociados mediatos).

«Cuando todos están reunidos —me dijo mi informador— comienza el *sagali* (reparto). Primero el *sagali* de *kaulo* (comida de ñames), luego de *bulubwka* (cerdo). Cuando hay mucho cerdo se reparte en mitades; cuando no, se hacen cuatro partes. Delante de cada canoa se coloca un gran montón de comida de ñames, cocos, nuez de betel y bananas. Junto a esta hilera, se coloca una hilera de carne de cerdo. Un individuo llama para los montones de ñame, otro para la carne de cerdo; se llama por el nombre de cada canoa. Si se trata de un cerdo entero, dicen: *T'ouluwa kam visibala!* ("To'uluwa, tu cerdo completo!"). En otro caso dirían: *Mililuta kami bulubkwa!* ("Hombre de Liluta, tu cerdo!"). Y también: *Mililuta, kami gogula!* ("Hombre de Liluta, tu montón!"). Lo cogen, los llevan a sus canoas. Allí el *toliwaga* (dueño de la canoa) hará otro pequeño *sagali*. Los que viven cerca chamuscan la carne y se la llevan a sus casas en las canoas. Los que viven lejos asan el cerdo y lo comen en la playa.»

Debe notarse que es el nombre del jefe supremo el que se pronuncia cuando se le atribuye su parte y la de sus compañeros. Para la ración de los individuos de menor importancia se dice el nombre de su aldea. Como en todo este tipo de circunstancias, los extranjeros no comen sus alimentos en público, e incluso la redistribución se efectúa en privado, en el lugar donde acampan cerca de las canoas.

Después de la distribución de alimentos y, claro está, antes de que los grupos se los lleven, el maestro de ceremonias del *so'i* entra a su casa y saca un objeto precioso especialmente bueno. Con un trompetazo de la caracola, se lo entrega al más distinguido de sus asociados presentes. Otros siguen su ejemplo y pronto la aldea se llena de trompetazos de la caracola y todos los miembros de la comunidad están ocupados en entregar sus regalos a sus asociados. Primero se dan los regalos de apertura (*vaga*) y, sólo una vez que éstos se han agotado, se pasan los objetos preciosos que se deben desde antiguo a los asociados y que deben darse como regalos de cierre (*yotile*).

Después que se ha terminado la distribución pública y se han ido los huéspedes, los miembros del subclán organizador hacen, a la puesta de sol, por su cuenta un reparto denominado *kaymelu*. Con él se acaba el *so'i* y todo el período de duelo con los consiguientes repartos. He dicho antes que esta narración del *so'i* la había conseguido a través de las explicaciones de varios informadores, uno de ellos especialmente claro y digno de crédito. Pero no la he comprobado por observación personal y, como siempre ocurre con tales materiales, no hay garantías de que sea íntegra.

No obstante, desde el punto de vista que nos interesa a nosotros, es decir, por lo que respecta al Kula, el hecho sobresaliente queda perfectamente establecido; un tabú mortuorio detiene temporalmente la circulación de los objetos kula y una gran cantidad de objetos preciosos de esta forma retenidos, súbitamente, se liberan mediante el *so'i* y se extienden como una gran ola por todo el circuito. La gran ola de brazaletes, por ejemplo, que se desplazaba y fue recogida por la expedición *uvalaku* de Dobu, era la consecuencia de una fiesta *so'i* celebrada en la luna llena de dos meses atrás en Yanabwa, un poblado de la isla de Woodlark. Cuando dejé Boyowa, en septiembre de 1918, había un tabú mortuorio en la isla de Yeguma, o de Egum, como se pronuncia en los distritos orientales (las islas Alcester del mapa). Kwaywaya, el jefe de Kitava a quien encontré en su visita a Sinaketa, me dijo que las gentes de Yeguma le habían enviado un coco germinado con el mensaje: «Cuando le crezcan las hojas haremos *sagali* (haremos un reparto).» Ellos tenían otro coco en el mismo estado de maduración en su aldea y habían enviado otros a todas las comunidades vecinas. Esta sería una primera aproximación para fijar la fecha, que se señalaría con más exactitud cuando estuviera más próxima.

La costumbre de asociar el *so'i* con el Kula se extiende hasta Tubetube. En Dobu no hay reparto de objetos preciosos en las fiestas mortuorias. No obstante, allí tienen otra costumbre; durante el último reparto mortuorio les gusta adornarse con brazaletes y collares del Kula, una costumbre completamente extraña a los trobriandeses. Por tanto, en Dobu, el acercamiento de

una fiesta mortuoria también tiende a contener el flujo de los objetos preciosos que, tras esta celebración, se soltarán en dos olas de *mwali* y *so'uluva* por ambas ramas del Kula. Pero no tienen la costumbre de repartir estos objetos preciosos durante la última celebración mortuoria y, por tanto, la liberación de los *vaygu'a* no es tan brusca como en un *so'i*.

La misma palabra —*so'i*— se utiliza para denominar a las ceremonias mortuorias en una extensa área del país de los *massim*. Así, los indígenas de Bonabona y Su'a'u, en la costa sur de Nueva Guinea, celebran de noviembre a enero festividades que incluyen danzas, regalo de cerdos, construcción de nuevas viviendas, levantamiento de una plataforma y otras cuantas cosas más. Estas fiestas, que tienen lugar todos los años en series pre-establecidas en diferentes localidades, he tenido oportunidad —como antes se ha dicho— de verlas en tres lugares, pero no de estudiarlas. No sé si tienen relación con alguna forma de intercambio de objetos preciosos. Las fiestas mortuorias de otros distritos *massim* también se denominan *so'i*.⁶ Qué relación puede haber entre estas festividades y las de los *massim* septentrionales, eso soy incapaz de decirlo.⁷

Estas consideraciones nos acercan cada vez más al punto donde las dos ramas del Kula, que hemos venido siguiendo desde las Trobriand hacia el sur y hacia el este, vuelven a doblarse y se encuentran. Sobre esta última parte del Kula, pese a que mi información sea escasa, diré unas cuantas palabras en el siguiente capítulo.

6. Cf. profesor C. G. Seligman, *op. cit.*, pág. 534.

7. Las investigaciones etnográficas actualmente en curso en Su'a'u, a cargo de W. E. Armstrong, de Cambridge, sin duda arrojarán alguna luz sobre este asunto.

XXI. Las restantes ramas y las derivaciones del Kula

I. [OTRAS RUTAS DEL KULA]

En este capítulo tiene que completarse el anillo del Kula mediante una descripción de las partes que faltan. También se encontrará que es indispensable referirse a sus ramificaciones, o sea, al comercio y las expediciones que regularmente tienen lugar entre determinados puntos del anillo y lugares del exterior. Ya hemos encontrado estas ramificaciones cuando nos dimos cuenta de que, en las Trobriand occidentales, sobre todo en la aldea de Kavataria y en los asentamientos de la isla de Kauleula, se hacían expediciones comerciales no kula hacia las islas de Fergusson y Godenough. Naturalmente, tales expediciones deben incluirse en un cuadro completo del Kula y sus distintas actividades asociadas. Y todavía es más así por cuanto este comercio lateral está relacionado con la importación y exportación de algunos objetos preciosos kula hacia fuera y hacia dentro del anillo.

Hemos llevado la descripción de nuestras expediciones meridionales hasta los estrechos de Dowson y, por la ruta del este, hemos alcanzado la isla de Woodlark en el último capítulo. Debemos ligar estos dos puntos. El dicho de que una cadena no es más fuerte que su eslabón más débil no puede —esperémoslo— aplicarse a la Etnología. Pues, de hecho, mis conocimientos de los restantes eslabones de la cadena kula son mucho menos completos que los expuestos en los capítulos anteriores. Por suerte, lo que se ha dicho en ellos permanece siendo cierto y válido, sea lo que sea lo que ocurra en la porción sudoriental del Kula. Y además, no queda la menor duda de que las bases fundamentales de las transacciones son idénticas en todo el anillo, aunque probablemente habrá variaciones de detalle. He tenido oportunidad de interrogar a informadores de casi todos los lugares del Kula y la similitud de los rasgos fundamentales está fuera de toda duda. Además, la información sobre algunos aspectos del comercio en el distrito de los massim del Sur, contenida en el libro del profesor Seligman, aunque indirectamente, corrobora por completo mis conclusiones. Pero es necesario asentar de forma explícita y enfática que los datos incluidos en este capítulo no pertenecen a la misma categoría que el resto de la información de este libro. Estos últimos los obtuve de los indígenas entre quienes estuve viviendo y en su mayoría he podido examinarlos y comprobarlos mediante observaciones y experiencias persona-

les (véase la tabla I de la introducción). El material referente a la rama sudoriental lo conseguí en interrogatorios fortuitos de los indígenas de este distrito, a quienes encontré fuera de él, no en su propio país, en tanto que yo no he estado en ninguno de los lugares comprendidos entre la isla de Woodlark y Dobu.

