

67

Obras Maestras del
Pensamiento Contemporáneo

Bronislaw
Malinowski

Los argonautas
del Pacífico occidental
I

Bronislaw
Malinowski
Los argonautas
del Pacífico occidental
I

Un estudio sobre comercio y aventura
entre los indígenas de los archipiélagos
de la Nueva Guinea melanésica

Prólogo de
JAMES G. FRAZER

PLANETA-AGOSTINI

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

Título original: Argonauts of the Western Pacific

Traducción de Antonio J. Desmots

© 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 84-395-0139-0

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

Introducción

Si Bronislaw Malinowski es uno de los grandes clásicos de la moderna ciencia antropológica, ello es debido en gran parte a *Los argonautas del Pacífico occidental*. Pocas obras hay en este campo que reúnan tal cantidad de información empírica sobre las costumbres de un pueblo primitivo y que, al mismo tiempo, se hayan convertido en un modelo a seguir desde el punto de vista metodológico. *Los argonautas...* es, sin lugar a dudas, la investigación más importante y trascendental que llevó a cabo este antropólogo británico de origen polaco, y es también un texto fundacional de aquellos, realmente escasos, que marcan época.

La génesis de este libro es singular por más de una razón. En 1914, a poco de estallar la Gran Guerra, Malinowski se hallaba en Inglaterra, donde se había graduado hacía poco en antropología por la London School of Economics. Al ser súbdito austríaco —Cracovia, su ciudad natal, pertenecía entonces al Imperio austrohúngaro—, podía ser llamado a filas en cualquier momento. A fin de evitar esa posibilidad, se embarcó hacia Nueva Guinea, en la Melanesia. A este viaje le impulsaron también otros motivos, que él mismo explicó posteriormente: el tedio de la vida académica, el deseo de aventura, el cansancio de las formas de vida que impone la civilización mecanizada.

En Nueva Guinea, Malinowski se instaló primero entre los indígenas de Mailu, donde realizó su primer trabajo de campo. Pero en mayo de 1915, una vez cumplidos los objetivos que se había propuesto, decidió cambiar de escenario. Arribó entonces a las islas Trobriand, y en una aldea del distrito de Kiriwina, comenzó a recoger las primeras informaciones de lo que al cabo de unos años, en 1922, sería *Los argonautas del Pacífico occidental*.

El exhaustivo trabajo de campo que Malinowski llevó a cabo en las Trobriand a lo largo de dos años tenía escasos antecedentes en aquella época. Tal vez podrían citarse dos casos: el de Franz Boas, el gran pionero de la antropología norteamericana, que en la última década del pasado siglo trabajó *in situ* entre los esquimales, y que más tarde dirigió la Jesup North Pacific —expedición que estudió minuciosamente las relaciones entre los aborígenes del Nordeste asiático y los de Norteamérica—; y el de C. G. Seligman —maestro, por cierto, de Malinowski—, A. C. Haddon y W. H. R. Rivers, que en 1898 recorrieron el estrecho de Torres y Nueva Guinea, con el objeto de recoger material etnográfico de aquella zona. No es casual que Malinowski dedicara *Los argonautas del Pacífico occidental* a su maestro y amigo C. G. Seligman.

En la actualidad, cuando el desarrollo de la ciencia antropológica ha invalidado algunas de las hipótesis que Malinowski consideraba centrales, el trabajo de las islas Trobriand permanece intacto en su carácter de modélica investigación de campo. La gran lección que se encierra en *Los argonautas del Pacífico occidental* es la de que no es posible el conocimiento antropológico si el investigador no se «sumerge» en la vida de la comunidad primitiva objeto de su estudio.

Esto que hoy parece tan elemental no lo era tanto en la época en que Malinowski viajó a Nueva Guinea. De modo que el requisito que este gran antropólogo legó a través de su obra es el de la necesaria convivencia con los primitivos, y el de la transmisión de las vivencias que el antropólogo ha tenido mientras ha estado trabajando en el campo con ellos. El lector que abra las páginas de *Los argonautas* caerá en seguida en la cuenta de que no se encuentra ante un sesudo trabajo teórico y erudito, sino ante un libro que, además de su necesario rigor conceptual, tiene la fuerza de un relato, el atractivo de una narración en la que se le cuentan hechos fabulosos (así, por ejemplo, todo el ceremonial que envuelve los preparativos y el desarrollo del *kula*, esto es, del sistema de intercambio comercial que ponían en práctica los nativos de las Trobriand).

Aparte de su carácter modélico e innovador como trabajo de campo. *Los argonautas del Pacífico occidental* es una obra que contiene otros elementos valiosos, y que han resistido el paso del

tiempo. El primero de ellos se refiere a la valoración de las culturas primitivas. Una visión eurocentrista, muy en boga en el siglo pasado, consideraba a los «salvajes» como seres humanos escasamente desarrollados y en todo caso inferiores al hombre occidental. Malinowski, por el contrario, puso en evidencia que los nativos de las islas Trobriand contaban con instituciones altamente complejas, y que su derecho o su religión, por ejemplo, obedecían a sutiles y elaboradas normas perfectamente comparables a las de los países occidentales, teóricamente más avanzados.

El estudio del comercio *kula* que se lleva a cabo de forma central en *Los argonautas del Pacífico occidental* es, en este sentido, absolutamente revelador. Malinowski mostró que en una economía primitiva como la de los trobriandeses intervienen factores mágicos y de prestigio, no directamente ligados al valor útil de la mercancía. Esto, de por sí, ya era una muestra de la complejidad de las culturas melanesias que participaban en el comercio *kula* y, por supuesto, una refutación de la idea de que la existencia de los pueblos primitivos se caracteriza tan sólo por el puro esfuerzo de sobrevivir. De ahí a la consideración que la moderna antropología hace de los primitivos —por ejemplo, Lévi-Strauss cuando habla de sociedades «frías» y «calientes» para distinguir entre aquellas que no optaron por una línea de desarrollo ascendente y las que han entrado en la «historia»— sólo hay un paso.

Otra de las valiosas aportaciones de *Los argonautas del Pacífico occidental* es de índole diferente y no menos trascendental para la evolución de la moderna antropología: se trata de que, por primera vez en la investigación antropológica, una cultura se estudió sistemáticamente en todas sus ramificaciones.

Ello tuvo una consecuencia de enorme importancia, pues Malinowski, al demostrar que la cultura es un todo funcional en el que sus rasgos están lejos de ser inconexos o de haberse asociado históricamente de forma arbitraria, puso los cimientos de la escuela antropológica funcionalista.

El funcionalismo de Malinowski contaba, a su vez, con precisos antecedentes. El mencionado Boas ya había señalado la necesidad de interpretar los hechos sociales en su conexión, y antropólogos como Tylor habían ensayado definiciones de la

cultura entendida como una totalidad en la que se destaca la interdependencia de sus partes.

Pero el verdadero punto de partida de Malinowski —y que le permitió en parte llevar a cabo su brillante investigación en las islas Trobriand— lo constituyó la escuela de sociología francesa. De ella recogió el gran antropólogo británico la idea de la necesidad de estudiar la sociedad tal como se presentaba contemporáneamente, es decir, en su nivel sincrónico, así como la noción de hecho social como categoría irreductible a las instancias individuales.

De la sociología francesa Malinowski incorporó, además, otros elementos sustanciales de su bagaje conceptual. Tal es el caso de la idea de totalidad —que es central en la obra de Marcel Mauss— y de la noción de funcionalidad —desarrollada por Émile Durkheim a partir del sociólogo británico Herbert Spencer y que viene definida como relación de «utilidad» entre un fenómeno y las necesidades del organismo social—.

En fin, resumiendo lo hasta aquí expuesto, *Los argonautas del Pacífico occidental* es la obra más importante de Bronislaw Malinowski y, por lo mismo, uno de los textos fundacionales de la moderna antropología. Y si bien es cierto que la metodología que en él se expone es discutible en más de un aspecto, no lo es menos que éste es un libro que ha influido de manera decisiva en muchos antropólogos y que guarda, todavía hoy, validez en cuanto reflejo de una «participación etnográfica» que, como quería Lévi-Strauss, es condición indispensable para cualquier trabajo antropológico.

CRONOLOGÍA

- 1884 7 de abril: el antropólogo Bronislaw Malinowski nace en la ciudad polaca de Cracovia, a la sazón capital de la Galitzia austríaca. Su padre, Lucjan Malinowski, era un eslavista especializado en el dialecto polaco hablado en la región de Silesia.
- 1897 De salud precaria, viaja con su madre por algunos países del sur de Europa.
- 1903 Comienza a estudiar filosofía en la Universidad de Cracovia.
- 1908 Obtiene el doctorado en filosofía. Se traslada a Leipzig, en Alemania, a fin de estudiar psicología y economía. Nace su pasión por la antropología tras la lectura de *La rama dorada*, de Frazer.
- 1910 Se instala en Gran Bretaña. En la London School of Economics estudia antropología.
- 1913 Publica su primera obra importante: *La familia entre los aborígenes australianos (The Family among the Australian Aborigines)*.
- 1914 Se inicia la Primera Guerra Mundial. Malinowski, que es súbdito austríaco y que, como tal, puede ser llamado a filas, parte para Nueva Guinea, en la Melanesia. Allí, se instala entre los indígenas de Mailu.
- 1915 En mayo, se traslada al cercano archipiélago de las Trobriand. En Omarakana y en varias aldeas de la isla de Kiriwina, Malinowski emprende un trabajo de campo que marcará un hito en la historia de la antropología; aprende la lengua de los nativos y convive con ellos, investigando todos los aspectos de su cultura.
En Inglaterra aparece publicado *Los indígenas de Mailu*

- (*The Natives of Mailu*) fruto de su primer trabajo de campo realizado en 1914.
- 1916 En marzo concluye su primera estancia en las islas Trobriand.
Se doctora en antropología por la Universidad de Londres.
- 1917 Nueva estancia en las Trobriand.
- 1919 En Gran Bretaña, Malinowski contrae matrimonio con Elsie Rosaline Masson.
- 1922 A partir del material recogido en las Trobriand, publica una de sus obras más célebres, y que le proporciona un prestigio internacional inmediato: *Argonautas del Pacífico occidental* (*Argonauts of the Western Pacific*).
- 1924 Tras una larga estancia en las islas Canarias y en el sur de Francia, regresa a Londres, en cuya universidad pasa a enseñar antropología.
- 1926 Visita Estados Unidos.
El mito en la psicología primitiva (*Myth in Primitive Psychology*).
Crimen y costumbre en la sociedad salvaje (*Crime and Custom in Savage Society*).
- 1927 Es designado profesor titular de antropología en la Universidad de Londres.
El padre en la psicología primitiva (*The Father in Primitive Psychology*).
Sexo y represión en la sociedad salvaje (*Sex and Repression in Savage Society*).
- 1929 *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia* (*The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*).
- 1931 En el artículo «Cultura», que redacta para la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Malinowski presenta una primera articulación de su pensamiento teórico.
- 1933 Imparte un curso de antropología en la Universidad de Cornell, en Estados Unidos. Se interesa por el estudio de las culturas americanas primitivas.
- 1935 Muere su mujer.
Los jardines del Coral y su magia (*Coral Gardens and their Magic*).
- 1936 Nueva estancia en Estados Unidos. La Universidad de Harvard le nombra doctor honorario.

- Fundamentos de las creencias y la moral (The Foundations of Faith and Morals).*
- 1938 Su interés por la cultura de los países africanos, que ha estudiado a lo largo de estos años, se refleja en el prólogo que redacta para *Frente al monte Kenya (Facing Mount Kenya)*, de Jomo Kenyatta.
- 1940 Al estallar la Segunda Guerra Mundial, Malinowski fija su residencia en Estados Unidos. Allí ejerce de profesor de antropología en la Universidad de Yale.
Contrae matrimonio con la pintora Valetta Swann.
- 1941 Estancia en México.
- 1942 16 de mayo: Bronislaw Malinowski muere repentinamente de un ataque al corazón en New Haven, Connecticut.
- 1944 Valetta Swann edita postumamente *Una teoría científica de la cultura (A Scientific Theory of Culture)*, la obra teórica más importante de Malinowski, y *Libertad y civilización (Freedom and Civilization)*.
- 1945 *Dinámica del cambio de la cultura (The Dynamics of Culture Change)*.
- 1948 Aparece el conjunto de ensayos reunidos en *Magia, ciencia y religión (Magic, Science and Religion and Other Essays)*.
- 1967 A los veinticinco años de su muerte, se editan los diarios personales que escribió en polaco durante sus dos estancias en las Trobriand, y que aparecen con el título de *Un diario en el sentido estricto del término (A Diary in the Strict Sense of the Term)*.

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Malinowski traducidas al castellano:

Los argonautas del Pacífico occidental. Barcelona (Península), 1973.

Una teoría científica de la cultura. Barcelona (Edhasa), 1970.

La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia. Madrid (Morata), 1971.

Ciencia y costumbre en la sociedad salvaje. Barcelona (Ariel), 1971.

Sexo y represión en la sociedad primitiva. Buenos Aires (Nueva Visión), 1974.

Magia, ciencia y religión. Barcelona (Ariel), 1982, 2.^a ed.

Los jardines del Coral. Barcelona (Labor), 1977.

Estudios de psicología primitiva. Barcelona (Paidós Ibérica), 1981.

El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Barcelona (Labor), 1977.

«Confesiones de ignorancia y fracaso», en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia.* Barcelona (Anagrama), 1975.

«La cultura», en J. S. Kahn, ed., *El concepto de cultura: textos fundamentales.* Barcelona (Anagrama), 1975.

B) Estudios relacionados con la obra de Malinowski:

BEALS, R. L., y HOIJER, H., *Introducción a la antropología.* Madrid (Aguilar), 1978, 3.^a ed.

BENEDICT, R., *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea.* Barcelona (Edhasa), 1971.

- FRAZER, J. G., Prólogo a *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona (Península), 1973.
- GLUCKMAN, M., «Datos etnográficos en la antropología social inglesa», en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia*. Barcelona (Anagrama), 1975.
- GÓMEZ TABANERA, J. M., *Los pueblos y sus costumbres. Ensayo de antropología social*. Madrid (Guadarrama), 1965.
- HAVILAND, W. A., *Cultural anthropology*. Nueva York (Holt-Rinehart & Winston), 1978.
- HERRICH, C. J., *La evolución de la naturaleza humana*. Madrid (Revista de Occidente), 1962.
- HERSKOVITS, M. J., *El hombre y sus obras*. México (Fondo de Cultura Económica), 1974.
- KAPLAN, D., y MANNERS, R. A., «Antropología. Viejos temas y nuevas orientaciones», en J. R. Llobera, ed., *La antropología como ciencia*. Barcelona (Anagrama), 1975.
- KUPER, A., *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*. Barcelona (Anagrama), 1975.
- LERSCH, P., *El hombre en la actualidad*. Madrid (Gredos), 1959.
- LINTON, R., *Estudio del hombre*. México (Fondo de Cultura Económica), 1972.
- *Cultura y personalidad*. México (Fondo de Cultura Económica), 1959.
- LOWIE, R. H., *Antropología cultural*. México (Fondo de Cultura Económica), 1947.
- LLOBERA, J. R., *Las sociedades primitivas*. Barcelona (Salvat Editores), 1973.
- MAIR, L., *Introducción a la antropología social*. Madrid (Alianza Editorial), 1970.
- MEAD, M., *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Buenos Aires (Paidós).
- *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona (Laia), 1973.
- *Antropología, la ciencia del hombre*. Buenos Aires (Siglo Veinte), 1975.
- MERCIER, P., *Historia de la antropología*. Barcelona (Península), 1969.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., *El método de la antropología social*. Barcelona (Anagrama), 1975.

- REDFIELD, R., Introducción a B. Malinowski, *Magia, ciencia y religión*. Barcelona (Ariel), 1982, 2.^a ed.
- SCARDUELLI, P., *Introducción a la antropología cultural*. Madrid (Villalar), 1977.
- SHAPIRO, H. L., *Hombre, cultura y sociedad*. México (Fondo de Cultura Económica). 1975.
- WEYER, E., Jr., *Pueblos primitivos de hoy. La vida al margen de nuestra civilización*. Barcelona (Seix Barral), 1972.

Los argonautas del Pacífico occidental

*A mi amigo y maestro
el prof. C. G. Seligman, F.R.S.*

Prefacio

Mi estimado amigo el doctor B. Malinowski me ha pedido que le escriba un prefacio a su libro, y gustosamente cumpla el encargo, aunque de ningún modo creo que mis palabras puedan incrementar el valor del destacado logro de investigación antropológica que él nos ha regalado con este volumen. Mis observaciones versarán en parte sobre el método del autor y en parte sobre el tema del libro.

Respecto al método, el doctor Malinowski ha realizado su trabajo, me parece a mí, en las mejores condiciones y de forma calculada para asegurar los mejores resultados posibles. Tanto por preparación teórica como por experiencia en trabajos de campo, estaba bien dotado para la empresa que acometió. De su preparación teórica había dado buena prueba en el erudito y reflexivo trabajo sobre la familia entre los aborígenes de Australia;¹ no menos satisfactoria resulta la muestra de trabajo de campo aportada con la descripción de los nativos de Mailu, Nueva Guinea, fruto de seis meses de residencia entre ellos.² En las islas Trobriand, al este de Nueva Guinea, hacia las cuales a continuación dirigió su interés, el doctor Malinowski ha vivido durante muchos meses como un indígena entre los indígenas, observándolos diariamente en sus trabajos y diversiones, conversando con ellos en su propia lengua y deduciendo todas las informaciones de las fuentes más seguras: la observación personal y los relatos directamente escuchados de los nativos, en su propio idioma y sin mediación de intérprete. De este modo ha acumulado una gran cantidad de material, de alto valor científico, sobre la vida social, religiosa y económica o industrial de los habitantes de las Trobriand. Todo lo cual espera publicar en un futuro; mientras tanto, en el presente volumen, nos ha dado un estudio preliminar sobre una faceta llamativa y característica de la sociedad Trobriand: el curioso sistema de intercambio, sólo en parte económico o comercial, que los indígenas mantienen entre ellos y con los habitantes de las islas vecinas.

Poca reflexión hace falta para convencerse de la importancia

1. *The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study*, University of London Press, Londres, 1913.

2. *The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Morid Research Work in British New Guinea*, «Transactions of the Royal Society of South Australia», vol. XXXIX, 1915.

fundamental que las fuerzas económicas tienen en todas las etapas del recurso humano, desde la más humilde a la más elevada. Después de todo, la especie humana es parte del universo animal, y como tal, igual que el resto de los animales, reposa sobre una base material desde la cual puede levantarse una vida superior, intelectual, moral o social, pero sin la cual ninguna superestructura es posible. Este fundamento material, consistente en la necesidad de alimentación y un cierto grado de calor y amparo de los elementos, forma la base económica o industrial y es imprescindible para la vida humana. Si hasta ahora los antropólogos la han descuidado, debemos suponer que ha sido más bien porque se sentían atraídos hacia el lado superior de la naturaleza humana, que porque deliberadamente ignoraran e infravalorasen la importancia y auténtica necesidad de la vertiente inferior. En disculpa de su descuido debe recordarse que la antropología es aún una ciencia joven y que la multitud de problemas que aguardan al investigador no pueden ser atacados de un golpe, sino que han de ser abordados uno tras otro. De cualquier forma, el doctor Malinowski ha hecho bien en recalcar el gran significado de la economía primitiva, aislando para especial consideración el llamativo sistema de intercambio de los habitantes de las islas Trobriand.

Además, sabiamente, ha rehusado limitarse a la mera descripción de los procedimientos de intercambio, y se ha determinado a penetrar en las motivaciones subyacentes y los sentimientos que despierta en las mentes de los indígenas. Se sostiene a veces que la sociología pura debe confinarse a la descripción de los hechos y dejar los problemas de motivaciones y sentimientos a la psicología. Es sin duda cierto, en un esquema lógico, que el análisis de las motivaciones y los sentimientos resulta distinguible de la descripción de los hechos, y que hablando con rigor cae dentro de la esfera de la psicología; pero en la práctica, un hecho no tiene sentido para el observador a menos que conozca o infiera los pensamientos y emociones del sujeto que lo realiza; por consiguiente, describir una serie de actuaciones sin referencia al estado de ánimo de quien los realiza no respondería a las pretensiones de la sociología, cuyo fin no es el de meramente registrar, sino el de comprender las acciones de los hombres en sociedad. Así que la sociología no puede completar su tarea sin recurrir, a cada paso, a la ayuda de la psicología.

Característico del método del doctor Malinowski es tener en cuenta todas las complejidades de la naturaleza humana. Por así decirlo, ve hombres en relieve, no perfiles de una sola dimensión. Recuerda que el hombre es una criatura de emociones, por lo menos tanto como de razón, y está constantemente en la brecha para descubrir lo mismo la base emocional que la racional de cualquiera de sus actos. El científico, como el hombre de letras, está demasiado predispuesto a ver la especie humana únicamen-

te en abstracto, seleccionando una de las facetas particulares de nuestro ser complejo y polifacético. De entre los grandes escritores, Molière es un ilustre ejemplo de interpretación unilateral. Todos sus personajes están vistos en una sola dimensión: uno es un avaro, otro hipócrita, otro un fatuo, etc., pero ninguno es un hombre. Todos son maniqués vestidos de forma que se parecen mucho a los seres humanos; pero el parecido no pasa de ser superficial, por dentro todo es falso y hueco, porque la fidelidad a la naturaleza ha sido sacrificada en aras del efecto literario. Muy distinta es la representación de la naturaleza humana en los grandes artistas, tales como Cervantes o Shakespeare: sus personajes son sólidos, dibujados no desde una perspectiva, sino desde muchas. Sin duda que, en la ciencia, una cierta abstracción en el tratamiento es, no ya legítima, sino necesaria, puesto que la ciencia no es ni más ni menos que conocimiento elevado a la máxima potencia, y todo conocimiento implica un proceso de abstracción y generalización: incluso cuando somos capaces de reconocer a un individuo que vemos todos los días, esto sólo es posible como resultado de haber abstraído una idea hecha a base de generalizar sus apariencias anteriores. Asimismo, la ciencia del hombre se ve forzada a abstraer ciertos aspectos de la naturaleza humana y a considerarlos al margen de la realidad concreta; o más bien se divide en múltiples ciencias, cada una de las cuales considera un aspecto particular del complejo organismo humano, como pueden ser el físico, el intelectual, el moral o el social; y las conclusiones generales que se obtienen representan, más ó menos, un cuadro incompleto del hombre como totalidad, puesto que los rasgos que lo componen no son sino unos pocos seleccionados entre una multitud.

En el presente tratado, el doctor Malinowski se ocupa en especial de lo que a primera vista puede parecer únicamente la actividad económica de los habitantes de las islas Trobriand; pero, con su acostumbrada amplitud de miras y agudeza de percepción, tiene buen cuidado en señalar que la curiosa circulación de bienes existente entre los habitantes de las Trobriand y los de otras islas, al tiempo que se acompaña de un comercio normal, no es bajo ningún concepto simple transacción comercial; demuestra que no se basa en el puro cálculo utilitario, de beneficios y pérdidas, sino que satisface necesidades emocionales y estéticas de orden más elevado que la mera gratificación de las necesidades animales. Esto conduce al doctor Malinowski a criticar severamente la concepción habitual del Hombre Económico Primitivo, especie de espectro que, parece ser, todavía ronda por los manuales de economía e incluso extiende su nefasta influencia a las mentes de ciertos antropólogos. Equipado con los andrajos de Jeremy y Bentham de Mr. Gradgrind,³ este

3. Personaje de *Hard Times* (Tiempos difíciles), de Dickens. (N. del T.)

horrible fantasma actúa únicamente guiado por el sucio lucro, que persigue incansablemente —de acuerdo con los principios spencerianos— según la vía de menor resistencia. Si tal funesta ficción es realmente considerada por serios investigadores, no como una simple abstracción útil, sino como algo existente en la sociedad salvaje, la descripción del *Kula* que el doctor Malinowski hace en este libro pudiera ayudar a derribar al fantasma por los talones; porque demuestra que el cambio de objetos utilitarios, que forma parte del sistema *Kula*, está enteramente subordinado al intercambio de otros objetos sin ninguna clase de utilidad. Siendo a un tiempo empresa comercial y forma de organización social, provista de un trasfondo mítico y un ritual mágico, por no mencionar el gran área geográfica en que se desarrolla, esta singular institución no parece tener exacto paralelo en los anales antropológicos existentes; pero su descubridor, el doctor Malinowski, puede tener mucha razón cuando supone que éste es probablemente un tipo de institución de la que, en el futuro, gracias a investigaciones más detalladas sobre los pueblos salvajes y bárbaros, se sacarán a luz ejemplos análogos, sino precisamente similares.

No es el rasgo menos interesante e instructivo del *Kula*, según lo describe el doctor Malinowski, el papel en extremo importante que la magia parece ocultar en la institución. De la descripción se deduce que, para los indígenas, la celebración de los ritos mágicos y el recitado de las palabras mágicas son indispensables para el éxito de la empresa en todas sus fases, desde la tala de los árboles que luego se ahuecan para construir las canoas, hasta el momento en que, cumplida con éxito la expedición, la carraca y su preciosa carga inician el viaje de retorno. E incidentalmente, aprendemos que las ceremonias y las palabras mágicas no son consideradas menos necesarias para el cultivo de los huertos y el éxito en la pesca, las dos actividades que proveen a los isleños de los principales medios de subsistencia; de aquí que el mago de los huertos cuya ocupación es promover el desarrollo de los cultivos a través de sus artes de birlibirlique, sea uno de los hombres más importantes del poblado con rango inmediatamente posterior al del jefe y el hechicero. Dicho en breve, la magia es considerada como parte absolutamente esencial de cualquier proceso productivo, siendo un requisito tan importante para el éxito como cualquiera de las operaciones mecánicas que el trabajo conlleva, tales el calafateo, pintado y botadura de las canoas, la siembra de los huertos o la colocación de trampas para los peces. «La creencia en la magia —escribe el doctor Malinowski— es una de las tres grandes fuerzas psicológicas que cooperan en la organización y sistematización del esfuerzo económico en las islas Trobriand.»

Esta valiosa descripción de la magia como factor de fundamental importancia económica para el bienestar e incluso para

la existencia misma de la comunidad, debería ser suficiente para anular el punto de vista erróneo según el cual la magia, como opuesta a la religión, es de naturaleza esencialmente maléfica y antisocial, siempre al servicio de algún individuo con fines de provecho egoísta, para mal de sus enemigos y con desprecio absoluto de las consecuencias que pueda acarrearle al bien común. Sin duda que la magia puede usarse así, y de hecho así ha sido usada en todas partes del mundo; en las mismas islas Trobriand se cree que es practicada de forma similar y para propósitos siniestros por los brujos, quienes inspiran a los indígenas el miedo más profundo y una constante preocupación. Pero en sí, la magia no es buena ni mala; es simplemente el imaginario poder de controlar las fuerzas de la Naturaleza, y este control puede ser utilizado por el mago para bien o para mal, para beneficio o perjuicio de los individuos y de la comunidad. A este respecto, la magia se halla situada en pie de igualdad con las ciencias, de las que es su hermana bastarda. Tampoco las ciencias son en sí mismas buenas ni malas, aunque puedan convertirse en fuente de una u otra cosa dependiendo de su utilización. Sería absurdo estigmatizar la farmacia, por ejemplo, por antisocial, basándose en que el conocimiento de las propiedades de las drogas suele emplearse tanto para destruir a los hombres como para curarlos. Igualmente es absurdo negar las beneficiosas aplicaciones de la magia y señalar sus usos perjudiciales como la característica peculiar que la define. Los fenómenos de la Naturaleza, sobre los cuales la ciencia ejerce un control real y la magia un control imaginario, no están supeditados a tendencias morales, a la buena o mala intención del individuo que usa de su conocimiento para ponerlos en actividad. La acción de las drogas sobre el cuerpo humano es exactamente la misma cuando las administra un médico que cuando lo hace un criminal. La Naturaleza y su sierva la ciencia no son ni amigables ni hostiles a la moral; simplemente son indiferentes y están dispuestas a cumplir el mandato, sea del santo o del pecador, sólo a condición de recibir la consigna adecuada. Si los cañones están bien cargados y dirigidos, el fuego de la batería es igual de destructivo si los artilleros son patriotas luchando en defensa de su país, como si se trata de invasores que combaten en una injusta guerra de agresión. La falacia que supone juzgar a una ciencia, o a un arte, por su utilización práctica o las intenciones morales de su usuario, resulta evidente en el caso de la farmacia y la artillería; y es igualmente cierto respecto a la magia, aunque a mucha gente le resulte menos, obvio.

La inmensa influencia que ejerce la magia sobre la vida y el pensamiento de los habitantes de las Trobriand es quizá la nota que más impresiona al lector a lo largo del libro del doctor Malinowski. Él mismo nos dice que «la magia, el intento del hombre por gobernar las fuerzas de la Naturaleza a través de un

saber especial, es omnipresente y de suma importancia en las Trobriand», está «enraizado a todas las actividades artesanales y comunitarias»; «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 para él su arma y su armadura contra los múltiples peligros que por todas partes le amenazan».

Así, pues para los habitantes de las islas Trobriand, la magia es un poder de suprema importancia, tanto para el bien como para el mal; puede ser la fortuna o la desgracia de un hombre; puede sostener y proteger al individuo y a la comunidad, o dañarlos y destruirlos. En comparación con esta creencia universal y profunda, la creencia en los espíritus de los muertos no parece ejercer sino muy poca influencia en la vida de estas gentes. Contrariamente a la actitud general de los salvajes hacia los espíritus de los difuntos, éstos son descritos como casi carentes de miedo a los aparecidos. Creen, desde luego, que los difuntos vuelven a sus aldeas una vez al año para participar en la gran fiesta anual; pero «en general los espíritus no influyen mucho, ni para bien ni para mal, sobre los seres humanos»; «nada hay de la mutua interacción, de la colaboración íntima entre el hombre y el espíritu que es la esencia del culto religioso». El absoluto predominio de la magia sobre la religión, por lo menos en lo que al culto de los muertos se refiere, es un rasgo llamativo de la cultura de un pueblo, como es éste de las islas Trobriand, que comparativamente se sitúa a un nivel alto entre los salvajes. Resulta así una nueva prueba de la extraordinaria fuerza y persistencia que tal ilusión ha tenido y sigue teniendo en todo el mundo sobre el espíritu humano.

No hay duda de que el informe completo de las investigaciones del doctor Malinowski en las islas Trobriand nos enseñará mucho más sobre las relaciones existentes entre magia y religión. Por la paciente observación que ha dedicado a una sola institución y la riqueza de detalles con que la ilustra, podemos juzgar sobre la amplitud y valor de la obra más extensa que está preparando. Promete ser uno de los estudios más completos y científicos que se hayan hecho sobre un pueblo salvaje.

JAMES. G. FRAZER

The Temple, Londres, 1 de marzo de 1922

Prólogo del autor

La etnología se encuentra en una situación tan lamentablemente ridícula, por no decir trágica, que a la hora de empezar a organizarse, a fraguar sus propias herramientas, a ponerse a punto para cumplir la tarea fijada, el material de su estudio desaparece con una rapidez desesperante. Precisamente ahora que los métodos y fines de la investigación etnológica han tomado forma, que personas bien preparadas para este trabajo han comenzado a recorrer los países salvajes y a estudiar a sus habitantes, estos salvajes se extinguen delante de nuestros propios ojos.

Las investigaciones sobre razas indígenas realizadas por personas de preparación académica han dejado fuera de dudas que la investigación científica y metódica puede proporcionar resultados mucho más abundantes y de mejor calidad que el trabajo del más esforzado *amateur*. Aunque no todos, la mayor parte de los trabajos científicos modernos han revelado aspectos absolutamente nuevos e inesperados de la vida tribal. Nos han proporcionado, con rasgos contundentes, el cuadro de las instituciones sociales a menudo sorprendentemente vasto y complejo. Nos han presentado al nativo tal como es, con sus creencias y prácticas tanto religiosas como mágicas. Nos han permitido penetrar en su mentalidad de un modo mucho más profundo que antes. Gracias a estos nuevos materiales de cuño científico, los estudiosos de etnología comparada han sacado ya algunas conclusiones muy importantes sobre el origen de las costumbres, de las creencias y de las instituciones humanas; sobre la historia de las culturas, su difusión y sus contactos; sobre las leyes del comportamiento del hombre en sociedad, y sobre el espíritu humano.

La esperanza de ganar una nueva visión de la humanidad salvaje gracias a los trabajos de especialistas científicos, aparece como un espejismo que se desvanece en el mismo instante de percibirlo. Pues si en el momento actual todavía hay gran número de comunidades indígenas susceptibles de ser científicamente estudiadas, dentro de una generación, o de dos, tales comunidades o sus culturas prácticamente habrán desaparecido. Urge trabajar con tenacidad, ya que el tiempo disponible es breve. Hasta el momento, tampoco el público ha tenido suficiente interés por estos estudios. Hay pocos estudiosos de la materia, y el estímulo que reciben es escaso. Por ello, no siento ninguna necesidad de justificar una investigación etnológica que es el resultado de una investigación especializada hecha sobre el terreno.

En este volumen, describiendo ciertas formas de relaciones comerciales entre las tribus indígenas de Nueva Guinea, tan sólo trataré un aspecto de la vida de los salvajes. De entre un material etnográfico que abarca la totalidad de la cultura tribal de un distrito, se ha escogido este tema para presentar una monografía preliminar. Un trabajo etnográfico riguroso exige, sin duda, tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la comunidad, pues hasta tal punto están entrelazados que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás. El lector de esta monografía pronto se dará cuenta de que, si bien el tema principal es de orden económico —pues se ocupa de la organización comercial, del intercambio y del comercio—, hay constantes referencias a la organización social, al poder de la magia, a la mitología, al folklore y también a otros aspectos, a la vez que se desarrolla el objeto principal del estudio.

Este libro se refiere al área geográfica delimitada por los archipiélagos que se extienden por el extremo oriental de Nueva Guinea. Y dentro de esta zona, el principal campo de investigación fue un distrito, el de las islas Trobriand. Este, por lo menos, ha sido estudiado con toda minuciosidad. He vivido en este archipiélago cerca de dos años, en el curso de tres expediciones a Nueva Guinea, lo que me ha permitido adquirir un perfecto conocimiento del idioma. Hice mi trabajo completamente solo, viviendo la mayor parte del tiempo en los poblados indígenas. En consecuencia, tenía constantemente ante mis ojos la vida diaria de los nativos, a la vez que tampoco podían escapárseme los sucesos casuales o dramáticos, muertes, peleas o alborotos pueblerinos, ni los acontecimientos ceremoniales y públicos.

En el estado actual de la etnografía, cuando aún queda tanto camino por trillar para futuras investigaciones y para el establecimiento de su propio campo de acción, es preciso que cada nuevo trabajo justifique su aparición respondiendo a algunos puntos: debe aportar alguna innovación metodológica; debe aventajar, tanto en profundidad como en extensión, el estado de la investigación precedente, y por último, debe tratar de presentar sus resultados de manera exacta y sin que la exposición resulte aburrida. El especialista interesado por la metodología encontrará en la introducción, apartados II al IX, y en el capítulo XVIII la exposición de mis puntos de vista y de los esfuerzos realizados en este sentido. El lector más interesado por los resultados que por la forma de obtenerlos encontrará, en los capítulos IV al XXI, una narración completa de las expediciones kula y de las ceremonias y creencias con que están asociadas. El estudioso que no sólo se interese por la descripción, sino también por el trasfondo etnográfico necesario para la misma y por una clara definición de la institución, encontrará lo primero en los capítulos I y II y lo segundo en el capítulo III.

Mi más sincero agradecimiento a Mr. Robert Mond. Gracias a su generosa dotación he podido llevar a cabo, durante varios años, las investigaciones de las que el volumen presente es un resultado parcial. A Mr. Atlee Hunt, C. M. G., secretario del Home and Territories Department of the Commonwealth, le estoy en deuda por la ayuda financiera de su departamento y también por toda la ayuda que me ha proporcionado sobre la marcha. En las Trobriand, mi trabajo contó con la preciosa ayuda de Mr. B. Hancock, comerciante de perlas, a quien le estoy agradecido, no sólo por el apoyo y los servicios prestados, sino por las numerosas pruebas de amistad que me brindó.