Partiendo de la isla de Woodlark y teniendo a la vista el mapa V, inmediatamente llegamos a una interesante ramificación del Kula. Al este de Woodlark se encuentra el grupo coralino de las Loughlans, habitadas por indígenas que hablan la misma lengua que en Woodlark. Pertenecen al anillo, pero parecen ser un callejón del Kula, pues, según me dijeron, los objetos valiosos que van allí vuelven otra vez a Woodlark. Esta es una complicación muy poco habitual, una especie de remolino en el curso progresivo del flujo. No estoy seguro de si la dificultad se resuelve mediante una subdivisión de los distritos, constituyéndose una especie de anillo interior y circulando cada tipo de artículo en sentidos contrarios, o si se ha adoptado alguna otra solución. Además, uno de mis informadores me dijo que algunos de los *vaygu'a* van directamente desde el sur de las Loughlans a Misi-ma, pero no he podido comprobar esta afirmación y toda esta parte del Kula permanece como un esquema inacabado.

Cualquiera que sea el camino por el que los artículos kula se desplacen hacia el sur desde la isla de Woodlark, de lo que no hay la menor duda es de que todos, o casi todos, convergen en el importante centro comercial de Tubetube. Esta pequeña isla, según el profesor Seligman, ni siquiera se autoabastece de alimentos; ni tampoco constituyen sus habitantes una gran comunidad industrial. En gran medida se dedican al comercio y probablemente obtienen parte de sus recursos de esta actividad. «Tubetube se ha convertido en una comunidad comercial, cuyos habitantes están reconocidos como comerciantes e intermediarios en una considerable área que se extiende hacia el oeste... hasta Rogea y al este hasta Murua.»¹ Incluso en las Trobriand, Tubetube es conocido como uno de los puntos cruciales del Kula y se sabe perfectamente que cualquier cosa que ocurra en la pequeña isla, en relación con tabús mortuorios o grandes fiestas, influirá en el flujo de objetos preciosos de Boyowa.

No cabe ninguna duda de que Tubetube mantiene relaciones directas con Murua (que es como los habitantes de Tubetube pronuncian el nombre indígena de la isla de Woodlark) por el nordeste y con Dobu por el noroeste. Yo vi una canoa de la pequeña isla varada en la playa de Dobu y en Woodlark se me dijo que algunos individuos de Tubetube solían ir por allí de vez en cuando. El profesor Seligman también describe con detalle el sistema y las etapas de sus navegaciones a la isla de Woodlark:

1. Seligman, *op. cit.*, pág. 524.

«Su ruta comercial a Murua... era, tal como la realizaban, de unas 120 a 135 millas. Generalmente iban durante el monzón y regresaban con los alisios, conforme estos vientos les facilitaban su itinerario. Suponiendo que los vientos y el tiempo les favorecieran durante todo el trayecto, la primera noche dormían en una isla llamada Ore, a un par de millas más o menos de la isla de Dowson. La siguiente noche la pasaban en Panamoti, la tercera noche dormían en Tokunu (las Alcester) y para la cuarta noche podían haber llegado a Murua.»² Esta descripción nos recuerda mucho la ruta en que anteriormente hemos seguido de Sinaketa a Dobu: las mismas etapas breves con campamentos en islas o bancos de arena, la misma forma de sacarle partido a los vientos favorables.

Desde el este de Kitava hasta Tubetube se utiliza un tipo de canoa diferente, la *nagega*, ya mencionada en el capítulo V, apartado IV. Como vimos allí, los principios de su construcción no difieren mucho de los de la canoa de las Trobriand, pero es mayor, con mayor capacidad de carga y seguridad. Al mismo tiempo, es más lenta, pero tiene una gran ventaja sobre su competidora más veloz: como tiene más altas las bordas, deriva menos en la navegación y puede avanzar contra el viento. Por tanto, permite a los indígenas atravesar largas distancias y enfrentarse a cambios de tiempo, cosas ambas que obligarían a las Canoas de Dobu y Kiriwina, más frágiles y rápidas, a volverse.

A las costas septentrionales de la isla de Normanby (Du'a'u) y hasta Dobu, los indígenas de Tubetube navegan con el viento alisio del sudeste y vuelven cuando sopla el monzón. Según el profesor Seligman el viaje a Dobu también les lleva alrededor de cuatro días, contando con las condiciones más favorables.³

Por tanto, podemos considerar que un hecho fundamental queda definitivamente establecido: el centro principal del Kula en su rama sudoriental es la pequeña isla de Tubetube. Y esta isla está en comunicación directa con dos puntos cuyo Kula hemos seguido en sus dos direcciones a partir de las Trobriand, es decir, con Dobu y con la isla de Woodlark.

En cuestiones de detalle algunos puntos quedan sin resolver. ¿Devuelven las visitas los indígenas de Dobu y Murua? Parece lo más probable que sí, pero no tengo certidumbre sobre este asunto.

Otro problema es si los indígenas de Tubetube son asociados directos de los de Dobu y Murua. Hemos visto que los indígenas de Kiriwina suelen navegar a Iwa, Gawa, Kwayawata e incluso a Woodlark; sin embargo no son asociados (*karayta'u*) de estos indígenas, sino asociados mediatos (*murimuri*). Tengo la concreta información de que los indígenas de la isla de Dobu y de Du'a'u,

2. Op. cit., pág. 538.

3. Ibid,

que como se recordará no son asociados de los boyowa meridional, mantienen relaciones directas de asociados con los de Tubetube. También creo que los indígenas de Woodlark hacen intercambios kula directos con los de Tubetube.

No obstante, el hecho de que exista una línea de comunicación directa entre Murua-Tubetube-Dobu no excluye la posibilidad de otras vías más complejas que discurran paralelas a la primera. Por supuesto, sé que la isla de Wari (isla de Teste), situada casi completamente al sur de Tubetube, también participa en el Kula. La gran isla de Misima (isla de St. Aignan), a unas cien millas al este de Tubetube, también forma parte del anillo. Por tanto, un círculo mucho mayor se extiende desde la isla de Woodlark, tal vez desde las Loughlans a través de Misima, la pequeña isla vecina de Panayati, Wari y hacia el Oeste, a través del grupo de islas muy próximas al extremo oriental de Nueva Guinea, es decir, las islas de Sariba, Roge'a y Basilaki, y luego otra vez hacia el norte, hacia la isla de Normanby. Este circuito duplicado del sudeste tiene su contrapartida en el noroeste con la doble ramificación que une a Kitava con Dobu. La ruta corta va directamente de Kitava a Vakuta y de Vakuta a Dobu. Sin embargo, además, hay otras más largas. En una de éstas las etapas son las siguientes: Kitava, Okayoulo, o Kitava, Wawela, luego Sinaketa, luego directamente Dobu; o vía las Amphlett. Otra ramificación todavía mayor discurriría así: de Kitava a Kiriwina, de Kiriwina a Sinaketa, etc.; o la mayor, de Kiriwina al Oeste de Boyowa, luego Kayleula, las Amphlett y Dobu. Esta última ruta no es sólo la que significa mayor distancia, sino que contando con la notable «dificultad» de los indígenas de Kayleula y los de las Amphlett, lleva mucho más tiempo. Una ojeada al mapa V, y también al mapa más detallado de las Trobriand (mapa IV), aclarará todo lo dicho.

Un conocimiento más detallado de las rutas del noroeste nos permite comprobar las complicaciones e irregularidades que allí se producen; que el distrito occidental de Boyowa únicamente lleva a cabo un kula interior, y eso sólo a cargo de los dirigentes de unas cuantas aldeas; que Kayleula hace el Kula en pequeña escala con las comunidades de las Amphlett y que todas éstas, así como las aldeas de la costa oriental del Sur de Boyowa, corresponden a lo que hemos descrito como comunidades kula semiindependientes. Tales detalles y particularidades, sin ninguna duda, también se dan en las ramificaciones kula del Sudeste, pero aquí deben darse por supuestos.

Siguiendo más allá los diversos hilos, no me cabe la menor duda de que las islas situadas cerca del extremo oriental de Nueva Guinea —Roge'a, Sariba, Basilaki— están y estuvieron anejo en el anillo del Kula, comunicándose por el este con Tubetube y Wari, mientras que por el norte están en contacto con los indígenas de la isla de Normanby. No puedo afirmar con segu-

ridad si los grandes complejos de aldeas situados en el cabo Este participaron también en el Kula. En cualquier caso, todos los itinerarios llevan a la costa oriental de los estrechos de Dawson, a través de las costas nordorientales de la isla de Normanby. Desde aquí, desde el distrito de Dobu, hemos trazado las líneas que lo siguen con total exactitud y detalle.

Sobre los diversos detalles de estas expediciones y los aspectos técnicos del Kula que se observan en ellas no dispongo de demasiado material. Las normas del intercambio propiamente dicho, el toque ceremonial de la caracola, el código de honor o moralidad o vanidad, tal vez, que obliga a los individuos a entregar regalos equivalentes a los que ellos han recibido, todo esto es igual a todo lo largo del anillo. También lo es la magia kula, con variaciones de detalle.

II. [COMERCIO NORMAL DE ESTAS COMUNIDADES]

Un asunto sobre el cual debe insistirse es el comercio subsidiario. Un artículo nuevo e importante acompaña a las transacciones de la rama sudoriental del Kula: las grandes canoas de alta mar. Los principales centros de manufactura, y en gran medida de manufactura para la exportación, eran las islas de Gawa y Panayati. En estos lugares se construían las canoas para exportarlas a los distritos del Sur, donde los indígenas no conocían el arte de construir tales canoas (véase capítulo I, apartado III). Antaño, los indígenas de la isla de Woodlark, antes de la actual despoblación, probablemente también harían canoas para intercambiarlas en el comercio exterior. Yo he visto estas canoas en propiedad de los indígenas de los distritos massim del Sur, hasta la bahía de Orangerie, a unas doscientas millas del lugar en que fueron manufacturadas. El comercio de este artículo discurre por las rutas de comunicación del Kula y no hay ninguna duda de que los indígenas de Tubetube y Wari fueron los mayores distribuidores e intermediarios de este comercio.

No puedo precisar en qué medida el intercambio de canoas estaba ligado directamente con las transacciones kula. A juzgar por los datos que aporta el profesor Seligman,⁴ los indígenas de Tubetube pagaban los brazaletes con canoas compradas en Panamoti, en el Norte. Por tanto, en esta transacción comercial, los *mwali* se desplazaban en sentido opuesto al que siguen en el anillo del Kula. Esto, además, sugiere la absoluta independencia de ambas transacciones. Junto a las canoas, otro importante ar-

4. Cf. *op. cit.*, págs. 536-537,

título comercial de la sección sur son las vasijas de barro manufacturadas tanto en Tubetube como en Wari. Junto a esto, las dos islas de «comerciantes aventureros», como las llama el profesor Seligman, llevan a cabo sus propias expediciones kula y, muy probablemente, con independencia de ellas, comercian con casi todos los artículos industriales de las dos comunidades. Este asunto ha sido tratado de forma tan completa por el profesor Seligman en el capítulo XL de sus *Melanesians* que bastará aquí con dar la referencia.⁵

Teniendo ahora delante nuestro todo el anillo del Kula, podemos investigar hasta qué punto este anillo está en contacto comercial con otros distritos situados en su exterior y, más específicamente, en qué medida importa determinados artículos comerciales y exporta otros. En este sentido, lo que más nos interesará es la entrada y salida del anillo de los objetos kula propiamente dichos, los *mwali* (brazaletes) y los *soulava* (collares).

III. [UNA RAMIFICACIÓN DEL KULA EN LAS TROBRIAND]

Una de tales ramificaciones del anillo del Kula la encontramos en las Trobriand, a saber, las expediciones desde la aldea occidental de Kavataria y desde la isla de Kayleula a la Koya de Fergusson y Godenough. Comenzaremos por una breve descripción de estas expediciones.⁶ Los preparativos son muy parecidos

5. No puedo seguir al profesor Seligman en su uso de la palabra *currency*, circulación de dinero, que él no define con demasiada claridad. Esta palabra puede aplicarse correctamente a los brazaletes, discos de espóndilos, grandes hojas de piedra verde pulimentada, etc., sólo si le damos el simple sentido de «objetos» o «símbolos de riqueza». *Currency*, por regla general, significa un medio de intercambio y un valor estándar, y ninguno de los objetos preciosos de los massim cumple tales funciones.

6. El reverendo M. Gilmour, actual director de la Misión Metodista de Nueva Guinea, ha publicado un breve artículo sobre este tema. («Annual Report of British New Guinea», 1904-5, pág. 71.) Utilicé este artículo sobre el campo, repasándolo con algunos indígenas de Kavataria y, en esencia, lo encontré correcto y, en conjunto, formulado con exactitud. La necesidad de una extremada comprensión de las explicaciones, sin embargo, ha conducido al autor a un par de ambigüedades. Así, la constante mención de «fiesta» puede dar una impresión equivocada, pues siempre se trata de un reparto público de alimentos que luego se comen por separado o en pequeños grupos, mientras que la palabra «fiesta» sugiere una comida en común. Además, los datos sobre el «jefe de la navegación», como Gilmour denomina al dirigente del clan privilegiado en Kavataria (véase capítulo IX, apartado III), me parece que sobrentiende, cuando se dice que es «supremo», que tuviera «el derecho de tomar la iniciativa de una expedición» y, sobre todo, cuando se dice que él «tiene el derecho de escoger canoa en primer lugar». Esta última frase puede producir equívocos; como vimos, cada subclán (o sea, cada subdivisión de la aldea) construye su propia canoa y todo intercambio o libre elección posterior están excluidos. Gilmour estaba perfectamente familiarizado con los hechos del Kula, como aprecié en una conversación personal. En este

a los de Sinaketa. Las canoas se construyen, más o menos, con la misma magia (véase capítulo V), se botan de forma ceremonial y también se efectúa el recorrido de prueba, el *tasasoria* (capítulo VI). La isla de Kayleula es, con mucho, el centro más importante de construcción de canoas. No sé con seguridad, aunque creo que tal es el caso, si algunas de las canoas de Kavataria fueron realmente fabricadas en Kayleula y compradas antaño por estos indígenas. Hoy en día la comunidad de Kavataria se dedica por completo a la industria perlífera y hace como una generación que han suspendido las expediciones e incluso no poseen ninguna canoa. La recolección de los artículos comerciales, la magia que se celebra sobre el *lilava*, el *yawarapu* y la *sulumwoya* son iguales que las anteriormente descritas (capítulo VII), excepto que en la isla de Kayleula existe un sistema distinto de *mwasila*, un sistema que también se utiliza en Kavataria. Debe recordarse a este respecto que los indígenas de Kayleula practican el Kula en pequeña escala con los de las Amphlett y que su *mwasila* estaba relacionado con el Kula. Pero el objetivo principal del *mwasila* de Kavataria y Kayleula era su comercio no kula con los indígenas de Fergusson y Godenough. Esto está bastante claro en la descripción de M. Gilmour y también lo han corroborado mis informadores. Los informadores me dijeron que el *mwasila* se hace en pro de los *kavaylu'a* (buenos alimentos), es decir, el sagú, la nuez de betel y los cerdos, los objetivos principales de sus expediciones:

«Si ellos (los indígenas de Boyowa occidental) no hicieran el *mwasila*, ellos (los indígenas de las d'Entrecasteaux occidentales) pelearían con ellos. Son gentes locas, las gentes de la Koya, no como la gente de Dobu, que son seres humanos. Si ellos (los de Kavataria y Kayleula) no hicieran ningún *mwasila*, ellos les negarían la nuez de betel y les negarían el sagú.»

La navegación se caracteriza por la prioridad de que goza el clan kulutula, que, como hemos visto en uno de los capítulos anteriores (capítulo IX, apartado III), navega en cabeza y tiene

artículo sólo lo menciona en una frase, diciendo que algunas de las expediciones «se ocupaban sobre todo del intercambio de artículos circulantes que significan riqueza para los indígenas... en el que el comercio sólo ocupaba un lugar secundario».

7. La afirmación en sentido contrario de Gilmour de que «los viajes desde el oeste —Kavataria y Kayleula— eran puras expediciones comerciales» (*loc. cit.*), es incorrecta. En primer lugar, me inclino a pensar que algunos individuos de Kavataria hacen el Kula en las Amphlett, donde siempre se detienen en sus viajes hacia el sur, pero éste pudiera ser sólo en muy pequeña escala y completamente eclipsado por el objetivo principal de la expedición, que sería comerciar con la Koya meridional. En segundo lugar, respecto a los indígenas de Kayleula, estoy seguro de que practican el Kula habiendo recogido pruebas concluyentes en las Trobriand y en las Amphlett.

el privilegio de ser el primero en desembarcar en la playa en que se detengan. Al llegar celebran la magia de la belleza y navegan hacia la playa, recitando también la magia de «hacer temblar la montaña». En la Koya, las transacciones recuerdan en cierta medida a las del Kula. Como dijo mi informador:

«Cuando se fondean, antes que nada entregan los *pari*; dan peines, ollas de la cal, platos de madera, espátulas de la cal, muchos *gugu'a* (objetos de uso). Con el *talo'i* (regalo de despedida) todo esto se les compensa.»