Gran parte de la argumentación de este libro ha mejorado enormemente gracias a las críticas que me hizo mi amigo Paul Khuner, de Viena, experto en asuntos prácticos de la industria moderna y un competente pensador en materia económica. El profesor L. T. Hobhouse ha tenido la bondad de repasar las pruebas y darme valiosos consejos sobre algunos puntos.

Con su prefacio, Sir James Frazer ha elevado el valor de este volumen por encima de sus propios méritos. No solamente es para mí un gran honor y una gran ventaja ser presentado por él, sino que también me produce una entrañable satisfacción, ya que mis primeras aficiones por la etnología están ligadas a la lectura de *La rama dorada*, por aquel entonces en su segunda edición.

Por último, pero no con menor interés, deseo mencionar al profesor C. G. Seligman, a quien este libro está dedicado. A él debo la iniciativa de mi expedición y mucho más, cosa difícil de expresar en palabras, por el estímulo y los consejos científicos que me ha prodigado a lo largo de mi trabajo en Nueva Guinea.

B. M.

El Boquín, Icod de los Vinos, Tenerife, Abril de 1921

RECONOCIMIENTOS

El etnógrafo, debido al género de las investigaciones que realiza, necesita apoyarse en la ayuda de los demás en mucha mayor medida que los investigadores de otras materias. Debo, pues, expresar aquí mi deuda con las muchas personas que me han ayudado. Como ya he dicho en el prólogo, financieramente a quien más debo es a Mr. Robert Mond, ya que mi trabajo fue posible gracias a las 250 libras anuales que durante cinco años (en 1914 y de 1917 a 1920) me otorgó la Robert Mond Travelling Scholarship (Universidad de Londres). También fui sustancialmente subvencionado por una donación de 250 libras del Home

and Territories Department of Australia, conseguida gracias a los buenos oficios de Mr. Atlee Hunt, C. M. G. La London School of Economics me adjudicó la Constance Hutchinson Scholarship de 100 libras anuales, durante dos años, 1915 y 1916. El profesor Seligman, a quien tanto debo en este asunto y en otros muchos, además de ayudarme a obtener todas las otras donaciones, me dio él mismo 100 libras destinadas a costear la expedición y me equipó con un fonógrafo, una cámara fotográfica, instrumentos antropométricos y demás parafernalia que requiere el trabajo etnográfico. Salí hacia Australia, en 1914, con la British Association for the Advancement of Science, como invitado y a expensas del Commonwealth Government of Australia.

Puede ser interesante para los futuros investigadores de campo saber que he llevado a cabo mi investigación etnográfica, de seis años de duración —de 1914 a 1920—, haciendo tres expediciones al terreno y dedicando los intervalos a la selección y preparación del material recogido, así como al estudio de la literatura especializada, con poco más de 250 libras al año. Con esto costeaba, no sólo los gastos de viajes e investigación, tales como pasajes, sueldos a los criados indígenas, pago de los intérpretes, etc., sino que también me alcanzó para recoger una buena cantidad de especímenes etnográficos, parte de los cuales fueron regalados al Melbourne Museum como integrantes de la Robert Mond Collection. Ello no me hubiera sido posible de no contar con la mucha ayuda que recibí de los residentes en Nueva Guinea. Mi amigo Mr. Hancock, de Gusaweta, islas Trobriand, me permitió utilizar su casa y almacén como base de operaciones y aprovisionamiento; me prestó su cúter en varias ocasiones y me proporcionó un asilo al que siempre podía recurrir en caso de necesidad o enfermedad; me ayudó en la labor fotográfica y me dio gran número de sus propias placas.

También fueron muy amables conmigo otros comerciantes y compradores de perlas de las Trobriand, especialmente M. y Mme. Raphael Brudo, de París, Messrs. C. y G. Auerbach y por último Mr. Mick George, todos los cuales me ayudaron de diversas formas y me brindaron su amable hospitalidad.

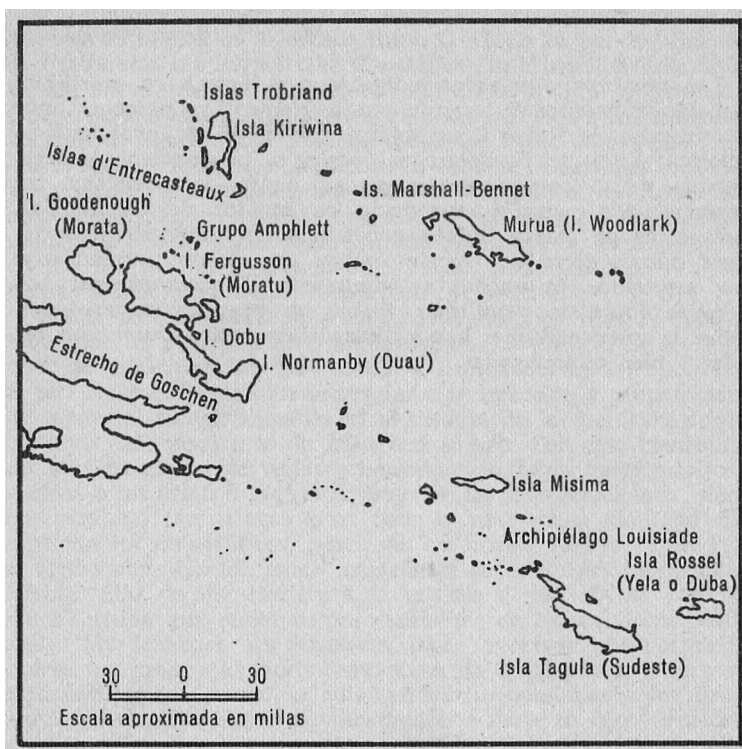
En mis estudios interinos en Melburne recibí mucha ayuda del personal de la excelente Public Library de Victoria, lo que les agradezco al bibliotecario, Mr. E. LaTouche Armstrong, a mi amigo Mr. E. Pitt, a Mr. Cooke y a otros.

En la edición inglesa se reproducen dos mapas y dos planos con el permiso del profesor Seligman de su *Melanesians of British New Guinea*.

A Mr. William Swan Stallybrass, Senior Managing Director de Messrs. Geo. Routledge and Son, Ltd., que no ha escatimado ningún esfuerzo para satisfacer mis deseos de puntualizar todos los pormenores científicos en la edición de este libro, quiero expresar-le mi más sincero agradecimiento.

NOTA SOBRE FONÉTICA

Los nombres y palabras indígenas que figuran en este libro han sido transcritos de acuerdo con los elementales preceptos que recomiendan la Royal Geographical Society y el Royal Anthropological Institute. Es decir, las vocales se pronuncian como en italiano y las consonantes como en inglés. Este sistema de pronunciación permite reproducir los sonidos de los idiomas melanesios de Nueva Guinea con suficiente fidelidad. El apóstrofe puesto entre las vocales indica que deben pronunciarse por separado, sin unirlas en diptongo. El acento recae casi siempre sobre la penúltima sílaba; en muy raras ocasiones sobre la antepenúltima. Las sílabas deben pronunciarse con nitidez y bien diferenciadas.



MAPA I. En este mapa y en el siguiente, los nombres indígenas y su ortografía se transcriben con la nomenclatura que se encuentra en las cartas y mapas antiguos. En los mapas III al V los nombres indígenas aparecen tal como yo los he establecido y transcrito fonéticamente.

Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación

I. [NAVEGACION Y COMERCIO EN LOS MARES DEL SUR: EL KULA]*

Las poblaciones costeras de las islas del mar del Sur, con muy pocas excepciones, son, o lo eran antes de su extinción, expertos navegantes y comerciantes. Algunos de ellos concibieron excelentes tipos de grandes canoas de alta mar y las usaban para expediciones comerciales a gran distancia o para incursiones guerreras y de conquista. Los papúe-melanesios que habitan en la costa- y en las islas que se extienden alrededor de Nueva Guinea no son una excepción a esta regla. En general son intrépidos navegantes, activos artesanos y hábiles comerciantes. Los centros manufactureros de importantes artículos, tales como alfarería, instrumentos de piedra, canoas, cestería fina u ornamentos de valor, están localizados en diversos lugares de acuerdo con la destreza de los habitantes, la tradición tribal heredada y las particulares facilidades que el distrito ofrezca; de ahí que su comercio se extienda por grandes áreas, recorriendo a veces cientos de millas.

Entre las diversas tribus se han establecido determinadas formas de intercambio a través de rutas precisas. Uno de los tipos de comercio intertribal más destacable es el que realizan los motu de Port Moresby con las tribus del golfo de Papua. Los motu navegan cientos de millas en canoas pesadas y poco manejables, llamadas *lakatoi*, equipadas con velas muy características en forma de pinza de cangrejo. Esta tribu abastece a los papúes del golfo de alfarería y ornamentos de concha, en otro tiempo también de láminas de piedra, y a cambio obtiene de ellos sagú y pesadas canoas que los motu utilizan a su vez para la construcción de las canoas *lakatoi*.¹

Más hacia el este, en las costas del Sur, vive la población marinera y laboriosa de los mailu, que por medio de expediciones comerciales anuales enlazan el extremo oriental de Nueva

* La mayoría de apartados de la edición original carecía de epígrafes: en nuestra edición indicamos entre corchetes [] los epígrafes que llo proceden de aquélla. (Nota editorial.)

1. Las hiri, como se llaman estas expediciones en lengua motu, han sido descritas, con gran riqueza de detalles y claridad en el esquema, por el capitán F. Barton. C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, capítulo VIII.

Guinea con las tribus de la costa central.² Y por último los indígenas de las islas y archipiélagos del extremo oriental sostienen continuas relaciones comerciales entre sí. Gracias al libro del profesor Seligman poseemos un excelente estudio sobre la materia, en particular por lo que se refiere a las rutas comerciales más directas entre las diversas islas habitadas por los *massim meridionales*.³ Existe, sin embargo, otro sistema comercial altamente complejo y muy extendido que abarca, con sus ramificaciones, no sólo las islas cercanas al extremo oriental, sino también las *Louisiade*, la isla de *Woodlark*, el archipiélago *Trobriand* y el grupo de las *d'Entrecasteaux*; penetra al interior de Nueva Guinea y ejerce una influencia indirecta sobre distritos lejanos, tales como la isla de *Rossel* y algunos lugares de la costa norte y sur de Nueva Guinea. Este sistema comercial, el *Kula*, es el objeto del estudio que me propongo desarrollar en el presente volumen; se trata, como pronto se verá, de un fenómeno de considerable importancia teórica. Parece afectar profundamente la vida tribal de los indígenas que viven dentro de su campo de acción, y ellos mismos tienen plena conciencia de su gran importancia, ya que sus ideas, ambiciones, deseos y vanidades están estrechamente ligados al *Kula*.

II. [EL MÉTODO EN ETNOGRAFIA]

Antes de proceder a la descripción del *Kula*, no estará de más una descripción de los métodos seguidos para recoger el material etnográfico. Los resultados de una investigación científica, cualquiera que sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera. Nadie osaría presentar una aportación experimental en el campo de la física o de la química sin especificar al detalle todas las condiciones del experimento; una descripción exacta de los aparatos utilizados; la manera en que fueron encauzadas las observaciones; su número; el lapso de tiempo que le ha sido dedicado y el grado de aproximación con que se hizo cada medida. En las ciencias menos exactas, como la biología o la geología, esto no puede hacerse de forma tan rigurosa, pero cada investigador debe poner al lector en conocimiento de las condiciones en que se realizó el experimento o las observaciones. En etnografía, donde la necesidad de dar clara cuenta de cada uno de los datos es quizás más acuciante, el pasado no ha sido por desgracia pródigo en tales exactitudes, y muchos autores no se ocupan de esclarecer sus méto-

2. Cf. «The Mailu», de B. Malinowski, en *Transactions of the R. Society of S. Australia*, 1915, capítulo IV, págs. 612 a 629.

3. *Op. cit.*, capítulo XI.

dos, sino que discurren sobre datos y conclusiones que surgen ante nuestros ojos sin la menor explicación.

Sería fácil citar obras de gran reputación y cuño científico en las cuales se nos ofrecen vagas generalizaciones, sin recibir jamás ninguna información sobre qué pruebas fácticas han conducido a tales conclusiones. Ningún capítulo, ni siquiera un párrafo, se dedica expresamente a describir en qué circunstancias se efectuaron las observaciones y cómo se compiló la información. Considero que una fuente etnográfica tiene valor científico incuestionable siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor basadas en su sentido común y capacidad de penetración psicológica.⁴ Es más, un sumario como el contenido en el cuadro que presentamos más adelante (apartado VI de este capítulo) debería ir explícito, de tal forma que el lector pueda estimar con precisión, de un vistazo, el nivel de trato personal que el autor tiene con los hechos que describe y hacerse una idea de en qué condiciones obtuvo la información de los indígenas.

Del mismo modo, en el campo de la ciencia histórica, nadie puede esperar que se le tome en serio si pone algún velo de misterio sobre sus fuentes y habla del pasado como si lo conociera por adivinación. El etnógrafo es, a un tiempo, su propio cronista e historiador; sus fuentes son, pues, sin duda, de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes. En etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información —tal y como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas, en el calidoscopio de la vida tribal— y la exposición final y teorizada de los resultados. El etnógrafo tiene que salvar esta distancia a lo largo de los laboriosos años que distan entre el día que puso por primera vez el pie en una playa indígena e hizo la primera tentativa por entrar en contacto con los nativos, y el momento en que escribe la última versión de sus resultados. Un breve bosquejo de las tribulaciones de un etnógrafo, tal y como yo las he vivido, puede ser más esclarecedor que una larga discusión abstracta.

4. Sobre este problema de método, una vez más, tenemos que reconocer a la Escuela de Antropología de Cambridge el mérito de haber introducido la forma científicamente correcta de tratar la cuestión. En especial, en los escritos de Haddon, Rivers y Seligman, la diferencia entre deducción y observación está siempre claramente trazada, y ello permite darse perfecta cuenta de las condiciones en que se ha realizado el trabajo.

III. [EL TRABAJO DE CAMPO]

Imagínese que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado.

Desde que uno instala su residencia en un compartimento de la vecindad blanca, de comerciantes o misioneros, no hay otra cosa que hacer sino empezar directamente el trabajo de etnógrafo. Imagínese, además, que es usted un principiante, sin experiencia previa, sin nada que le guíe ni nadie para ayudarlo. Se da el caso de que el hombre blanco está temporalmente ausente, o bien ocupado, o bien que no desea perder el tiempo en ayudarlo. Eso fue exactamente lo que ocurrió en mi iniciación en el trabajo de campo, en la costa sur de Nueva Guinea. Recuerdo muy bien las largas visitas que rendí a los poblados durante las primeras semanas, y el descorazonamiento y la desesperanza que sentía después de haber fallado rotundamente en los muchos intentos, obstinados pero inútiles, de entrar en contacto con los indígenas o de hacerme con algún material. Tuve períodos de tal desaliento que me encerré a leer novelas como un hombre pueda darse a la bebida en el paroxismo de la depresión y el aburrimiento del trópico.

Imagínese luego haciendo su primera entrada en una aldea, solo o acompañado de un cicerone blanco. Algunos indígenas se agrupan a su alrededor, sobre todo si huele a tabaco. Otros, los más dignos y de mayor edad, permanecen sentados en sus sitios. Su compañero blanco tiene su propia forma rutinaria de tratar a los indígenas y no entiende nada, ni le importa mucho la manera en que uno, como etnógrafo, se les aproximaría. La primera visita le deja con la esperanza de que al volver solo las cosas serán más fáciles. Por lo menos, tales eran mis esperanzas.

Volví a su debido tiempo y pronto reuní una audiencia a mi alrededor. Cruzamos unos cuantos cumplidos en *pidgin-English*, se ofreció tabaco y tomamos así un primer contacto en una atmósfera de mutua cordialidad. Luego intenté proceder a mis asuntos. En primer lugar, para empezar con temas que no pudieran despertar suspicacias, comencé a «hacer» tecnología. Unos cuantos indígenas se pusieron a fabricar diversos objetos. Fue fácil observarlos y conseguir los nombres de las herramientas e incluso algunas expresiones técnicas sobre los distintos procedimientos; pero eso fue todo. Debe tenerse en cuenta que el *pidgin-English* es un instrumento muy imperfecto para expresar las ideas y que, antes de adquirir soltura en formular las preguntas y entender las contestaciones, se tiene la desagradable impresión de que nunca se conseguirá completamente la libre comunicación con los indígenas; y en un principio yo fui incapaz de entrar en más detalles o en una conversación explícita con

ellos. Sabía que el mejor remedio era ir recogiendo datos concretos, y obrando en consecuencia hice un censo del poblado, tomé notas de las genealogías, levanté planos y registré los términos de parentesco. Pero todo esto quedaba como material muerto que no me permitía avanzar en la comprensión de la mentalidad y el verdadero comportamiento del indígena, ya que no conseguí sacarles a mis interlocutores ninguna interpretación sobre estos puntos, ni pude captar lo que llamaríamos el sentido de la vida tribal. Tampoco avancé un paso en el conocimiento de sus ideas religiosas y mágicas, ni en sus creencias sobre la hechicería y los espíritus, a excepción de unos cuantos datos superficiales del folklore, encima mutilados por el uso forzado del *pidgin-English*.

La información que recibí por boca de algunos residentes blancos del distrito, de cara a mi trabajo, fue todavía más desanimadora que todo lo demás. Había hombres que habían vivido allí durante años, con constantes oportunidades de observar a los indígenas y comunicarse con ellos, y que, sin embargo, a duras penas sabían nada que tuviera interés. ¿Cómo podía, pues, confiar en ponerme a su nivel o superarlos en unos cuantos meses o en un año? Además, la forma en que mis informantes blancos hablaban sobre los indígenas y emitían sus puntos de vista era, naturalmente, la de mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión. Y en su mayoría, como es de suponer, estaban llenos de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio, ya sea administrador, misionero o comerciante, opiniones que repugnan a quien busca la objetividad y se esfuerza por tener una visión científica de las cosas. La costumbre de tratar con superioridad y suficiencia lo que para el etnólogo es realmente serio, el escaso valor conferido a lo que para él es un tesoro científico —me refiero a la autonomía y las peculiaridades culturales y mentales de los indígenas—, esos tópicos tan frecuentes en los textos de los *amateurs*, fueron la tónica general que encontré entre los residentes blancos.⁵

De hecho, en mi primer período de investigación en la costa del sur no logré ningún progreso hasta que estuve solo en la zona; y en todo caso, lo que descubrí es dónde reside el secreto de un trabajo de campo efectivo. ¿Cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal? Como de costumbre, sólo obtendremos resultados satisfactorios si aplicamos paciente y sistemáticamente cierto número de reglas de sentido común y los principios cien-

5. Debo hacer notar, desde un principio, que había unas cuantas agradables excepciones. Por sólo mencionar a mis amigos: Billy Hancock, en las Trobriand; Mr. Raffael Brudo, otro comerciante de perlas; y el misionero Mr. M. K. Gilmour.

tíficos demostrados, y nunca mediante el descubrimiento de algún atajo que conduzca a los resultados deseados sin esfuerzo ni problemas. Los principios metodológicos pueden agruparse bajo tres epígrafes principales; ante todo, el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas. Es necesario decir unas pocas palabras sobre estas tres piedras angulares del trabajo de campo, empezando por la segunda, la más elemental.

IV. *CONDICIONES ADECUADAS PARA EL TRABAJO ETNOGRAFICO*

Como se ha dicho, lo fundamental es apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual sólo es realmente posible si se acampa en su mismos poblados. Es muy agradable tener una base en casa de algún blanco, para guardar las provisiones y saber que se tiene un refugio en caso de enfermedad o empacho de vida indígena. Pero debe estar lo suficientemente alejada como para que no se convierta en el medio permanente en que se vive y del que sólo se sale a determinadas horas para «hacer poblado». Incluso no conviene estar lo bastante cerca como para que se puedan hacer excursiones de recreo en cualquier momento. Dado que el indígena no es un compañero moral para el hombre blanco, después de haber estado trabajando con él durante varias horas, viendo cómo cuida sus huertos, o dejándole que cuente anécdotas de su folklore, o discutiendo sus costumbres, es natural que apetezca la compañía de alguien como nosotros. Pero si uno está solo en un poblado, sin posibilidad de satisfacer este deseo, se marcha a dar un paseo solitario durante una hora, más o menos, y a la vuelta busca espontáneamente la sociedad de los indígenas, esta vez por contraste con la soledad, igual que aceptaría cualquier otro acompañante. A través de este trato natural se aprende a conocer el ambiente y a familiarizarse con sus costumbres y creencias mucho mejor que si se estuviera atendido por un informador pagado y a menudo sin interés.

Esta es toda la diferencia que hay entre zambullirse esporádicamente en el medio de los indígenas y estar en auténtico contacto con ellos. ¿Qué significa esto último? Para el etnógrafo significa que su vida en el poblado —en principio una aventura

extraña, a veces enojosa, a veces cargada de interés— toma pronto un curso natural mucho más en armonía con la vida que le rodea.

Poco después de haberme instalado en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena. Cuando salía de la mosquitera, encontraba a mi alrededor la vida del pueblo que se ponía en marcha, o bien a la gente ya muy avanzada en sus trabajos diarios, según la hora y según fuese la estación en que comenzaban las labores tarde o aquella en que las comenzaban temprano, con arreglo a la prisa que corría el trabajo. En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombre y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya. Debe tenerse en cuenta que los indígenas, al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o autocontrolarse por mi presencia, a la vez que yo dejé de ser un elemento disturbador de la vida tribal que me proponía estudiar, la cual se había alterado con mi primera aproximación, como siempre ocurre en las comunidades primitivas cuando llega alguien nuevo. De hecho, como sabían que estaba dispuesto a meter las narices en todo, incluso allí donde un indígena bien educado no osaría hacerlo, acabaron por considerarme como parte integrante de la vida, una molestia o mal necesario, con el atenuante de las reparticiones de tabaco.

Más avanzado el día, cualquier cosa que sucediese me cogía cerca y no había ninguna posibilidad de que nada escapase a mi atención. Las alarmas al anochecer por la proximidad de los hechiceros, una o dos grandes —realmente importantes— peleas y rupturas dentro de la comunidad, los casos de enfermedad, las curas que se habían aplicado y las muertes, los ritos que se debían celebrar, todo esto sucedía ante mis ojos, por así decirlo, en el umbral de mi casa, sin necesidad de esforzarme por miedo a perdimelo. Y es necesario insistir en que siempre que ocurre algo dramático o importante hay que investigarlo en el mismo momento en que sucede, porque entonces los indígenas no pueden dejar de comentar lo que pasa, están demasiado excitados para mostrarse reticentes y demasiado interesados para que su imaginación se prive de suministrar toda

clase de detalles. También cometí, una y otra vez, faltas de cortesía que los indígenas, bastante familiarizados conmigo, no tardaron en señalarme. Tuve que aprender a comportarme y, hasta cierto punto, adquirir el «sentido» de las buenas y malas maneras indígenas. Y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo.

V. [MÉTODOS ACTIVOS DE INVESTIGACIÓN]

Pero el etnógrafo no sólo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas. Y esto nos conduce a los métodos más activos para la búsqueda de documentación etnográfica. Como hemos señalado al final del apartado III, el etnógrafo tiene que inspirarse en los últimos resultados de los estudios científicos, en sus principios y en sus objetivos. No me extenderé más sobre este tema, salvo en una observación para evitar cualquier posible equívoco. Tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes no es lo mismo que estar cargado de «ideas preconcebidas». Si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor. Cuantos más problemas se planteen sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará para su trabajo. Las ideas preconcebidas son perniciosas en todo trabajo científico, pero las conjeturas son el don principal de un pensador científico, y tales conjeturas le son posibles al observador sólo gracias a sus estudios teóricos.

Los tempranos esfuerzos etnológicos realizados por Bastían, Taylor, Morgan, los *Voikerpsychologen* alemanes, han dado nueva forma a las antiguas informaciones sin elaborar de los comerciantes, los misioneros, etc., y nos han mostrado la importancia de aplicar concepciones más profundas y desechar las que sean superficiales y engañosas.⁶

6. De acuerdo con el uso habitual de la terminología científica, empleo la palabra etnografía para los resultados empíricos y descriptivos de la ciencia del hombre, y la palabra etnología para las teorías especulativas y comparativas.

El concepto de animismo ha reemplazado al de «fetichismo» o «culto demoníaco», términos ambos sin el menor sentido. La comprensión de los sistemas clasificatorios por lazos de parentesco ha abierto el camino de las investigaciones modernas sobre sociología de los indígenas en trabajos de campo debidos a la escuela de Cambridge. El análisis psicológico de los pensadores alemanes ha puesto en claro la abundante cosecha de valiosas informaciones obtenidas por las recientes expediciones alemanas a África, Sudamérica y el Pacífico, mientras que los trabajos teóricos de Frazer, Durkheim y otros han inspirado —y sin duda lo continuarán haciendo durante mucho tiempo todavía— a los investigadores de campo, conduciéndoles a nuevos resultados. El investigador de campo se orienta a partir de la teoría. Desde luego, se puede ser pensador teórico e investigador al mismo tiempo, en cuyo caso uno puede buscar en sí mismo los estímulos. Pero estas dos funciones son diferentes, y de hecho se ejercen por separado en las investigaciones reales, tanto en el tiempo como en las condiciones de trabajo.

Al igual que sucede siempre que el interés científico se vuelca sobre un dominio y comienza a trabajar en un campo hasta el momento abandonado a la curiosidad de los *amateurs*, la Etnografía ha introducido ley y orden en un dominio que parecía caótico y caprichoso. Ha transformado el mundo efectista, feroz e irresponsable de los «salvajes» en cierto número de comunidades bien ordenadas, gobernadas por leyes y que se comportan y piensan con arreglo a determinados principios. La palabra «salvaje», sea cual fuese su significación original, connota ideas de libertad desahogada e irregularidad, y evoca algo de extremada y extraordinaria rareza. Es creencia popular que los indígenas viven en el seno mismo de la Naturaleza, más o menos como pueden y quieren, víctimas de temores descontrolados y creencias fantasmagóricas. La ciencia moderna, por el contrario, demuestra que sus instituciones sociales tienen una organización bien definida, que se gobiernan con autoridad, ley y orden, tanto en sus relaciones públicas como en las privadas, estando estas últimas, además, bajo el control de lazos de parentesco y clan sumamente complejos. De hecho, les vemos enredados en una malla de deberes, funciones y privilegios que corresponden a una elevada organización tribal, comunal y de parentesco. Sus creencias y prácticas no están de ninguna manera desprovistas de cierta coherencia, y los conocimientos que poseen del mundo exterior les bastan en muchos casos para guiarse en sus actividades y empresas, que llevan a cabo con vigor. Sus producciones artísticas tampoco están faltas de significado ni de belleza.

Qué lejos queda de la posición de la moderna etnografía la famosa respuesta dada hace mucho tiempo por una autoridad colonial que, habiéndosele preguntado sobre las costumbres y maneras de los indígenas, respondió: «Costumbres ningunas, ma-

neras bestiales.» Ésta, con sus cuadros de términos de parentesco, sus genealogías, mapas, planos y diagramas, prueba la existencia de una organización fuerte y extensa, nos enseña la composición de la tribu, del clan y de la familia, y además nos presenta el cuadro de los indígenas sometidos a normas de comportamiento y buenas maneras frente a las que, en comparación, la vida cortesana de Versalles o del Escorial era libre y fácil.⁷

En consecuencia, el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva. En primer lugar debe determinarse el esqueleto de la vida tribal. Este ideal exige, ante todo, la obligación de hacer un estudio completo de los fenómenos y no buscar lo efectista, lo singular, y menos lo divertido y extravagante. Han pasado los tiempos en que podíamos admitir las descripciones de los indígenas que los presentaban como una caricatura grotesca e infantil del ser humano. Tal cuadro es falso y, como otras muchas falsedades, ha sido destruido por la ciencia. El etnógrafo de campo tiene que dominar con seriedad y rigor, el conjunto completo de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura tribal estudiada, sin hacer ninguna diferencia entre lo que es un lugar común carente de atractivo o normal, y lo que llama la atención por ser sorprendente y fuera de lo acostumbrado. Al mismo tiempo, en toda su integridad y *bajo todas sus facetas*, la cultura tribal debe ser el foco de interés de la investigación. La estructura, la ley y el orden, que se han revelado en cada aspecto, se aúnan también en un conjunto coherente.

El etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología, u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo.

7. Las legendarias «autoridades de antaño», que no veían en los indígenas más que a seres bestiales y sin costumbres, se quedaban cortas al lado del moderno autor que, hablando sobre los *massim* meridionales, con los que habla vivido y trabajado en estrecho contacto durante muchos años, dice: «Enseñamos a estos hombres sin ley a que sean obedientes, a estos hombres inhumanos a amar, a estos hombres salvajes a civilizarse.» E insiste: «Nada gula su conducta más que los instintos y las apetencias, y están gobernados por sus pasiones descontroladas»; «Salvajes, inhumanos y sin ley». Tal versión, grosera y desfigurada, del auténtico estado de cosas sería difícil de concebir incluso para quien pretendiese parodiar el punto de vista de los misioneros. Citado del Rev. C. W. Abel, de la London Missionary Society, *Savage Life in New Guinea*, sin fecha.

VI. [LA ESTRUCTURA TRIBAL Y LA ANATOMIA DE SU CULTURA]

Habiendo establecido esta regla tan general, entremos en consideraciones más específicas sobre el método. Tal y como acabamos de decir, el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente; debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad. Pero estas cosas, aunque estén bien cristalizadas y establecidas, no están formuladas en ninguna parte. No hay un código escrito o explícito de cualquier otra forma, y toda la tradición tribal, toda la estructura de la sociedad, está incrustada en el más escurridizo de los materiales: el ser humano. Pero tampoco se encuentran estas leyes claramente explícitas en la mente o la memoria de los hombres. Los indígenas obedecen las coacciones y los mandatos del código tribal sin comprenderlos, de la misma manera que obedecen sus impulsos e instintos sin poder enunciar ni una sola ley de psicología. Las normas de las instituciones indígenas son el resultado automático de la interacción entre las fuerzas mentales de la tradición y las condiciones materiales del medio ambiente. Exactamente como cualquier miembro modesto de una institución moderna —ya sea el Estado, la Iglesia o el Ejército— depende *de* la institución y *está en* la institución, pero carece de perspectiva sobre el funcionamiento íntegro resultante del conjunto, y todavía está menos capacitado para hacer un informe sobre su organización, de la misma forma sería inútil intentar preguntarle a un indígena en términos sociológicos abstractos. La diferencia es que, en nuestra sociedad, cada institución tiene sus miembros instruidos, sus historiadores, sus archivos y documentos, mientras que la sociedad indígena no tiene nada de eso. Una vez la diferencia ha sido vista debe encontrarse un medio para superar esta dificultad. Para el etnógrafo, la solución consiste en recoger datos concretos de pruebas testimoniales y forjar sus propias deducciones y generalizaciones. Esto parece evidente, pero no fue resuelto, o por lo menos practicado en etnografía, hasta que los hombres de ciencia comenzaron a hacer el trabajo de campo. Por lo demás, a la hora de llevarlo a la práctica, no resulta nada fácil ver las aplicaciones concretas del método ni desarrollarlas sistemáticamente y con coherencia.

Aunque no podemos preguntarle al indígena sobre las reglas generales abstractas, sí podemos plantearle cuestiones sobre cómo trataría casos concretos. Así, por ejemplo, para preguntar cómo consideran un crimen o cómo lo castigarían, sería inútil hacerle al indígena una pregunta tan general como «¿Qué trato daría usted a un criminal y cómo le castigaría?», pues ni siquiera hay palabras para expresarla en lengua indígena, ni en *pidgin*. Pero si le cuento un caso imaginario o, todavía mejor,

un suceso real, eso dará pie al indígena para poder opinar y facilitar toda clase de información. Un caso real, en efecto, provoca una ola de discusiones, de expresiones de indignación, les hace tomar partido, y toda esta charla contiene buena cantidad de puntos de vista precisos y de censuras morales, a la vez que evidencia el mecanismo social que desencadena el crimen cometido. A partir de lo cual es fácil derivar la conversación hacia otros casos similares, sacar a colación otros sucesos reales y discutirlos en todas sus implicaciones y diversos aspectos. A partir de este material, que debe abarcar una serie de hechos lo más amplia posible, las conclusiones resultan de un simple proceso de inducción. El tratamiento *científico* se diferencia del que sólo es de sentido común, primero, en que el estudioso completará mucho más el trabajo y extremará la minuciosidad con procedimientos sistemáticos y metódicos; y segundo, en que la mentalidad científicamente preparada dirigirá la investigación a través de líneas relevantes y hacia objetivos que tengan importancia real. Desde luego, el objeto de la preparación científica es proveer al investigador empírico de una especie de *mapa mental* que le permita orientarse y seguir su camino.

Volviendo a nuestro ejemplo: la discusión de cierto número de casos concretos revelará al etnógrafo la maquinaria social del castigo. Esta es una parte, un aspecto de la autoridad tribal. Imagínese, además, que por un método similar de inferencia a partir de datos concretos el etnógrafo llega a comprender los problemas del liderazgo en la guerra, en las empresas económicas, en las festividades tribales, etc., con lo que obtiene todos los datos necesarios para responder a las cuestiones planteadas sobre el gobierno de la tribu y la autoridad social. En los trabajos de campo concretamente realizados, la comparación de los datos y el esfuerzo de coordinarlos, a menudo, dejan entrever grietas y lagunas en la información, lo que da pie a posteriores investigaciones.

Por propia experiencia puedo decir que, muy a menudo, un problema parecía bien delimitado, todo claro y resuelto, hasta que empezaba a redactar un corto esbozo preliminar de las conclusiones. Sólo entonces podía apreciar las enormes deficiencias que, a su vez, me indicaban dónde residían los nuevos problemas y me arrastraban a posteriores trabajos. En realidad, me pasé unos cuantos meses entre la primera y la segunda expedición, y más de un año entre ésta y la siguiente, revisando las notas que tenía y dejando cada vez determinadas partes casi listas para su publicación, aunque bien sabía yo, cada vez, que tendría que volver a revisarlas y corregirlas. Este enriquecimiento recíproco de la obra constructiva y la observación me pareció muy fecundo y creo que fue imprescindible para que mi trabajo progresara. Cuento este trozo de mi historia simplemente para demostrar que lo que se ha venido diciendo hasta

ahora no es un simple programa huero, sino resultado de la experiencia personal. En este volumen se describe una gran institución que lleva conectada consigo otras numerosas actividades y presenta muy distintas facetas. Para aquellos a quienes interese la cuestión, diré que la información sobre un fenómeno tan complejo y con tantas ramificaciones no se puede conseguir, con un cierto nivel de exactitud y en toda su extensión, sin una interacción constante del esfuerzo constructivo y la observación empírica. De hecho, durante el trabajo de campo y en los intervalos de las expediciones, he escrito por lo menos media docena de esquemas sobre la institución del Kula. Cada vez surgían nuevos problemas y dificultades.

La recogida de datos concretos sobre una amplia gama de hechos es uno de los puntos esenciales del método empírico. No se trata solamente de enumerar unos cuantos ejemplos, sino que es necesario agotar lo más posible la totalidad de los casos disponibles; y en esta búsqueda de casos, cuanto más claro tenga el investigador su plan mental mayor será su éxito. Pero, siempre que el material de la investigación lo permita, esta carta mental debe transformarse en algo real, debe materializarse en un diagrama, un plan, un cuadro sinóptico exhaustivo de los casos. Desde hace ya mucho tiempo, en todos los libros modernos, mínimamente aceptables, que se ocupan de los indígenas esperamos encontrar una lista o cuadro de los términos de parentesco que incluya todos los datos al respecto, y no que se limite a señalar unas cuantas relaciones extrañas y anómalas. En la investigación del parentesco, siguiendo una tras otra todas las relaciones de un caso concreto, se desemboca de forma natural en la construcción de cuadros genealógicos. Este método, practicado desde un principio por los mejores autores, tales como Munzinger y, si recuerdo bien, Kubary, ha sido llevado a su plena madurez en los trabajos del doctor Rivers. Y también, si estudiamos los datos concretos de las transacciones económicas en orden a trazar la historia de un objeto valioso y a apreciar las características de su sistema de circulación, el principio de rigurosidad y profundidad nos conducirá de nuevo a la construcción de cuadros de transacciones, tales como los que se encuentran en la obra del profesor Seligman.⁸ Gracias a seguir en esta materia el ejemplo del profesor Seligman, pude establecer ciertas normas, de las más difíciles y minuciosas, del Kula. El método de verter la información, en la medida de lo posible, en gráficos o cuadros sinópticos debe aplicarse, prácticamente, a todos los aspectos de la vida indígena. Cualquier tipo de transacción económica puede estudiarse por el procedimiento de seguir casos reales conectados y traspas-

8. Por ejemplo, los cuadros de circulación de las valiosas hojas de hacha, op. cit., págs. 531 y 532.

sarlos luego a un cuadro sinóptico; del mismo modo, podemos trazar un cuadro de todas las ofrendas y regalos habituales en una sociedad dada, incluyendo la definición sociológica, ceremonial y económica de cada artículo. También los sistema de magia, las series de ceremonias interrelacionadas, los diversos tipos de actos legales, todo puede ser fichado de modo que cada elemento pueda determinarse sinópticamente bajo cierto número de epígrafes. Además de esto, los censos genealógicos de cada comunidad estudiados al detalle, los mapas, planos y diagramas minuciosos que ilustren la propiedad de las tierras cultivables, los privilegios de caza y pesca, etc., constituyen, sin duda, una documentación esencial para la investigación etnográfica.

Una genealogía no es más que un cuadro sinóptico de cierto número de relaciones de parentesco conectadas entre sí. Su valor como instrumento de investigación radica en que le permite al investigador formularse preguntas *in abstracto*, susceptibles de ser preguntadas en concreto al informador indígena. Como documento, su valor consiste en que proporciona cierto número de datos comprobados y los presenta en su forma natural de asociación. La misma función cumple un cuadro sinóptico sobre la magia. Como instrumentos de investigación los he utilizado, por ejemplo, para verificar las ideas acerca de las características del poder mágico. Teniendo el cuadro a la vista, he podido, con facilidad y provecho, ir pasando de uno a otro apartado, anotando las principales prácticas y ceremonias correspondientes a cada uno de ellos. Deduciendo un corolario general de todos los casos pude, entonces, conseguir respuesta a mi problema abstracto; el procedimiento a seguir se especifica en los capítulos XVII y XVIII.⁹ No puedo entrar en más consideraciones sobre este problema, lo que entrañaría nuevas distinciones como las existentes entre los cuadros de datos reales, concretos, tal una genealogía, y los cuadros que resumen los esquemas de costumbres o creencias, como sería el cuadro de un sistema mágico.

Volviendo una vez más al problema de la honradez metodológica, previamente discutido en el apartado II, me gustaría señalar aquí que el procedimiento de presentar los datos en forma concreta y tabulada debe aplicarse, en primer lugar, a

9. En este libro, junto al cuadro anejo, que no pertenece exactamente a la clase de documentos a que aquí me refiero, el lector sólo encontrará unas pocas muestras de cuadros sinópticos, como la lista de participantes en el Kula que se menciona y analiza en el capítulo XIII, apartado II; la lista de ofrendas y regalos del capítulo VI, apartado VI, sólo descritos y no clasificados en cuadro; los datos sinópticos de una expedición kula en el capítulo-XVI, y el cuadro de la magia kula que se incluye en el capítulo XVII. He preferido no sobrecargar este trabajo con gráficos y demás, prefiriendo reservarlos para la edición completa de mis materiales.

las propias pruebas del etnógrafo. Es decir, un etnógrafo que pretenda inspirar confianza debe exponer clara y concisamente, en forma tabularizada, cuáles han sido sus observaciones directas y cuáles las informaciones indirectas que sostienen su descripción. El cuadro siguiente servirá de ejemplo sobre lo que digo y ayudará al lector de esta obra á hacerse una idea de la fidelidad de cualquier descripción que tenga interés en comprobar. Con la ayuda de este cuadro y de las muchas referencias espaciadas por el libro, aclarando cómo, en qué circunstancias y a qué nivel de exactitud llegué a conocer cada hecho concreto, confío en que no quedará ningún punto oscuro respecto a las fuentes de este libro.

Lista cronológica de las expediciones Kula presenciadas
por el autor

Primera expedición, agosto de 1914-marzo de 1915.

Marzo de 1915. En el poblado de Dikoyas (isla de Woodlark) ve unas cuantas ofrendas ceremoniales. Obtiene los primeros informes.

Segunda expedición, mayo de 1915-mayo de 1916.

Junio de 1915. Una visita kabigidoya llega a Kiriwina desde Vakuta. Presencia cómo se fondean en Kavataria y a los hombres en Omarakana, donde reúne información.

Julio de 1915. Varios grupos de Kitava desembarcan en la playa de Kaulukuba. Interroga a los hombres en Omarakana. En estos días recoge mucha información.

Septiembre de 1915. Intento fallido de embarcar hacia Kitava con To'uluwa, el jefe de Omarakana.

Octubre-noviembre de 1915. Presencia la marcha de tres expediciones de Kiriwina hacia Kitava. Cada vez To'uluwa regresa con un cargamento de mwali (brazaletes de concha).

Noviembre de 1915-marzo de 1916. Preparativos para una gran expedición a alta mar, desde Kiriwina a las islas Marshall Bennett. Construcción de una canoa; reparación de otra; fabricación de una vela en Omarakana; botadura; tasatoria en la playa de Kaulukuba. Al mismo tiempo obtiene información sobre estas y otras materias relacionadas. Obtiene algunos textos mágicos sobre la construcción de canoas y la magia del Kula.

Tercera expedición, octubre de 1917-octubre de 1918.

Noviembre de 1917-diciembre de 1917. Kula en el interior del país; obtiene algunos datos en Tukwaukwa.

Diciembre de 1917-febrero de 1918. Grupos de Kitava llegan a

Wawela. Recogida de información sobre el *yoyova*. Consigue las fórmulas mágicas del Kaygau.

Marzo de 1918. Preparativos en Sanaroa; preparativos en las Amphletts; la flota dobu llega a las Amphletts. La expedición uvalaku procedente de Dobu sigue hacia Boyowa.

Abril de 1918. La llegada; la recepción en Sinaketa; las transacciones kula; la gran asamblea intertribal. Obtención de algunas fórmulas mágicas.

Mayo de 1918. Ve un grupo de Kitava en Vakuta.

Junio - julio de 1918. En Omarakana, verificación y ampliación de los informes sobre la magia kula y las costumbres, especialmente con respecto a las ramas orientales.

Agosto-septiembre de 1918. Obtiene textos mágicos en Sinaketa.

Octubre de 1918. Obtiene información de un cierto número de indígenas de Dobu y del distrito meridional de Massim (interrogados en Samarai).

Para resumir el primer punto crucial del método, digamos que cada fenómeno debe ser estudiado desde la perspectiva, lo más amplia posible, de sus manifestaciones concretas, y procediendo a un examen exhaustivo de los ejemplos que se especifiquen. Si es posible, los resultados deben tabularse en una especie de cuadro sinóptico, a la vez útil como instrumento de estudio y como documento etnológico. La ayuda que prestan tales documentos y tales estudios de los hechos reales permite exponer las líneas directrices del entramado de la cultura indígena, en el sentido más amplio de la palabra, y la estructura de la sociedad. Este método podría llamarse *el método de documentación estadística a partir del ejemplo concreto*.

VII. [LA VIDA INDIGENA]

No hay necesidad de añadir que, a este respecto, cualquier trabajo de campo científico está muy por encima del mejor logro *amateur*. Sin embargo, hay un punto en que a menudo sobrepasan estos últimos. Se trata de la descripción de los rasgos íntimos de la vida indígena, de la capacidad para hacernos llegar estos aspectos con los que sólo es posible familiarizarse a través de un estrecho contacto con los indígenas, cualquiera que sea la forma, durante un largo período de tiempo. Ciertos exponentes del trabajo científico —en, especial los que han venido a llamarse «trabajos de prospección»— nos proporcionan un excelente esqueleto, por así decirlo, de la estructura tribal, pero carecen por completo de vida. Aprendemos mucho de la estructura de la sociedad, pero no podemos percibir ni imaginar las realidades de la vida humana, el flujo rutinario de la vida dia-

ria, las ocasionales oleadas de agitación ante una fiesta, una ceremonia o cualquier suceso inesperado. A la hora de determinar los preceptos y normas de las costumbres indígenas y reducirlos a una fórmula precisa, todo ello a partir de los datos recogidos y de los relatos escuchados, nos encontramos con que esta gran precisión es extraña a la vida real, que nunca se ajusta rígidamente a ninguna norma. Es necesario, pues, enriquecer el estudio observando la manera en que se practican las costumbres, cuál es el verdadero comportamiento de los indígenas sometidos a los preceptos tan exactamente formulados por el etnógrafo y las muchas excepciones que casi siempre se dan en todos los fenómenos sociológicos.

Si todas las conclusiones están únicamente basadas en los relatos de los informantes o deducidas a partir de documentos objetivos, resultará imposible, desde luego, revitalizarlas con datos efectivamente observados del comportamiento real. Y esta es la razón por la que ciertos trabajos de *amateurs* residentes durante muchos años en el lugar, como pueden ser comerciantes y colonos cultivados, sanitarios, funcionarios y, por último, pero no por ello en menor medida, unos cuantos misioneros inteligentes y sin prejuicios, a quienes tanto debe la etnografía, superan en plasticidad y viveza a muchos de los informes puramente científicos. Pero si el investigador de campo adopta las condiciones de vida descritas con anterioridad, conseguirá una posición mucho más ventajosa que la de ningún otro blanco residente para mantener un verdadero contacto con los indígenas. Pues ningún residente vive en el poblado indígena mismo, salvo durante períodos muy breves, y cada cual tiene sus ocupaciones que le absorben buena parte de su tiempo. Por otra parte, si un comerciante, misionero o funcionario entra en relaciones estrechas con el indígena, pero tiene que convertirlo, influenciarlo o utilizarlo, ello le imposibilita la observación imparcial y desprejuiciada, e invalida toda posible sinceridad, por lo menos en el caso de los misioneros y funcionarios.

Viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presencian una y otra vez el desenvolvimiento cotidiano, las ceremonias y las transacciones, se tienen ejemplos de las creencias tal y como son vividas en realidad, y el cúmulo de vivencias de la auténtica vida indígena rellena pronto el esqueleto de las reconstrucciones abstractas. Esta es la razón por la que el etnógrafo, trabajando en las condiciones previamente descritas, puede añadir algo fundamental al frío esquema de la estructura tribal, aportando toda clase de detalles sobre el comportamiento, el escenario y los pequeños incidentes. Será incapaz de decir en cada caso si un acto es público o privado; cómo se desarrolla una asamblea y lo que representa; podrá juzgar si un acontecimiento es normal y corriente o extraordinario y emocionante; si los indígenas lo celebran con gran

fervor o si se lo toman a broma; si le dan un tono superficial o si, por el contrario, ponen mucho celo y circunspección en lo que hacen.

En otras palabras, hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles *los imponderables de la vida real*. Aquí se engloban cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía y antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean. Todos estos hechos pueden y deben ser científicamente formulados y consignados; pero es necesario que se haga profundizando en la actitud mental que estos detalles reflejan y no, como acostumbran a hacer los observadores no preparados, limitándose a un recuento superficial. Y ésta es la razón por la que el trabajo de observadores científicamente cualificados, una vez se encauce hacia el estudio de estos aspectos íntimos, producirá —estoy seguro— resultados de valor incomparable. Hasta ahora sólo los *amateurs* se han ocupado de ellos y, por lo tanto, los resultados son en general mediocres.

De hecho, si recordamos que estos imponderables, ya de por sí importantes como hechos de la vida real, son parte de la verdadera sustancia del edificio social y sujetan los innumerables hilos mantenedores de la cohesión familiar, del clan y de la comunidad de aldea —la tribu—, su significación aparece clara. Los más sólidos vínculos del grupo social, ya sean determinados ritos, los deberes económicos y legales, las obligaciones, los regalos ceremoniales o las muestras de respeto, aunque igualmente importantes para el investigador, en realidad, son percibidos con menos intensidad por el individuo que los cumple. Apliquémonos esto a nosotros mismos: todos sabemos lo que la «vida en familia» significa, en primer lugar y ante todo la atmósfera hogareña, los innumerables pequeños detalles y atenciones con que se demuestra el afecto, el mutuo interés, las pequeñas preferencias y las pequeñas antipatías que constituyen la intimidad. Que podamos heredar de tal persona, que tengamos que ir al entierro de tal otra, estos son los hechos que sociológicamente conforman la definición de «familia» y de «vida en familia»; pero desde la perspectiva personal de lo que la familia verdaderamente representa para nosotros, quedan en general muy relegados a un segundo término.

Exactamente lo mismo se podría decir de la comunidad in-

dígena, y si el etnógrafo pretende hacer llegar al lector la vida real de estos pueblos no lo debe olvidar en ningún momento. Ningún aspecto, íntimo o legal, debe pasarse por alto. Sin embargo, en los trabajos etnográficos no se encuentran, por lo general, ambos aspectos, sino uno u otro; y hasta el momento, el íntimo apenas si se ha tratado de forma adecuada. En todas las relaciones sociales externas al marco familiar, incluso en las que existen entre los simples miembros de una misma tribu o, más allá, las que se dan entre miembros de distintas tribus, sean éstas hostiles o amistosas, esta faceta íntima se refleja en los típicos detalles del trato, en la clase de comportamiento que adoptan unos individuos frente a otros. Esta faceta es distinta de la estructura legal, cristalizada y establecida, de las relaciones, y necesita estudiarse y exponerse en sí misma.

Del mismo modo, cuando se estudian los actos sobresalientes de la vida tribal, ya sean ceremonias, ritos, fiestas, etc., junto al simple esquema de los hechos, deben proporcionarse los detalles y la tónica del comportamiento. La importancia de lo dicho puede ilustrarse con un ejemplo. Mucho se ha dicho y escrito sobre las supervivencias. Sin embargo, el carácter de supervivencia en nada se expresa mejor que en los aspectos accesorios del comportamiento, en la manera cómo se realiza. Tomemos un ejemplo de nuestra propia cultura, ya sea la pompa y aparatosidad de una ceremonia oficial o bien cualquier costumbre pintoresca conservada por los muchachos de la calle; su «esquema» no nos dice nada sobre si el rito vibra todavía con pleno vigor en el interior de aquellos que lo realizan, o si se conserva como cosa casi muerta por simple respeto a la tradición. Pero si se observan y comprueban los datos referentes al comportamiento, el grado de vitalidad del acto se evidencia. Es indudable que tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico, y para cualquier problema teórico, la forma y el tipo de comportamiento que se observan en la celebración de un acto tienen la mayor importancia. Es más, el comportamiento es un hecho, un hecho relevante, y se debe observar. E insensato y corto de vista sería el científico que descuidara todo un tipo de fenómenos puestos al alcance de su mano y los dejara perderse, sólo porque de momento no viera cuál podría ser su utilidad teórica.

Sin duda, en este método práctico de observación y recopilación de estos *imponderables de la vida real y del comportamiento* en el campo de trabajo, la ecuación personal del observador interviene con mucho más peso que en la recolección de datos etnográficos cristalizados. Pero, también en este caso, debemos poner el mayor empeño en que los hechos hablen por sí mismos. Durante el paseo diario a través del poblado, si encontramos que ciertos pequeños incidentes se repiten una y otra vez, ciertas formas características de tomar la comida, de

conversar o de hacer un trabajo debemos anotar lo cuanto antes. Es importante también que este trabajo de recogida y fijación de impresiones se comience lo antes posible en el curso del trabajo sobre un distrito. Pues ciertas peculiaridades sutiles sólo llaman la atención mientras son nuevas, dejando de percibirse tan pronto como se hacen familiares. Otras, por el contrario, sólo se perciben conociendo mejor las condiciones locales. Un diario etnográfico, llevado a cabo de forma sistemática a lo largo del trabajo sobre un distrito, sería el instrumento ideal para esta clase de estudios. Y si, junto a lo normal y típico, el etnógrafo toma cuidadosa nota de las débiles desviaciones de la norma y de las más acentuadas, de este modo podrá precisar los dos extremos entre los que oscila la normalidad.

Quando se observan ceremonias u otro tipo de acontecimientos tribales, el etnógrafo no sólo debe anotar aquellos ritos y detalles prescritos por la tradición y la costumbre como parte esencial del acto, sino que también anotará cuidadosamente y de forma precisa, y en su mismo orden, las acciones de los actores y de los espectadores. Olvidándose por un momento de que conoce y comprende la estructura de esta ceremonia y las principales ideas dogmáticas subyacentes, el etnógrafo debería imaginarse a sí mismo, sencillamente, en medio de una asamblea de seres humanos que se divierten o se comportan con seriedad, con fervorosa concentración o con fastidiosa frivolidad, que están del mismo humor que todos los días o bien excitados por la emoción, etc. Si presta constante atención a este aspecto de la vida tribal, con el empeño incesante de retenerlo y expresarlo en términos de los hechos reales, enriquecerá sus notas con buena cantidad de material sugestivo y de confianza. Eso le permitirá «situar» el acto en sus propias coordenadas dentro de la vida tribal, es decir, distinguirá si es excepcional o corriente, según se comporten los nativos de forma rutinaria o alteren por completo sus comportamientos. Y también podrá aportarle todo esto al lector de forma clara y convincente.

En esta clase de trabajo, a veces, conviene que el etnógrafo deje de lado la cámara, el cuaderno y el lápiz, e intervenga él mismo en lo que está ocurriendo. Puede tomar parte en los juegos de los indígenas, puede acompañarlos en sus visitas y paseos, o sentarse a escuchar y compartir sus conversaciones. No estoy completamente seguro de que todo el mundo tenga la misma facilidad para este tipo de trabajo —quizás el temperamento eslavo es más amoldable y salvaje de por sí que el de los europeos occidentales—, pero, aunque los logros varíen, la tentativa está al alcance de todos. De mis zambullidas en la vida indígena —y las he hecho muy a menudo, no sólo por el estudio en sí mismo, sino porque todos necesitamos compañía humana—, siempre he salido con la clara convicción de que sus comportamientos, su manera de ser en toda clase de operacio-

nes tribales, se me hacían más transparentes y fáciles de entender que antes. Todas estas observaciones respecto al método, el lector las volverá a encontrar, ilustradas, en los capítulos siguientes.

VIII. [CONCEPCIONES, OPINIONES Y FORMAS DE EXPRESIÓN]

Pasemos, por fin, al tercero y último propósito del trabajo de campo científico, al último tipo de fenómenos que deben tenerse en cuenta con objeto de proporcionar un cuadro completo y adecuado de la cultura indígena. Junto a los grandes rasgos de la estructura tribal y los datos culturales esquematizados que forman el esqueleto, junto a los datos de la vida diaria y el comportamiento habitual que, por así decirlo, son su cuerpo viviente, es necesario, todavía, tener en cuenta la mentalidad: las concepciones, las opiniones y la forma de expresarse del indígena. En todos los actos de la vida tribal se dan, en primer lugar, la rutina prescrita por la costumbre y la tradición, luego la forma en que se lleva a cabo y, por último, la interpretación que le dan los indígenas de acuerdo con su mentalidad. Un hombre que se somete a las diversas obligaciones impuestas por la costumbre, que actúa según la tradición, lo hace obedeciendo a ciertos móviles, para corroborar ciertos sentimientos, guiado por ciertas ideas. Estas ideas, sentimientos y móviles están modelados y condicionados por la cultura en que se encuentran y constituyen, por tanto, una peculiaridad étnica de tal sociedad. En consecuencia, debemos hacer un esfuerzo por recogerlos y estudiarlos.

¿Es esto posible? ¿No son estas predisposiciones subjetivas demasiado informes y escurridizas? Incluso admitiendo que, por lo general, la gente sienta, piense y experimente ciertos estados psicológicos en relación con el cumplimiento de los actos impuestos por la costumbre, a la mayoría de ellos no les es posible formular en palabras tales predisposiciones. Desde luego, este último punto hay que darlo por probado, y quizá sea el auténtico nudo gordiano del estudio de los hechos de la psicología social. Sin tratar de cortar o desatar este nudo, es decir, sin resolver el problema teóricamente ni profundizar en el terreno de la metodología general, me ocuparé directamente del problema de los medios prácticos para superar algunas de las dificultades que presenta.

Ante todo, quede bien sentado que aquí vamos a estudiar formas estereotipadas de pensar y de sentir. Como sociólogo, no me interesa saber lo que A o B puedan pensar *en tanto que* individuos, de acuerdo con sus azarosas experiencias personales; solamente me interesa lo que sienten y piensan *en tanto que*

miembros de una comunidad determinada. Dentro de este marco, sus estados mentales reciben un sello particular, se estereotipan en concordancia con las instituciones en las cuales viven, con la influencia de la tradición y el folklore, y con el verdadero vehículo del pensamiento, o sea, el lenguaje. El medio ambiente social y cultural que les rodea les empuja a pensar y a sentir de una forma determinada. En consecuencia, un hombre que vive en una comunidad poliándrica no puede experimentar los mismos sentimientos celosos que un estricto monógamo, aunque podría tener alguna clase de celos. Un hombre que vive dentro de la esfera del Kula no puede permanecer apegado, ni sentimental ni permanentemente, a sus bienes por mucho valor que les conceda. Estos ejemplos se dan sin mayor elaboración, pero se encontrarán otros mejores a lo largo del texto de este libro.

Así, pues, podríamos enunciar el tercer precepto del trabajo de campo de la siguiente manera: descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada, y formular los resultados de la forma más convincente. ¿Cuál será el método a seguir? Los mejores autores de etnografía —de nuevo en este caso la escuela de Cambridge, con Haddon, Rivers y Seligman, se sitúa en primera fila de la etnografía inglesa— siempre se han esforzado por citar *verbatim* las declaraciones de importancia crucial. También han recogido los términos indígenas de clasificación —sociológicos, psicológicos y profesionales—, y han suministrado el contorno verbal del pensamiento indígena con la máxima precisión posible. El etnógrafo puede dar un paso adelante en esta dirección si aprende la lengua indígena y la utiliza como instrumento de investigación. Cuando yo trabajaba en lengua kiriwiniana, todavía tuve algunas dificultades para escribir los relatos traduciéndolos directamente, tal y como solía hacer al principio para tomar las notas. A menudo, la traducción despojaba al texto de todas sus características significativas, le quitaba todas las inflexiones; de manera que, poco a poco, empecé a apuntar ciertas frases importantes tal y como me las decían en el habla indígena. A medida que progresaban mis conocimientos del idioma, escribía más y más cosas en kiriwiniano, hasta que por último acabé escribiendo exclusivamente en esta lengua, tomando notas con rapidez, palabra por palabra, de cada relato. Tan pronto hube alcanzado este nivel me di cuenta de que, de este modo, estaba adquiriendo al mismo tiempo un abundante material lingüístico y una colección de documentos etnográficos que creo necesario reproducir tal y como fueron tomados, aparte de usarlos para la redacción de este trabajo.¹⁰

10. Poco después de haber adoptado esta medida recibí una carta del doctor A. H. Gardiner, el conocido egiptólogo, recomendándome hacer esto mismo. Desde su punto de vista de arqueólogo, veía con toda naturalidad las

Este *corpus inscriptionum kiriwitiensium* no sólo me será útil a mí mismo, sino a todos aquellos que, por su mayor agudeza y habilidad para interpretarlo, puedan encontrar matices que escapen a mi atención; del mismo modo que otros *corpora* constituyen las bases para diversas interpretaciones de culturas antiguas y prehistóricas, con la única diferencia de que todas estas inscripciones etnográficas son claras y descifrables, han sido traducidas casi por completo y sin ambigüedades, y se les han intercalado comentarios indígenas o *scholia* procedentes de fuentes vivas.

No es necesario insistir sobre este punto, ya que más adelante se le dedicará todo un capítulo (capítulo XVIII) que, además, contiene ejemplos de varios textos indígenas. El *Corpus*, por supuesto, se publicará separadamente en fecha posterior.

IX. [RESUMEN DE LA ARGUMENTACIÓN]

Nuestras consideraciones indican, pues, que la meta del trabajo etnográfico de campo debe alcanzarse a través de tres vías:

1. *La organización de la tribu y la anatomía de su cultura* debe recogerse en un esquema preciso y claro. El método de *documentación concreta estadística* es el medio que permite construir tal esquema.

2. Dentro de este entramado hay que insertar los *imponderables de la vida real* y el *tipo de comportamiento*. Estos datos se consiguen gracias a la observación minuciosa y detallada, en forma de una especie de diario etnográfico, posible a partir de un estrecho contacto con la vida indígena.

3. Una colección de informes, narraciones características, expresiones típicas, datos del folklore y fórmulas mágicas se agrupan en el *corpus inscriptionum*, exponente de la mentalidad indígena.

Estas tres vías de acceso conducen a la meta final, y el etnógrafo nunca debería perderlas de vista. La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, en aquello que le une a la vida. En cada cultura los valores son ligeramente distintos, la gente tiene distintas aspiraciones, cede a determinados impulsos, anhela distintas formas de felicidad. En cada cultura se encuentran dis-

enormes posibilidades que ofrecía para el etnógrafo obtener un cuerpo de fuentes escritas similar a los que nos han legado las culturas antiguas, con la posibilidad suplementaria de aclararlas gracias al conocimiento personal de la vida de esta cultura en todos sus aspectos.

tintas instituciones que le sirven al hombre para conseguir sus intereses vitales, diferentes costumbres gracias a las cuales satisface sus aspiraciones, distintos códigos morales y legales que recompensan sus virtudes y castigan sus faltas. Estudiar estas instituciones, costumbres o códigos, o estudiar el comportamiento y la mentalidad del hombre, sin tomar conciencia del porqué el hombre vive y en qué reside su felicidad es, en mi opinión, desdeñar la recompensa más grande que podemos esperar obtener del estudio del hombre.

En los capítulos siguientes el lector encontrará, ilustradas, todas estas generalizaciones. Veremos en ellos al salvaje luchando para satisfacer ciertos deseos, para alcanzar cierto tipo de valores, para seguir el camino de su ambición social. Lo veremos entregado a peligrosas y difíciles empresas, consecuencia de una tradición de proezas mágicas y heroicas. Le veremos siguiendo el reclamo de sus propias leyendas. Cuando leamos el relato de estas costumbres remotas, quizá brote en nosotros un sentimiento de solidaridad con los empeños y ambiciones de estos indígenas. Quizá comprenderemos mejor la mentalidad humana y eso nos arrastre por caminos nunca antes hollados. Quizá la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permita aclarar nuestra propia naturaleza. En este caso, y solamente en éste, tendremos la legítima convicción de que ha valido la pena comprender a estos indígenas, a sus instituciones y sus costumbres, y que hemos sacado algún provecho del Kula.

I. El país y los habitantes del distrito del Kula

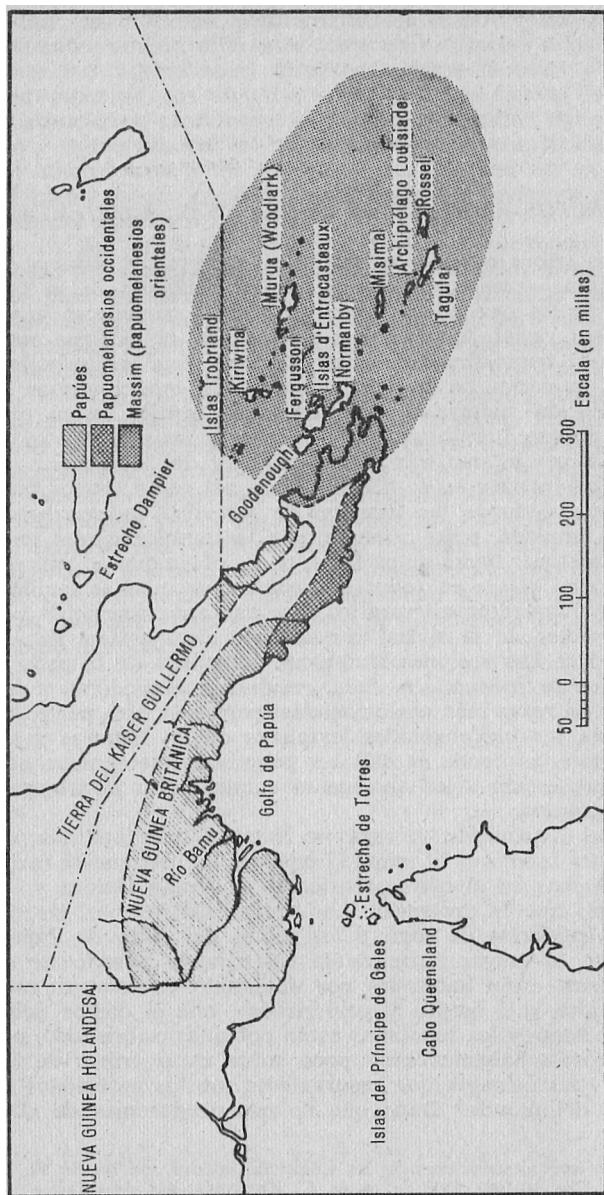
I. [GRUPOS RACIALES DE NUEVA GUINEA ORIENTAL]

Todas las tribus que viven dentro de la esfera del sistema de comercio kula —exceptuando quizás a los indígenas de la isla de Rossel, de los que no se sabe casi nada— pertenecen a un mismo grupo racial. Estas tribus habitan en el extremo más oriental de la tierra firme de Nueva Guinea y en las islas desperdigadas, en forma de archipiélago alargado, que continúan la misma dirección sudeste de la gran masa insular, como una especie de puente que uniera Nueva Guinea y las islas Salomón.

Nueva Guinea es una isla montañosa casi del tamaño de un continente; el interior es de difícil acceso, así como ciertos puntos de la costa, donde las barreras de arrecifes, las marismas y las rocas impiden, prácticamente, que las embarcaciones indígenas puedan tocar tierra o aproximarse. Es obvio que un país así configurado no ofrece en todos sus puntos las mismas facilidades a los movimientos migratorios, que con toda seguridad son los responsables de la actual composición demográfica de los mares del Sur. Las regiones fácilmente accesibles de la costa y las islas que la rodean, sin duda, resultaron acogedoras a los emigrantes de razas más evolucionadas; pero, por otra parte, las altas colinas, las inexpugnables fortalezas de las llanuras y las playas pantanosas donde es difícil y peligroso desembarcar, servirían de protección a los aborígenes e impedirían la afluencia de los emigrantes.

La actual distribución de razas en Nueva Guinea justifica por completo esta hipótesis. El mapa II muestra la distribución racial de los indígenas en el extremo oriental de Nueva Guinea y los archipiélagos que la prolongan. Las tierras del interior, las tierras bajas cubiertas de sagú y los deltas del golfo de Papua, seguramente la mayor parte de la costa norte y sudoeste de Nueva Guinea, están habitados por una raza «de estatura relativamente alta, piel oscura y pelo rizado», que el doctor Seligman llamó Papú, y las montañas están pobladas, sobre todo, por tribus pigmeas. Sabemos muy poco sobre estas tribus de las montañas y las ciénagas que seguramente son los autóctonos de esta parte del mundo.¹ Dado que no nos ocuparemos de ellos

1. Las mejores descripciones de las tribus del interior son las de W. H. Williamson, *The Mafutu*, 1912, y la de C. Keysser, *Aus dem Leben der*



MAPA II. El diagrama muestra el área geográfica de los massim y su relación con los distritos habitados por los papúe-melanesios occidentales y los papúes. Reproducido de *Melanesians of British New Guinea*, con permiso del profesor C. G. Seligman.

en el estudio que sigue, será mejor pasar a las tribus que habitan en las regiones accesibles de Nueva Guinea. «Los papúes orientales, es decir, las razas en general de menor estatura, con la piel más clara y el pelo rizado, que habitan en la península oriental de Nueva Guinea y sus archipiélagos, requieren ahora un nombre, y puesto que el verdadero elemento melanésico predomina entre ellos, deberían llamarse papúe-melanesios. Respecto a estos papúes orientales, el doctor A. C. Haddon fue el primero en comprender que penetraron en el país como resultado de una "emigración melanésica hacia Nueva Guinea" y que "un simple extravío no bastaría para explicar ciertos hechos enigmáticos".»² Los papúe-melanesios pueden dividirse, a su vez, en dos grupos, uno occidental y otro oriental, a los que, siguiendo la terminología del doctor Seligman, llamaremos papúe-melanesios occidentales y massim, respectivamente. Es sobre estos últimos sobre quienes nos ocuparemos en las páginas siguientes.

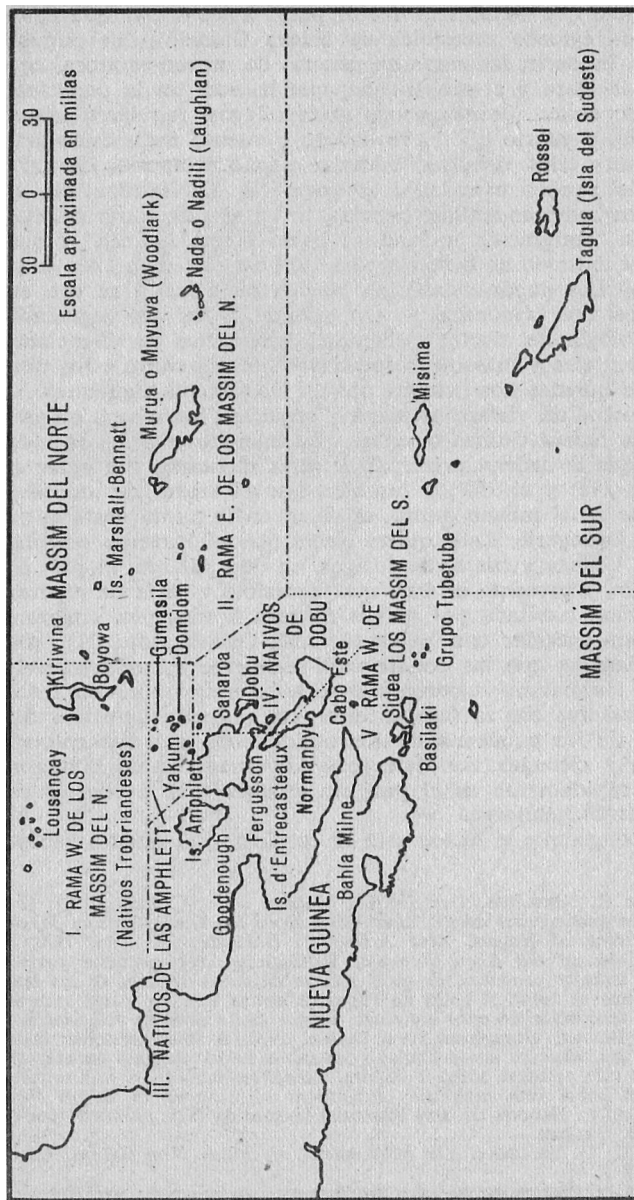
Si echamos un vistazo al mapa y seguimos los rasgos orográficos de la Nueva Guinea oriental y su línea costera, en seguida veremos que la cadena principal de altas montañas cae entre el meridiano 149° y el 150°, y también que el ribete de arrecifes desaparece en el mismo punto, es decir, en la punta oeste de la bahía de Orangerie. Esto quiere decir que el extremo oriental de Nueva Guinea y sus archipiélagos, en una palabra, el país de los massim, representa el área más accesible y sería de esperar que estuviese habitada por gentes de raza homogénea, emigrantes casi sin mezclar con los autóctonos (véase mapa II). «De hecho, mientras que las condiciones realmente existentes en la región de los massim sugieren que no hubo ninguna mezcla lenta de los invasores con la raza anterior, los rasgos geográficos del territorio de los papúe-melanesios occidentales, con sus colinas, montañas y ciénagas, son tales que los invasores no pudieron penetrar rápidamente en el país sin escapar a la influencia de los primitivos habitantes...»³

Presupongo que el lector está al corriente del citado trabajo

Kaileute, en R. Neuhauss, *Deutsch New Guinea*, vol. III, Berlín, 1911. Las publicaciones preliminares de G. Landtmann sobre los Kiwai, *Papuan Magic in the Building of Houses*, Acta Arboenses, Humanora, I. Abo, 1920, y *The Folk-Tales of the Kiwai Papuans*, Helsingfors, 1917, permitía confiar en que los trabajos completos de estos autores dispararían algunos de los misterios existente en torno al golfo de Papua. Mientras tanto se puede recurrir a la buena descripción de estos indígenas, aunque casi a nivel de vulgarización, de W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, 1920. A título personal, dudo mucho que las tribus de las montañas y las tribus de las ciénagas pertenezcan a la misma raza y tengan idéntica cultura. Consúltese también la más reciente contribución sobre este problema: *Migrations of Cultures in British New Guinea*, de A. C. Haddon, Huxley Memorial Lecture de 1921, publicado por el R. Anthropol. Institute.