La siguiente transacción, el comercio principal, se lleva a cabo en forma de *gimwali*. Los indígenas de la Koya traen el sagú o la nuez de betel, lo colocan en la playa cerca de las canoas y dicen:

«Quiero un *beku* (hoja de hacha ceremonial).» Y aquí mis informadores no dejaban lugar a dudas sobre que se producía un regateo. «Si nos dan una cantidad insuficiente, se lo reprochamos; entonces agregan más. Van al poblado, buscan más bienes, regresan y nos los dan. Si es suficiente le entregamos el *beku*.»

Así el trueque se continúa hasta que los visitantes agotan sus reservas comerciales y reciben de los indígenas locales tanto como pueden.

Estas expediciones tienen el interés de que encontramos en ellas el mismo tipo de magia y cierto número de costumbres similares a las del Kula, en este caso ligadas a expediciones de comercio normal. No estoy muy seguro sobre la naturaleza de la asociación que se produce en estas relaciones comerciales, excepto que Kavataria y Kayleula tienen cada cual sus propios distritos con los que comercian.

Como ya se ha dicho, los principales objetivos de estos grandes viajes son el sagú, la nuez de betel y los cerdos; también diversas plumas, sobre todo las de casuario y loro rojo; cinturones de junco; cinturones de fibra trenzada; obsidiana; arena de calidad para pulir hojas de hacha; ocre rojo; piedra pómez; y otros productos de la jungla y de las montañas volcánicas. A cambio, exportan a la Koya, mencionando en primer lugar los objetos más valiosos: brazaletes, las valiosas hojas de hacha, colmillos de jabalí e imitaciones; y con menor valor: platos de madera, peines, vasijas de la cal, pulseras, cestas, *wayugo*, conchas de mejillón y espátulas de ébano para la cal. Los collares de conchas de espóndilo no se exportan a la Koya.

IV. [LA PRODUCCIÓN DE BRAZALETES]

Otra importante actividad de los distritos de Kavataria y Kayleula es su producción de brazaletes. Como Sinaketa y Vakarta son los dos únicos lugares de las Trobriand donde se hacen discos de espóndilo, así Kavataria y Kayleula son las únicas localidades donde los indígenas pescan extensivamente las grandes conchas de *Conus millepunctatus* y fabrican a partir de ellos el adorno tan valorado, aunque raramente utilizado. La principal razón de este monopolio en exclusiva que disfrutan estas dos localidades en la producción de *mwali*, se debe a la inercia de los usos y costumbres que, por tradición, les asigna esta clase de pesca y manufactura. Pues las conchas se extienden por toda la Laguna y su pesca no es más difícil que cualquiera otra de las actividades que realizan las aldeas ribereñas. Sin embargo, sólo las mencionadas comunidades la llevan a cabo y sólo ellas disponen de un sistema elaborado de magia, al menos tan complejo como el del *kaloma*.

La fabricación propiamente dicha de los brazaletes tampoco presenta ninguna dificultad. El adorno se hace con una rosca de la concha cortada de la proximidad de la base. Los indígenas golpean la base circular, a lo largo del borde, con una piedra y también golpean haciendo un círculo a alguna distancia de la base y en un plano paralelo, de tal forma que separan una amplia franja, a partir de la cual se hace el adorno. Luego tiene que pulimentarse y esto lo hacen, por el exterior, restregando la blanda superficie calcárea en un suelo de arenisca. El interior se pulimenta con una larga piedra cilíndrica.⁸

Era costumbre en Kavataria que, cuando un individuo encontraba una concha de *Conus*, se la diera al hermano de su esposa como regalo *youlo*, quien a su vez le pasaría al que lo encontró un regalo de alimentos, tal como ñames especialmente hermosos, bananas, nuez de betel e incluso un cerdo si la concha era extraordinariamente hermosa. Luego trabajaría la concha para sí mismo. Este arreglo se parece a otro descrito a propósito de Sinaketa, en el cual un individuo pesca también con objeto de hacer un collar para uno de los parientes de su esposa.

Una costumbre más interesante se da en Kayleula. Pongamos que se pescaran y seccionaran un par de conchas en alguna de las aldeas de esta isla o en alguna de las pequeñas islas hermanas, Kuyawa y Manuwata. En este estado todavía sin acabar,

8. He dado una descripción más detallada de este proceso que con frecuencia he tenido oportunidad de observar entre los indígenas de la costa meridional de Mailu. En las Trobriand nunca vi la fabricación de un brazalete, pero los dos sistemas son idénticos según la detallada información que conseguí. (Cf. la monografía sobre *The Natives of Mailu*, de) autor, en «Transactions of the Royal Society of S. Australia», 1915, págs. 643-644.)

como una rosca de concha bruta, llamadas entonces *makavayna*, se llevan a las Amphlett y se entregan como regalo kula. El individuo de Gumasila que recibe las conchas las pulimentará luego y en este estado volverá a utilizarlas en el Kula, hacia Dobu. El individuo de Dobu que las recibe taladra los agujeros en el lado donde el borde se extiende por encima del otro y sujeta allí los ornamentos de semillas negras de banana silvestre y discos de espóndilo. Así, sólo después de haberse desplazado unas cien millas y pasar por dos etapas del Kula, sólo entonces recibe el *mwali* su forma apropiada y el acabado final.

De esta forma entra en el anillo un artículo kula recién nacido, conformándose mientras hace sus primeras etapas, y al mismo tiempo, si es un ejemplar especialmente hermoso recibiendo el bautizo de quien lo hizo. Algunos nombres simplemente expresan asociaciones locales. Así, un celebrado par de *mwali*, cuyas conchas encontró no hace mucho un individuo de Kavataria cerca de la isla de Nounula, se llaman con este nombre. Debe añadirse que cada pareja consta siempre de un «derecho» y un «izquierdo», siendo el primero el mayor y el más importante, y es de éste de quien reciben nombre. Desde luego, nunca se encuentra al mismo tiempo, pero si un individuo ha logrado conseguir un ejemplar especialmente bueno, él mismo se ocupará de buscarle un compañero ligeramente inferior, o alguno de sus parientes políticos, amigos o parientes le entregará uno. «Nonoula» es uno de los pares más célebres y era conocido en todas las Trobriand, en aquel momento, que pronto llegaría a Kitava, y el general interés se manifestaba alrededor de quién lo conseguiría en Boyowa. Un par llamado «Sopimanuwata» que quiere decir «agua de Manuwata», fue encontrado en otros tiempos por un individuo de esta isla cerca de sus costas. Otro par famoso, fabricado en Kayleula, se le denominó «Bulivada», por un pez de este nombre. La concha mayor de este par, según la tradición, se encontró partida, con un agujero cerca del vértice. Cuando la sacaron a la superficie encontraron que un pequeño *bulivada* había hecho su nido en la concha. Otro par se denominó «Gomane ikola», que quiere decir «está enredado en la red», pues, según la historia, fue sacado en una red. Hay otros muchos *mwali* famosos, cuyos nombres son tan conocidos que niños y niñas los reciben de ellos. Pero la mayor parte de los nombres no pueden rastrearse hasta sus orígenes.

Otro punto por el que entran brazaletes en el anillo es la isla de Woodlark. No lo sé con seguridad, pero creo que la industria está completamente, o casi, extinguida en esta isla. Antaño, probablemente, Murua era tan productora como las Trobriand, y en estas últimas, aunque Kayleula y las islas occidentales pescan y trabajan los *mwali* tanto como antes, los indígenas de Kavataria lo han abandonado casi por completo, ocupando el tiempo en la pesca de perlas. Los dos principales lugares de

origen de los brazaletes, por tanto, están dentro del anillo del Kula. Una vez que están hechos o, como vimos en Kayleula, en proceso de hacerse, entran en circulación. La entrada en el anillo no se acompaña de ningún rito ni costumbre especial y, de hecho, no se diferencia de un intercambio normal. Si el individuo que encuentra la concha y hace el *mwali* no estuviera en el Kula, como podría ocurrir en Kavataria o en Kayleula, tendría un pariente, un hermano político o un dirigente a quien se lo daría en forma de uno u otro de los muchos regalos y pagos obligatorios de su sociedad.

V. [OTRAS RAMIFICACIONES DEL KULA]

Sigamos el anillo del Kula y señalemos las vías comerciales laterales, de las que hasta ahora sólo hemos descrito las rutas comerciales de Kavataria y Kayleula. Hacia el este, el sector que va de Kitava a la isla de Woodlark es una gran porción del Kula, desde el cual no nace ninguna ramificación lateral y en el que todo el comercio sigue las mismas rutas del Kula. La otra rama, de la que tengo un extenso conocimiento, la que va de las Trobriand a Dobu, tiene relaciones comerciales a las que ya me he referido. Las Amphlett, como se describió en el capítulo XI, comercian con los indígenas de la isla de Fergusson. Las comunidades que hablan en lengua dobuesa de la isla de Normanby y los indígenas de Du'a'u, en la costa norte de Normanby, todos los cuales participan en el Kula, comercian con otros indígenas de la isla de Normanby que no están dentro del anillo y con los indígenas de la tierra firme de Nueva Guinea, desde el cabo Este hacia el oeste. Pero todo este comercio afecta poco a la corriente principal del Kula. Posiblemente, del flujo principal salen algunos artículos de menor valor hacia la jungla que, en compensación, entrega sus productos a la costa.