2. Cf. C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910.

3. Cf. C. G. Seligman, op. cit., pág. 5.



MAPA III. El distrito del Kula. Mapa esquemático que muestra las subdivisiones de los massim y lugares de mayor importancia en el Kula.

del doctor Seligman, donde se puede encontrar un minucioso informe desglosado de los principales aspectos sociológicos y culturales de los papúe-melanesios. Pero las tribus papúe-melanesias orientales, o del área massim, necesitan describirse aquí con mayor detalle, ya que es dentro de este área tan homogénea donde se da el Kula. En efecto, la esfera de influencia del Kula y el área etnográfica de las tribus massim se superponen casi por completo, y podemos hablar del tipo de cultura kula y de la cultura massim como sinónimos.

II. [EL DISTRITO KULA]

El mapa II, aquí adjunto, muestra el distrito kula, es decir, la punta más oriental de la isla mayor y los archipiélagos situados al este y al nordeste. Tal como dice el profesor C. G. Seligman: «Esta área podría dividirse en dos partes, una pequeña sección septentrional que comprende las Trobriand, las Marshall Bennett, las Woodlarks (Murua) y cierto número de islas más pequeñas, como las Laughlan (Nada), y una porción meridional mucho mayor que comprende el resto de los dominios de los massim» (*op. cit.*, pág. 7).

Esta división se señala en el mapa III con la línea gruesa que deja al norte las Amphlett, las Trobriand, el pequeño grupo de las Marshall Bennet, la isla de Woodlark y el grupo de las Laughlan. Me ha parecido conveniente dividir la sección sur en otras dos partes, según una línea que deja al este la isla de Missima, la isla del Sudeste y la isla de Rossel. Dado que la información sobre este distrito es sumamente escasa, he preferido excluirlo del área meridional de los massim. De toda esta área excluida, sólo los indígenas de Missima intervienen en el Kula, pero su participación es muy poco estudiada en el presente trabajo. El segmento occidental —y esta es la región a la que denominaremos distrito de los massim meridionales— comprende, en primer lugar, la punta oriental de la tierra firme (de Nueva Guinea) y unas cuantas islas adyacentes, Sariba, Roge'a, Side'a y Basilaki; al sur, la isla de Wari; al este el importante, aunque pequeño, archipiélago de Tubetube (grupo de Engineer); y al norte el gran archipiélago de las islas d'Entrecasteaux. De este último, sólo un distrito, el de Dobu, nos interesa de manera específica. Las tribus, culturalmente homogéneas, de los massim meridionales corresponden al distrito V de nuestro mapa y las dobueses al distrito IV.

Volviendo a las dos divisiones principales, Sur y Norte, la última está ocupada por una población muy homogénea, tanto en lengua como en cultura, y con plena conciencia de su unidad étnica. Por citar de nuevo al profesor Seligman: «se caracteriza

por la ausencia de canibalismo, que existía en todo el resto del distrito hasta que el Gobierno lo abolió; otra peculiaridad de los massim del Norte es su sumisión en ciertos distritos, aunque no en todos, a los jefes de clan, que gozan de amplios poderes» (*op. cit.*, pág. 7). Los indígenas de esta área del Norte solían practicar —digo solían porque las guerras son cosas del pasado— un tipo de guerra abierta y caballeresca, muy distinta de las incursiones de los massim meridionales. Sus aldeas están construidas en grandes bloques compactos y cuentan con naves sobre pilares para almacenar los alimentos, en contraste con sus viviendas bastante miserables que descansan directamente sobre el suelo. Como puede verse en el mapa, ha sido necesario subdividir estos massim del Norte en tres grupos: en primer lugar, el de los habitantes de las islas Trobriand o Boyowa (rama occidental); en segundo lugar, el de los indígenas de las islas de Woodlark y Marshall Bennett (rama oriental); y en tercer lugar, el pequeño grupo de los indígenas de las Amphlett.

La otra gran subdivisión de las tribus kula la componen los massim meridionales, cuya rama occidental, como acabo de decir, es la que más nos interesa. Estos últimos son más pequeños de estatura y, en términos generales, tienen una apariencia mucho menos atractiva que los indígenas del Norte.⁴ Viven en comunidades muy diseminadas; cada casa o grupo de casas se halla situada bajo su propio bosquecillo de palmeras y árboles frutales, bien separada de las otras. Antiguamente eran canibales y cazadores de cabezas, y solían hacer ataques por sorpresa a sus adversarios. No hay jefes de clan, ejerciendo la autoridad los más ancianos de cada comunidad. Construyen sus casas sobre pilares, las edifican con primor y las decoran bellamente.

Debido a la especial importancia que tiene para el Kula la rama occidental de los massim meridionales, me ha parecido oportuno, para los efectos de este estudio, distinguir las dos áreas señaladas como IV y V en el mapa III. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que nuestros conocimientos actuales no nos permiten establecer ninguna clasificación definitiva de los massim meridionales.

Éstas son, en pocas palabras, las características generales de los massim del Norte y del Sur, respectivamente. Pero antes de entrar de lleno en nuestro tema, será conveniente dar un esbozo breve, pero más detallado, de cada una de estas tribus. Empezaré por la sección más meridional, siguiendo el orden en que tomaría contacto con estos distritos un viajero que partiese de Port Moresby en el barco correo, de hecho la forma en que yo mismo

4. Hay buenas descripciones de los massim meridionales en el excelente libro del Rev. H. Newton, *In Far New Guinea*, 1914, y en el folleto del Rev. C. W. Abel (London Missionary Society), *Savege Life in New Guinea*, sin fecha, escrito de forma divertida, aunque superficial y a menudo poco rigurosa.

recibí mis primeras impresiones. Sin embargo, mi conocimiento personal de las distintas tribus es muy irregular; se basa en una larga estancia entre los isleños trobriandeses (distrito I); un mes de estudio en las Amphlett (distrito III); unas cuantas semanas de estancia en la isla de Woodlark o Murua (distrito II), en los alrededores de Samarai (distrito V) y en la costa sur de Nueva Guinea (también V); y tres breves visitas a Dobu (distrito IV). Mis conocimientos sobre algunas de las restantes localidades que participan en el Kula proceden, solamente, de las diversas conversaciones que tuve con indígenas de esos distritos y de informaciones de segunda mano, conseguidas a través de los residentes blancos. La obra del profesor C. G. Seligman, de otra parte, me ha permitido completar mis conocimientos personales por lo que respecta al distrito de Tubetube, la isla de Woodlark, las Marshall Bennett y otros varios.

Toda la descripción del Kula se presenta, pues, por así decirlo, desde la perspectiva trobriandesa. A menudo este distrito aparecerá mencionado en el libro por su nombre indígena, Boyowa, y la lengua que se habla como kiriwiniano, por ser Kiriwina la provincia principal del distrito y su idioma considerado, por los indígenas, como una especie de lengua estándar. Pero debo añadir, al mismo tiempo, que estudiando el Kula en este sector, he estudiado ipso facto sus ramas adyacentes entre las Trobriand y las Amphlett, entre las Trobriand y Kitava, y entre las Trobriand y Dobu; observando no sólo los preparativos y las salidas de Boyowa, sino también las llegadas de los indígenas procedentes de otros distritos y siguiendo en persona una o dos de las expediciones.⁵ Además, siendo el Kula un asunto internacional, los indígenas de una tribu saben más sobre las costumbres de los extranjeros relacionadas con el Kula que sobre cualesquiera otras. Y, en lo esencial, las costumbres y normas tribales de intercambio son idénticas en toda el área del Kula.

III. [LAS ALDEAS DE LOS MASSIM]

Imaginémonos navegando a lo largo de la costa sur de Nueva Guinea, rumbo a su extremo oriental. Más o menos hacia la mitad de la bahía de Orangerie llegamos a la frontera de los massim, que se extienden desde este punto y en dirección noroeste hasta la costa septentrional, cerca del cabo Nelson (véase mapa II). Como ya se ha dicho anteriormente, los límites del distrito habitado por esta tribu poseen características geográficas bien determinadas, a saber, ausencia de fortalezas naturales en el interior y de obstáculos que impidan el desembarco. En efecto, es aquí

5. Cf. el cuadro de la introducción y también los capítulos XVI y XX.

donde la Gran Barrera de Arrecifes por fin se sumerge y, a su vez, acaba la gran cadena montañosa que, siempre separada de la playa por otras cadenas de menor importancia, se extiende hasta este punto.

La bahía de Orangerie está cerrada en parte oriental por un promontorio, el primero de una serie de montículos que nacen directamente del mar. A medida que nos acercamos a tierra, distinguimos las escarpadas laderas a pliegues, cubiertas por una jungla densa y exuberante, clareando aquí y allá las manchas peladas de hierba *lalang*. Primero la costa está fragmentada por una serie de pequeñas bahías interiores o lagunas; después, a continuación de la bahía de Fife, se suceden una o dos bahías más grandes, con playa llana de aluvión; y luego, a partir del cabo Sur, la costa se extiende como un trazo ininterrumpido a lo largo de millas, hasta el extremo final de la gran isla.

La punta Este de Nueva Guinea es una región tropical donde la diferencia entre la estación húmeda y la seca no es muy marcada. De hecho, no hay una estación seca acentuada, de modo que la tierra siempre está cubierta de un verde intenso y brillante que contrasta vivamente con el azul del mar. Las cumbres de las colinas a menudo se cubren de bruma, en tanto que nubes blancas se ciernen o corren sobre el mar, rompiendo la monotonía de un cuadro saturado de verdes y azules. Es difícil de explicar, a quien no esté familiarizado con los paisajes del mar del Sur, la permanente impresión de risueña festividad que produce la extraña luminosidad de la playa bordeada de árboles y palmeras de la selva, ribeteada por la espuma blanca y el mar azul, dominada por las fuertes pendientes, cubiertas de franjas verde claro y verde oscuro que, a medida que se elevan hacia la cumbre, se manchan con las sombras de las nubes tropicales cargadas de lluvia.

La primera vez que navegué por esta costa fue después de unos pocos meses de estancia y trabajo de campo en el vecino distrito de los mailu. Desde la isla de Toulon, el centro principal de los mailu y su asentamiento más importante, acostumbraba a mirar hacia la punta Este de la bahía de Orangerie y, en días claros, podía distinguir las colinas piramidales de Bonabona, de Gadogado'a, como lejanas siluetas azules. Bajo la influencia de mi trabajo, llegué a considerar a este país con las miras un tanto estrechas de los indígenas, como las lejanas tierras a las que se hacían peligrosos viajes periódicos y de donde llegaban ciertos objetos (cestas, tallas decoradas, armas, adornos) especialmente bien fabricados y superiores a los locales; la tierra que los indígenas señalaban con temor y recelo al referirse a formas especialmente dañinas y virulentas de hechicería; la patria de un pueblo al que, con terror, se califica de caníbal. Todo lo que tiene un toque de buen gusto artístico en las tallas mailu, casi siempre, está directamente importado o bien imitado del

Este; y también descubrí que las canciones más suaves y melodiosas y las danzas más refinadas procedían de los massin. Se me habló de sus costumbres e instituciones calificándolas de raras e insólitas, y por lo tanto, yo, el etnógrafo que trabajaba en la tierra fronteriza de dos culturas, sentí que mi interés y curiosidad se avivaban. Cuando los comparaba con los indígenas de Mailu, bastante rudos y torpes, estos pueblos orientales me parecían más complejos, en un sentido crueles, caníbales y salvajes, y en otro seres exquisitamente dotados, señores poéticos de las selvas y los mares primitivos. Nada de particular tiene, pues, que conforme me acercaba a su costa —viajando esta vez en una pequeña lancha— escudriñara el paisaje con agudo interés, ansioso de una primera visión de los indígenas o de sus rastros.

Los primeros signos claros y manifiestos de la existencia humana en estos parajes fueron las parcelas de tierra cultivada. Estos grandes claros de forma triangular, con el ápice apuntando hacia lo alto de la montaña, parecen emplastos puestos sobre las abruptas laderas; de agosto a noviembre, temporada en que los indígenas cortan y queman los matorrales, por las noches, se las puede ver iluminadas por los leños que se consumen lentamente, y de día se ve el humo que se eleva desde estos claros y va cubriendo las faldas de la montaña; más avanzado el año, cuando las plantas brotan, con el verde claro de sus hojas tiernas, se convierten en manchas brillantes.

En este distrito las aldeas sólo se encuentran en las playas, al pie de las colinas, escondidas entre arboledas, asomando de vez en cuando, a través del verde oscuro de las hojas, un trozo dorado o púrpura de techado. Cuando el tiempo es apacible, no muy apartadas, habrán unas cuantas canoas pescando. Si el visitante tiene la suerte de pasar en época de fiestas, expediciones comerciales o cualquier otra gran concentración tribal, podrá ver cantidad de hermosas canoas que se aproximan a la aldea al son melodioso de las conchas marinas.

Para visitar una de las típicas y grandes colonias de estos indígenas, por ejemplo, cerca de la bahía de Fife, en la costa del Sur, o en la isla de Sariba, o de Rage'a, lo mejor sería desembarcar en una gran bahía resguardada o en una de esas inmensas playas al pie de una isla montañosa. Se penetra en un bosque alto, pero poco espeso, compuesto de palmeras, árboles del pan, mangos y otros árboles frutales; a menudo el suelo es arenoso, bien escardado y limpio, sobre el cual crecen plantas ornamentales como el hibisco de flores rojas y el crotón, un arbusto aromático. Aquí encontramos la aldea. Por muy fascinantes que puedan ser las moradas de los motu, colocadas sobre altos pilares en medio de una laguna, o las pulcras calles de un poblado aroma o mailu, o las irregulares madrigueras de pequeñas chozas de la costa trobriandesa, ninguna puede competir en encanto y pin-

toresquismo con las aldeas de los massim meridionales. Si en un día caluroso penetramos en la espesa sombra de los árboles frutales y las palmeras, y nos encontramos en medio de casas decoradas y adornadas, escondidas aquí y allá por entre el verde, formando pequeños grupo desiguales, rodeadas de parterres de flores y conchas, con senderos ribeteados de guijarros y empedrados circulares que sirven para sentarse, parece como si la visión feliz y salvaje de la vida primitiva de repente se hubiera hecho realidad, aunque sólo sea una impresión momentánea. Los grandes cascos de las canoas están colocados en la parte alta de la playa y cubiertos con hojas de palmera; aquí y allá hay redes secándose, tendidas en soportes especiales; y grupos de hombres y mujeres, sentados en el suelo junto al umbral de las casas, se ocupan de las tareas domésticas, fuman y charlan.

Avanzando por los senderos que se prolongan durante millas, casi cada centenar de yardas encontramos otro villorrio de otras pocas casas. Algunas de ellas están visiblemente nuevas y recién adornadas, en cambio otras están descuidadas y un montón de objetos domésticos andan desperdigados por el suelo, haciendo notar que la muerte de uno de los ancianos de la aldea es la causa de esta dejadez. A medida que avanza la tarde la vida se hace más activa, se encienden los fuegos y los indígenas se ponen a cocinar y a comer. En la temporada de danza, grupos de hombres y mujeres se reúnen para cantar, bailar y tocar los tambores.

Si nos acercamos más a los indígenas y examinamos su apariencia física, nos sorprenderá —comparándolos con su vecinos del Oeste— la finura de su piel, su complexión robusta, incluso maciza, y una impresión general como de cansancio que destila todo su aspecto. Las caras gordas y anchas, las narices chatas y los ojos con frecuencia oblicuos, más bien les hacen parecer raros y grotescos que amedrantadores o salvajes. El cabello, no tan crespo como el de los puros papúes, ni tan abultado en forma de halo como los motu, lo llevan en grandes machones que a menudo recortan por los lados de tal forma que le den a la cabeza una forma ovalada, casi cilíndrica. Son de aire tímido y desconfiado, pero no hostil, más bien sonrientes y casi serviles, en fuerte contraste con los apáticos papúes y los inhóspitos y reservados mailu o aroma de la costa del Sur. A primera vista, en conjunto, no dan tanto la impresión de feroces salvajes como de burgueses seguros y satisfechos de sí mismos.

Sus adornos son mucho más complicados y discretos que los de sus vecinos occidentales. Cinturones y brazaletes hechos con tallos de helecho trezandos, color marrón oscuro, pequeños discos de conchas rojas y anillos de caparazón de tortuga para las orejas, son los únicos atavíos permanentes que usan a diario. Como todos los melanesios orientales de Nueva Guinea, son muy limpios en su higiene personal y su contacto no ofende ninguno

de nuestros sentidos. Les encanta ensartarse en el pelo flores rojas de hibisco, llevar guirnaldas de flores aromáticas alrededor de la cabeza y hojas perfumadas en los cinturones y brazaletes. Su gran peinado de fiesta es extremadamente modesto, en comparación con el enorme montaje de plumas que usan las tribus occidentales, y consiste en esencia en un halo de plumas blancas de cacatúa prendidas del pelo.

En los viejos tiempos, antes de que llegara el hombre blanco, estas gentes apacibles aparentemente abatidas, eran inveterados caníbales y cazadores de cabezas que, con sus grandes canoas de guerra, llevaban a cabo incursiones péfidas y crueles, cayendo por sorpresa sobre las aldeas dormidas, matando a hombres, mujeres y niños y celebrando festines con sus cadáveres. Los llamativos círculos empedrados que hay en sus aldeas estaban relacionados con estas fiestas caníbales.⁶

Al viajero que pueda establecerse en una de sus aldeas y permanecer el tiempo suficiente para estudiar sus hábitos y penetrar en la vida tribal, pronto le llamará la atención la ausencia de una autoridad general bien reconocida. En esto, sin embargo, se parecen tanto a los melanesios occidentales de Nueva Guinea como a los indígenas de los archipiélagos melanesios. En las tribus de los massim meridionales, así como en muchas otras, la autoridad recae en los ancianos del poblado. En cada villorrio, el hombre más anciano ocupa una posición de influencia y poder personal, y los ancianos como grupo representan a la tribu a todos los efectos, toman las decisiones y las imponen, siempre en estricta conformidad con las tradiciones tribales.

Para un estudio sociológico más profundo sería necesario exponer el totemismo característico de estos indígenas y también la estructura matrilineal de su sociedad. Descendencia, herencia y posición social van por línea femenina; un hombre siempre pertenece a la división totémica y al grupo local de su madre, y hereda del hermano de la madre. Las mujeres gozan de una posición muy independiente, son muy bien tratadas y desempeñan un importante papel en todos los asuntos y fiestas de la tribu. Incluso algunas mujeres, debido a sus poderes mágicos, poseen una influencia considerable.⁷

La vida sexual de estos indígenas es abiertamente relajada. Aun teniendo en cuenta el nivel de libertad sexual de las tribus melanesias de Nueva Guinea, sean los motu o los mailu, estos indígenas se muestran mucho más relajados todavía en tales cuestiones. Ciertas reservas y apariencias que se acostumbran a guardar en otras tribus pierden aquí toda operatividad. Como es

6. Cf. Profesor C. G. Seligman, op. cit., capítulos XL y XLII.

7. Profesor C. G. Seligman, op. cit., capítulos XXXV, XXXVI y XXXVII.

probable que ocurra en muchas comunidades de moral sexual relajada, hay una total ausencia de prácticas antinaturales y de perversiones sexuales. El matrimonio no es más que el resultado de unas relaciones largas y permanentes.⁸

Estos indígenas son eficientes y laboriosos artesanos y buenos comerciantes. Poseen grandes canoas de alta mar que, sin embargo, no fabrican ellos, sino que importan del distrito de los massim del Norte o de Panayati. Otro rasgo de su cultura, sobre el cual volveremos más adelante, son las grandes fiestas, llamadas *So'i*, ligadas a ceremonias funerarias y a un tabú relacionado con los muertos, llamado *gwara*. Estas fiestas tienen un importante papel en las grandes transacciones intertribales del Kula.

Esta descripción de conjunto, forzosamente superficial, pretende darle al lector una impresión clara de estas tribus y, por así decirlo, una fisonomía, más bien que presentarle un estudio completo de su estructura tribal. Para ello, el lector puede recurrir al tratado del profesor C. G. Seligman, nuestra principal fuente de conocimientos sobre los melanesios de Nueva Guinea. El apunte que acabamos de dar se refiere a lo que el profesor Seligman llama los massim meridionales o, más exactamente, a la sección señalada en el esquema etnográfico del mapa III como «V, los massim del Sur»; son los habitantes de la parte más oriental de la gran isla y de las islas adyacentes.

IV. [EL ARCHIPIÉLAGO D'ENTRECASTEAUX]

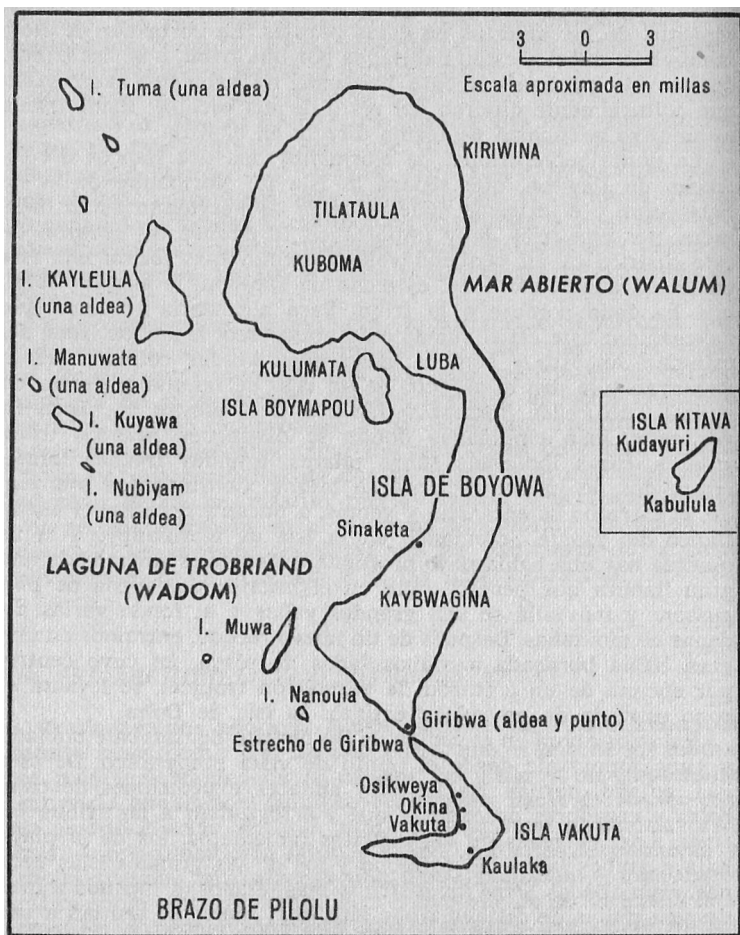
Trasladémonos ahora al Norte, hacia el distrito señalado en nuestro mapa como «IV, los dobueses», que es uno de los eslabones más importantes de la cadena del Kula y un importante centro de irradiación cultural. Navegando hacia el Norte, una vez pasado el cabo Este, la punta más oriental de la isla principal —un promontorio largo y plano, cubierto de palmeras y árboles frutales, que alberga una densa población—, tanto geográfica como etnográficamente un nuevo mundo se abre ante nosotros. En el primer momento sólo divisamos una tenue silueta azulada, como la sombra de una cadena de montañas lejanas, muy al Norte, en el horizonte. A medida que nos acercamos a las colinas de Normanby, la más cercana de las tres grandes islas del archipiélago d'Entrecasteaux, se va haciendo más clara y tomando forma y cuerpo definido. De entre las habituales colinas del trópico, se destacan con mayor precisión unas cuantas cimas y, entre ellas, la típica doble punta del Bwebweso, la montaña

8. Cf. profesor C. G. Seligman, capítulos XXXVII y XXXVIII.

donde, según la leyenda indígena, pasan su última existencia los espíritus de los muertos en estos parajes. La costa sur de Normanby y el interior están habitados por una tribu, o varias tribus, de las que etnográficamente hablando no sabemos nada, salvo que culturalmente difieren del resto de sus vecinos. Estas tribus ni siquiera participan de forma directa en el Kula.

La punta septentrional de Normanby, los dos flancos del estrecho de Dawson, que separa la isla de Normanby de la de Fergusson, y el extremo sudeste de la de Fergusson están habitados por una tribu muy importante, la dobués. El corazón de este distrito es un pequeño volcán extinto que forma una isla en la entrada oriental del estrecho de Dawson, la isla de Dobu, que ha dado nombre a la tribu. Para alcanzarla tenemos que navegar por este canal sumamente pintoresco. A ambos lados del estrecho, angosto y sinuoso, descienden verdes colinas, que lo encierran y le dan el aspecto de un lago de montaña; de vez en cuando retroceden, formando lagunas, o se elevan de nuevo en vertientes bien empinadas donde se distinguen huertos triangulares, casas indígenas sobre pilares, grandes trechos ininterrumpidos de jungla y claros de hierba. Continuamos avanzando, el estrecho se ensancha y vemos, a nuestra derecha, el ancho flanco del monte Sulomona'i en la isla de Normanby. A la izquierda hay una bahía poco profunda, tras la que se extiende una gran llanura que penetra muy en el interior de la isla de Fergusson; y más allá se ven grandes valles y al fondo varias cadenas de montañas. Después de un nuevo recodo, entramos en una gran bahía bordeada a ambos lados de playa, en cuyo centro, por encima de un cinturón de vegetación tropical, se levanta el cono estriado de un volcán extinto: la isla de Dobu.

Estamos ahora en el centro de un distrito densamente poblado y muy importante desde el punto de vista etnográfico. De esta isla, antaño, partían las fieras y audaces expediciones de caníbales y cazadores de cabezas que aterrorizaban a las tribus vecinas. Los indígenas de los distritos inmediatos, los de la playa baja a ambos lados del estrecho y los de las grandes islas vecinas, eran aliados. Pero los distritos más lejanos, a menudo a más de cien millas de distancia por alta mar, nunca se sentían a salvo de los dobués. Además, fue y todavía es uno de los principales eslabones del Kula, un centro de comercio, manufacturas y, en general, de influencia cultural. Resulta significativo para la posición internacional que ocupan los dobués que su lengua se hable, como lengua franca, a todo lo largo del archipiélago d'Entrecasteaux, en las Amphlett y, mucho más al Norte, en las Trobriand. En la parte meridional de estas últimas islas casi todo el mundo habla el dobués, mientras que en Dobu casi nadie habla la lengua de los trobriandeses o kiriwiniano. Este es un hecho llamativo y que no puede explicarse con facilidad si uno se atiene a las condiciones actuales, ya que los trobriandeses poseen



MAPA IV. El archipiélago de las Trobriand, también llamado Boyowa o Kiriwina.

un nivel de desarrollo cultural más alto que los dobueses, son más numerosos y gozan del mismo prestigio.⁹

Otro hecho que merece destacarse de los dobueses y su distrito son los lugares de especial interés mitológico dispersos en su interior. Su maravilloso paisaje —conos volcánicos, bahías amplias y tranquilas, lagunas encajadas entre soberbias montañas verdes, con el océano salpicado de islas y arrecifes al Norte— tiene un profundo significado legendario para los indígenas. Aquí, en esta tierra y en estos mares, los navegantes y héroes del misterioso pasado, inspirados por la magia, realizaron hazañas y pusieron a prueba su poder. Navegando desde el comienzo del estrecho de Dawson hasta Boyowa, pasando por Dobu y las Amphlett, casi todos los accidentes geográficos que encontramos en nuestro camino han sido escenarios de alguna proeza legendaria. Aquí una canoa mágica atravesó la estrecha garganta volando por los aires. Allí, aquellas dos rocas que se yerguen sobre el mar son los cuerpos petrificados de dos héroes mitológicos que, después de una disputa, vinieron a quedarse en este lugar. Y aquí una albufera que sirvió de puerto de refugio a una tripulación mítica. Dejando aparte las leyendas, este magnífico paisaje gana todavía más encanto al saber que es y ha sido un lejano Eldorado, una tierra de promisión y esperanza para generaciones y generaciones de valerosos navegantes indígenas de las islas septentrionales. Y en el pasado, estas tierras y estos mares debieron de ser el escenario de emigraciones y luchas, de invasiones tribales, y de graduales infiltraciones de pueblos y culturas.

Los dobueses tienen un aspecto físico muy distinto del de los massim meridionales y los trobriandeses: la piel muy oscura, bajos de estatura, la cabeza grande y las espaldas redondeadas, la primera vez que se les ven dan una impresión extraña, casi de que fueran gnomos. En sus maneras y carácter tribal hay algo de honesto y franco que gusta; impresión que el trato con ellos corrobora y confirma. Son los favoritos de los blancos, los mejores sirvientes y los más dignos de confianza; los comerciantes que han residido tiempo entre ellos los prefieren a los demás indígenas.

Sus aldeas, como las de los massim que hemos descrito previamente, se hallan esparcidas sobre vastas áreas. Los fértiles llanos ribereños, en donde habitan, están salpicados de pequeños

9. Mis conocimientos sobre los dobueses son fragmentarios, basados en tres breves visitas al distrito, en conversaciones con algunos indígenas dobueses que tuve a mi servicio y en frecuentes alusiones y comparaciones sobre las costumbres dobueses que me salían al paso mientras realizaba mi trabajo de campo entre los trobriandeses del Sur. Existe un trabajo superficial y poco extenso sobre sus costumbres y creencias, debido al Rev. W. E. Bromilow, el primer misionero de Dobu que también he consultado, en los anales de la Australian Association for the Advancement of Science.

villorrios compactos, compuestos de una docena o así de casas escondidas entre la ininterrumpida plantación de árboles frutales, palmares, bananas y ñames. Las casas se levantan sobre pilares, pero tienen una arquitectura más sobria que las de los massim meridionales y carecen casi por completo de decoración, si bien en los viejos tiempos de los cazadores de cabezas algunas se adornaban con cráneos.

En cuanto a su estructura social, son totémicos, están divididos en un cierto número de clanes exogámicos agrupados alrededor de los totems. No hay ninguna institución de jefatura permanente, ni sistemas de rango o castas, como ocurre entre los trobriandeses. La autoridad recae en los más viejos de la tribu. En cada villorrio hay un hombre investido del máximo prestigio local, que actúa como representante en los consejos intertribales que se celebran a raíz de ceremonias y expediciones.

El sistema de parentesco es matrilineal; las mujeres ocupan una posición muy destacada y ejercen gran influencia. Según parece, también participan en la vida tribal de forma mucho más destacada y permanente que en las poblaciones vecinas. Ésta es, sin duda, una de las características de la sociedad dobués que más parece llamar la atención de los trobriandeses y a la que dedican especial interés cuando se les pide información, a pesar de que la mujer también goce entre los trobriandeses de una posición social bastante buena. En Dobu, la mujer desempeña un importante papel en la horticultura y participa en la magia de los huertos, lo que les confiere de por sí un *status* elevado. Es más, la hechicería, que en estas tierras es el principal instrumento de poder y coerción, en gran parte está en manos de las mujeres. Las brujas voladoras, tan características de la cultura de Nueva Guinea oriental, tienen aquí su plaza fuerte. Trataremos esta cuestión con más detalle cuando hablemos de los naufragios y de los peligros de la navegación. Junto a lo dicho, las mujeres practican la hechicería corriente, que en otras tribus es una prerrogativa masculina.

Por regla general, la alta posición de la mujer entre los indígenas corresponde con situaciones de relajación sexual. En esto, los dobueses son una excepción. No sólo se da por supuesto que las mujeres casadas deben ser fieles y que el adulterio es un gran delito, sino que, al contrario de lo que ocurre en las tribus colindantes, las muchachas solteras permanecen estrictamente castas. No hay ninguna forma ceremonial o habitual de licencia y cualquier intriga amorosa es considerada como una falta.

Hay que agregar unas pocas palabras sobre la hechicería, ya que es un tema de gran importancia en todas las relaciones intertribales. El terror que ejerce la hechicería es enorme y, cuando los indígenas visitan lugares lejanos, este temor se incrementa con el temor que inspira todo lo extraño y desconocido. Aparte

de las brujas voladoras, en Dobu hay hombres y mujeres que, por sus conocimientos de fórmulas y ritos mágicos, pueden infligir enfermedades y causar la muerte. Los métodos de estos hechiceros y todas las creencias que se agrupan a su alrededor, se parecen mucho a los de los trobriandeses, de los que nos ocuparemos más adelante. Estos métodos se caracterizan por ser muy racionales y directos y apenas implican ningún elemento sobrenatural. El hechicero pronuncia la fórmula sobre alguna sustancia y ésta se debe administrar por la boca o ser quemada sobre el fuego de la choza de la víctima. En ciertos rituales los hechiceros también utilizan el bastón señalador.

Si comparamos estos métodos con los usados por las brujas voladoras, que se comen el corazón y los pulmones de sus enemigos, beben la sangre, muerden a dentelladas los huesos y, sobre todo, tienen el poder de hacerse invisibles y volar, el hechicero de Dobu no parece tener a su disposición más métodos que los simples y rudimentarios. También quedan muy por detrás de sus homónimos de Mailu o Motu; y digo homónimos porque, en todo el Massim, los hechiceros son llamados *bara'u*, y la misma palabra utilizan en Mailu, mientras que los matu usan el reduplicativo *babara'u*. Los magos de estas tierras se sirven de métodos tan tajantes como el de matar de entrada a la víctima, abrirle el cuerpo, extirparle, lancerarle o ensalmarle las entrañas, devolviéndole luego la vida a la víctima, aunque sólo sea para que enferme de inmediato y acabe muriéndose.¹⁰

Según la creencia dobués, los espíritus de los muertos van a la cima del monte Bwebweso, en la isla de Normanby. Este restringido espacio que acoge, prácticamente, a las sombras de todos los indígenas del archipiélago d'Entrecasteaux, excepto a los de la isla de Goodenough, en el Norte, que según me dijeron algunos informadores locales, después de la muerte, van al país de los espíritus de los trobriandeses.¹¹ Los dobuéses también creen en una doble alma: una, en forma de sombra e impersonal, que sobrevive a la muerte corporal sólo por unos pocos días y permanece en los alrededores de la tumba; la otra, el espíritu verdadero, que se va al Bwebweso.

Es interesante señalar cómo consideran los indígenas que viven en la frontera de dos culturas y dos tipos de convicciones las diferencias consiguientes. Un indígena, pongamos de Boyowa del Sur, puesto ante la pregunta «¿Cómo es que los dobuéses sitúan la tierra de los espíritus en el Bwebweso y, en cambio, los trobriandeses los sitúan en Tuma?», no encontrará ninguna difi-

10. Profesor C. G. Seligman, op. cit., págs. 170 y 171; 187 y 188 sobre Koita y Motu. Y B. Malinowski, *The Mailu*, págs. 647-652.

11. Cf. D. Jenness y A. Ballantyne, *The Northern of d'Entrecasteaux*. Oxford, 1920, capítulo XII.

cuitad en resolver el problema. No ve la diferencia como un conflicto dogmático de la doctrina. Contesta de forma bien llana: «Sus muertos van al Bwebweso y los nuestros a Tuma.» No se considera, todavía, que las leyes metafísicas de la existencia estén sujetas a una verdad invariable. Así como, en la vida, los destinos del hombre cambian de acuerdo con las peculiaridades de la costumbre de la tribu a que pertenece, así también cambian las acciones del espíritu. Se ha desarrollado una interesante teoría para armonizar las dos creencias en un caso mixto. Existe la creencia de que si un trobriandés muere en Dobu durante una expedición kula, irá al Bwebweso durante algún tiempo. En la estación convenida, los espíritus de los trobriandeses navegarán desde Tuma, el país de los espíritus, al Bwebweso, en un Kula de espíritus, y el muerto que llegó no hace mucho se reunirá con su grupo y navegará con ellos hacia Tuma.

Dejando Dobu, navegamos a mar abierto, un mar manchado de coral y bancos de arena y ribeteado de largas barreras de arrecifes, con pérfidas corrientes que a veces alcanzan los cinco nudos y hacen la navegación realmente peligrosa, sobre todo para las indefensas embarcaciones indígenas. Este es el mar del Kula, el escenario de las aventuras y las expediciones intertribales que serán el tema de nuestras futuras descripciones.