Las entradas y salidas más importantes de la corriente principal ocurren en la sección meridional, sobre todo en Tubetube y Wari, y en algunos puntos de menor importancia alrededor de estos dos grandes centros. La costa norte de Nueva Guinea estaba conectada con este distrito a través de la comunidad marinera de cabo Este. Pero esta rama lateral tiene muy escasa importancia respecto a los principales artículos del Kula. Las que más cuentan son las dos conexiones hacia el este y el oeste en el punto más meridional del anillo del Kula. Una de ellas enlaza la costa sur de Nueva Guinea con el anillo del Kula, la otra une el anillo a las grandes islas del Sudeste (Tagula) y Rossel y otras cuantas pequeñas islas adyacentes.

De este a oeste, la costa meridional está habitada, primero, por indígenas del grupo massim que hablan los dialectos Su'a'u

y Bonabona. Estos tienen una relación constante con la sección meridional del distrito kula, es decir, con los indígenas de Roge'a, Sariba, Basilaki, Tubetube y Wari. Los *massim* de la costa meridional también tienen relaciones comerciales con los *mailu*, y desde este punto una cadena de relaciones comerciales une los distritos orientales con los del centro, habitados por los *motu*. Además, los *motu*, como sabemos por la contribución del capitán Barton a la obra del profesor Seligman, tienen relaciones comerciales anuales con el golfo de Papua, de forma que un artículo puede desplazarse desde cualquiera de los ríos papúes hasta Woodlark, en las Trobriand, y son muchos los objetos que verdaderamente se comercian a lo largo de esta distancia.

Existe Un desplazamiento que nos interesa de forma particular desde el punto de vista del Kula, a saber, el de dos tipos de objetos preciosos kula. Uno de estos artículos, los brazaletes, se desplazan por la costa meridional de este a oeste. No cabe la menor duda de que este artículo se pierde de la corriente del Kula en este punto más meridional y es llevado hacia Port Moresby, donde el valor de los brazaletes es, y lo era antaño, mucho mayor que en los distritos orientales. Descubrí en Mailu que los comerciantes locales indígenas compraban, a cambio de cerdos, brazaletes en el distrito de Su'a'u y los transportaban hacia el oeste a Aroma, Hula y Kerepunu. El profesor Seligman, basándose en sus notas tomadas en Port Moresby, nos informa de que Hula, Aroma y Kerepunu importan brazaletes para Port Moresby. Según la misma fuente, algunos de estos brazaletes siguen hacia el oeste hasta el golfo de Papua.⁹

Mucho más difícil resultó precisar en qué dirección se desplazan los collares de conchas de espóndilo por la costa meridional. Hoy día, la industria manufacturera de estos artículos, que en otro tiempo estuvo muy desarrollada entre los indígenas de Port Moresby, está parcialmente, si no del todo, en decadencia. Todavía yo mismo he tenido oportunidad de observar a los indígenas de Bo'era trabajando en la *ageva*, los pequeños y hermosos discos de concha del tipo que componen los *bagi* de mejor calidad. Utilizaban para su manufactura un berbiquí indígena con punta de cuarzo, y eso en un lugar a pocas millas de una gran aglomeración de blancos, en un distrito donde ya hace cincuenta años que el hombre blanco ejerce su influencia en gran escala. Sin embargo, esto es sólo un vestigio de lo que alguna vez fue una industria muy desarrollada. Mis investigaciones sobre esta materia no pudieron ser exhaustivas, pues cuando trabajaba en la costa meridional no tenía planteado el problema y, en el se-

9. Ambas afirmaciones del profesor Seligman en *Melanesians* (pág. 89) están completamente de acuerdo con la información que yo conseguí entre los *mailu*. C). «Transactions of the Royal Society of S. Australia,» 1915, págs. 620-629.

gundo y tercer viaje a Nueva Guinea, sólo pasé por Port Moresby. Pero creo que debe darse por cierto que antaño los collares de conchas se desplazaban desde Port Moresby hacia el este y se introducían en el anillo del Kula en el extremo oriental de Nueva Guinea.

De cualquier forma que sea esto, una fuente indiscutible de artículos kula son las islas del Sudeste, Rossel y las pequeñas islas que la rodean. Las mejores conchas de espóndilos con color más rojo se pescan en estos mares y los indígenas son expertos trabajadores de los discos, y exportan el artículo acabado a la isla de Wari y, yo creo, a las de Misima y Panayati. El principal artículo por el que se intercambian los collares son las canoas y las grandes hojas de hacha pulimentadas.

Echando ahora una ojeada al anillo del Kula, vemos que un tipo de artículo kula, los *mwali* o brazaletes, se produce en dos puntos dentro del anillo, en la isla de Woodlark y en Boyowa occidental. El otro artículo, es decir, los *soulava* o *bagi* (collares) es vertido al anillo en su punto más meridional. Una de estas fuentes (la isla de Rossel) todavía sigue en actividad, la otra (Port Moresby) que muy probablemente era un buen proveedor antaño, ahora está desconectada del anillo del Kula. Los collares producidos en Sinaketa no son verdaderos artículos kula y, aunque a veces se intercambian, tarde o temprano desaparecen del anillo según una especie de ley de Gresham, que opera aquí sobre un artículo que no es dinero y, por tanto, actúa en sentido opuesto. El tercer tipo de objeto precioso que a veces fluye en la corriente del Kula, pero que en realidad no pertenece a ella, las grandes hojas de hacha de piedra verde muy bien pulimentada, son, como sabemos, o mejor dicho lo eran, sacadas de la isla de Woodlark y pulimentadas en el distrito de Kiriwina en las Trobriand. Otro centro pulimentador es, o era, la isla de Misima.

Vemos que las dos fuentes de los *mwali* y de los *soulava* están en los extremos norte y sur del anillo; los brazaletes se manufacturan en el extremo norte y los collares penetran por el extremo sur. Es notable que en la porción oriental del anillo, en la sección de Woodlark-Boyowa-Dobu-Tubetube, los dos artículos se desplacen en la dirección natural, es decir, cada cual alejándose del distrito de origen hacia otro en que no se fabrican ni obtienen. En la otra rama, Woodlark-Yeguma-Tubetube, la corriente del Kula es inversa al natural desplazamiento comercial de los artículos, pues aquí la gente de Tubetube importa brazaletes hacia Murua, echando así agua al mar, mientras que los de Murua llevan collares a Tubetube y Wari, es decir, a los lugares por los que penetran los collares en el anillo. Estas consideraciones son importantes para cualquiera que se interese por los orígenes o la historia del Kula, pues el desplazamiento natural de los objetos preciosos, fue sin duda el que se produjo en los

inicios, y desde este punto de vista, la mitad oeste del Kula parece ser la más antigua.

Pero aquí hemos llegado al final de todas las descripciones y datos referentes al Kula, y algunas observaciones generales que me quedan por hacer se reservan para el siguiente y último capítulo.

XXII. El significado del Kula

I. [CONCLUSIONES SOBRE LAS CARACTERÍSTICAS DEL KULA]

Hemos venido siguiendo las distintas rutas y ramificaciones del Kula; nos hemos ocupado minuciosamente de sus reglas y costumbres, de sus creencias y prácticas, y de la tradición mitológica que lo inspira, hasta que, al llegar al final de nuestra información, hemos hecho que se encuentren sus dos ramas. Dejaremos ahora de lado la lente de aumento del examen de detalle y observaremos desde una cierta distancia el objeto de nuestro estudio, abarcando a toda la institución con una sola mirada, dejándola que adopte una forma concreta ante nuestros ojos. Esta forma tal vez nos sorprenda por ser algo insólita, algo que no había aparecido hasta ahora en los estudios etnológicos. Será apropiado intentar buscarle su lugar entre los dos temas de la etnología sistemática, medir su significación y hacer un cálculo de cuánto hemos aprendido al familiarizarnos con ella.

Después de todo, los hechos aislados carecen de valor para la ciencia, por muy sorprendentes y novedosos que puedan ser en sí mismos. La verdadera investigación científica se diferencia de la mera búsqueda de hechos curiosos en que esta última persigue lo singular, pintoresco y extravagante: el anhelo por lo sensacional y la manía de coleccionar son su doble estímulo. La ciencia, por su parte, tiene que analizar y clasificar los hechos con objeto de situarlos dentro de un conjunto orgánico, de incorporarlos a uno de los sistemas en que trata de agrupar los diversos aspectos de la realidad.

Por supuesto, no voy a entrar en ninguna especulación ni voy a añadir ninguna clase de suposiciones hipotéticas a los datos empíricos contenidos en los capítulos anteriores. Me limitaré a algunas reflexiones sobre los aspectos más generales de la institución y a tratar de expresar, con alguna mayor claridad, la actitud mental que en mi opinión está en el fondo de las distintas costumbres kula. Estas opiniones generales, creo, deben tenerse en cuenta y examinarse en posteriores trabajos de campo que se hagan sobre materias afines al Kula, así como en la investigación teórica, y entonces es cuando podrían demostrarse fértiles para futuros trabajos científicos. En este sentido, se debe conceder al cronista de un nuevo fenómeno el privilegio de exponerlo a la consideración de sus colegas; pero es tanto su obligación como su privilegio. Porque, aparte de su conoci-

miento directo de los hechos —y desde luego, si su descripción es buena, debe conseguir traspasar la mayor parte de sus conocimientos al lector—, los aspectos y características fundamentales de un fenómeno etnográfico no son menos empíricas por ser generales. Por tanto, es tarea del cronista completar su relación con un *coup d'oeil*, a la vez de conjunto y sintético, de la institución que ha descrito.

Como se ha dicho, el Kula parece ser, en cierta medida, un nuevo tipo de hecho etnológico. Por una parte, su novedad radica en las dimensiones de la institución, tanto sociológicas como geográficas. Una gran relación intertribal, uniendo por concretos vínculos sociales una vasta área y un gran número de personas mediante concretos lazos de recíprocas obligaciones, haciéndoles que sigan normas minuciosas y observaciones según un plan previamente concertado, el Kula es un sistema sociológico de tamaño y complejidad sobresalientes si se tiene en cuenta el nivel cultural del medio en que lo encontramos. Y no se puede pensar ni por un solo momento que esta amplia trama de correlaciones sociales e influencias culturales sea efímera, nueva o precaria. Pues el gran desarrollo de la mitología y el ritual mágico demuestran cuán profundamente está enraizado en la tradición de estos indígenas y cuán remoto debe ser su origen.

Otro rasgo inhabitual es el carácter mismo de las transacciones, que son la esencia misma del Kula. El intercambio, semiceremonial y semicomercial, no tiene más objeto que el hecho en sí, para satisfacer un profundo deseo de posesión. Pero tampoco se trata de una posesión normal, sino de un tipo especial de posesión en la cual un individuo posee durante un tiempo breve y de forma alternativa ejemplares individuales de dos clases de objetos. Aunque la propiedad es incompleta, por su carácter no permanente, en cambio tiene la cualidad de serla sobre muchos objetos sucesivos, y pudiera denominarse propiedad acumulativa.

Otro aspecto de gran importancia, quizás el de mayor importancia, y tal vez el que mejor revele el carácter inhabitual del Kula, es la actitud mental de los indígenas hacia los signos de riqueza. Estos últimos nunca se utilizan ni se consideran como dinero o *currency* (medio de cambio), y se parecen muy poco a estos instrumentos económicos, si es que tienen algún parecido a excepción de que tanto el dinero como los *vaygu'a* representan riqueza condensada. Los *vaygu'a* nunca se utilizan como un medio de cambio ni como medida de valor, que son las dos funciones más importantes del *currency* o el dinero. Cada pieza *vaygu'a* del tipo de las utilizadas en el Kula tiene un objetivo principal a lo largo de toda su existencia: poseerse y ser intercambiada; tiene una función y sirve a un propósito fundamental: circular por el anillo del Kula y ser poseída y exhibida de una cierta forma, de la que hablaremos a continuación. Y el

intercambio a que constantemente está sometida cada pieza de *vaygu'a* es de un tipo muy especial; limitada por la dirección geográfica en que debe realizarse, estrechamente circunscrito al círculo social de los individuos que pueden hacerlo, es objeto de toda clase de reglas y normas estrictas; ni puede describirse como trueque, ni como un simple dar y tomar de regalos, ni en ningún sentido es una especie de juego de intercambios. En realidad, el intercambio es *Kula*, es decir, de un tipo enteramente nuevo. Y es precisamente a través de este intercambio, a través del hecho de estar siempre al alcance y ser objeto de un deseo competitivo, a través de un ser medio de provocar la envidia y de conferir fama y distinción social, cómo este objeto alcanza su alto valor. De hecho, constituyen uno de los intereses dominantes de la vida indígena y uno de los principales elementos de su cultura. Así, uno de los rasgos más importantes e inhabituales del *Kula* es la existencia de los *vaygu'a kula*, los objetos preciosos incesantemente circulantes y siempre intercambiables, que deben su valor a esta misma circulación y a su carácter especial.

Los actos por los que se intercambian los objetos preciosos tienen que realizarse según un código concreto. El principio fundamental de éste declara que la transacción no es una operación comercial. La equivalencia de los valores intercambiados es esencial, pero debe producirse como consecuencia del buen sentido del que devuelve el regalo para entender lo que la costumbre y su propia dignidad le imponen. La ceremonia que acompaña al acto de la entrega, la manera en que se lleva y se maneja el *vaygu'a*, demuestran con claridad que se le considera algo más que una simple mercancía. De hecho, para los indígenas es algo que confiere dignidad, que exalta al individuo y, por tanto, que se trata con veneración y afecto. Su comportamiento en las transacciones esclarece que el *vaygu'a* está considerado, no sólo como algo de gran valor, sino también que merece un tratamiento ritual y despierta reacciones emocionales. Este reconocimiento se confirma y ahonda si se tienen en cuenta otros usos de los *vaygu'a*, en que se utilizan otros objetos preciosos, tales como los cinturones de *kaloma* y las grandes hojas de piedra, que funcionan además junto a los artículos *kula*.

Así, cuando se encuentra un espíritu maligno, *tauvu'u* (véase capítulo II, apartado VII), dentro o cerca de la aldea, en forma de serpiente o de cangrejo de tierra, se le ponen delante y de formaceremonial algunos *vaygu'a*, y ello no tanto con objeto de sobornar al espíritu con el sacrificio de un regalo como para ejercer una acción directa sobre su mente y hacerla benévola. En el período anual de fiestas y danzas, los *malimala*, los espíritus, regresan al poblado. Los objetos preciosos *kula* de que en esta época dispone la comunidad, así como los *vaygu'a* de propiedad permanente, como las cuchillas de piedra, los cinturones

kaloma y los pendientes *doga*, se exhiben a manera de sacrificio a los espíritus en una plataforma, según un arreglo y una costumbre llamada *yolova* (véase capítulo II, apartado VII). Por tanto, los *vaygu'a* representan la ofrenda más efectiva que se les hace a los espíritus, mediante la cual se les pone de buen humor; «hace sus mentes benévolas», como reza la estereotipada frase de los indígenas. En el *yolova* se les ofrece a los espíritus aquello que es más valioso para los vivos. Se supone que los visitantes sombríos se llevan la parte fantasmal o espíritus del *vaygu'a* y hacen un *tanarere* en la playa de Tuma, exactamente igual que las expediciones *kula* hacen un *tanarere* con los objetos preciosos adquiridos al regresar a su playa (véase capítulo XV, apartado IV). En todo esto hay una clara expresión de la actitud mental de los indígenas, que consideran a los *vaygu'a* como un bien supremo en sí mismos y no como riquezas convertibles, ornamentos en potencia o ni siquiera como instrumentos de poder. Poseer un *vaygu'a* es estimulante, reconfortante y apaciguante en sí mismo. Miran los *vaygu'a* y los manipulan durante horas; en determinadas circunstancias, el simple contacto transmite su virtud.

Ello se manifiesta de forma mucho más clara en una costumbre que se observa en las defunciones. El difunto es rodeado y cubierto de objetos preciosos que todos sus parientes, sanguíneos y políticos, prestan para tal ocasión, llevándoselos luego cuando fallece definitivamente, en tanto que los propios *vaygu'a* del individuo permanecen en el cadáver durante algún tiempo. Se dan varias versiones y justificaciones de esta costumbre. Así, se dice que es un regalo a Topileta, el guardián del otro mundo; también que debe llevárselos consigo de forma espiritual para conseguir una situación social elevada en Tuma; o simplemente que se dejan para adornar y hacer más felices los últimos momentos del agonizante. Sin duda que todas estas creencias se dan a la par y todas son compatibles, a la vez que expresan la actitud emocional básica: la acción confortadora de los objetos preciosos. Se aplican a los agonizantes como algo que les puede resultar benéfico, como algo que les procura placer, tranquilizando y fortaleciendo al mismo tiempo. Los colocan en la frente, los colocan en el pecho, los frotan por el vientre y los costados, y agitan algunos *vaygu'a* delante de las narices. Con frecuencia he visto hacerlo, de hecho, los he observado haciéndolo durante horas, y creo que en el fondo existe una compleja actitud emocional e intelectual: el deseo de inspirar con la vida y al mismo tiempo de preparar para la muerte; de sujetarlo a este mundo y de prepararlo para el otro; pero, sobre todo, el profundo sentimiento de que los *vaygu'a* son el supremo reconfortante, de que rodear a un hombre de ellos, incluso en su peor momento, hace que este momento sea menos malo. Probablemente, la misma actitud mental está en el fondo de la costumbre que prescribe

que los hermanos de la viuda entreguen *vaygu'a* a los hermanos del difunto, siendo luego devueltos los mismos *vaygu'a* en el mismo día. Pero se mantienen el tiempo suficiente para reconfortar a quienes, según la creencia indigna sobre el parentesco, se ven más directamente afectados por el fallecimiento.