La orilla oriental de la isla de Fergusson, área de Dobu, por la que vamos navegando, consta primero de una serie de conos y promontorios volcánicos que dan al paisaje el aspecto de algo inacabado y desordenado. Al pie de las colinas, a lo largo de millas después de Dobu, se extiende una llanura de aluvión donde se asientan diversos poblados, Deide'i, Tu'utauna, Bwayowa, todos ellos importantes centros comerciales y cuna de directos asociados de los trobriandeses en el Kula. Se ven pesados vapores que flotan sobre la jungla, procedentes de los géiseres calientes de Deide'i, que lanzan potentes chorros cada pocos minutos.

Poco después llegamos frente a las rocas oscuras de formas características, una medio escondida entre la vegetación de la costa, la otra erguida sobre el mar al extremo de una estrecha manga de arena que las separa. Son Atu'a'ine y Aturamo'a, dos petrificados según cuenta la tradición. Aquí, las grandes expediciones marítimas, las que salen de Dobu hacia el Norte, hacen todavía un alto en el camino, tal como se ha venido haciendo durante siglos, y respetando numerosos tabús ofrecen sacrificios a las piedras, mientras salmodian invocaciones por la fortuna de su comercio.

Al abrigo de estas dos rocas se abre una pequeña bahía, con una playa de arena limpia, llamada Sarubwoyna. El visitante que tuviera la suerte de pasar por aquí en la temporada y momento adecuados, vería un cuadro interesante y pintoresco. Tendría ante él una gran flota, de entre cincuenta y cien canoas, anclada en

aguas poco profundas, y un pululante enjambre de indígenas entregados a una tarea extraña y misteriosa. Unos estarían inclinados sobre montones de hierbas, murmurando conjuros; otros pintando y adornando sus cuerpos. Un observador de hace dos generaciones, viendo tal escena, sin duda se imaginaría que estaba asistiendo a los preparativos de cualquier contienda dramática, de uno de aquellos grandes asaltos en que se destruía la existencia misma de poblados y tribus enteras. Incluso le sería difícil discernir, ateniéndose al comportamiento de los indígenas, si actuaban con miedo o más bien con espíritu agresivo, pues ambos sentimientos se traslucen con toda evidencia en sus actividades y movimientos. Que tal escena no contuviera ningún elemento bélico; que esta flota hubiera llegado hasta aquí, después de cubrir un centenar de millas, en visita tribal perfectamente establecida; que calaron para hacer los preparativos finales y más importantes, todo esto no hubiera sido nada fácil de adivinar. Hoy en día, pues aún se celebra con toda pompa, resultaría igualmente pintoresco pero, desde luego, menos inquietante, gracias a que ha desaparecido la leyenda del salvajismo de la vida indígena. A medida que, a lo largo de este estudio, vayamos aprendiendo a conocer mejor los usos y costumbres indígenas, y en especial el ciclo de creencias, ideas y sentimientos ligados al Kula, iremos siendo capaces de interpretar tal escena, de comprender esta mezcla de miedo y ardor intenso, casi agresivo, y este comportamiento que trasluce ferocidad y temor al mismo tiempo.

V. [LAS AMPHLETT]

Justo al dejar Surobwoyna y rodear el promontorio de las dos rocas, tenemos a la vista la isla de Sanaroa, una gran llanura coralina con una cadena de colinas volcánicas en la parte occidental. Al este de la isla, en la amplia laguna, quedan las pesquerías adonde, año tras año, vienen los trobriandeses que regresan de Dobu a buscar las valiosas conchas de espóndilo, con las que, una vez en sus territorios, fabrican esos discos rojos que constituyen una de las principales riquezas indígenas. Al norte de Sanaroa, en una cala sometida a las mareas, hay una piedra llamada Sinatemubadiye'i, que antes había sido una mujer, la hermana de Atu'a'ine y Aturamo'a, que vino aquí con sus hermanos y resultó petrificada antes de la última etapa del viaje. Esta mujer también recibe ofrendas cada vez que las canoas de las expediciones kula pasan ante ella.

Siguiendo adelante, a nuestra izquierda se abre una vista magnífica, allí donde las cadenas montañosas vienen a parar en la costa y se van sucediendo pequeñas bahías, profundos valles y

rocosos acantilados. Si escrutamos con atención las laderas de estos montes, se distinguen pequeños grupos de entre tres y seis chozas miserables. Son las viviendas de unos pobladores que pertenecen a una cultura netamente inferior a la de los dobueses, no toman parte en el Kula y antaño eran las víctimas aterrorizadas e infelices de sus vecinos.

A mano derecha emergen, tras Sanaroa, las islas de Uwama y de Tewara, esta última habitada por nativos de Dobu. Tewara tiene gran interés para nosotros, pues uno de los mitos que estudiaremos más adelante la reconoce como cuna del Kula. A medida que avanzamos, rodeando uno por uno los promontorios orientales de la isla de Fergusson, una masa de perfiles monumentales, firmemente dibujados, aparecen a lo lejos sobre el horizonte, por encima de los últimos promontorios que se alejan. Son las islas Amphlett, un eslabón tanto geográfico como cultural entre las tribus costeras de la región volcánica de Dobu y los habitantes del plano archipiélago coralino de las Trobriand. Este trozo de mar es muy pintoresco e incluso en estas tierras de espléndidos y variados paisajes, tiene su propio encanto. En la principal de Fergusson, dominando la parte sur de las Amphlett, se levanta directamente desde el mar, con esbelta y grácil forma de pirámide, la gran montaña de Koyatabu, el pico más alto de la isla. Su inmensa superficie verde está partida en dos por la cinta blanca de un arroyo que brota casi a media altura y desciende hacia el mar. Desparramadas bajo las lomas verdes del Koyatabu yacen numerosas islas, grandes y pequeñas, del archipiélago de las Amphlett: colinas rocosas y escarpadas, en forma de pirámides, esfinges o cúpulas, un conjunto pintoresco y extraño de formas caprichosas.

El fuerte viento del sudeste que sopla aquí durante las tres cuartas partes del año nos aproxima a las islas a gran velocidad, y las dos más importantes, la de Gumawana y la de Ome'a, casi parecen emerger de la bruma. Al fondear frente al poblado de Gumawana, en el extremo sudeste de la isla, no podemos dejar de sentirnos impresionados. Este poblado, construido sobre una estrecha franja de arena, abierto al rompiente, acosado por la jungla que surge a sus espaldas casi empujándolo hacia la orilla, está construido a prueba de mar, rodeado con muros de piedra que forman varias murallas alrededor de las casas y diques, también de piedra, que dan lugar a pequeños puertos artificiales a lo largo de la costa. Las chozas, raídas y sin ornamentación, levantadas sobre pilares, resultan muy pintorescas dentro de sus recintos.

Los habitantes de este poblado y de los cuatro restantes del archipiélago son gente original. Son una tribu débil en número, fácilmente atacables por mar y apenas si sacan de sus islas rocosas lo suficiente para comer; y sin embargo, gracias a su incomparable habilidad como alfareros, su gran valentía y efica-

cia como navegantes y su situación geográfica central, a medio camino entre Dobu y las Trobriand, han conseguido convertirse —por diversas consideraciones— en los monopolistas de esta parte del mundo. Tienen, además, las principales características de los monopolistas: son tacaños y mezquinos, inhospitalarios, codiciosos, preocupados por mantener en sus manos el comercio y los intercambios, pero de ninguna forma dispuestos al menor sacrificio para lograr una mejora; esquivos, aunque arrogantes con quienes tienen algún trato con ellos, contrastan de manera desfavorable con sus vecinos del Sur y del Norte. Esta impresión no es exclusiva del hombre blanco.¹² Tanto los trobriandeses como los dobueses les tienen en muy mal concepto, les acusan de ser avaros e injustos en todas las transacciones kula, y de no tener sentido de la generosidad ni de la hospitalidad.

Cuando nuestro barco fondea aquí, los indígenas se acercan en canoas y tratan de vendernos cacharros de arcilla. Pero si queremos bajar a tierra y echar un vistazo por la aldea, se produce una gran conmoción y todas las mujeres desaparecen de los lugares visibles. Las jóvenes corren a esconderse en la jungla, detrás de la aldea, e incluso las viejas hechiceras se ocultan en las casas. De forma que, si queremos observar cómo se hace el trabajo de alfarería, que es una labor exclusivamente de mujeres, primero tenemos que persuadir a alguna vieja para que salga de su refugio, a base de generosas promesas de tabaco y asegurándole las más honradas intenciones.

Mencionamos aquí tales cosas porque tienen su interés etnográfico, ya que no son sólo los hombres blancos quienes inspiran tal desconfianza; si llegan extranjeros indígenas, que vienen desde lejos a comerciar y hacen una corta escala en las Amphlett, las mujeres desaparecen del mismo modo. Este recato tan ostentoso no es, sin embargo, pura farsa, porque en las Amphlett aún más que en Dobu, tanto la soltería como la vida matrimonial se caracteriza por el mantenimiento de una estricta castidad y fidelidad. Las mujeres, también aquí, gozan de gran influencia y toman parte sustancial en las labores hortícolas y en la magia de los huertos. En cuanto a instituciones sociales y costumbres, estos indígenas presentan una mezcla de elementos de los massim septentrionales y meridionales. No hay jefes, pero los viejos influyentes disponen de la autoridad, y en cada aldea hay un hombre, un cabeza responsable, que asume la dirección de las ceremonias y los otros actos tribales de importancia. Sus clanes totémicos son idénticos a los de los murua (distrito II). La comida, algo escasa, proviene en parte de sus pobres huertos y en

12. Pasé casi un mes en estas islas y, ante mi sorpresa, encontré a los indígenas intratables y difíciles de estudiar desde un punto de vista etnográfico. Los boys de las Amphlett tienen reputación de buenos marineros pero en general no son trabajadores tan buenos y concienzudos como los dobueses.

parte de la pesca con esparavel y garlito que, no obstante, sólo pueden efectuar de vez en cuando y con no demasiado rendimiento. No se autoabastecen, y es a través de regalos e intercambios como consiguen buena parte de la comida vegetal, así como cerdos procedentes de Nueva Guinea, Dobu y las Trobriand. En el aspecto físico se parecen mucho a los trobriandeses, es decir, son más altos que los dobueses, con la piel más clara y los rasgos más finos.

Debemos dejar ahora las Amphlett y dirigirnos a las Trobriand, escenario de la mayoría de los hechos que se describen en este libro y la región sobre la cual tengo, con mucho, mayor información.

II. Los indígenas de las islas Trobriand

I. [LAS ISLAS DE CORAL]

Dejando de momento las bronceadas rocas y las oscuras selvas de las Amphlett —pues ya tendremos ocasión, a lo largo de este estudio, de volver a ellas y aprender más de sus habitantes—, navegamos hacia el norte, hacia un mundo completamente distinto de llanas islas de coral; hacia un mundo etnográfico que, por sus usos y costumbres peculiares, sobresale del resto de la Papú-Melanesia. Hasta ahora hemos navegado por mares de un azul intenso limpio, donde los bajíos de coral, con su variedad de formas y colores, con su maravillosa vida de plantas acuáticas y peces, son espectáculos fascinantes; un mar enmarcado por todos los esplendores de la selva tropical, con volcanes y montañas como telón de fondo, con vivas corrientes de agua y cascadas, con nubes de vapor que se arrastran entre los altos valles. Démosle a todo esto un último adiós y naveguemos hacia el norte. Pronto, los perfiles de las Amphlett se desvanecen entre la bruma tropical; sólo la esbelta pirámide del Koyatabu sobresale sobre la niebla y permanece en el horizonte, esa forma grácil que nos seguirá incluso hasta la Laguna de Kiriwina.

Entramos ahora en un mar verde y opaco, cuya monotonía sólo rompen unos pocos bancos de arena, algunos desnudos y a flor de agua, otros cubiertos de unos cuantos árboles pandáneos bien agazapados entre sus raíces aéreas. A estos bancos acuden los indígenas de las Amphlett y en ellos pasan semanas enteras dedicados a la pesca de tortugas y dugongos. Éste es también el lugar donde se desarrollaron diversos incidentes míticos del Kula original. Más hacia adelante, a través de la bruma del mar, se ve cómo se espesa la línea del horizonte en diversos puntos, cual si estuvieran repasados a lápiz. Estos puntos van tomando forma, uno se ensancha y alargá, los otros surgen de repente con distintos aspectos de pequeñas islas, y nos encontramos de pronto en la gran Laguna de las Trobriand, a nuestra derecha Boyowa, la isla mayor, y otras muchas habitadas o deshabitadas al norte y al noroeste.

Atravesando la Laguna por entre los intrincados pasajes que dejan los bajíos, a medida que nos acercamos a la isla principal, aquí y allá brota sobre la playa la estera enmarañada y espesa de la baja jungla y podemos distinguir un pequeño bosque de palmeras que parece una bóveda soportada por pilares. Esto in-

dica el emplazamiento de una aldea. Desembarcamos en una costa en general cubierta de barro y residuos, con canoas puestas en alto para que se sequen, y atravesando el bosque entramos en la aldea propiamente dicha.

Pronto nos encontramos sentados en una de las plataformas construidas frente a las casas de ñame, a la sombra de su techado colgante. Los redondeados leños grises, limados por el contacto de pies y cuerpos desnudos; las calles de la aldea hechas de tierra batida; la piel morena de los indígenas, que inmediatamente rodean al visitante formando grandes grupos, todo esto crea una combinación de colores bronce y gris inolvidable para quien, como yo, ha vivido entre esta gente.

Resulta difícil expresar los sentimientos de profundo interés y de incertidumbre que experimenta el etnógrafo cuando llega por primera vez al distrito que, en el futuro, será el marco de su trabajo de campo. Desde el primer momento, ciertos rasgos sobresalientes y característicos del lugar le ocupan la atención, llenándole de esperanzas y aprensiones. El aspecto de los indígenas, sus maneras y modos de comportarse, auguran buenas o malas posibilidades para una investigación rápida y fácil. Tras la apariencia trivial de las cosas, uno acecha los síntomas sociológicos profundos, uno sospecha de muchos fenómenos etnográficos escondidos y misteriosos. ¿Será este indígena, de aspecto estafalario e inteligente, un hechicero? ¿Existirá quizás alguna importante rivalidad o cuenta pendiente entre esos dos grupos de hombres, algo que por poco que uno pudiera descubrir aclararía mucho de las costumbres y el carácter de estas gentes? Tales eran, por lo menos, mis pensamientos y sensaciones el día de mi llegada a Boyowa, cuando me senté a observar un grupo de indígenas trobriandeses que charlaban entre sí.

Lo primero que me llamó la atención en Boyowa fue la gran variedad de aspectos físicos que se daban en la gente.¹ Hay hombres y mujeres altos, de buena presencia y rasgos delicados, con el perfil claramente aguileño y la frente amplia, la nariz y el mentón bien formados y una expresión despejada e inteligente. Y junto a éstos, otros de rostro prognático y negroide, con bocas anchas de gruesos labios, frentes estrechas y expresión ruda. Los de rasgos más finos, además, tienen la piel sensiblemente más clara. Incluso el pelo es diferente, variando desde el bucle casi liso al mechón crespo típico del melanesio. Usan los mismos tipos de adornos que los otros massim, principalmente brazaletes y cinturones de fibra, pendientes de concha de

1. Ya el doctor C. G. Seligman ha hecho notar la existencia, entre los massim septentrionales, de gentes de constitución física extraordinariamente bien parecida, de la que los trobriandeses constituyen la sección occidental, pueblos «generalmente más altos (con frecuencia de forma muy notable) que los individuos del tipo de cara pequeña y nariz ancha, en los que el caballete de la nariz se sitúa muy bajo». Op. cit., pág. 8.

tortuga y discos de espóndilos, y son muy aficionados a llevar como adorno personal flores y hierbas aromáticas. En cuanto al trato, son mucho más abiertos, campechanos y comunicativos que cualquiera de los otros indígenas que hemos conocido hasta el momento. Tan pronto como llega un extranjero interesante, medio pueblo se agrupa a su alrededor, hablando fuerte y haciendo comentarios acerca de su persona, a menudo poco lisonjeros, y en conjunto asumiendo un tono de jocosa familiaridad.

Uno de los principales rasgos sociológicos que en seguida comprende al recién llegado es la existencia de clases y diferenciación social. Determinados indígenas son tratados por los demás con marcada deferencia y, a su vez, estos jefes y personajes de rango se comportan de manera bien distinta con los extranjeros. En efecto, exhiben excelentes maneras en todos los sentidos de la palabra.

Cuando un jefe está presente, ningún hombre corriente osa permanecer en una posición física más elevada; tiene que inclinarse o agacharse. Asimismo, si un jefe se sienta nadie osa ponerse en pie. La institución de los jefes de clan, tan bien establecida y que provoca tales manifestaciones de respeto —con una especie de rudimentario ceremonial de corte, con insignias de rango y autoridad—, resulta tan absolutamente extraña a todo el espíritu de la vida tribal melanesia que, en la primera impresión, transporta al etnógrafo a un mundo distinto. A lo largo de nuestro estudio nos encontraremos con constantes manifestaciones de la autoridad del jefe kiriwiniano, consideraremos las diferencias que hay a este respecto entre los trobriandeses y las demás tribus, y comprobaremos sus repercusiones sobre los usos y costumbres tribales.

II. [POSICIÓN SOCIAL DE LAS MUJERES]

Otro rasgo sociológico que a la fuerza llama la atención del visitante es la posición social de las mujeres. Su comportamiento, tras la fría reserva de las mujeres dobueses y el trato tan poco acogedor que el extranjero recibe de las mujeres de las Amphlett, resulta chocante por su amistosa familiaridad. Naturalmente, como pasaba con los hombres, los modales de las mujeres de rango son muy distintos de los vulgares de la clase baja. Pero en conjunto, tanto las de clase alta como las de clase baja, aunque en ningún sentido reservadas, son de trato agradable y cordial, y muchas de ellas de muy buen ver. Su vestuario también es distinto de los otros que hemos venido observando. Todas las mujeres melanesias de Nueva Guinea llevan una especie de enagua hecha de fibras. Entre las massim meridiona-

les esta enagua es larga, llega a las rodillas o más abajo, mientras que la de las trobriandesas es más corta y tupida, compuesta de varios volantes alrededor del cuerpo, como unas gorgueras (compárense las mujeres del Massim del Sur). El gran electo ornamental de este vestido se realiza con dibujos muy trabajados, a tres colores, sobre los volantes que forman la parte superior de la falda. En general sienta muy bien a las jóvenes bonitas y da a las niñas delicadas un aspecto gracioso y travieso.

La castidad es una virtud desconocida entre estos indígenas. A una edad increíblemente temprana son iniciados en la vida sexual y muchos de los juegos aparentemente inocentes de la infancia no son tan inicuos como pudieran parecer. A medida que crecen viven en la promiscuidad del amor libre, que, poco a poco, va creando relaciones más duraderas, una de las cuales acaba en matrimonio. Pero antes del matrimonio, se presupone que las muchachas solteras son absolutamente libres de hacer lo que les plazca. Incluso existen determinadas ceremonias en las que todas las muchachas de un pueblo se trasladan en bloque a otra localidad; allí se alinean a la vista del público, para ser inspeccionadas y cada una escogida por un joven de la localidad, con el que pasa la noche. A esto se le llama *katuyausi*. Del mismo modo, cuando llega un grupo de visitantes de otro distrito, las jóvenes solteras los proveen de comida y también deben satisfacer sus necesidades sexuales. En las grandes vigiliat mortuorias alrededor del cuerpo del recién fallecido, los habitantes de las aldeas vecinas concurren en grandes grupos para tomar parte en las lamentaciones y cantos. Es costumbre que las muchachas de los grupos forasteros consuelen a los muchachos de la aldea en duelo, lo que atormenta bastante a sus amantes oficiales. Existe otra llamativa fórmula de licencia ceremonial en la cual las mujeres toman abiertamente la iniciativa. Durante la temporada en que se trabajan los huertos, en el tiempo de la escarda, las mujeres trabajan de forma comunal y cualquier extranjero que se aventure a pasar por el distrito corre un riesgo considerable, pues las mujeres le persiguen hasta apoderarse de él, le arrancan la hoja que le cubre el pubis y, en sus orgías, lo maltratan de la forma más ignominiosa. Junto a estas formas ceremoniales de licencia, en el curso de la vida cotidiana se producen constantes intrigas privadas, más numerosas durante los períodos de fiestas y menos visibles cuando el trabajo de los huertos, las expediciones comerciales o la cosecha acaparan las energías y la atención de la tribu.

El matrimonio apenas tiene nada que ver con una ceremonia o rito, ni público ni privado. Simplemente, la mujer se va a casa de su marido y sólo más tarde hay una serie de intercambios de regalos, que de ninguna manera deben interpretarse como compra de la esposa. En realidad, el rasgo más importante

del matrimonio trobriandés es que la familia de la esposa está obligada a contribuir de forma sustancial a la nueva economía doméstica y también a proporcionar al marido toda clase de servicios. En la vida marital, se presupone que la mujer debe de permanecer fiel al marido, pero esta norma no es muy estricta y, por lo tanto, se observa poco. En todos los demás sentidos, la mujer mantiene un gran margen de independencia y su marido debe tratarla bien y con consideración. Si no lo hace así, la mujer sencillamente lo deja y se vuelve a la casa de su familia; y como en general es el marido quien sale perdiendo económicamente, es él quien se esfuerza por hacerla volver, lo que hace por medio de regalos y razonamientos. Pero, si ella lo prefiere, siempre puede dejarlo por las buenas y ya encontrará algún otro con quien casarse.

Igualmente la vida tribal, el *status* de las mujeres es muy elevado. En general no participan en los consejos de los hombres, pero tienen sus propias reuniones para muchos asuntos y controlan determinados aspectos de la vida tribal. Así, por ejemplo, parte del trabajo hortícola está bajo su control, y esto más bien se considera un privilegio que un deber; también se cuidan de ciertas secuencias de las grandes reparticiones ceremoniales de alimentos, relacionadas con el ritual funerario de los boyowas, muy largo y complejo. Determinadas formas de magia —las que recaen en los niños primogénitos, la magia de la belleza que forma parte de las ceremonias tribales, diversas clases de hechicería— también son de monopolio femenino. La mayoría de las mujeres de rango tienen derechos a los privilegios propios de su condición y los hombres de castas bajas deben inclinarse ante ellas y observar todas las formalidades y tabús que se deben a los jefes. Una mujer con rango de jefe que se casa con un hombre común, conserva su *status* incluso respecto a su marido y tiene que ser tratada de acuerdo con él.

Los trobriandeses son matrilineales, es decir, establecen la descendencia y la herencia por línea materna. Un niño pertenece al clan y a la comunidad de aldea de su madre y ni la fortuna ni la posición social se transmiten de padres a hijos, sino de tíos maternos a sobrinos. Esta norma cuenta con excepciones llamativas e interesantes, que ya sacaremos a colación a lo largo de este estudio.

III. [EL SUELO Y LOS CULTIVOS]

Volviendo a nuestra primera visita imaginaria en esta tierra, lo primero que debemos hacer, una vez ya familiarizados con el aspecto y las maneras de los indígenas, es dar un paseo por la aldea. En haciéndolo descubrimos muchas cosas que, para

un observador preparado, evidenciarán desde un primer momento hechos sociológicos más profundos. Sin embargo, en las Trobriand lo mejor sería hacer las primeras observaciones en los grandes poblados del interior, construidos en tierra llana y con espacio suficiente para hacerlos según las pautas típicas. En las aldeas costeras, situadas en tierras pantanosas y afloramientos de coral, las irregularidades del suelo y la escasez de espacio destruyen toda ordenación y les dan aspecto caótico. Por el contrario, los grandes poblados de los distritos centrales, todos sin excepción, están construidos con una regularidad casi geométrica.

En medio, un gran espacio circular rodeado por un anillo de almacenes de ñame. Estos edificios se levantan sobre pilares y presentan una fachada bonita y decorativa, a base de leños gruesos y redondos que dejan entre sí grandes intersticios por los que se puede ver el ñame almacenado. Algunas de estas casas-almacén llaman la atención desde el primer momento porque son las mejor construidas, más altas y grandes que las demás, y tienen unas tablas decoradas alrededor y a través de los gabletes. Son los almacenes de ñame del jefe o de otras personas de rango. Todos los almacenes de ñame, por lo general, cuentan con una terraza en la fachada, donde por las noches se sientan a charlar grupos de hombres y donde los visitantes pueden reposar.

En situación concéntrica respecto a la hilera de almacenes de ñame, hay un anillo de chozas destinadas a viviendas y, por lo tanto, la calle que forman estas dos hileras da toda la vuelta alrededor del poblado. Las viviendas son más bajas que los almacenes de ñame y, en vez de estar sobre pilares, se levantan directamente desde el suelo. El interior es oscuro y mal ventilado, siendo la puerta, que en general está cerrada, la única abertura que da al exterior. Cada choza está ocupada por una familia, es decir, por el marido, la mujer y los hijos pequeños; los adolescentes y los hijos adultos, tanto hombres como mujeres, viven en pequeñas casas de solteros que albergan de dos a seis inquilinos. Los jefes y las personas de rango tienen sus viviendas particulares junto a las de sus esposas. Con frecuencia, la casa del jefe está situada en el círculo central de almacenes de ñame, con fachada a la plaza principal.

Una simple inspección a la aldea nos revela el papel que, como insignia de rango, tiene la decoración, la existencia de casas de solteros de ambos sexos, la gran importancia que tiene la cosecha de ñame; pequeños síntomas que, siguiéndolos con atención, nos permiten penetrar en los problemas de la estructura social indígena. Esta inspección nos conduce, sobre todo, a preguntarnos por la función que desempeña, dentro de la vida indígena, cada una de las partes en que se divide el poblado. Aprendemos, pues, que el *baku* —el espacio circular del centro— es el lugar dedicado a las ceremonias y festividades públicas, tales

como las danzas, los repartos de alimentos, las fiestas de la tribu, las vigilias funerarias, en resumen, todos los actos que conciernen a la aldea como conjunto. En la calle circular que componen los almacenes y las viviendas transcurre la vida diaria, es decir, la preparación de la comida, las comidas y el habitual intercambio de chismes y otras amenidades cotidianas de la vida social. El interior de las casas sólo se usa de noche o en días lluviosos; tiene más de dormitorio que de sala de estar. Los juegos de los niños y las ocupaciones de las mujeres se desarrollan en la parte posterior de las viviendas y en las arboledas contiguas. Más lejos, ciertos lugares retirados del bosque se destinan a sanitarios; cada sexo tiene su propio retrete.

El *baku* (la plaza central) es la porción más pintoresca; aquí la monotonía de los colores marrones y grises se rompe al contraste de los árboles que cuelgan por encima de las pulidas fachadas y la decoración de los almacenes de ñame, y de los vestuarios y adornos que luce la multitud congregada cuando se celebran ceremonias o danzas. Las danzas sólo tienen lugar en una época del año, cuando se celebran las fiestas de la cosecha, llamadas *milamala*, que es la época en que los espíritus de los muertos regresan de Tuma —el más allá— a sus aldeas de origen. A veces la temporada de danzas sólo dura algunas semanas, o incluso algunos días, y a veces se alarga en un período de danzas especial llamado *usigola*. Durante este tiempo de festividades los habitantes de la aldea danzan, día tras día, durante un mes o más; el período se inaugura con un banquete, seguido de otros varios, y se cierra con una gran representación apoteósica. Gentes de otras aldeas concurren como espectadores y hay repartos de alimentos. Durante el *usigola* se baila con el atuendo de ceremonias completo, adornado de flores, la cara pintada, vestidos con valiosos ornamentos y el peinado con plumas blancas de cacatúa. Una representación consiste, siempre, en una danza circular alrededor de un grupo central de gente que acompaña cantando y tocando el tambor. En algunas danzas se utiliza un escudo tallado específico de tales ocasiones.

La aldea es una unidad sociológica importante para los trobriandeses. Incluso el jefe más importante de los trobriandeses ejerce su autoridad, ante todo, sobre su propia aldea y sólo secundariamente sobre el distrito. La comunidad de aldea explota conjuntamente las tierras de labor, celebra ceremonias, hace la guerra, emprende expediciones comerciales y utiliza la misma canoa o flota de canoas, actuando siempre como grupo.

Después de una primera inspección de la aldea es natural sentir interés por conocer los alrededores, y para ello se camina por el bosque. Sin embargo, si esperábamos encontrarnos con un paisaje variado y pintoresco, nos llevamos la gran decepción. La isla, extensa y sin relieve, tan sólo se compone de la gran llanura fértil y algunos arrecifes de coral que afloran en diversos

puntos de la costa. Está, casi por completo, sometida a cultivo intermitente, y los arbustos, arrancados cada pocos años, apenas si tienen tiempo de crecer mucho. Una jungla baja y densa crece dando lugar a una espesa maraña y, de hecho, en cualquier lugar de la isla donde vayamos, estaremos entre dos paredes verdes siempre parecidas que impiden ver más allá. Sólo rompe la monotonía algún que otro grupo de árboles viejos que quedan en pie —por lo general en los lugares tabú— y las numerosas aldeas que salen al paso, en este país tan poblado, cada una o dos millas. El principal elemento, tanto estético como de interés etnográfico, lo constituyen los huertos de los indígenas. Todos los años, una cuarta o quinta parte del área total se dedica al cultivo de huerta, y esta parte está bien cuidada y representa un agradable contraste con la monotonía de la maleza. Durante las primeras fases, el lugar destinado a huerto es un simple espacio desnudo y pelado, con mejores perspectivas sobre los lejanos arrecifes de coral del Este y los altos bosques desperdigados en el horizonte, indicios del emplazamiento de un poblado o de un lugar tabú. Más tarde, cuando los sarmientos del ñame, el taro y la caña de azúcar empiezan a crecer y a germinar, el marrón del suelo desnudo se cubre con el verde fresco de las plantas tiernas. Después de algún tiempo, junto a cada planta de ñame, colocan una estaca alta y firme; el sarmiento se enrolla y trepa por ella, creciendo hasta formar una umbrosa corona de follaje que, en conjunto, da la impresión de una plantación amplia y exuberante de lúpulo.

IV. [MAGIA Y TRABAJO]

Los indígenas dedican la mitad del tiempo laboral al cultivo de los huertos, y quizá más de la mitad de sus intereses y ambiciones se centren en torno a esta actividad. De modo que conviene hacer una pausa y tratar de comprender su actitud a este respecto, ya que responde a su típica forma de actuar en todos los trabajos. Si persistimos en la falacia de ver al indígena como un hijo de la Naturaleza, perezoso y despreocupado, que rehuye tanto como puede todo trabajo y esfuerzo, y espera que el fruto madure por mor de la generosidad de la fecunda naturaleza tropical y le caiga en la boca, no lograremos entender lo más mínimo los fines y motivos que le mueven a realizar las expediciones kula ni ninguna otra empresa. Por el contrario, la verdad es que los indígenas son capaces de trabajar, y en ocasiones lo hacen con ahínco y de forma sistemática, con persistencia y voluntad, sin esperar para ello a que las necesidades inmediatas les apremien.

En los huertos, por ejemplo, los indígenas producen mucho

más de lo que realmente necesitan, de forma que cualquier año normal cosechan como el doble de lo que pueden consumir. Hoy en día, los europeos exportan el excedente y lo dedican a alimentar la mano de obra de otras plantaciones de Nueva Guinea; en otros tiempos, simplemente, se dejaba pudrir. Por otro lado, este excedente lo consiguen al precio de mucho más trabajo del necesario para obtener la cosecha. Buena parte del tiempo y del trabajo responden a propósitos estéticos: mantener los huertos limpios, ordenados y sin ninguna clase de desperdicios, construir vallas sólidas y bonitas, proveerse de estacas especialmente grandes y fuertes para el ñame. Todas estas cosas, hasta cierto punto, son indispensables para el crecimiento de las plantas; pero, sin duda, los indígenas llevan su celo profesional mucho más lejos de lo puramente necesario. El elemento no utilitario de los trabajos de huerta es aún más perceptible en las diversas tareas que realizan con finalidad puramente ornamental, de acuerdo con los ceremoniales mágicos y las costumbres de la tribu. Así es como, una vez que el terreno ha sido escrupulosamente desembarazado y está listo para la siembra, los indígenas dividen cada parcela de huerto en pequeños cuadros de pocas yardas de lado; y esto no se hace sino por fidelidad a las costumbres y para que los huertos tengan buen aspecto. Ningún hombre que se respete osaría transgredir esta obligación. Además, en los huertos especialmente bien cuidados, hay unos palos horizontales, sujetos a los soportes del ñame, con objeto de embellecerlos. Otro ejemplo, y quizás el más interesante, de trabajo no utilitario son las grandes pilas de forma piramidal, llamadas *kamkokola*. que sirven para fines ornamentales y mágicos, pero no tienen nada que ver con el cultivo de las plantas.

De las fuerzas y creencias que sustentan y regulan el trabajo de los huertos quizá sea la magia la más importante. Constituye una actividad independiente, y el mago de los huertos, después del jefe y el hechicero, es el personaje más importante de la aldea. Esta situación es hereditaria y en cada aldea se transmite, por línea femenina, de una en otra generación, como un sistema especial de magia. He dicho un *sistema*, porque el mago tiene que realizar una serie de ritos y pronunciar una serie de fórmulas sobre el huerto que van sincronizadas con el trabajo y que, de hecho, inician las etapas de cada labor y de cada nuevo desarrollo del ciclo de las plantas. Y además, antes de iniciarse las tareas del cultivo, el mago debe consagrar el emplazamiento con un gran acto ceremonial. Esta ceremonia inicia oficialmente la temporada de cultivo y sólo después del acto comienzan los indígenas a podar la maleza de las parcelas. Luego, a lo largo de una serie de ritos, el mago inaugura una tras otra las distintas fases que se suceden: la quema de la broza, la limpieza del terreno, la siembra, la escarda y la recolección. Mediante otra serie de ritos y formulaciones mágicas, el mago asiste

también a la planta en la germinación, en la floración, en el nacimiento de las hojas, en el ascenso por la estaca auxiliar, en la formación de las exuberantes coronas de follaje y en la producción de los tubérculos comestibles.

El mago de los huertos controla, pues, según la creencia indígena, el trabajo del hombre y las fuerzas de la naturaleza. También actúa directamente como supervisor del cultivo y vigila que la gente no escatime el trabajo ni se demore demasiado en hacerlo. De este modo, la magia cumple una función reguladora y sistematizadora del trabajo hortícola. El mago, celebrando los ritos, marca el ritmo, constriñe a la gente para que se dedique a las tareas adecuadas y cuida de que las cumplan bien y a tiempo. De forma marginal, la magia también impone a la tribu buena cantidad de trabajo suplementario, en apariencia inútil, y sus normas y tabús operan como elementos incordiantes. A la larga, sin embargo, no cabe duda de que la magia, por su función de ordenar, sistematizar y regular el trabajo, tiene un valor económico incalculable para los indígenas.²

Otro concepto que se debe refutar, de una vez por todas, es el Hombre Económico Primitivo que encontramos en algunos manuales recientes de Economía. Este ser caprichoso y amorfo, que ha hecho estragos en la literatura económica de divulgación y pseudocientífica, cuyo fantasma obceca todavía las mentes de antropólogos competentes y adultera sus puntos de vista con ideas preconcebidas, es un hombre —o salvaje— primitivo imaginario, inspirado en todas sus acciones por una concepción racionalista del beneficio personal, que logra directamente sus propósitos con el mínimo esfuerzo. Un *solo* caso bien escogido bastaría para demostrar hasta qué punto es absurda la idea de que el hombre, en especial el hombre de bajo nivel cultural, actúa por motivos puramente económicos y de beneficio racionalista. El primitivo trobriandés nos proporciona el ejemplo idóneo para contradecir tan falaz teoría. Trabaja movido por motivaciones bien complejas, de orden social y tradicional, y persigue fines que no van encaminados a satisfacer las necesidades inmediatas ni a lograr propósitos utilitarios. En efecto, hemos visto en primer lugar que el trabajo no se realiza bajo el principio del mínimo esfuerzo. Por el contrario, mucho tiempo y energías se dedican a esfuerzos del todo innecesarios —entiéndase bien, desde un punto de vista utilitario. Dicho de otra forma, trabajo y esfuerzo, en vez de representar simples medios encaminados a un fin, constituyen un fin en sí mismos. Un buen hortelano trobriandés gana prestigio, directamente, según

2. Del asunto de los trabajos de huerta y su importancia económica me he ocupado con más detenimiento en el artículo titulado *The Primitive Economics of the Trobriand Islands*, «*The Economic Journal*», marzo de 1921.

la cantidad de trabajo que puede hacer y el tamaño del huerto que es capaz de cultivar. El título de *tokwaybagula*, que significa «hortelano eficiente» o «bueno», se otorga de forma discriminada y se exhibe con orgullo. Varios de mis amigos reconocidos como *tokwaybagula* se vanagloriaban ante mí de lo mucho que habían trabajado y de la cantidad de tierra que habían cultivado, comparando su esfuerzo con el de otros hombres menos eficientes. Cuando se entra de lleno en la labor, parte de la cual se hace en forma comunitaria, nace una verdadera competición. Los hombres rivalizan entre sí en rapidez, en esmero y en los pesos que pueden levantar cuando transportan las grandes estacas al huerto o cuando retiran el ñame cosechado.