En todo lo dicho encontramos la expresión de la misma actitud mental, el inmenso valor que se concede a la riqueza condensada, la forma seria y respetuosa de tratarla, la idea y el sentimiento de que es un receptáculo del mayor bien. Los *vaygu'a* se valoran de forma completamente diferente de aquella en que nosotros valoramos nuestras riquezas. El símbolo bíblico del becerro de oro más podría aplicarse a su actitud que a la nuestra, aunque no sería correcto decir que ellos «adoren» los *vaygu'a*, pues no adoran nada. Quizá los *vaygu'a* podrían ser denominados «objetos de culto», en el sentido en que lo sugieren los hechos del Kula y los datos que se acaban de mencionar; es decir, en la medida en que se manejan de forma ritual en algunos de los actos más importantes de la vida indígena.

II. [EL KULA, UN NUEVO TIPO DE FENÓMENO]

Por tanto, en muchos aspectos, el Kula nos presenta un nuevo tipo de fenómeno, situado en el límite entre lo ceremonial y lo comercial y que expresa una actitud mental compleja e interesante. Pero aunque sea nuevo, difícilmente podrá ser único. Pues escasamente podemos imaginarnos que un fenómeno social de tal escala y, sin lugar a dudas, tan hondamente relacionado con los estratos fundamentales de la naturaleza humana, pudiera ser tan sólo un juego y una fantasía que se da en un único punto de la tierra. Una vez hemos encontrado este nuevo tipo de hecho etnográfico, podemos esperar que otros similares o parecidos se encuentren en algún otro lugar. Pues la historia de nuestra ciencia puede mostrar muchos casos en que, habiendo sido descubierto un nuevo tipo de fenómeno, explicado por la teoría, discutido y analizado, se ha encontrado a continuación en todas partes del mundo. El *tabú*, la palabra polinesia y la costumbre polinesia, ha servido como prototipo y epónimo para normas similares que se encuentran entre todos los salvajes y los bárbaros así como en las razas civilizadas. El totemismo, encontrado por primera vez en una tribu de indios norteamericanos y sacado a la luz por la obra de Frazer, más tarde se ha observado en todas partes de forma tan amplia y total que su historiador, al escribir su primer librito, ha podido llenar cuatro volúmenes. La concepción *mana*, descubierta en una pequeña comunidad melanesia, tras la obra de Hubert, Mauss, Mauret y otros, se ha demostrado de fundamental importancia y no

hay duda de que *mana*, con o sin nombre, figura y figura extensamente en las creencias y prácticas mágicas de todos los indígenas. Estos son los ejemplos más clásicos y más conocidos, y podrían multiplicarse con muchos otros si fuera necesario. Fenómenos de «tipo totémico» o de «tipo *mana*» o de «tipo tabú», dado que cada uno de ellos representa una actitud fundamental del salvaje frente a la realidad, se encuentran dondequiera que se han hecho investigaciones etnográficas.

Igualmente con el Kula, si representa un tipo fundamental de actividad y de actitud humana, nueva pero no caprichosa, podemos confiar en que encontraremos fenómenos parecidos y similares en otros estudios etnográficos. Podemos vigilar si las transacciones económicas expresan una actitud reverencial, casi de adoración, hacia los bienes preciosos que se intercambian o manejan; si implican un nuevo tipo de propiedad temporal, intermitente y acumulativa; si se desarrolla en una organización social vasta y compleja y con sistemas de empresas económicas por medio del cual se lleva a cabo. Tal es el tipo kula de actividades semieconómicas, semiceremoniales. A no dudarlo, sería fútil esperar una réplica exacta de esta institución en cualquier otro lugar, con los mismos detalles concretos, tales como la ruta circular por la que se desplazan los objetos preciosos, la dirección concreta en que debe desplazarse cada una de las clases y la existencia de regalos de solicitud e intermedios. Todos estos aspectos técnicos son importantes e interesantes, pero probablemente se relacionan de una u otra forma con las particulares condiciones locales del Kula. Lo que se puede esperar descubrir en otras partes del mundo son las ideas fundamentales del Kula y los rasgos principales de su estructura social, y a ello deben estar atentos los investigadores de campo.

Para el estudioso teórico, interesado sobre todo en el problema de la evolución, el Kula puede proporcionar algunas reflexiones sobre los orígenes de la riqueza y el valor, del comercio y de las relaciones económicas en general. También puede arrojar alguna luz sobre el desarrollo de la vida ceremonial y sobre la influencia de los fines económicos y las ambiciones en la evolución de las relaciones intertribales y en la primitiva ley internacional. Para el estudiante que considere los problemas etnológicos sobre todo desde el punto de vista de los contactos entre culturas y se interese por la difusión de las instituciones, la transmisión de objetos y creencias, el Kula tampoco es menos importante. Se encuentra aquí un nuevo tipo de contacto intertribal, de relaciones entre diversas comunidades de cultura ligera pero precisamente diferenciadas, y de unas relaciones no espasmódicas o accidentales, sino reguladas y permanentes. Completamente al margen del hecho de tratar de explicar cómo se originaron las relaciones kula entre las diversas tribus, nos enfrentamos con un problema de contacto entre culturas.

Estos pocos comentarios deben ser suficientes, pues no puedo adentrarme en una especulación teórica. Sin embargo, hay un aspecto del Kula al que debe prestarse atención desde la perspectiva de su importancia teórica. Hemos visto que esta institución presenta diversos aspectos que se entrelazan e influyen mutuamente. Tomando sólo dos, la empresa económica y el ritual mágico constituyen un todo inseparable, influyéndose mutuamente las fuerzas de la creencia mágica y los esfuerzos humanos. Cómo sucede esto, ya se ha descrito con detalle en los capítulos anteriores.¹

III. [CRÍTICA DE CIERTAS HIPÓTESIS ANTROPOLÓGICAS]

Pero me parece a mí que una comparación y un análisis más profundos de cómo ambos aspectos culturales dependen el uno del otro, podría aportar algún material interesante para la reflexión teórica. De hecho, me parece que daría lugar a un nuevo tipo de teoría. La continuidad temporal y la influencia de las etapas previas sobre las posteriores es el objeto principal de los estudios sobre la evolución, tal como los practica la escuela clásica de antropología inglesa (Taylor, Frazer, Westermarck, Sydney, Hartland, Crawley). La escuela etnológica (Ratzel, Foy, Gräbner, W. Schmidt, Rivers y Elliott-Smith) estudia la influencia de entre las culturas por contacto, infiltración y transmisión. La influencia del medio sobre las instituciones culturales y la raza la estudia la antropogeografía (Ratzel y otros). La influencia entre los distintos aspectos de una institución, el estudio de los mecanismos sociales y psicológicos en que se basa una institución constituyen un tipo de estudios teóricos que hasta ahora sólo se han practicado de forma balbuceante, pero me arriesgaría a decir que tarde o temprano tendrán su momento. Este tipo de investigación abrirá camino y suplirá material para las otras.

En uno o dos puntos de los capítulos anteriores, se ha hecho alguna detallada digresión con objeto de criticar los puntos de vista que perviven, tanto en nuestros hábitos de pensamiento como en algunos manuales, sobre la naturaleza económica del hombre primitivo: la concepción de un ser racional que sólo pretende satisfacer sus necesidades más elementales y hacerlo de acuerdo con el principio económico del menor esfuerzo. Este hombre económico siempre sabe dónde exactamente radica su interés económico y trata de conseguirlo por el camino más corto. En el fondo de la llamada concepción materialista de la historia reposa una idea análoga del ser humano, quien, en cual-

1. También en el artículo anteriormente citado del «Economic Journal», marzo, 1921.

quier cosa que proyecta o persigue, sólo lleva en el corazón un interés material de tipo puramente utilitario. Ahora bien, espero que, cualquiera que sea el significado del Kula para la Etnología, su significado para la ciencia general de la cultura consista en ser un instrumento para disipar tales condiciones groseras y materialistas de la humanidad primitiva, y que induzca tanto al especulador como al observador a profundizar en el análisis de los hechos económicos. De hecho el Kula demuestra que toda la concepción del valor primitivo, la misma costumbre incorrecta de llamar a los objetos de valor «dinero» o «*currency*» y las ideas habituales sobre el comercio y la propiedad primitivos, todos deben revisarse a la luz de nuestra institución.