Sin embargo, lo más importante es destacar que todo o casi todo el fruto del trabajo personal, y por supuesto el excedente que haya podido obtenerse con el esfuerzo suplementario, no se destina al propio individuo, sino a sus parientes políticos. Sin entrar en detalles sobre el sistema de distribución de la cosecha —cuya sociología, bastante compleja, requiere un estudio preliminar sobre el sistema trobriandés de parentesco y las concepciones que entraña— se puede decir que cerca de tres cuartas partes de la cosecha de un individuo se destinan, de una parte, al jefe como tributo y, de otra, al marido y la familia de la hermana (o de la madre) por obligación.

Aunque en la práctica no se obtenga ningún beneficio personal —en el sentido utilitario— de la propia cosecha, el hortelano recibe muchas alabanzas y prestigio por la cantidad y calidad de su producción, y ello de forma directa y expresa. En efecto, una vez recogida la cosecha, ésta se exhibe en los huertos durante algún tiempo, apilada en montones cónicos bien formados, bajo pequeñas cubiertas hechas con los mismos tallos del ñame. Así, cada cual en su propia parcela, expone su cosecha a la crítica de los grupos indígenas que se van paseando de un huerto a otro, admirando, comparando y alabando los mejores logros. Podemos calibrar la importancia de esta exhibición de alimentos considerando que, en otros tiempos, cuando el poder del jefe era mucho más considerable que hoy, resultaba peligroso para un hombre que no fuese de alto rango y no trabajara para ningún personaje importante exponer una cosecha que pudiera compararse, demasiado favorablemente, con la del jefe.

Los años que se prevé una recolección abundante, el jefe proclama una cosecha *kayasa*, es decir, una exposición ceremonial y competitiva de alimentos, así que el esfuerzo por obtener buenos resultados y el interés que ponen en la tarea alcanza, si cabe, niveles aún más altos. Más adelante trataremos de empresas ceremoniales del tipo *kayasa* y comprobaremos que desempeñan un papel importante en el Kula. Todo esto demuestra cuán grande es la diferencia entre el verdadero indígena de carne y hueso y el fantasmal Hombre Económico Primitivo, en

cuyo comportamiento imaginario se han basado muchas de las deducciones escolásticas de economía abstracta.³ En buena medida, el trobriandés trabaja de forma indirecta por el trabajo en sí mismo y pone gran esfuerzo en el acabado estético y la buena apariencia general de su parcela. No actúa fundamentalmente guiado por el deseo de satisfacer sus apetencias, sino movido por un conjunto de fuerzas, deberes y obligaciones tradicionales, creencias mágicas, ambiciones y vanidades sociales. Pretende, si es un hombre, ganar prestigio social como buen hortelano y buen trabajador en general.

Me he extendido tanto sobre las cuestiones que conciernen a los móviles y objetivos laborales de los trobriandeses en los huertos porque, en los siguientes capítulos, estudiaremos las actividades económicas y el lector comprenderá mejor la actitud de los indígenas si cuenta con diversos ejemplos que se la ilustren. Todo lo que sobre este tema hemos dicho a propósito de los trobriandeses se aplica igualmente a las tribus vecinas.

V. [LA JEFATURA: UNA COMUNIDAD PLUTÓCRATA]

A la luz de este nuevo enfoque sobre la mentalidad indígena y el sistema de distribución de la cosecha, será más fácil analizar la naturaleza de la autoridad del jefe. Entre los trobriandeses, la jefatura resulta de la combinación de dos instituciones: en primer lugar la dirección de cada aldea y, en segundo lugar, la del clan totémico, es decir, la división de la comunidad en clanes o castas, cada cual con su rango más o menos definido.

En todas las comunidades trobriandesas hay un hombre investido de la máxima autoridad, aunque a menudo eso no signifique demasiado. En muchos casos esta autoridad no representa más que el primus inter pares dentro del grupo de los ancianos del poblado, que deliberan juntos sobre todos los problemas importantes y toman decisiones de común acuerdo. No debe olvidarse que apenas hay lugar a dudas o á deliberaciones, ya que los indígenas, como comunidad y como individuos, actúan siempre de acuerdo a las tradiciones y convenciones. Por lo tanto, este jefe de aldea no suele ser sino el maestro de cere-

3. Lo cual no significa que las conclusiones económicas generales estén equivocadas. La naturaleza económica del hombre, en general y sólo para fines didácticos, se ilustra con salvajes imaginarios y las conclusiones de los autores, en realidad se basan en estudios hechos sobre las economías desarrolladas. Pero, no obstante, dejando completamente de lado el hecho de que, pedagógicamente, es equivocado simplificar las cosas mediante la introducción de falsedades, el etnógrafo tiene el derecho y la obligación de protestar contra la intromisión, realizada desde el exterior, de datos falsos en su campo de estudio.

monias tribales y un portavoz, cuando se necesita alguno, de cara al interior o al exterior de la tribu.

Pero la posición del jefe adquiere mucha más importancia cuando se trata de una persona de alto rango, cosa que de ninguna manera sucede siempre. Entre los trobriandeses existen cuatro clanes totémicos y cada uno de ellos está dividido en cierto número de subclanes más pequeños, a los que también se les puede llamar familias o castas, pues sus miembros se reconocen descendientes de un antepasado común y todos tienen un mismo rango social. Estos subclanes, además, tienen carácter local, pues el antepasado original emergió de una cavidad de la tierra, generalmente situada en algún punto de las cercanías de la comunidad aldeana. No hay ningún subclán en las Trobriand del que sus miembros no puedan indicar la localidad de origen, el lugar donde su grupo —bajo la forma de su antepasado— viera por primera vez la luz del sol. Las afloraciones de coral, los hoyos de agua, las pequeñas cavernas o grutas son tenidas por las «cavidades» o «casas» de origen, como se les llama. Estas cavidades están a menudo rodeadas por grupos de árboles tabú, a los que ya hemos hecho referencia. Muchas se sitúan en los bosques cercanos a las aldeas y algunas cerca de la costa. Ninguna está en tierras de labor.

El subclán más importante es el de los tabalu, perteneciente al clan del totem malasi. A este clan pertenece el jefe principal de Kiriwina, To'uluwa, que reside en el poblado de Omarakana. Ante todo, es el jefe de su propia aldea y, a diferencia de los jefes de bajo rango, ejerce un gran poder. El alto rango a que pertenece inspira a los que le rodean un respeto y un temor inmensos y sinceros, y los restos de su poder, aun ahora que las autoridades blancas —con gran desatino y pésimos resultados— hacen lo posible por minar su prestigio e influencia, siguen siendo sorprendentemente grandes.

El jefe —así designaré a cualquier autoridad de rango— no sólo posee un alto grado de autoridad en su propia aldea, sino que su esfera de influencia se extiende mucho más allá. Ciertos número de aldeas le rinden tributo y, en diversos aspectos, están sujetas a su autoridad. En caso de guerra son sus aliadas y se deben congregan en su aldea. Cuando necesita hombres para realizar una tarea puede mandar a buscarlos en las aldeas tributarias y éstas tendrán que proveerle de trabajadores. En todas las grandes festividades, las aldeas del distrito se reúnen y el jefe actúa de maestro de ceremonias. Sin embargo, tiene que pagar por todos los servicios que se le prestan. Incluso tiene que pagar, de su propio almacén, por los homenajes que recibe. Entre los trobriandeses, la riqueza es el signo exterior y la sustancia del poder, y también el medio mismo de ejercerlo. Pero ¿cómo adquiere el jefe su riqueza? Y llegamos aquí a la principal obligación que las aldeas vasallas tienen con el jefe. De cada

una de las aldeas sometidas el jefe toma una mujer, cuya familia, de acuerdo con las leyes trobriandesas, tiene que abastecerlo de grandes cantidades de alimentos. Esta mujer siempre es hermana o parienta del dirigente del poblado vasallo, y así es como prácticamente toda la comunidad tiene que trabajar para él. En otros tiempos, el jefe de Omarakana llegó a poseer hasta cuarenta esposas, recibiendo quizás un treinta o un cuarenta por ciento de toda la producción hortícola de Kiriwina. Incluso hoy, que sólo tiene dieciséis mujeres, posee enormes almacenes que, con cada cosecha, llena de ñame hasta el techo.

Con esta provisión puede pagar los muchos servicios que pide y abastecer de comida a los participantes en las grandes fiestas, las reuniones tribales o las expediciones lejanas. Parte de los alimentos los destina a la adquisición de objetos de lujo o a pagar para que se los fabriquen. En pocas palabras, gracias al privilegio de practicar la poligamia, el jefe se aprovisiona de abundantes bienes alimenticios y objetos de lujo que le sirven para mantener su alta posición, para organizar las festividades y expediciones tribales y para, de acuerdo con la costumbre, pagar los muchos servicios personales a que tiene derecho.

Especial atención merece un punto relacionado con la autoridad del jefe. El poder implica no sólo la posibilidad de recompensar, sino también de ejercer el castigo. Entre los trobriandeses, éste se aplica de forma indirecta, a través de la hechicería. El jefe tiene siempre a su disposición a los mejores hechiceros. Por supuesto, tiene que retribuirlos cuando le hacen cualquier servicio. Si alguien le ofende o quebranta su autoridad, el jefe requiere al hechicero y ordena que el culpable muera por magia negra. Y en esto el jefe se ve fuertemente ayudado sin tapujos, de forma que todo el mundo y la víctima misma saben que el hechicero le anda a los alcances. Como los indígenas temen profunda y sinceramente a la hechicería, el sentimiento de estar perseguidos, de imaginarse sentenciados, basta en sí mismo para realmente castigarlos. Sólo en casos extremos inflinge el jefe un castigo al culpable. Tiene uno o dos hombres de confianza —cargo éste hereditario— que se encargan de matar al hombre que le haya ofendido tan gravemente que sólo la muerte real sea castigo suficiente. En la práctica no constan sino muy pocos casos de esta clase, y por supuesto, hoy la costumbre está en completo desuso.

De modo que la posición social del jefe sólo puede apreciarse si se comprende la gran importancia de la riqueza y la necesidad en que éste se encuentra de retribuirlo todo, incluso los servicios que se le deben y que no puede rehusar. Digamos de nuevo que esta riqueza le viene al jefe de sus parientes políticos y que es mediante su derecho a practicar la poligamia como, en realidad, logra su posición social y ejerce su poder.

Paralelamente a este mecanismo de mando bastante comple-

jo, el prestigio del rango y el reconocimiento directo de su superioridad personal conceden al jefe un inmenso poder, incluso fuera de su distrito. Excepto los pocos de su mismo rango, ningún indígena de las Trobriand permanece en pie cuando el gran jefe de Omarakana se le acerca, ni siquiera en estos días de disgregación tribal. Dondequiera que vaya es considerado la persona más importante, se le sienta en una plataforma elevada y recibe un trato respetuoso. Por supuesto, el hecho de que se le concedan los mayores signos de deferencia y se le trate como si fuera un déspota absoluto no significa que no reine una perfecta camaradería y afabilidad en su trato personal con sus convecinos y vasallos. Entre él y sus siervos no hay diferencias, ni de intereses ni de opiniones. Se sientan y charlan en común, intercambiando los chismes del poblado, con la única diferencia de que el jefe está siempre en guardia y es mucho más reticente y diplomático que sus compañeros, aunque no por eso esté menos interesado en la conversación. A menos que sea demasiado viejo, el jefe participa en las danzas e incluso en los juegos, y desde luego los preside.

Para intentar comprender las condiciones sociales de los trobriandeses y sus vecinos, no debe olvidarse que su estructura social es compleja y poco definida en determinados aspectos. Junto a leyes muy concretas, que se obedecen rigurosamente, existen cantidad de costumbres extravagantes, de vaga prescripción, y otras con tantas excepciones que más bien anulan que confirman la regla. Las estrechas perspectivas sociales del nativo que no ve más allá de su distrito, el predominio de los casos singulares y anómalos, son características dominantes de la estructura social indígena que, por distintas razones, no han sido suficientemente destacadas. Pero los rasgos principales del liderazgo, tal y como los hemos presentado, pueden bastar para hacerse una idea clara a este respecto y dar el sabor de algunas de sus instituciones, al menos de todo lo que se necesita para comprender el papel del jefe en el Kula. Sin embargo, debemos completarla en cierta medida con datos concretos relativos a la división política de las Trobriand.

El jefe principal, como ya se ha dicho, es el que reside en Omarakana y gobierna Kiriwina, el distrito más importante y agrícolamente más rico. Su familia o subclán, el tabalu, está reconocido en todo el archipiélago como el de mayor rango, a mucha distancia de los siguientes. Su fama se extiende por todo el distrito del Kula; la provincia entera de Kiriwina toma su prestigio de su jefe y los pobladores conservan todos los tabús personales, que significan un deber pero también una distinción. Próximo al gran jefe, en un pueblo a unas dos millas de distancia reside un personaje que, aunque en varios aspectos sea su vasallo, es también su principal enemigo y rival, el dirigente de Kabwaku y gobernador de la provincia de Tilataula. El actual

detentador de este título es un viejo tunante llamado Moliasi. En los viejos tiempos, de vez en cuando acostumbraban a estas guerras entre las dos provincias, cada una de las cuales movilizaba para la lucha una docena de aldeas. Estas guerras nunca eran muy sangrientas ni de gran duración, y por muchos conceptos se luchaba de forma deportiva y en plan de competición, puesto que, a diferencia de los dobueses y los massim meridionales, entre los boyowa no hay cazadores de cabezas ni prácticas antropófagas. Sin embargo, la derrota era un serio problema. Significaba la destrucción temporal de la aldea perdedora y uno o dos años de exilio. Después tenía lugar una ceremonia de reconciliación y amigos y enemigos colaboraban en reconstruir el poblado.⁴ El dirigente de Tilataula es de rango intermedio y no goza de gran prestigio fuera de su distrito; pero en el interior dispone de un poder considerable y gran cantidad de riqueza en forma de alimentos almacenados y objetos de ceremonias. Por supuesto, todas las aldeas sometidas a su mandato tienen sus propios dirigentes autónomos que, siendo de bajo rango, sólo disponen de reducida autoridad local.

Al oeste de la gran, mitad septentrional de Boyowa (que es la mayor isla del grupo de las Trobriand) también hay otros dos distritos que en el pasado guerreaban con frecuencia entre sí. Kuboma, sometido al jefe Gumilababa, de alto rango, aunque inferior al jefe de Kiriwina, consta de diez poblados interiores y tiene gran importancia como centro industrial. Entre estos poblados se cuentan los de Yalaka, Buduwaylaka y Kudukwaykela, donde se prepara la cal viva que forma parte de la composición del betel y se fabrican las vasijas que sirven para contenerla. Los dibujos artísticos grabados a fuego en las vasijas de la cal son la especialidad de sus pobladores; pero, por desgracia, esta industria está en rápida decadencia, industria en la cual son los mejores. Pero el más llamativo de todos es el poblado de Bwoytalu, cuyos pobladores son a la vez los parias más despreciados y los manufactureros más hábiles e industriosos de la isla. Pertenecen a varios subclanes, todos con lugar de origen en las cercanías de la aldea, cerca de la cual, según la tradición, salió del suelo en forma de cangrejo el primer hechicero. Comen carne de cerdos selváticos y pescan y comen la pastinaca, ambos objetos de estricto tabú y verdadera repulsa por el resto de los pobladores del norte de Boyowa. Por tal razón los otros les desprecian y les consideran sucios. Antaño se rebajaban de forma más baja y abyecta que cualesquiera otros. Ningún hombre ni mujer se emparejaría, en matrimonio ni en intriga amorosa, con un nativo de Bwoytalu. Sin embargo, en la talla de la madera

4. Cf. profesor C. G. Seligman, op. cit., págs. 663 a 668; también el artículo del autor Ward an Weapons among the Trobriand Islanders, en «Man», enero de 1918.

y muy en especial en la fabricación de hermosos platos redondos, en la manufactura de trabajos de fibra trenzada y en la producción de peines son, con mucho, los más hábiles y están reconocidos como tales; producen estos artículos en masa para la exportación y su trabajo es incomparable con el de las otras aldeas.

Los cinco poblados situados en la costa occidental de la mitad norte, en las costas de la Laguna, forman el distrito Kulumata. Todos son pueblos de pescadores, pero difieren en cuanto a métodos y cada cual tiene sus propias pesquerías y sus propios métodos de explotarlas.⁵

El distrito es mucho menos homogéneo que cualquiera de los anteriormente mencionados. No cuenta con un jefe supremo y ni siquiera en la guerra tienen por costumbre luchar todas las aldeas en un mismo bando. Pero aquí no es posible entrar en todos estos matices y particularidades de la organización política.

En la parte meridional de Boyowa se encuentra, en primer lugar, la provincia de Luba, ocupando el estrangulamiento de la isla, el lugar donde se estrecha convirtiéndose en un largo istmo lista sección está gobernada por un jefe de alto rango que reside en Olivilevi. Pertenece a la misma familia que el jefe de Omara-kana y su dominio meridional es el resultado de una rama más joven que se separó hace tres generaciones. Sucedió esto luego de una guerra desgraciada, cuando la tribu de Kiriwina huyó hacia el sur, a Luba, y vivió allí durante dos años en una aldea provisional. El grueso regresó después, pero cierto número permaneció con el hermano del jefe y, de esta forma, fundaron la aldea de Olivilevi. Wawela, que antiguamente fue un poblado muy grande, escasamente cuenta hoy con más de veinte chozas,

Es el único poblado de la costa oriental que se encuentra a la orilla misma del mar y tiene una localización muy pintoresca, con vistas a una amplia bahía de playa limpia. Tiene importancia como centro tradicional de los conocimientos astronómicos. Desde aquí se ha regulado, generación tras generación hasta el día de hoy, el calendario de los indígenas. Esto quiere decir que determinan algunas de las fechas más importantes, en especial la de la gran fiesta anual, el *Milamala*, que siempre tiene lugar en luna llena. Además, Wawela es una de las aldeas donde la segunda forma de hechicería, la de las brujas voladoras, tiene su sede principal. En efecto, de acuerdo con la creencia indígena, esta forma de hechicería se asienta sólo en la mitad meridional y es desconocida por las mujeres del Norte, aunque las brujas meridionales extienden su campo de acción por todo Boyowa. Wawela, situada cara al este y siempre en estrecho contacto

5. Cf. el artículo del autor *Fishing and Fishing Magic in the Trobriand*, «Man», junio, 1918.

con los poblados de Kitava y del resto de las Marshall Bennett, comparte con estas islas la reputación de albergar muchas mujeres voladoras, capaces de matar mediante magia, que se alimentan de cadáveres y son especialmente peligrosas para los marinos en peligro.

Bajando más hacia el sur, en la costa occidental de la Laguna, llegamos al gran asentamiento de Sinaketa, consistente en seis aldeas situadas a pocos cientos de yardas de distancia, pero que tienen dirigentes y diversas costumbres características propias e independientes. Estas aldeas, no obstante, constituyen una sola comunidad a efectos de guerra y del Kula. Algunos de los dirigentes locales de Sinaketa pretenden ser de alto rango, otros son de la plebe; pero, en conjunto, tanto el principio del rango como el poder del jefe se deterioran más y más conforme descendemos hacia el sur. Después de Sinaketa encontramos otros cuantos poblados que practican un Kula local y sobre los cuales trataremos más adelante. Sinaketa mismo aparecerá con mucha extensión en las descripciones posteriores. La parte sur de la isla es a veces llamada Kaybwagina, pero no constituye una unidad política definida como los distritos del Norte.

Por último, al sur de la isla principal, separada de ella por un estrecho canal, se encuentra la isla en forma de media luna de Vakuta, a la que pertenecen cuatro pequeñas aldeas y una grande. En época reciente, hace quizá cuatro o seis generaciones, una auténtica rama de los Tabalu —la primera familia en la jerarquía de rangos— vino y se estableció en la última aldea mencionada, pero su poder nunca ha igualado ni siquiera al de los pequeños jefes de Sinaketa. En Vakuta sigue en vigor el típico sistema de gobierno de los papúe-melanesios, a través de los ancianos de la tribu, con uno más destacado que los otros sin llegar a ser soberano.

Los dos grandes asentamientos de Sinaketa y Vakuta desempeñan gran papel en el Kula y son las dos únicas comunidades de todas las Trobriand donde se fabrican los discos rojos de concha. Esta industria, como veremos, está estrechamente relacionada con el Kula. Políticamente Sinaketa y Vakuta son rivales y en otros tiempos entablaban guerras periódicas.

Otro distrito que constituye una unidad política y cultural definida es el de la gran isla de Kayleula, en el Oeste. Los pobladores son pescadores, constructores de canoas y comerciantes, y emprenden grandes expediciones a las islas occidentales d'Entrecasteaux, cambiando sus productos industriales por nueces de betel, sagú, alfarería y conchas de tortuga.

Era necesario dar una descripción algo detallada del papel del jefe y las divisiones políticas, porque una idea clara de las principales instituciones políticas es indispensable para poder comprender el Kula. Todos los sectores de la vida tribal, la religión, la magia, la economía, se entrelazan, pero la *estructura*

social de la tribu es la base sobre la cual se levanta todo lo demás. Así que es imprescindible tener presente que los trobriandeses constituyen una única unidad cultural, hablan la misma lengua, tienen las mismas instituciones, obedecen las mismas leyes y reglas, y se inspiran en las mismas creencias y costumbres. Los recién enumerados distritos en que subdividen los trobriandeses son política, pero no culturalmente, distintos; es decir, todos constan de la misma clase de indígenas, sólo que cada uno obedece a su propio jefe y le reconoce como tal, tiene sus propios intereses y actividades, y en caso de guerra cada cual la hace por su lado.

Por otra parte, dentro de cada distrito las diversas comunidades de aldea tienen gran independencia. La comunidad de aldea está representada por un cabeza visible, sus miembros cultivan los huertos en una misma parcela y bajo la guía de su propio mago de los huertos, organizan sus propias fiestas y ceremonias, entierran a sus muertos en común y celebran en memoria de sus difuntos, interminables repartos de alimentos. En todos los asuntos importantes, sean de la tribu o del distrito, los miembros de la comunidad de aldea se mantienen juntos y actúan en grupo.

VIII. [TOTEMISMO Y PARENTESCO]

Atravesando divisiones políticas y locales se cruzan los clanes totémicos, cada uno de los cuales tiene una serie de totems de parentesco, de los que el principal es el pájaro.⁶ Los miembros en estos cuatro clanes se reparten por todo el territorio de Boyowa y en cada comunidad de aldea hay miembros de los cuatro clanes, e incluso en cada casa están representados dos de ellos, por lo menos, puesto que el marido tiene que ser de distinto clan que su mujer e hijos. Existe una cierta solidaridad de clan, basada en un vago sentimiento de parentesco común con los pájaros o animales totémicos, pero sobre todo en las muchas obligaciones sociales, tales como la celebración de ciertas ceremonias, especialmente las funerarias, que reúnen a los miembros de un mismo clan. Pero auténtica solidaridad sólo se encuentra entre los miembros de los subclanes. El subclán es una división local del clan, cuyos miembros alegan tener ascendencia común y, por lo tanto, verdadera identidad de sustancia corporal, y a la vez están ligados al lugar por donde emergieron sus antepasados. Es a estos subclanes a los que remite la

6. El descubrimiento de la existencia de totems de «parentesco», así como la introducción del término y el concepto, se debe al profesor C. G. Seligman. *op. cit.*, págs. 9 a 11; véase también el Índice.

idea de rangos precisos. Uno de los clanes totémicos, el malasi, incluye el subclán más aristocrático, el tabalu, al mismo tiempo que el más paria, el grupo local malasi de Bwoytalu. Un jefe tabalu se sentiría muy ofendido si alguien le insinuase que está emparentado con los comedores de pastinaca del sucio poblado, aunque sean malasi como él. El principio del rango ligado a la división totémica sólo se encuentra en la estructura social de los trobriandeses; es por completo extraño a todas las demás tribus papúe-melanesias.

Respecto al parentesco, lo fundamental a tener en cuenta es que los indígenas son matrilineales y la sucesión del rango, la pertenencia a cualquier grupo social y la herencia de las propiedades van por línea materna. Se considera al hermano de la madre como el auténtico tutor del hijo, y hasta toda una serie de deberes y obligaciones mutuos que crean una relación muy estrecha e importante entre ambos. Verdadero parentesco, verdadera identidad corporal, sólo se reconoce entre un hombre y la familia de su madre. Entre éstos, los hermanos y hermanas le son especialmente próximos. Tiene que trabajar para su hermana o hermanas en cuanto son mayores y se casan. Pero, a despecho de ello, el más riguroso tabú rige entre ambos desde que son muy jóvenes. Ningún hombre bromea ni habla con soltura delante de su hermana, ni siquiera se permite mirarla. La más ligera alusión a temas sexuales, matrimoniales o ilícitos, hecha por un hermano o hermana en presencia del otro, es un insulto muy grave y una humillación. Cuando un hombre se acerca a un grupo de personas en el cual habla su hermana, o ella se retira o es él quien se vuelve por sus propios pasos.

Merece destacarse la relación del padre con los hijos. La paternidad fisiológica⁷ es desconocida y se supone que no existe ningún vínculo de parentesco o consanguinidad entre el padre y el hijo, excepto los existentes entre el marido de la madre y los hijos de la esposa. Sin embargo, el padre es, con mucho, el mejor y más afectuoso amigo de sus hijos. En muchos casos he podido observar que cuando un niño, un muchacho o una muchacha joven, tenía problemas o estaba enfermo, cuando se trataba de que alguien se expusiera a dificultades o peligros por el bien de los hijos, siempre era el padre quien se ocupaba y sufría todos los inconvenientes, y nunca el hermano de la madre. Los indígenas admiten completamente este estado de cosas y lo exponen a viva voz. En materia de herencia y transmisión de las posesiones, el hombre siempre tiende a hacer por sus

7. Cf. el artículo del autor, *Baloma, Spirils of the Dealh*, VII parte, «J. R. A. I.», 1917, donde esta afirmación se justifica con abundantes pruebas. Información posteriormente obtenida, durante otra expedición a las Trobriand, ratifica con adicional riqueza de detalles la completa ignorancia de la paternidad fisiológica.

hijos todo lo que puede, respetando las obligaciones con la familia de su hermana.

Es difícil resumir en un par de frases la diferencia entre las dos relaciones, la que se da entre un muchacho y su tío materno y la que se da entre el hijo y el padre. La mejor forma de exponerla en breve pudiera ser diciendo que el estrecho parentesco con el tío materno es considerado como de acuerdo a la ley, mientras que el interés y afecto del padre por sus hijos se atribuye a los sentimientos y las íntimas relaciones que se dan entre ellos. El padre cuida el crecimiento de los niños, ayuda a la madre en muchos de los pequeños y tiernos cuidados que se les dispensan, los lleva adelante en todo y les procura la educación que reciben viendo trabajar a los mayores y participando gradualmente con ellos. Respecto a la herencia, el padre les da a sus hijos todo lo que puede y se lo da porque quiere y con gusto; el tío materno, bajo la coacción de las costumbres, les da todo lo que no puede negarles y guardar para sus propios hijos.

VII. [LOS *ESPIRITUS DE LOS MUERTOS. LA MAGIA NEGRA*]

Aún hay que decir otras cuatro palabras sobre las ideas mágico-religiosas de los trobriandeses. Lo que más me impresionó de sus creencias en los espíritus de los muertos fue que carecieran casi por completo de miedo a los aparecidos, de todos esos sentimientos pavorosos que nosotros tenemos frente a un posible regreso de los muertos. Todos los miedos y temores de los indígenas se reservan para la magia negra, las brujas voladoras, los malignos seres que transportan las enfermedades, pero sobre todo para los hechiceros y los brujos. Los espíritus, inmediatamente después de la muerte, emigran a la isla de Tuma, situada al noroeste de Boyowa, y allí viven durante otro período, bajo tierra, según unos, en la superficie de la tierra aunque invisibles, según otros. Una vez al año regresan a visitar sus propias aldeas y toman parte en la gran fiesta anual, donde reciben ofrendas. En esta estación, a veces se muestran a los vivos, quienes, sin embargo, no se inquietan por esto. Y en general los espíritus no influyen mucho, ni para bien ni para mal, sobre los seres humanos.⁸ En cierto número de fórmulas mágicas hay invocaciones a los espíritus de los antepasados y en diversos ritos se les hacen ofrendas. Pero nada hay de la mutua interacción, de la colaboración íntima entre el hombre y el espíritu que es la esencia del culto religioso.

8. Cf. el artículo del autor, *Baloma, Spirits of the Death*, citado anteriormente.

Por otra parte, la magia, el intento del hombre por gobernar las fuerzas de la Naturaleza a través de un saber especial, es omnipresente y de suma importancia en las Trobriand.⁹ Ya hemos mencionado la hechicería y la magia de los huertos. Será suficiente con agregar aquí que cualquier cosa que afecta a los indígenas de manera vital va acompañada de magia. Todas las actividades económicas tienen su magia; el amor, la salud de los niños, las habilidades naturales y los oficios, la belleza y la agilidad, todo puede incrementarse o anularse por la magia. Por lo que concierne al Kula —actividad de inmensa importancia para los indígenas y en la cual intervienen todas sus pasiones y ambiciones sociales— nos encontramos con otro sistema mágico y ya tendremos ocasión de entrar en detalles sobre el asunto en general.

La enfermedad, la salud o la muerte son también el resultado de la magia o la contramagia. Sobre estos asuntos, los trobriandeses disponen de un conjunto de teorías muy complejas y precisas. Por supuesto, la buena salud es en principio el estado normal. Las enfermedades menores se contraen por exposición, por exceso de comida, por agotamiento, por alimentos en mal estado o por otras causas naturales. Tales indisposiciones no duran mucho, ni tienen malas consecuencias, ni representan peligros inmediatos. Pero si un hombre enferma largo tiempo y sus fuerzas parecen realmente minadas, entonces es que las fuerzas del mal se han puesto a la obra. La forma más común de magia es, de lejos, la del *bwaga'u*, es decir, la del hechicero negro, de los que siempre hay varios en cada distrito. Incluso en cada aldea, en general, hay una o dos personas tenidas por *bwaga'u*. Para serlo no se requiere ninguna iniciación especial, excepto el conocimiento de las fórmulas mágicas. Aprenderlas —o sea, aprenderlas de manera que se pasé a ser un *bwaga'u* reconocido— sólo se consigue pagando un alto precio o en circunstancias excepcionales. Así, con frecuencia, un padre «traspasa» su hechicería a su hijo, siempre, por otra parte, sin retribución; o un plebeyo se la enseña a un hombre de rango, o un hombre al hijo de su hermana. En los dos últimos casos media un alto precio. Es importante, en cuanto característica del sistema de parentesco de estas gentes, que un hombre reciba gratis la hechicería de su padre, con quien de acuerdo al sistema tradicional de parentesco no tiene lazos de sangre, mientras que tiene que pagarle al tío materno, de quien es su heredero natural.

9. Utilizo las palabras religión y magia siguiendo la distinción de sir James Frazer (cf. La rama dorada, vol. I). La definición de Frazer se ajusta mejor que ninguna otra a los datos de Kiriwina. En efecto, aun cuando inicié mi trabajo convencido de que las teorías sobre religión y magia expuestas en La rama dorada eran inadecuadas, mis observaciones en Nueva Guinea me forzaron a tomar partido por la postura de Frazer.

Cuando un hombre ha adquirido la magia negra, la aplica a una primera víctima, que siempre tiene que ser alguien de su propia familia. Es una creencia firme y precisa de los nativos que, si la hechicería de un hombre vale algo, tiene que ejercerse en primer lugar sobre su madre o hermana, o sobre alguien de su familia materna. Tal acto matricida le convierte en un verdadero *bwaga'u*. Entonces ya puede practicar su arte sobre otros, y éste se convierte en una fuente de ingresos.

Las creencias sobre la hechicería son complejas; difieren según las exponga un auténtico hechicero o un profano; y evidentemente hay diversos estratos de creencias, quizá debidos a variaciones locales, quizás a versiones sobrepuestas. Un breve resumen será aquí suficiente.

Cuando un hechicero quiere atacar a alguien, lo primero que hace es echar un sortilegio de poca importancia sobre los lugares que esa persona frecuenta, sortilegio que le afectará en forma de enfermedad leve y le obligará a guardar cama en su casa, donde tratará de curarse yaciendo sobre un pequeño fuego y tratando de calentarse el cuerpo. Esta primera indisposición, llamada *kay-nagola*, incluye dolores físicos similares a los (hablando desde nuestro punto de vista) del reumatismo, un constipado generalizado, gripe o cualquier enfermedad incipiente. Cuando la víctima está acostada, con el fuego debajo y, como sucede normalmente, en el centro de la choza, el *bwaga'u* se acerca a la casa con cautela. Le acompañan unos cuantos pájaros nocturnos, buhos y chotacabras, que vigilan a su alrededor, y va envuelto en un halo de temor legendario que hace temblar a los indígenas ante la simple idea de encontrarse con un hechicero en tales visitas nocturnas. Luego, intenta atravesar la pared de cañizo con un puñado de hierbas impregnadas de algún hechizo mortal y sujeto al extremo de una larga vara; y esto trata de colocarlo en el fuego sobre el cual yace el enfermo. Si lo consigue, el humo de las hojas al arder será inhalado por la víctima, cuyo nombre ha sido pronunciado en el conjuro, y ésta será presa de una u otra de las enfermedades mortales comprendidas en la larga lista, con precisa sintomatología y etiología mágica, que conocen los indígenas. Por eso era imprescindible el hechizo preliminar, encaminado a mantener a la víctima en su casa, único lugar donde puede realizarse la magia mortal.

El enfermo, por supuesto, está a su vez a la defensiva. En primer lugar, sus amigos y parientes —ésta es una de las obligaciones principales de los hermanos de la esposa— tratan de protegerlo sentándose con sus lanzas alrededor de la choza y en las vías de acceso. Con frecuencia, mientras paseaba de noche por algunas aldeas, me he tropezado con tales guardias. Además se requieren los servicios de algún *bwaga'u* rival (porque el arte de matar y el de curar está siempre en las mismas manos) y éste pronuncia contraconjuros, de tal forma que, a veces, los

esfuerzos del primer hechicero, aun habiendo conseguido quemar las hierbas según el temido rito *toginirayu*, resultan infructuosos.

Si así sucede, recurre al último y más contundente de sus ritos, el del hueso señalador. Alejado en la espesura de la jungla, profiriendo poderosos conjuros, el *bwaga'u* y un par de cómplices hierven aceite de coco en una pequeña olla. Remojan hojas de hierba en el aceite, a continuación las enrollan en una afilada espina de pastinaca u otro objeto puntiagudo similar, y entonan el último conjuro, el más mortal de todos. Luego, el *bwaga'u* se escabulle hacia la aldea, trata de echar el ojo encima a su víctima y, escondiéndose tras un arbusto o una casa, le apunta con el puñal mágico. Si esto se lleva a cabo en la forma debida y no se ve neutralizado por un mago más poderoso, es mortal de necesidad.

He resumido aquí un esquema simplificado de las sucesivas operaciones de la magia negra, tal como hechiceros y profanos creen que debe ejecutarse y que actúa produciendo la enfermedad y la muerte. No debe tenerse ninguna duda sobre que los actos de hechicería son realizados por quienes se creen en posesión de poderes mágicos. Igualmente es cierto que la tensión nerviosa de saberse amenazado por un *bwaga'u* es muy fuerte y, probablemente, mucho mayor cuando se sabe que detrás del hechicero está el poder del jefe; y sin duda que esta aprensión contribuye en gran medida al éxito de la magia negra. Por otro lado, si un jefe es atacado, dispondrá que una buena guardia le proteja y que los mejores hechiceros le respalden, así como de su poder para enfrentarse directamente con cualquier sospechoso de conspirar en su contra. De manera que la hechicería, que es uno de los medios de mantener el orden establecido, se ve corroborada por éste.