Al principio de este libro, en la introducción, prometía al lector, en cierto modo, que recibiría una vivida impresión de acontecimientos que le capacitarían para verlos con la perspectiva indígena, sin que al mismo tiempo se perdiera de vista el método mediante el cual yo había obtenido los datos. En la medida de lo que me ha sido posible he tratado de presentarlo todo en términos de hechos concretos, dejando que los indígenas hablen por sí mismos, realicen sus transacciones y lleven a cabo sus actividades delante de los ojos del lector. He tratado de enriquecer mi descripción con datos y detalles, equiparlo con documentos, con cifras, con ejemplos de hechos verdaderamente acaecidos. Pero al mismo tiempo, mi convicción, como se ha repetido una y otra vez, es que lo realmente importante no son los detalles, ni los hechos, sino el uso científico que hagamos de ellos. Así, los detalles y los aspectos técnicos del Kula sólo adquieren su significado en la medida en que expresan alguna actitud fundamental de la mentalidad indígena, y de esta forma amplíen nuestro conocimiento, ensanchen nuestra visión y profundicen nuestra comprensión de la naturaleza humana.

Lo que verdaderamente me importa al estudiar los indígenas es su visión de las cosas, su *Weltanschauung*, el aliento de vida y realidad que respiran y por el que viven. Cada cultura humana da a sus miembros una visión concreta del mundo, un determinado sabor de la vida. Pasando revista a la historia de la Humanidad y a los diversos lugares de la Tierra, lo que siempre me ha cautivado más e inspirado el auténtico deseo de penetrar en otras culturas y entender otros tipos de vida, es la posibilidad de ver el mundo y la existencia desde los distintos ángulos peculiares a cada cultura.

Detenerse un momento ante un hecho curioso y extraordinario, divertirse en la contemplación y no tomar en cuenta más que su apariencia bizarra, verlo como una curiosidad y coleccionarlo en el museo de la memoria o en el almacén de las anécdotas, esta actitud mental siempre me ha sido extraña y me ha repugnado. Algunas personas son incapaces de aprehender el significado profundo y la realidad psicológica de todo lo que en aparien-

cia les es extraño, a primera vista incomprensible, de una cultura distinta. Estas personas no han nacido para ser etnólogos. Es en el amor por la síntesis final, lograda por la asimilación y comprensión de todos los elementos de una cultura y, todavía más, en el amor a la variedad e independencia de las distintas culturas, donde se puede reconocer al verdadero artífice de la verdadera Ciencia del Hombre.

Sin embargo, hay un punto de vista todavía más profundo y más importante que el amor por gustar la variedad de modos de la vida humana, y es el deseo de convertir tal conocimiento en sabiduría. Aunque pueda concedérsenos por un momento penetrar en el alma del salvaje y mirar el mundo exterior a través de sus ojos y sentir lo que *él* pueda sentir, sin embargo, nuestra meta final es enriquecer y profundizar nuestra propia visión del mundo, entender nuestra propia naturaleza y hacerla, intelectual y artísticamente, mejor. Aprehendiendo la visión esencial de los otros, con el respeto y la verdadera comprensión que se les debe incluso a los salvajes, no hacemos sino ampliar nuestra propia visión. No podremos alcanzar la última sabiduría socrática de conocernos a nosotros mismos si nunca abandonamos los estrechos límites de nuestras costumbres, creencias y prejuicios en que todos los hombres nacemos. Ninguna enseñanza puede ser mejor en este sentido de última importancia que el hábito mental que nos permita tratar las creencias y los valores de otros hombres desde este punto de vista. Ni nunca ha necesitado tanto como ahora la Humanidad civilizada tal tolerancia, en este momento en que los prejuicios, la mala voluntad y el ánimo de venganza separan a las naciones europeas, cuando todos los ideales tenidos y proclamados como los mayores logros de la civilización, la ciencia y la religión se han desmoronado. La Ciencia del Hombre, en su versión más noble y profunda, debe conducirnos a un conocimiento, una tolerancia y una generosidad basados en la comprensión del punto de vista de los otros hombres.

Los estudios de etnología —tan frecuentemente malentendidos por sus propios devotos como una inútil persecución de curiosidades, como una incursión por las formas salvajes y fantásticas de «costumbres bárbaras y supersticiones groseras»— podrían convertirse en una de las disciplinas de la investigación científica más profundamente filosóficas y esclarecedoras del espíritu. Mas ¡ay!, la Etnología tiene las horas contadas; ¿saldrá a la luz de su verdadero significado e importancia antes de que sea demasiado tarde?

Índice

VOLUMEN II

XI.	En las Amphlett. Sociología del Kula	267
I.	Visitantes y pobladores	267
II.	Sociología del Kula	273
1.	Limitaciones sociológicas para la participación en el Kula	274
2.	La relación de asociados	274
3.	Entrada en la relación kula	277
4.	Participación de las mujeres en el Kula.	279
III.	Industria y comercio de las Amphlett	280
IV.	Corrientes migratorias e influencias culturales	286
XII.	En Tewara y en Sanaroa. Mitología del Kula	289
I.	Los habitantes de Koyatabu	289
II.	Mitos y realidad	296
III.	Los mitos del Kula. Su distribución geográfica	303
IV.	El mito de la canoa voladora	308
V.	Otros mitos	317
VI.	Análisis sociológicos de los mitos	321
VII.	La magia, eslabón entre lo mítico y lo verdadero	323
VIII.	Los monumentos naturales y el ceremonial religioso	324
XIII.	En la playa de Sarubwoyna	329
I.	La magia de la belleza	329

11.	El asalto mágico a la «koya»	336
III.	Tabú y conjuro	339
XIV.	El Kula en Dobu. Aspectos técnicos del intercambio	343
I.	Recepción en Dobu	343
II.	Transacciones kula y los regalos e intercambios subsidiarios	343
III.	El desarrollo del Kula en Dobu	352
XV.	El viaje de regreso. La pesca y el trabajo de las conchas «kaloma»—	357
I.	Visitas y artículos que se adquieren	357
II.	La pesca de espóndilos	358
III.	Aspectos económicos y sociológicos en la fabricación del «kaloma»	361
IV.	«Tanarere», exhibición del botín	364
XVI.	La visita de devolución de los dobueses a Sinaketa	367
1.	La expedición ceremonial	367
II.	Preparativos en Sinaketa	376
III.	El regreso	380
XVII.	La magia y el Kula—	383
I.	El objeto de la magia	383
II.	Concepción indígena de la magia. Dificultades para el etnógrafo	386
III.	Los orígenes de la magia según los indígenas	388
IV.	Los actos mágicos: conjuro y rito	398
V.	Otros aspectos formales del conjuro.	398
VI.	La condición del ejecutante	399
VII.	La magia sistemática	401
VIII.	Carácter sobrenatural de la magia	410
IX.	El contexto ceremonial de la magia	414
X.	Tabú y magia	415

XI.	Compra de fórmulas mágicas	415
XII.	Resumen	416
XVIII.	El poder de las palabras en la magia. Algunos datos lingüísticos	419
I.	Preámbulo	419
II.	Conjuro «wayugo» y su traducción literal	420
III.	Análisis lingüístico del «u'ula»	424
IV.	Análisis lingüístico del «tapwana» y el «dogina»	427
V.	El Conjuro «sulumwoya»: análisis	429
VI.	Análisis de los conjuros de la canoa.	433
VII.	Conjuros de la canoa («tapwana»)	436
VIII.	Conjuros de la canoa («dogina»)	438
IX.	Conjuros «mwasila»: análisis del «u'ula»	438
X.	Conjuros «mwasila»; el «tapwana» y el «dogina»	439
XI.	Conjuros «kayga'u»	440
XII.	Conclusiones sobre el análisis lingüístico de los conjuros	441
XIII.	Sustancias utilizadas en los conjuros.	443
XIV.	Textos no mágicos	444
XV.	Texto primero	445
XVI.	Análisis del texto primero	448
XVII.	Textos segundo y tercero: análisis	450
XIX.	El Kula interior	455
I.	La decadencia del poder de los jefes	455
II.	La división en «comunidades kula»	458
III.	El Kula dentro y fuera de una «comunidad»	461
IV.	Las «comunidades kula» en Boyowa.	465
XX.	Expediciones entre Kiriwina y Kitava	469
I.	Preparativos de la expedición	469
II.	El viaje	472
III.	El «so'i», fiesta mortuoria	478

XXI.	Las restantes ramas y las derivaciones del Kula	483
I.	Otras rutas del Kula	483
II.	Comercio normal de estas comunidades	487
III.	Una ramificación del Kula en las Tro- briand	488
IV.	La producción de brazaletes	491
V.	Otras ramificaciones del Kula	493
XXII.	El significado del Kula	497
I.	Conclusiones sobre las características del Kula	497
II.	El Kula, un nuevo tipo de fenómeno	501
III.	Crítica de ciertas hipótesis antropológicas	503