Si recordamos que en todas las creencias milagrosas y sobrenaturales, como es la que aquí tratamos, existe la excusa de las contrafuerzas, de que los hechizos hayan sido realizados de manera incorrecta o ineficaz, o hayan sido inutilizados por quebrantamientos de tabús, o las fórmulas hayan sido mal dichas; si además tenemos en cuenta que la sugestión influye profundamente en la víctima y mina su resistencia natural; y yendo más lejos, que cualquier enfermedad se le imputa invariablemente a uno u otro hechicero, quien, sea o no cierto, acepta abiertamente su responsabilidad con objeto de incrementar su reputación, no resulta, pues, difícil comprender por qué florece la creencia en la magia negra, por qué ninguna prueba empírica la puede destruir y por qué el hechicero, no menos que su víctima, confía en sus propios poderes. La dificultad es, en el peor de los casos, la misma que la de comprender determinados ejemplos contemporáneos de milagros y curas por la fe, tales como los de la Christian Science o los de Lourdes, o cualesquiera otras curas por la oración y la devoción.

Aunque el más importante con mucho, el *bwaga'u* no es el único de los seres que pueden producir enfermedades y muerte. Las brujas voladoras, a las que nos hemos referido repetidamente, que siempre proceden de la mitad sur de la isla o del Este, de las islas de Kitava, Iwa, Gava o Morua, son incluso más mortales. Todas las enfermedades rápidas y virulentas, en especial las que no parecen tener síntomas perceptibles, se atribuyen a las *mulukwausi*, que es como se las llama. Invisibles, vuelan por el aire y se posan en los árboles, los tejados de las casas y otros lugares elevados. Desde allí caen sobre hombres y mujeres y les arrancan el «interior», es decir, los pulmones, el corazón y las tripas, o el cerebro y la lengua. La víctima muere en uno o dos días, a menos que otra bruja, llamada para tal fin y bien retribuida, vaya en busca del perdido «interior» y lo reponga en su sitio. Por supuesto, a veces es demasiado tarde para hacerlo, como cuando se ha comido en el intervalo. Entonces la víctima está condenada a morir.

Otros poderosos agentes mortales son los *tauva'u*, seres no humanos aunque antropomórficos, causantes de todas las enfermedades epidémicas. Al final de la estación de las lluvias, cuando el nuevo ñame ha crecido sin madurar, la disentería castiga y diezma los poblados; o cuando en los años calurosos y húmedos una enfermedad infecciosa atraviesa el distrito llevándose fuerte tributo, esto se interpreta como que los *tauva'u* han venido del Sur y que, invisibles, marchan a través de los poblados resonando sus calabazas de la cal y golpeando a sus víctimas, que de inmediato enferman y mueren, con sus varas o espadas de palo. Los *tauva'u* pueden tomar, a voluntad, forma de hombre o de reptil. Aparecen, pues, ya como serpientes, o como cangrejos, o como lagartos, y se les reconoce desde el primer momento porque no huyen y, en general, tienen en la piel una mancha de color estridente. Sería fatal matar a un reptil de esta clase. Todo lo contrario, debe cogérsele con cuidado y tratársele como a un jefe; es decir, se le coloca en una plataforma elevada y se le ponen delante, como ofrenda, algunos símbolos de riqueza (cuchillas de piedra verde pulimentada, un par de brazaletes de concha o collares de conchas de espóndilo).

Es interesante resaltar que los *tauva'u* —se cree— proceden de la costa septentrional de la isla de Normanby, distrito de Du'a'u, y especialmente de un lugar llamado Sewatupa. Este es el mismo lugar donde, según la creencia y el mito *dobu*, se originó la hechicería. Por lo tanto, lo que para las tribus del lugar de origen es hechicería ordinaria, practicada por hombres, cuando es vista a gran distancia y por una tribu extraña se convierte en un factor no humano, dotado con poderes como el de cambiar de forma, la invisibilidad y un método directo e infalible de provocar la muerte.

Los *tauva'u*, a veces, tienen relaciones sexuales con mujeres;

actualmente hay documentación sobre diversos casos, y esas mujeres que tienen un *tauva'u* íntimo se convierten en peligrosas brujas, aunque los indígenas no tienen demasiado claro cómo practican su brujería.

Un ser mucho menos peligroso es el *tokway*, un espíritu del bosque que vive en los árboles y las rocas, roba la cosecha del campo y de los almacenes y causa ligeras dolencias. En el pasado algunos hombres fueron enseñados en sus artes por los *tokway* y ese conocimiento se lo traspasaron a su descendencia.

Así, pues, vemos que, excepto para las dolencias muy benignas que pasan pronto y sin dificultad, todas las enfermedades se atribuyen a la hechicería. Ni siquiera se cree que los accidentes ocurran sin causa. Tal es el caso de los ahogados, como más adelante veremos con detalle, cuando sigamos a los trobriandeses en sus peligrosos viajes marítimos. Se admite como posible la muerte natural, consecuencia de la edad; pero cuando, ante casos concretos en que la edad era obviamente la causa, pregunté por qué habían muerto fulano y mengano, siempre me respondieron que un *bwaga'u* estaba detrás del asunto. Sólo el suicidio y la muerte en el campo de batalla ocupa distinto lugar en la mente de los indígenas, y eso también lo confirma la creencia de que los muertos en la guerra, los que se suicidan y los que mueren embrujados tienen, cada uno, distintas maneras de llegar al otro mundo.

Este esbozo de la vida tribal, creencias y costumbres de los trobriandeses debe ser suficiente, y ya tendremos oportunidad de extendernos sobre las cuestiones que más nos interesan para el presente trabajo.

VIII. [LOS RESTANTES DISTRITOS DEL KULA]

Deben mencionarse otros distritos por los que pasa el circuito comercial del Kula antes de regresar al punto por donde empezamos. Uno es la porción oriental del Massim del Norte, que comprende las islas Marshall Bennett (Kitava, Iwa, Gawa y Kwawawata) y la isla de Woodlark (Murua), con el pequeño grupo de las islas Nada. El otro distrito es el de la isla de St. Aignam, llamada por los nativos Masima o Misima, con la más pequeña de Panayati.

Mirando desde las costas rocosas de Boyowa, desde el punto más estrecho, por encima de las blancas rompientes del ribete de arrecifes y el mar, aquí siempre azul y cristalino, se ve una silueta aplastada, de rocas bajas, casi completamente al este. Es Kitava. Para los trobriandeses de los distritos orientales, esta isla y las que la siguen son la tierra prometida del Kula, como Dobu lo es para los nativos del sur de Boyowa. Pero aquí, a diferencia

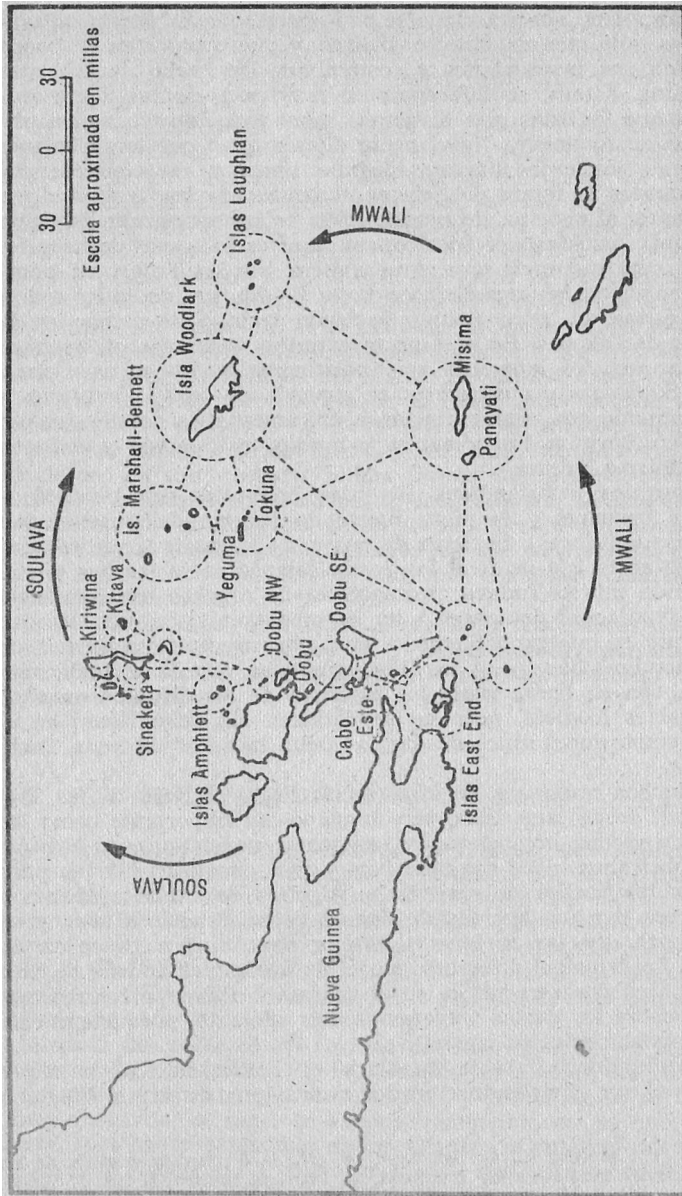
del Sur, tiene que relacionarse con gentes que hablan su misma lengua, sólo que un dialecto distinto, y que comparten en buena medida sus instituciones y costumbres. De hecho, la isla más próxima, Kitava, se diferencia en muy poco de las Trobriand. Y aunque las islas más distantes, sobre todo Murua, tienen una forma de totemismo ligeramente diferente, en que los subclanes casi no conllevan ninguna idea de rango y, en consecuencia, desconocen la figura del jefe en el sentido de las Trobriand, no obstante, el sistema de organización se parece mucho al de la provincia occidental.¹⁰ Sólo conozco a estos indígenas de haberles visto, con frecuencia y en gran número, por las Trobriand, adonde venían en las expediciones kula. En Murua, de todas maneras, estuve un poco tiempo haciendo trabajo de campo en la aldea de Dikoyas. En el aspecto exterior, vestuario, ornamentos y maneras, los indígenas son indistinguibles de los trobriandeses. Sus ideas y costumbres en materia de sexo, parentesco y matrimonio son, con variaciones únicamente de detalle, iguales que en Boyowa. En creencias y mitologías también pertenecen a la misma cultura.

Para los trobriandeses, las islas orientales son también el hogar principal y la plaza fuerte de las temidas *mulukwasi* (brujas voladoras); la tierra de origen de la magia amorosa, aparecida en la isla de Iwa; las costas lejanas hacia las que partió el héroe mítico Tudava, protagonista de muchas hazañas hasta que finalmente desapareció no se sabe dónde. La versión más reciente es que probablemente acabó su aventura en el país de los hombres blancos. A las islas orientales, dice la creencia indígena, van en breve visita' los espíritus de los difuntos muertos por artes mágicas, pero no se detienen allí, sólo flotan en el aire como nubes antes de dar la vuelta hacia el noroeste, hacia Tuma.

Muchos productos de importancia llegan a Boyowa (las Trobriand) desde estas islas, pero ninguno tan importante como las piedras-verdes, homogéneas y resistentes, con las que en el pasado fabricaban todos sus utensilios y que todavía hoy sirven para hacer las hachas de ceremonia. Algunos de estos lugares son célebres por sus huertos de ñames, especialmente Kitava, y se reconoce que las mejores tallas en ébano negro proceden de aquí. La principal diferencia entre los habitantes de este distrito y los trobriandeses radica en el sistema de los repartos mortuorios, sobre los cuales volveremos más adelante, puesto que está en estrecha relación con el Kula.

Desde Murua (isla de Woodlark) el circuito del Kula se curva hacia el sur, dividiéndose en dos ramas: una directa a Tubutube

10. Cf. profesor C. G. Seligman, op. cit., la descripción paralela de las instituciones sociales en las Trobriand, las Marshall Bennett, la isla de Woodlark y las Loughland, capítulos XLIX al LV.



Mapa V. El anillo del Kula.

y la otra a Misima y, de allí, a Tubetube y Wari. Desconozco casi por completo el distrito de Misima; solamente he hablado una o dos veces con indígenas de esta isla y no existe, por lo que yo sé, ninguna información digna de confianza sobre este distrito, por lo que tendremos que despacharlo en muy pocas palabras. La cosa, sin embargo, no es muy grave, pues lo cierto es que—incluso por lo poco que yo conozco— los indígenas no difieren esencialmente del resto de los massim. Sus hechiceros y brujos se parecen a los de los massim meridionales y los dobleses. En industria están especializados en la construcción de canoas y en la pequeña isla de Panayati realizan el mismo tipo de embarcación que los indígenas de las islas de Gawa y Woadlark, y sólo ligeramente distinta de la canoa trobriandesa. En la isla de Misima se produce gran cantidad de nuez de areca (betel) y existe la costumbre de plantar cierto número de nueces de esta clase después de la muerte de un hombre.

Las pequeñas islas de Tubetube y Wari, que componen el último eslabón del Kula, pertenecen ya al distrito de los massim meridionales. En efecto, la isla de Tubetube es uno de los lugares estudiados con detalle por el profesor Seligman, y su descripción etnográfica es una de las tres monografías paralelas que componen la parte dedicada al Massim del Sur en la obra tantas veces citada.

Finalmente quiero señalar de nuevo que las descripciones de varios distritos kula que se incluyen en este capítulo y en el anterior, aunque cuidadosas con los detalles, no pretenden ser un cuadro etnográfico exhaustivo de esas tribus. Hemos dado unos cuantos rasgos superficiales para crear una impresión vivida y, por así decirlo, personal de los distintos tipos de indígenas, regiones y culturas. Si he conseguido darles una fisonomía a las distintas tribus, a los trobriandeses, a los amphlett, a los dobleses, a los massim meridionales, y he despertado algún interés por ellos, el objetivo principal habrá sido logrado y puesto en claro el contexto etnográfico imprescindible para comprender el Kula.

III. Principales características del Kula

I. [DEFINICIÓN]

Habiendo descrito el escenario y los actores, pasemos ahora a la acción. El Kula es un tipo de intercambio intertribal de gran envergadura; lo llevan a cabo comunidades que ocupan un amplio círculo de islas y constituyen un circuito cerrado. Este circuito puede verse en el mapa V, señalado con una línea de puntos que une una serie de islas situadas al norte y al este del extremo oriental de Nueva Guinea. Dos tipos de artículos, y solamente dos, circulan sin cesar en sentidos contrarios a lo largo de esta ruta. En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados *soulava*. En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: los brazaletes de concha blanca, llamados *mwali*. Siguiendo su propia dirección en el circuito cerrado, cada uno de estos artículos se encuentra en el camino con los artículos de la otra clase y se intercambian unos por otros sin cesar. Todos los movimientos de los artículos kula, todos los detalles de las transacciones, están regulados y determinados por un conjunto de normas y convenciones tradicionales, y algunos actos del Kula van acompañados de ceremonias mágicas rituales y públicas muy complicadas.

En todas las islas y en todos los poblados, cierto número más o menos restringido de hombres toman parte en el Kula, es decir, reciben los objetos en cuestión, los retienen durante un corto espacio de tiempo y luego los hacen circular. Por lo tanto, cualquier hombre que participa en el Kula recibe periódicamente, aunque no en períodos regulares, uno o varios *mwali* (brazaletes de concha) o un *soulava* (collar de discos de concha roja) y luego lo pasa a uno de sus asociados, que a cambio le da el artículo contrario. Así que ningún artículo puede permanecer durante mucho tiempo en poder de un individuo. Una transacción no agota la relación kula; la norma vigente es «una vez en el Kula, siempre en el Kula» y la asociación entre dos hombres es algo permanente, para toda la vida. Del mismo modo, cualquier *mwali* o *soulava* puede estar siempre circulando o cambiando de manos sin que importe que nunca se asiente, de forma que el principio «una vez en el Kula, siempre en el Kula» se cumple también con respecto a los mismos objetos valiosos.

El intercambio ceremonial de los dos tipos de artículos es el

aspecto más importante y fundamental del Kula. Pero, asociado a ello y bajo tal pretexto, se encuentran gran cantidad de actividades y aspectos secundarios. Así, junto al intercambio ritual de brazaletes y collares, los indígenas hacen comercio normal, cambiando de una isla a otra muchas mercancías útiles e indispensables, ya que con frecuencia no se pueden encontrar en el distrito que las importa. Además, hay otras actividades preliminares al Kula o relacionadas con él, tales como la construcción de canoas de altura para las expediciones, ciertas formas de ceremonias fúnebres y los tabús preparatorios.

El Kula es, pues, una institución extremadamente vasta y compleja, tanto por la extensión geográfica que abarca como por los múltiples propósitos que alimenta. Reúne a un considerable número de tribus y engloba un vasto complejo de actividades conexas que se conjugan unas con otras formando un todo orgánico.

Debemos recordar, sin embargo, que lo que se nos aparece como una institución extensa, complicada y por lo tanto bien ordenada, es el resultado de innumerables actos e iniciativas de salvajes que no tienen leyes, propósitos ni estatutos estipulados de una forma precisa. Desconocen las *directrices generales* de cualquiera de sus estructuras sociales. Conocen las motivaciones personales, conocen los objetivos que persiguen las acciones individuales y las reglas a que están sometidas, pero cómo se configura el conjunto de la institución colectiva es algo que escapa a su comprensión. Ningún indígena, ni el más inteligente, tiene una idea clara del Kula como gran institución social organizada y menos aún de su función e implicaciones sociológicas. Si se le preguntara a uno de ellos qué es el Kula, contestaría dando unos cuantos detalles, tendiendo más hacia un relato de experiencias personales y puntos de vista subjetivos sobre el Kula que a algo parecido a la definición precisa que hemos dado aquí. Ni siquiera se puede obtener una exposición parcial coherente. De hecho no tienen una visión de conjunto; participan en la empresa y no pueden ver el conjunto desde fuera.

La tarea del etnógrafo consiste en integrar todos los detalles observados y extraer la síntesis sociológica a partir de todos los síntomas de diversa índole en que pueda apoyarse. Ante todo tiene que descubrir que ciertas actividades, que a primera vista pueden parecer incoherentes y sin correlación, tienen un significado. Después debe descubrir qué cosas son las constantes y significativas en estas actividades y cuáles accidentales y secundarias, es decir, descubrir las leyes y las normas de todas las transacciones. Además, el etnógrafo debe *construir* el esquema de la gran institución, de forma muy parecida a como el físico construye su teoría a partir de los datos experimentales que siempre han estado al alcance de todo el mundo pero que necesitan una interpretación consistente. Ya he tratado este punto

metodológico en la introducción (apartados V y VI), pero lo repito aquí porque es indispensable tenerlo bien claro para no perder de vista las condiciones reales que se dan entre los indígenas.

II. [SU CARACTER ECONÓMICO]

Al dar la definición precedente, abstracta y concisa, he invertido el orden de la investigación tal como se hace en el trabajo etnográfico de campo, en el cual las inferencias de orden general son el resultado de largas investigaciones y laboriosas inducciones. La definición general del Kula operará como una suerte de plan o diagrama de nuestras descripciones ulteriores, más concretas y detalladas. Y esto es lo más necesario, ya que el Kula consiste en intercambios de bienes preciosos y mercancías útiles, y por lo tanto es una institución económica, y en ningún otro aspecto de la vida primitiva son tan escasos nuestros conocimientos y tan superficial la comprensión de los hechos como en la economía. De ahí que las concepciones falsas dominen y sea necesario desbrozar el terreno cuando nos acercamos a cualquier tema económico.

Por eso, en la introducción, designamos al Kula como una «forma de comercio» y lo situamos junto a otros sistemas de trueque. Esto sería correcto si diéramos una interpretación suficientemente amplia de la palabra «comercio», entendiendo por tal todo intercambio de bienes. Pero la palabra «comercio» se usa en la Etnografía corriente y en la literatura económica con tantos y tan distintos significados que, para interpretar correctamente los hechos, es necesario apartar a un lado gran cantidad de ideas erróneas y preconcebidas. Así, la noción corriente, a priori, de comercio primitivo es la de un intercambio de artículos útiles o indispensables hecho sin demasiada ceremonia o protocolo a intervalos irregulares y espasmódicos bajo el apremio del hambre o la necesidad; y todo ello efectuado por trueque directo, con cada una de las partes pendiente de no ser engañada, o bien mediante algún pacto consagrado por la costumbre, en el caso de salvajes demasiado tímidos y desconfiados para encararse con otros, garantizando con graves penas el cumplimiento de las obligaciones impuestas o en que se hayan incurrido.¹ Dejando

1. Por la «opinión corriente» entiendo la que se encuentra en los manuales y en determinados comentarios de pasada diseminados por la literatura económica y etnológica. En realidad, la economía es una materia muy escasamente tocada tanto en las obras teóricas de etnología como en las relaciones de los trabajos de campo. Me he extendido sobre esta deficiencia en el artículo sobre Primitive Economics, publicado en el «Economic Journal», marzo de 1921.

El mejor análisis sobre el problema de la economía salvaje se encuentra,

de lado de momento la cuestión de hasta qué punto sea válida o no esta concepción —en mi opinión es completamente errónea—, debemos tener bien claro que el Kula contradice en casi todos sus puntos la definición anterior del «comercio salvaje». Nos muestra el «comercio salvaje» a una luz muy distinta.

El Kula no es un tipo de intercambio precario y clandestino. Muy por el contrario, está enraizado en el mito, respaldado por la ley tradicional y rodeado de ritos mágicos. Todas las transacciones importantes son públicas y ceremoniales, y se llevan a cabo según normas precisas. No se efectúan bajo el estímulo del momento, sino que ocurren de forma periódica, en fechas fijadas con antelación, y se realiza a lo largo de rutas comerciales bien definidas que conducen a lugares de cita convenidos. Sociológicamente, aunque practicado entre tribus que difieren en lengua, cultura y probablemente incluso en raza, se basa en un estatuto permanente y establecido de una vez por todas, que asocia en parejas a miles de individuos. Esta asociación es una relación que se establece para toda la vida, implica diversos deberes y privilegios mutuos y constituye un tipo de relación intertribal a enorme escala. En cuanto al mecanismo económico de las transacciones, se basa en una forma específica de crédito que implica un alto grado de confianza mutua y de honradez comercial (lo dicho se aplica también al comercio menor, subsidiario, que acompaña al Kula). Por último, el Kula no se realiza bajo el apremio de ninguna necesidad, dado que su objetivo principal es el de intercambiar artículos que carecen de utilidad práctica.

De la breve definición del Kula dada al principio de este capítulo se desprende que en lo esencial, despojado de todos los elementos accesorios y ornamentales, se trata de un asunto muy simple que, a primera vista, puede parecer insulso y prosaico. Después de todo no consiste más que en un intercambio interminablemente repetido de dos artículos destinados a ornamentación, pero que ni siquiera se usan a este efecto. Sin embargo, esta actividad tan simple —este pasar de mano en mano de dos objetos sin significación y que no sirven para nada en absoluto—

a pesar de sus numerosas insuficiencias, en *Industrial Evolution*, de K. Bücher, traducción inglesa, 1901. Sobre el comercio primitivo, sin embargo, su opinión es inadecuada. De acuerdo con su perspectiva general de que los salvajes no poseen economía nacional, sostiene que cualquier propagación de bienes entre los indígenas se consigue por medios no económicos, tales como el robo, los tributos y los regalos. La información que contiene el presente volumen es incompatible con los criterios de Bücher, quien no hubiera podido sostenerlos de haber conocido la descripción de los hiri de Barton (incluida en *Melanesians*, de Seligman).

Un resumen de las investigaciones hechas sobre la economía primitiva, mostrando incidentalmente cuán pocos trabajos auténticos y solventes se han realizado, se encontrará en *Die Ethnologische Wirtschaftsforschung*, de Pater W. Kopper, «*Anthropos*», X-XI, 1915-16, págs. 611-651 y 971-1079. El artículo es muy útil allí donde el autor resume las opiniones de otros.

ha logrado, de una u otra forma, convertirse en el fundamento de una gran institución intertribal y estar asociados a muchísimas otras actividades. El mito, la magia y la tradición han levantado alrededor suyo determinadas formas ceremoniales y rituales, le han conferido un halo de leyenda y valor de cara a la mentalidad de los indígenas, y además han encendido en sus corazones una pasión por este simple intercambio.

Ahora es necesario ampliar la definición del Kula y describir, sucesivamente, las características fundamentales y las reglas generales que lo rigen, de forma que pueda comprenderse con claridad el mecanismo por el que un mero intercambio de dos artículos se ha convertido en una institución tan vasta, compleja y profundamente arraigada.

III. [LOS ARTICULOS QUE SE INTERCAMBIAN]

Ante todo debemos decir unas cuantas palabras acerca de los dos objetos principales de intercambio, los brazaletes de concha (*mwali*) y los collares (*soulava*). Los brazaletes se obtienen cortando la parte superior y la fina punta de una gran concha cónica (*Conus millepunctatus*) y puliendo luego el anillo restante. Estos brazaletes son muy codiciados por todos los papúe-melanesios de Nueva Guinea y, lo que es más, se difunden por el distrito puramente papú del Golfo.²

El empleo de los pequeños discos de concha de espóndilo rojo para confeccionar los *soulava* está también muy difundido. Hay un centro manufacturero en uno de los poblados de Port Moresby y también hay otros en diversos lugares de la Nueva Guinea oriental, sobre todo en la isla de Rossell y en las Trobriand. He utilizado aquí la palabra «empleo» a propósito, porque estas pequeñas piezas en forma de disco, redondas y planas, con un agujero en el centro, de variados colores que van del marrón terroso al rojo carmín, se emplean de varias maneras para la ornamentación. El uso más generalizado es para pendientes, hechos de un aro de concha de tortuga que cuelga del lóbulo de la oreja y del que pende un manojo de discos de concha. Estos pendientes se llevan mucho; especialmente entre los massim se ven colgando de las orejas de todos los hombres y mujeres de clase media, mientras que otros se contentan con la concha de tortuga sola sin el adorno de los discos. Otro adorno de diario

2. El profesor C. G. Seligman, op. cit., pág. 93, afirma que los brazaletes de concha, *toea*, como los llaman los motu, se venden en el distrito de Port Moresby al Golfo de Papua, situado al oeste. Entre los motu y los koita, cerca de Port Moresby, son muy valorados y actualmente alcanzan precios muy altos, hasta de 30 libras, mucho más de lo que se paga por el mismo artículo entre los massim.

que se encuentra a menudo, especialmente entre los muchachos y muchachas jóvenes, consiste en un collar corto que rodea el cuello hecho de discos de espóndilo rojo y del que cuelgan una o más conchas de cauri. Estos discos de concha pueden utilizarse, y a menudo se utilizan, en la confección de diversas clases de adornos más complicados que sólo se llevan en las festividades. Ahora, sin embargo, nos ocuparemos de unos collares muy largos, que miden de dos a cinco metros, hechos de discos de espóndilo, de los que hay dos variedades importantes: una, la más bonita, con una gran concha colgante; la otra, hecha de discos más grandes y con unas cuantas semillas negras de banana o conchas de cauri en el centro.

Los brazaletes de concha por una parte y las largas cintas de conchas de espóndilo por otra, los dos artículos principales del Kula, son ante todo adornos. Como tales, se usan solamente con los vestidos de danza, más complicados, en ocasión de las grandes festividades: las danzas ceremoniales más importantes, las grandes fiestas y las enormes asambleas en que hay representaciones de varias aldeas. Nunca pueden usarse como adorno diario ni en ocasiones de menor importancia, tales como pequeñas danzas de aldea, asambleas de la cosecha, expediciones amorosas en las que se lleva la cara pintada, adornos florales y ornamentos más pequeños, aunque no completamente cotidianos. Pero aunque sean utilizables y a veces utilizados, esta no es la función principal de estos artículos. De manera que un jefe puede poseer varias cintas de conchas y algunos brazaletes. Suponiendo que en su poblado, o en alguno vecino, se celebre una gran danza, él no se pondrá sus abalorios si asiste a la fiesta, a menos que pretenda bailar y decorarse a este efecto; pero cualquiera de sus parientes, hijos o amigos, e incluso vasallos, pueden usarlos sólo con pedirlos. Si usted va a una fiesta o danza donde hay varios hombres que llevan tales adornos y le pregunta a algunos de ellos, escogidos al azar, a quién pertenecen, lo más probable es que más de la mitad contesten que ellos no son los propietarios, que se los han prestado. Estos objetos no se poseen con el propósito de usarlos; el privilegio de poderse embellecer con ellos no es el verdadero objetivo de la posesión.

Es más —y esto es bien significativo—, la gran mayoría de los brazaletes de concha, casi el noventa por ciento, son de una talla demasiado pequeña para podérselos poner, incluso para los muchachos y muchachas jóvenes. Unos cuantos son tan grandes y valiosos que no se usan en absoluto, excepto una vez cada década y lo hace un hombre muy importante en un día muy festivo. Aunque todos los collares de conchas se pueden usar, algunos de ellos están considerados también demasiado valiosos, y son incómodos para el uso frecuente y sólo se llevan puestos en ocasiones muy excepcionales.

Esta descripción negativa nos fuerza a la pregunta: ¿por qué,

pues, se valoran estos objetos?, ¿para qué sirven? La respuesta completa a estas preguntas surge del conjunto del relato que contienen los capítulos siguientes, pero de momento se debe dar ya una idea aproximada. Como siempre es mejor abordar lo desconocido a partir de lo conocido, reflexionemos un momento para ver si existen entre nosotros mismos este tipo de objetos que desempeñen un papel similar, que se usen y posean de la misma manera. Cuando, después de seis años de ausencia en los mares del Sur y Australia, volví a Europa e hice mi primer conato de visita turística al Castillo de Edimburgo, se me mostraron las Joyas de la Corona. El guía contó muchas historias sobre cómo las llevaron éste o aquel rey o reina en tal o cual ocasión, cómo algunas de ellas fueron trasladadas a Londres ante la grande y justa indignación de todo el pueblo escocés, cómo fueron restituidas y ahora, para satisfacción de todos, están a salvo bajo siete llaves y nadie las puede tocar. Mientras las observaba iba pensando cuán feas, inútiles, sin gracia e incluso pretenciosas eran, y tuve la impresión de haber escuchado narraciones similares y haber visto muchos otros objetos de esta clase que me habían causado una impresión similar.

Y entonces se me presentó la imagen de una aldea indígena sobre suelo de coral y una pequeña plataforma destartalada, temporalmente instalada bajo un cobertizo de hojas de pandano, alrededor un grupo de hombres morenos y desnudos, y uno de ellos enseñándome unas cintas largas y delgadas, de color rojo, y unos objetos gordos y blancos, gastados por el uso, de aspecto fosco y tacto pringoso. También él los nombraba con reverencia y contaba sus historias, quiénes y cuándo los llevaron puestos y cómo pasaban de manos y de qué modo su posesión temporal era un gran signo de importancia y gloria para la aldea. La analogía entre los *vavgu'a* (objetos preciosos) europeos y los trobriandeses debe precisarse mejor. De hecho, las Joyas de la Corona, como todas las alhajas de familia demasiado valiosas e incómodas de llevar, son del mismo género que los *vaygu'a*, en el sentido de que se las posee por afán de posesión y el privilegio que supone esta propiedad es lo que les confiere un valor intrínseco. También se aprecian, tanto las alhajas de familia como los *vaygu'a*, por el halo histórico que los rodea. Sin embargo, por feo, inútil y de poco valor que sea un objeto —según los criterios al uso—, si ha figurado en escenas históricas y ha pasado por las manos de personas célebres, y si es además el testimonio invariable que evoca importantes sucesos emotivos, no es de extrañar que nos resulte precioso. Este sentimentalismo histórico, que en realidad supone buena parte de nuestro interés general por el estudio de los acontecimientos del pasado, existe también en los mares del Sur. Todo artículo kula realmente bueno tiene su nombre propio, cada uno tiene una especie de historia o leyenda en las tradiciones indígenas. Las Joyas de la

Corona o las alhajas de familia son una insignia de rango y un símbolo de riqueza, respectivamente, y en otro tiempo entre nosotros y todavía hasta hace muy pocos años en Nueva Guinea, rango y riqueza iban a la par. La diferencia principal consiste en que los bienes kula se poseen sólo temporalmente, mientras que en Europa, para que un tesoro tenga todo su valor, debe poseerse sin ninguna limitación.

Enfocando el problema desde el punto de vista etnológico, más amplio, podemos clasificar los objetos valiosos kula entre los muchos objetos «ceremoniales» de valor; las enormes armas esculpidas y decoradas, los útiles de piedra, los artículos de uso doméstico e industrial demasiado bien decorados y demasiado pesados para usarse. A tales objetos se les llama «ceremoniales», pero esta palabra parece abarcar un gran número de significados, hasta tal punto que llega a no significar nada concreto. En realidad, muy a menudo, sobre todo en las etiquetas de los museos, se califica de «ceremonial» a un artículo simplemente por el hecho de que no se sabe nada acerca de sus usos ni de su naturaleza en general. Ciñéndome en exclusiva a las exposiciones relativas a Nueva Guinea, puedo afirmar que muchos de los susodichos objetos ceremoniales no son más que objetos de uso que por la riqueza de su material y la cantidad de trabajo requerido para su fabricación se han transformado en bienes de atesoramiento. Además, otros se usan en las festividades, pero no toman parte en ritos ni en ceremonias y sólo sirven para adorno, por lo que deberían llamarse *objetos de gala* (véase cap. VI, apart. I). Por último, parte de estos artículos funcionan en realidad como instrumentos de ritos mágicos o religiosos y pertenecen al aparato inherente a toda ceremonia. Éstos y solamente éstos pueden llamarse con propiedad *ceremoniales*. En las fiestas *So'i* del Massim del Sur las mujeres llevan en la mano un hacha de hoja pulida con mango estéticamente esculpido y acompañan, con paso rítmico al son de los tambores, la entrada de los cerdos y las plantas de mango en el pueblo. En este caso, como forman parte de la ceremonia y las hachas son un accesorio indispensable, su uso puede llamarse legítimamente «ceremonial». Además, en ciertas ceremonias mágicas de las Trobriand, el *towosi* (mago de los huertos) tiene que llevar sobre el hombro un hacha y con ella descargar un golpe ritual sobre el montón de *kamkokola* (véase cap. II, apart. IV).

Los *vaygu'a* —objetos preciosos kula— son, en uno de sus aspectos, objetos excesivamente grandes para usarlos. Pero también son objetos *ceremoniales* en el sentido restringido y correcto de la palabra. Esto se irá aclarando a medida que se avance en la lectura de las páginas siguientes, y volveremos sobre el tema en el último capítulo.

No debemos olvidar que estamos tratando de formar una idea clara y vivida de lo que para los indígenas representan los

objetos preciosos kula, y no de describirlos de forma minuciosa y detallada, ni de definirlos con precisión. La comparación con las alhajas de familia y las Joyas de la Corona europeas se ha hecho con la intención de sentar que este tipo de propiedad no es sólo una extravagante costumbre de los mares del Sur, extraña a nuestras concepciones. En efecto —y quiero insistir en este punto— la comparación que he hecho no se basa en una similitud puramente externa y superficial. Las actitudes psicológicas y sociológicas en juego son las mismas, es realmente la misma actitud mental la que nos hace valiosas nuestras alhajas de familia y la que les hace valiosos a los nativos de Nueva Guinea sus *vaygu'a*.

IV. [ASPECTOS Y REGLAS FUNDAMENTALES DEL KULA]

El intercambio de estas dos clases de *vaygu'a*, los brazaletes de concha y los collares, constituye la principal actividad del Kula. Este intercambio no se efectúa libremente, a diestro y siniestro, según las oportunidades que se presenten y donde antoje. Por el contrario, está sujeto a limitaciones y normas muy estrictas. La tocante a la sociología del intercambio impone que las transacciones kula únicamente se pueden hacer entre asociados. Un hombre que está en el Kula —pues no todo el mundo del interior del distrito Kula tiene derecho a practicarlo— sólo tiene un número limitado de personas con las que tratar. Esta asociación está establecida de forma muy precisa, bajo el cumplimiento de ciertas formalidades, y constituye una relación que dura toda la vida. El número de asociados que tiene un individuo depende de su rango e importancia. Un plebeyo de las Trobriand sólo tiene unos pocos asociados, mientras que el jefe cuenta con centenares de ellos. No hay un mecanismo social susceptible de limitar la asociación de determinadas personas y extender la de otras, pero un hombre sabe de manera natural a cuántos asociados tiene derecho por su rango y posición. Y para guiarse cuenta siempre con el ejemplo de sus antepasados inmediatos. En otras tribus en que las distinciones de rango no están tan acusadas, un anciano notable o dirigente de un villorrio o aldea tiene también cientos de asociados kula, mientras que un hombre de menor importancia sólo tiene unos pocos.

Dos asociados kula tienen que practicar el Kula entre ellos y, accesoriamente, intercambiar otros regalos; se comportan, entre sí, como amigos, tienen un cierto número de deberes y obligaciones mutuas, que varían con las distancias entre sus respectivos pueblos y el *status* recíproco. El trobriandés medio no tiene más que unos pocos asociados cercanos, en general sus parientes políticos o sus amigos, y con estos socios mantiene

normalmente una relación muy amistosa. La asociación kula constituye uno de los lazos peculiares que unen a dos individuos en una relación permanente de intercambio mutuo de regalos y servicios, tan característica de estos nativos. Por otra parte, el hombre medio practica el Kula con uno o dos jefes del distrito o de distritos vecinos. En este caso, está ligado a ellos para atenderles o servirles de diversas maneras y ofrecerles lo más selecto de sus *vaygu'a* cuando adquiere una nueva remesa. Como contrapartida espera que ellos sean especialmente generosos con él.

Por otra parte, el asociado de ultramar es el huésped, el protector y aliado en una tierra en que se sienten inseguros y en peligro. Hoy en día, aunque la sensación de peligro aún perdura, y los indígenas no se sientan seguros y cómodos en un distrito extranjero, este peligro es en gran parte de cariz mágico y lo que más les afecta es el miedo a la hechicería extranjera. Antaño podían temer a peligros más reales, y el asociado era la principal garantía de seguridad. Éste también le proporciona la comida, le hace regalos, y su casa, aunque no puede usarla para dormir, es el lugar de reunión durante su estancia en el poblado. De este modo, la asociación kula proporciona a cualquier individuo que esté en la cadena kula unos cuantos amigos asequible en las cercanías y algunos aliados en las regiones lejanas, peligrosas, extranjeras. Estas son las únicas personas con las que puede practicar el Kula, pero, desde luego, es libre de escoger entre todos sus aliados a quién quiere ofrecer tal o cual objeto.

Intentemos ahora echar un vistazo a los efectos acumulativos globales de las normas de asociación. Vemos que en el círculo kula hay un entramado de relaciones y que, como es natural, el conjunto forma una estructura de elementos que se imbrican. Hombres que viven a cientos de millas de distancia el uno del otro están unidos por una asociación directa o indirecta, se intercambian bienes, se conocen y en ciertas ocasiones se encuentran en las grandes asambleas intertribales. Los objetos que uno ofrece, a la larga, llegan a uno u otro de los intermedios lejanos, y no sólo los objetos kula, sino también otros artículos de uso doméstico y regalos de menor importancia. De esto se desprende fácilmente que en el largo recorrido, además de los objetos de cultura material, circulan también costumbres, canciones, motivos artísticos e influencias culturales en general, a lo largo de toda la ruta del Kula. Se trata, pues, de una amplia red de relaciones intertribales, una gran institución de miles de hombres unidos todos por una pasión común, el intercambio kula, y secundariamente por numerosos lazos e intereses de menor importancia.

Volviendo de nuevo sobre el aspecto personal del Kula, tomemos un ejemplo concreto, el de un hombre que vive —pongamos por caso, en el poblado de Sinaketa, un centro kula importan-

te, en el sur de las Trobriand. Tiene unos cuantos asociados, cerca y lejos, que se dividen en dos categorías: los que le regalan brazaletes y los que le regalan collares. Porque, en efecto, es una norma invariable del Kula que los brazaletes y los collares nunca provengan del mismo hombre, ya que deben desplazarse en direcciones contrarias. Si un asociado me regala brazaletes y yo le correspondo con collares, todas las operaciones que se realicen en el futuro deberán ser de este mismo tipo. Es más, el tipo de operación entre yo, oriundo de Sinaketa, y mi asociado viene determinada por nuestras posiciones relativas respecto a los puntos cardinales. Entonces yo, en Sinaketa, recibiré del Norte y del Este sólo brazaletes; del Sur y del Oeste sólo collares. Si tuviera algún asociado en mi vecindad que viviera, por ejemplo, en una casa situada al Norte o al Este de la mía, él siempre me daría brazaletes y recibiría collares de mi parte. Si más adelante cambiara de residencia dentro de la aldea, la antigua relación continuaría; pero si pasara a ser miembro de otra comunidad aldeana situada en otra dirección respecto a mí, el sentido de la relación debería invertirse. Los asociados de los pueblos que están al Norte de Sinaketa, de los distritos de Luba, Kulumata o Kiriwina, me abastecerían de brazaletes. Éstos los transmitiría yo a mis asociados del Sur, de los que yo recibiría collares. El Sur, en este caso, es la parte meridional de Boyowa, tal las Amphlett y Dobu.

Así, cada individuo tiene que acatar unas normas precisas según la dirección geográfica de sus transacciones. En cualquier punto del Kula en que se encuentre, si nos lo imaginamos puesto de cara al centro de este círculo, recibe los brazaletes con la mano izquierda y los collares con la derecha, y luego los pasa cambiándolos de mano. Dicho de otro modo, pasa constantemente los brazaletes de izquierda a derecha y los collares de derecha a izquierda.

Aplicando esta regía de conducta individual a todo el círculo del Kula tendremos, desde el primer momento, una visión global del conjunto. La suma total de los intercambios no resulta ser un intercambio sin sentido de los dos tipos de artículos, un ir y venir gratuito de brazaletes y collares. Dos corrientes continuas fluyen sin cesar, una de collares en el sentido de las agujas del reloj y otra de brazaletes en el sentido contrario. Vemos, pues, que es absolutamente correcto hablar del intercambio *circular* del Kula, de un anillo o circuito de artículos en movimiento (véase mapa V). En este anillo todas las aldeas están situadas en posiciones definidas unas respecto a las otras, de forma que una aldea está siempre, respecto a otra, en el lado de los brazaletes o en el de los collares.

Pasemos ahora a otra norma kula de la mayor importancia. Tal como acabamos de explicar, «los brazaletes y las cintas de concha están siempre desplazándose, cada uno en su propia di-

rección, por el círculo, y nunca, por ningún motivo, circulan en dirección errónea. Tampoco se detienen nunca. En principio parece increíble, pero es así; nadie retiene nunca ningún artículo kula por mucho tiempo. En efecto, en todas las Trobriand quizás haya sólo uno o dos brazaletes y collares especialmente buenos que sean de propiedad permanente en calidad de alhajas de familia, y están colocados aparte en una categoría especial y quedan de una vez por todas fuera del Kula. La propiedad en el Kula es, por lo tanto, una relación económica muy especial. Un hombre que participa en el Kula nunca retiene un artículo más de, digamos, un año o dos. Incluso ese retraso le expone a ser tachado de mezquino y algunos distritos tienen la mala reputación de ser lentos y duros en el Kula. Por otra parte, cada individuo ve pasar por sus manos, a lo largo de su vida, una gran cantidad de artículos y, durante el tiempo que disfruta de su posesión, los guarda en depósito. En realidad, casi nunca utiliza los objetos que retiene y está obligado a transmitirlos sin tardanza a uno de sus asociados. Pero su posesión temporal le confiere un gran renombre, pues exhibe su artículo, explica cómo lo ha obtenido y planea a quién piensa dárselo. Y todo esto constituye uno de los temas favoritos de conversación y hablurías dentro de la tribu, en la cual los hechos y la gloria kula de los jefes y de los plebeyos salen constantemente a colación en las discusiones una y otra vez.»³ Así, pues, cada artículo circula en una sola dirección, nunca vuelve atrás, nunca se detiene de forma definitiva y, en general, invierte aproximadamente de dos a diez años en dar una vuelta.

Este rasgo del Kula es, quizás, el más destacable, dado que crea un nuevo tipo de propiedad y sitúa a los dos artículos kula en una categoría propia. Podemos volver aquí a la comparación hecha entre los *vaygu'a* (objetos preciosos kiriwinianos) y las alhajas de familia europeas. Este paralelo se rompe en un punto: propiedad permanente, la asociación duradera con la dignidad, el rango o la familia hereditaria, es el rasgo principal que caracteriza a los objetos europeos de esta clase. En esto los artículos kula difieren de las alhajas de familia, pero se parecen a otro tipo de objetos de valor, como pueden ser los trofeos, los signos exteriores de superioridad, las copas deportivas, los objetos que posee el equipo ganador, sea un grupo o un individuo, sólo durante un cierto tiempo. El que detenta estos artículos, aunque no sea más que un simple depositario durante algún tiempo, aunque nunca los utilice en sentido utilitario, obtiene un tipo de satisfacción peculiar por el mero hecho de poseerlos, de tener derecho a ellos. Aquí, una vez más, no se trata de una analogía superficial, externa, sino de una actitud mental muy parecida, favo-

3. Esta cita y las siguientes proceden del artículo preliminar del autor sobre el Kula publicado en «Man», julio de 1920; artículo número 51, pág. 100.

recida por unas componendas sociales similares. La similitud va tan lejos que en el Kula también existe un elemento de orgullo por el mérito, elemento que constituye el principal ingrediente de la satisfacción que siente un hombre o un grupo cuando gana un trofeo. En el Kula el triunfo se atribuye a un poder personal especial, debido principalmente a la magia, y que es causa de gran orgullo para estos hombres. Lo que es más, la comunidad entera se vanagloria de un trofeo kula particularmente bueno conseguido por alguno de sus miembros.

Todas las normas enumeradas hasta el momento —si las enfocamos desde un punto de vista individual— delimitan los ámbitos sociales y la dirección en que deben efectuarse las transacciones, así como la duración de la propiedad de los artículos. Dentro de una perspectiva más amplia, vemos que determina las directrices generales del Kula, le confieren su carácter de circuito cerrado con dos direcciones. Ahora es necesario decir cuatro palabras acerca de la naturaleza de cada transacción individual, desde el punto de vista de la técnica comercial. Aquí también rigen reglas bien definidas.

V. [EL INTERCAMBIO: SUS REGLAS]

El principio fundamental de las reglas que rigen la práctica del intercambio es que el Kula consiste en la entrega de un regalo ceremonial al que debe corresponderse con un contrarregalo equivalente después de un cierto lapso de tiempo, ya sea unas cuantas horas, incluso minutos, ya sea un año, a veces más, el tiempo que diste entre las dos entregas.⁴ Pero nunca pueden intercambiarse los dos objetos mano a mano después de haber discutido su equivalencia, negociándolos y evaluándolos. El decoro de la transacción kula se observa rigurosamente. Los indígenas la distinguen con toda claridad del trueque, que practican con profusión y del que tienen una idea precisa y un término para designarlo: en kiriwiniano, *gimwali*. A menudo, para criticar un procedimiento incorrecto, demasiado precipitado o inconveniente en el Kula, dicen: «Lleva su Kula como si fuera un *gimwali*.»

El segundo principio, muy importante, es que la equivalencia del regalo de devolución se deja al criterio del que la hace y no se le puede forzar con ningún tipo de coacción. Un asociado que ha recibido un regalo kula está de alguna forma comprometido

4. Con objeto de no ser culpable de inconsistencia por usar abusivamente la palabra «ceremonial», la definiré en breve. Llamaré ceremonial a un acto si es a) público; b) se ejecuta observando formalidades precisas; c) tiene importancia sociológica, religiosa o mágica, y conlleva obligaciones.

a corresponder con lealtad e igual valor, esto es, a ofrecer un brazalete tan bueno como el collar que ha recibido, o viceversa. Es más, un artículo muy bueno debe reemplazarse por otro de valor equivalente y no por varios menos valiosos, aunque pueden hacerse regalos subsidiarios para cubrir un compás de espera hasta la auténtica compensación.

Si el artículo que se da como regalo de devolución no es equivalente, el receptor se sentirá contrariado y se enfadará, pero no dispone de medios directos para exigir una reparación, ni para forzar a su asociado o poner fin a la transacción. ¿Cuáles son, pues, las fuerzas que en la práctica obligan a los asociados para que se atengan a las reglas del trato? Llegamos aquí a un rasgo muy importante de la actitud mental del indígena respecto al valor y a la riqueza. La gran equivocación de atribuirle al salvaje una naturaleza puramente interesada, conduce a razonamientos inexactos, tales como: «La pasión de adquirir, la repugnancia a perder o devolver, es el elemento más primitivo y fundamental de la actitud del hombre frente a la riqueza. En el caso del hombre primitivo esta característica primitiva aparece en su forma más pura y simple. *Agarrar y nunca soltar* sería el principio orientador de su vida.»⁵ El error fundamental de este razonamiento es que admite que el «hombre primitivo», representado por el salvaje contemporáneo, vive libre de todos los impedimentos debidos a las convenciones y los tabús sociales, al menos en lo que se refiere a la economía. La verdad es todo lo contrario. Aunque, como a todo ser humano, al indígena kula le gusta poseer y, en consecuencia, desea adquirir y teme perder, el código social de normas que rigen el dar y tomar supedita su natural tendencia adquisitiva.

Este código social, tal como lo encontramos entre los indígenas que participan en el Kula, sin embargo, está lejos de apaciguar el deseo natural por la posesión; por el contrario, asimila la fortuna a la grandeza, y la riqueza es la marca indispensable del rango social, el símbolo del mérito personal. Pero lo importante es que, para ellos, poseer es dar, y en esto se diferencian mucho de nosotros. Se supone que un hombre que posee un bien debe compartirlo, distribuirlo, ser su depositario y su dispensador. Y a más alto rango, más grande es la obligación. Resulta normal que un jefe ofrezca alimento a todo extranjero, visitante e incluso al holgazán de la otra punta del poblado. Es natural que reparta la nuez de betel o el tabaco que reserva para su consumo. Hasta tal punto es así que los hombres de rango tienen que escon-

5. Esta no es una invención fantasiosa de lo que podría ser una opinión errónea, puesto que podría dar ejemplos concretos que prueben que tales opiniones se han emitido; pero como no estoy haciendo aquí una crítica de las teorías existentes sobre la economía primitiva, no quiero sobrecargar de citas este capítulo.

der el excedente de estos artículos que quieran reservar para más adelante. En el extremo oriental de Nueva Guinea, un tipo de cesta grande, con tres compartimentos, que se fabrica en las Trobriand, era muy popular entre las gentes de rango, pues servía para esconder los pequeños tesoros en los compartimentos del fondo. De forma que el sistema principal de poder es la riqueza y el de la riqueza es la generosidad. En efecto, la tacañería es el vicio más despreciado y la única cosa sobre la cual los indígenas tienen una concepción moral muy estricta; en cambio, la generosidad es la esencia de la bondad.

Este precepto moral y el consiguiente hábito de generosidad, si se observan de forma superficial y son mal interpretados, engendran otra concepción errónea muy difundida: *la del comunismo primitivo de los salvajes*. Esta, tanto como la falacia diametralmente opuesta del indígena ávido de posesión y despiadadamente tacaño, es totalmente errónea como podrá verse con suficiente claridad en los capítulos siguientes.

Así, pues, el principio básico del código moral de los indígenas a este respecto les compromete, a nivel personal, a ser equitativos en sus transacciones Kula y cuanto más importante sea la posición del individuo, más deseará brillar por su generosidad. Esto no quiere decir que la gente esté siempre satisfecha, que las transacciones no den lugar a disputas, resentimientos e incluso enemistades. Es evidente que, a pesar del vivo deseo de corresponder con un objeto equivalente al recibido, un individuo puede encontrarse en la imposibilidad de hacerlo. En ese caso, como siempre se establece una encarnizada competencia por ser el dador más generoso, el hombre que recibe menos de lo que él ha dado no se guarda el agravio para sí mismo, sino que se vanagloria de su generosidad y la compara con la tacañería de su asociado; el otro se resiente y la querrela está a punto de estallar. Sin embargo, es muy importante tener en cuenta que no se trata de un regateo ni de escatimar a cada uno la parte que le toca. El que da pone casi tanto celo en que su regalo sea generoso como el que lo recibe, aunque por razones distintas. Hay, desde luego, un factor muy importante a considerar: el individuo que es equitativo y generoso en el Kula atrae una corriente de proposiciones mucho mayor que el conocido por su mezquindad.

Los dos principios esenciales, a saber, primero, que el Kula no es una especie de trueque sino una ofrenda que requiere, al cabo de un cierto tiempo, otra ofrenda recíproca de valor equivalente; y segundo, que esta contrapartida depende del dador y no puede exigirse ni haber ninguna clase de regateo, ni tampoco existe la posibilidad de volverse atrás de los compromisos, están en la base misma de todas las transacciones. Un esbozo de cómo se lleva a cabo en la práctica bastará para que nos hagamos una idea preliminar.

«Supongamos que yo fuera un indígena de Sinaketa y tuviera un par de grandes brazaletes de concha en mi poder. Y pongamos que llegase expedición marítima procedente de Dobu, en el archipiélago d'Entrecasteaux, a mi poblado. Soplando mi caracola, tomaría el par de brazaletes y se los ofrecería a mi asociado extranjero, diciéndole algunas palabras como: "Esto es una *vaga* (primer regalo); a su debido tiempo tú me corresponderás con un gran *soulava* (collar) a cambio." Al año siguiente, cuando yo visitara el poblado de mi asociado, o bien él poseería un collar de valor equivalente y me lo ofrecería como *yotile* (regalo de devolución), o bien, si no tuviera un collar lo suficientemente bueno para corresponder a mi último regalo, me daría un collar pequeño, que reconocería francamente no equivalente a mi regalo, y lo haría a título de *basi* (regalo subsidiario). Esto significa que deberá corresponderme con el regalo importante en otra ocasión posterior y el *basi* se ofrece como prueba de buena fe, pero a su vez será necesario compensar a éste durante el compás de espera regalándole pequeños brazaletes. El regalo final que se me hará para concluir el conjunto de la transacción, se llama *kudu* (regalo de conclusión), por contraste con el *basi*» (*loc. cit.*, pág. 99).

Aunque la discusión y las demandas sobre los objetos Kula están excluidos, hay determinadas formas tradicionales y reglamentarias de hacer una proposición respecto a un *vaygu'a* que se sabe en posesión de un asociado. Ello se hace mediante la oferta de lo que llamaremos regalos de solicitud, de los que existen varios tipos. «Si yo, que soy un indígena de Sinaketa, me encuentro en posesión de un par de brazaletes mejores de lo normal, la noticia se difunde, pues no debe olvidarse que cada uno de los brazaletes y collares de primera calidad tienen un nombre propio y una historia particular, y a medida que circulan por el gran anillo del Kula se los conoce a todos y su aparición en un distrito determinado causa siempre gran sensación. Ahora bien, todos mis asociados, tanto los del exterior como los de mi distrito, compiten por el favor de recibir este artículo mío y los que ponen más empeño intentan conseguirlo haciéndome *pokala* (ofertas) y *kaributu* (regalos de solicitud). Los primeros (*pokala*) consisten por lo general en cerdos, plátanos de buena calidad y ñames o taros; los otros (*kaributu*) son de mayor valor: se trata de las tan apreciadas grandes hojas de hacha (llamadas *beku*) o de espátulas de la cal de hueso de ballena» (*loc. cit.*, pág. 100). Las ulteriores complicaciones que pueden surgir para la compensación de estos regalos de solicitud y otros cuantos detalles y expresiones de tipo técnico relacionados con ellas, las expondremos más adelante en el capítulo VI.

VI. [ASPECTOS SECUNDARIOS DEL KULA]

Acabo de enunciar las principales reglas del Kula, que pueden servir como definición preliminar, y ahora es necesario decir algunas palabras sobre las actividades asociadas y los aspectos secundarios del Kula. Si nos fijamos en que los intercambios se realizan a veces entre distritos separados por mares peligrosos, que una multitud atraviesa navegando y lo hace con arreglo a fechas convenidas, resulta evidente que para llevar a cabo la expedición son necesarios una serie considerable de preparativos. Muchas actividades preliminares están íntimamente ligadas al Kula. Las más destacadas son: la construcción de las canoas, la preparación de los pertrechos, el aprovisionamiento, la determinación de las fechas y la organización social de la empresa. Todo esto cumple una función subsidiaria respecto al Kula y, como estas actividades concurren a su realización y son los eslabones de una misma cadena, la descripción del Kula debe abarcar estas actividades preliminares. La descripción detallada de la construcción de las canoas, el ceremonial y los ritos mágicos que le corresponden, la botadura y el recorrido de prueba, las costumbres asociadas que tienen por finalidad la preparación de los pertrechos, todo esto se expondrá con detalle en los capítulos siguientes.

Otra actividad estrechamente vinculada al Kula es el *comercio secundario*. Viajando por lejanas tierras provistas de riquezas naturales desconocidas en sus países de origen, los navegantes kula regresan siempre cargados en abundancia con los productos de sus diligencias. Además, para poder ofrecerles regalos a los asociados, las canoas que parten hacia el extranjero llevan cargamento de las cosas que se saben más codiciadas en el lejano país de destino. Algunas se ofrecen como regalo a los asociados, pero gran parte se destinan a comprar objetos deseados en el país natal. En ciertos casos, los indígenas aprovechan por su cuenta, a lo largo del viaje, algunos de los recursos naturales de los países extranjeros. Por ejemplo, los habitantes de Sinaketa recogen espóndilos en la Laguna de Sanaroa y los de Dobu pescan en las playas del estrecho Sur de las Trobriand. El comercio secundario se complica más todavía porque en importantes centros kula como, por ejemplo Sinaketa, no se produce lo bastante de determinadas cosas que interesan especialmente a los doboeses. Por eso, los de Sinaketa deben procurarse las mercancías necesarias en Kuboma, en los pueblos del interior, y con este fin realizan expediciones mercantiles de menor importancia, preliminares al Kula. El comercio secundario, al igual que la construcción de las canoas, se expondrá con detalle más adelante, y aquí nos limitaremos a mencionarlos.

Ahora, no obstante, debemos establecer la forma en que estas actividades subsidiarias se relacionan unas con otras y con la

transacción principal. La construcción de las canoas y el comercio menor han sido clasificados como actividades secundarias y preliminares al Kula propiamente dicho. Esto requiere un inciso. Subordinando la importancia de estas dos operaciones al Kula, no intento formular una reflexión filosófica ni una opinión personal sobre los valores respectivos de estas dos ocupaciones desde el punto de vista de una teleología social. Además, es evidente que si observamos las acciones desde el exterior, a la manera de sociólogos comparativistas, y juzgamos su utilidad práctica, la construcción de canoas y el comercio aparecerán como logros de gran importancia, mientras que el Kula quedará reducido a un estímulo indirecto que empuja a los indígenas a navegar y comerciar. Aquí, sin embargo, no estoy haciendo sociología, sino que me muevo en el puro campo de la descripción etnográfica y los análisis sociológicos que pueda haber utilizado han sido los absolutamente indispensables para desechar falsas ideas y definir conceptos.⁶

Al calificar al Kula de actividad principal, quiero significar que esta prioridad está implícita en las mismas instituciones. Al estudiar el comportamiento de los indígenas y todas las costumbres implicadas, vemos que el Kula es el objetivo principal a todos los respectos: las fechas se fijan, los preliminares se hacen, las expediciones se preparan y la organización social se determina no de cara al comercio, sino de cara al Kula. En una expedición, la gran fiesta ceremonial que tiene lugar a la partida se refiere al Kula; la ceremonia final donde se hace el cómputo e inventario del botín también se refiere al Kula, no a los objetos comerciales obtenidos. Finalmente, la magia, que es uno de los principales factores del conjunto, sólo se refiere al Kula, y esto se aplica igualmente a los actos mágicos que se llevan a cabo sobre las canoas. Algunos ritos del ciclo se hacen para la canoa misma y otros para el Kula. La construcción de las canoas siempre se realiza en conexión directa con una expedición kula. Todo esto, por supuesto, resultará verdaderamente claro y convincente cuando se dé una descripción detallada. Pero en este momento es necesario poner en claro la perspectiva de la relación entre el Kula principal y el comercio.

Desde luego que, no sólo muchas tribus de los alrededores que no conocen el Kula construyen canoas y navegan en lejanas y audaces expediciones comerciales, sino que incluso dentro del anillo del Kula, por ejemplo en las Trobriand, hay diversos poblados que no practican el Kula pero tienen canoas y llevan

6. Quizá sea innecesario aclarar que todos los problemas de orígenes, desarrollo o historia de las instituciones han sido rigurosamente descartados de esta obra. Mezclar las opiniones especulativas o hipotéticas con una descripción de datos es, en mi opinión, un imperdonable pecado contra el método etnográfico.

a cabo un activo comercio ultramarino. Pero donde se practica, el Kula domina todas las demás actividades asociadas con él, y la construcción de canoas y el comercio le son subsidiarios. Y esto aparece explícito tanto en la naturaleza de las instituciones y en el trabajo de todos los preparativos, por un lado, como en el comportamiento y en las declaraciones a viva voz de los indígenas, por otro.

El Kula —espero que cada vez se vaya haciendo más claro— es una institución vasta y compleja, aunque su núcleo pueda parecer insignificante. Para los indígenas representa uno de sus intereses vitales más importantes y, por eso, tiene un carácter ceremonial y está envuelto en magia. Podríamos imaginarnos perfectamente que esos mismos artículos valiosos pasaran de mano en mano sin ceremonia ni ritual, pero en el Kula nunca ocurre así. Aun cuando a veces sólo partan hacia ultramar pequeños grupos en una o dos canoas y regresen con *vaygu'a*, se observan ciertos tabús y todo se realiza de acuerdo con reglas creadas por la costumbre, la partida, la navegación y la llegada; incluso la menor expedición de una canoa es un acontecimiento tribal de cierta importancia, difundido y comentado en todo el distrito. Pero la expedición típica es la compuesta por un considerable número de canoas, organizadas de una determinada manera y que forman un conjunto. Las fiestas, los repartos de alimentos y otras ceremonias públicas se suceden; hay un jefe o patrón de la expedición; y varias normas se añaden a las formalidades kula normales.

La naturaleza ceremonial del Kula está estrechamente ligada a otro de sus aspectos: la magia. «La creencia en la eficacia de la magia domina el Kula, como tantísimas otras actividades de los nativos. Deben realizarse ritos mágicos durante la construcción de la canoa de alta mar, con objeto de que sea rápida, sólida y segura; y también se realizan prácticas mágicas sobre la canoa con objeto de que sea afortunada en el Kula. Otro sistema de ritos mágicos tiene por objeto eliminar los peligros de la navegación. El tercer sistema de magia relacionado con las expediciones marítimas es el *mwasila* o magia específicamente kula. Este sistema consiste en numerosos ritos y conjuros que actúan directamente sobre la mente del asociado de uno y le hacen amable, poco rígido de criterio y deseoso de hacer regalos kula» (*loc. cit.*, pág. 100).

Es evidente que una institución, como el Kula, tan estrechamente relacionada con elementos mágicos y ceremoniales, no sólo descansa sobre los cimientos de la tradición, sino que también tiene un gran fondo de leyenda. «Hay una rica mitología sobre el Kula en la cual se cuentan historias de los lejanos tiempos en que los míticos antecesores viajaban en expediciones lejanas y audaces. Gracias a sus conocimientos mágicos conseguían eludir los peligros, vencer a sus enemigos, superar los obstáculos;

y con sus proezas crearon muchos precedentes que ahora se continúan fielmente en las costumbres tribales. Pero, para los descendientes, su importancia radica sobre todo en el hecho de que les han transmitido su magia, y esto es lo que hace factible el Kula para las generaciones posteriores» (loc. cit., pág. 100).

Las grandes expediciones kula las realizan un gran número de indígenas, todo un distrito en conjunto. Pero los límites geográficos dentro de los cuales se reclutan los miembros de una expedición están bien definidos. Observando el mapa V, «vemos cierta cantidad de círculos cada uno de los cuales representa una determinada unidad sociológica a las que llamaremos comunidad kula. Una comunidad kula consiste en un poblado o conjunto de poblados que van juntos en las grandes expediciones ultramarinas y que actúan como un bloque en las transacciones kula, realizan sus prácticas mágicas en común, tienen dirigentes comunes y pertenecen a la misma esfera social interior y exterior dentro de la cual intercambia sus objetos preciosos. El Kula consiste, por tanto, antes que nada, en las pequeñas transacciones internas dentro de la comunidad kula o con las comunidades vecinas, y en segundo lugar, en las grandes expediciones ultramarinas en las cuales el intercambio de artículos tiene lugar entre dos comunidades separadas por el mar. En el primer caso hay un constante flujo crónico de artículos que van de un poblado a otro o incluso circulan dentro de un mismo poblado. En el segundo caso, un lote completo de artículos preciosos, alcanzando hasta mil unidades de una sola vez, se intercambian en enormes transacciones o, más correctamente, en muchísimas transacciones que tienen lugar al mismo tiempo» (loc. cit., pág. 101). «El comercio kula consiste en una serie de tales expediciones marinas periódicas que enlazan varios grupos de islas y anualmente proveen grandes cantidades de *vaygu'a* y comercio subsidiario de un distrito a otro. El comercio se practica y los bienes se consumen, pero los *vaygu'a* —los collares y brazaletes— dan vueltas al anillo» (loc. cit., pág. 105).

En este capítulo se ha dado una definición breve y sumaria del Kula. He enumerado, uno tras otro, los rasgos más sobresalientes, las normas más destacadas tal como se encuentran en las costumbres indígenas, las creencias y los comportamientos. Era necesario con objeto de dar una idea general de la institución antes de describir en detalle su funcionamiento. Pero ninguna definición abreviada puede darle al lector una comprensión íntegra de una institución social humana. Por ello, es necesario explicar con precisión su funcionamiento, poner al lector en contacto con las personas, hacer ver cómo proceden en cada una de las sucesivas etapas y describir todas las manifestaciones reales de las reglas generales establecidas en abstracto.

Como se ha dicho antes, el intercambio kula se lleva a cabo mediante dos tipos de empresas; en primer lugar, las grandes

expediciones marítimas en las que se transporta de una vez una cantidad más o menos considerable de objetos preciosos. Además, existe el comercio por tierra, en el cual los artículos pasan de mano en mano, pasando con frecuencia por varios propietarios para avanzar unas pocas millas.

Como las costumbres y creencias kula han sido estudiadas principalmente en Boyowa, es decir, en las islas Trobriand, y desde la perspectiva de los habitantes de Boyowa, describiré en primer lugar el proceso típico de una expedición marítima tal y como se prepara, organiza y lleva a cabo desde las Trobriand. Empezando por la construcción de las canoas, siguiendo con las botaduras ceremoniales y las visitas de presentación formal de las canoas, escogeremos luego la comunidad de Sinaketa y seguiremos a los nativos en uno de los viajes por mar, describiendo éste con todos los detalles. Esto nos servirá como ejemplo de expedición kula a las islas distantes. Se indicará después en qué particularidades pueden diferir tales expediciones en otras ramas del Kula y, con este objeto, describiré una expedición con punto de partida en Dobu y otra entre Kiriwina y Kitava. Una descripción del Kula por tierra en las Trobriand, de algunas formas del comercio asociado y del Kula en las restantes ramas completará la descripción.

En el siguiente capítulo, por tanto, pasaré a las etapas preliminares del Kula en las Trobriand, comenzando con una descripción de las canoas.

IV. Canoas y navegación

I. [IMPORTANCIA DE LA CANOA]

Una canoa es un artículo de la cultura material y, como tal, se puede describir, fotografiar e incluso trasladar a un museo. Pero —y ésta es una verdad con demasiada frecuencia olvidada— la realidad etnográfica de la canoa no puede ser trasladada a casa del que la estudia, ni aun poniéndole enfrente un perfecto ejemplar.

La canoa se construye para ciertos usos y con un propósito concreto; es el medio para un fin, y nosotros, los que estudiamos la vida indígena, no debemos invertir esta relación y convertir el objeto en un fetiche. En el estudio de las finalidades económicas para las que se construye la canoa y de los diversos usos a que se destina encontramos una primera aproximación a un tratamiento etnográfico más profundo. Datos sociológicos complementarios, referentes a la propiedad; descripciones de quiénes la utilizan para navegar y cómo lo hacen; información sobre las ceremonias y sistemas de construcción, una especie de historia biográfica típica de un navío indígena, todo esto nos acerca aún más a la comprensión de lo que verdaderamente significa la canoa para el indígena.

Sin embargo, tampoco esto alcanza la realidad vital última de la canoa indígena. Porque un navío, sea de corteza o de madera, de hierro o de acero, vive en la vida de sus tripulantes y es para un marino algo más que un trozo de materia modelada. Para los indígenas, no menos que para los marinos blancos, el navío está envuelto en una atmósfera de leyenda que han forjado la tradición y su experiencia personal. Es objeto de culto y de admiración, una cosa viva que tiene su propia individualidad.

Nosotros, los europeos —tanto si conocemos las embarcaciones indígenas por experiencia o por descripciones—, acostumbrados a nuestros medios de transporte marítimo extraordinariamente desarrollados, tendemos a mirar con desprecio la canoa indígena y a verla con una perspectiva falsa —considerándola casi como un juguete pueril, un intento imperfecto y malogrado de resolver el problema de la navegación, que tan satisfactoriamente hemos resuelto nosotros.¹ Pero para el indígena, su canoa

1. Comparando la frágil, pero pesada, canoa indígena con un hermoso yate europeo, nos sentimos inclinados a tomar a la primera en broma. Esta

incómoda y sin gracia, es un logro maravilloso, casi un milagro, y un objeto hermoso. Ha forjado una tradición a su alrededor y la adorna con sus mejores tallas, la pinta y la decora. Para él es un ingenio poderoso que le ayuda a dominar la Naturaleza, que le permite atravesar mares peligrosos hasta llegar a lejanos lugares. La asocia con los viajes marítimos, llenos de peligros amenazadores, de esperanzas y de deseos, a los que da expresión en sus canciones y relatos. Dicho en breve, en la tradición de los nativos, en sus costumbres, en sus comportamientos y en sus narraciones, se puede percibir ese profundo amor, admiración y específico apego, como si de un ser vivo y personal se tratase, tan característicos de la actitud de los marinos respecto a su barco.

Y es en esta actitud emocional de los indígenas hacia sus canoas en lo que yo veo la realidad etnográfica más profunda que debe servirnos de guía para el estudio de otros aspectos: las costumbres y técnicas de su construcción y uso; las condiciones económicas y las creencias y tradiciones que llevan asociadas. La Etnología o Antropología, la ciencia del hombre, no debe sustraerse al análisis más profundo del yo, a la vida instintiva y emocional.

El casco es un tronco largo y bien vaciado, unido a un flotador exterior, paralelo y de casi su misma longitud, y una plataforma que va de la borda del uno al otro. La ligereza del material permite que vaya mucho más sumergido que cualquier embarcación europea de altura y le da mayor flotabilidad. Se desliza sobre la superficie y planea sobre las olas, ya escondiéndose tras las crestas, ya ascendiendo a las cimas. Estar embarcado en el fino casco mientras la canoa se lanza con el flotador levantado, la plataforma fuertemente inclinada y el agua rompiendo por encima sin cesar, produce una deliciosa sensación de inseguridad; o todavía mejor, colocarse en la plataforma o en el flotador—esto último sólo factible en las canoas mayores— y sentirse llevar sobre la mar en una especie de balsa suspendida, planeando sobre las olas de forma casi sobrenatural. A veces una ola pasa por encima de la plataforma y la canoa—que al principio parecía una balsa cuadrada difícil de manejar— se zarandea balanceándose y cabeceando, trepando por el oleaje con graciosa agilidad. Cuando se iza la vela, sus tiesos y pesados

es la nota prevaleciente en muchos trabajos etnográficos de aficionados sobre navegación, donde se hacen gracias fáciles hablando de las piraguas mal hechas en términos de dreadnoughts [tipo de acorazado de principios de siglo que revolucionó el arte de la construcción naval, (N. del T.)] o yates reales, igual que los simples salvajes son tratados, en tono jocoso, como «reyes». Tal humor es, sin duda, natural y refrescante, pero cuando nos acercamos a estas cuestiones de manera científica, por un lado, debemos rechazar cualquier distorsión de los hechos y, por otro, penetrar en las más hermosas ilusiones del pensamiento y la sensibilidad indígenas respecto a sus propias creaciones.

dobleces de estera dorada se desenrollan con ruidos susurrantes y chasqueantes característicos, y la canoa comienza a avanzar; cuando el agua arremete abajo con un silbido y la vela dorada brilla contra el azul intenso del cielo, entonces la leyenda del mar parece abrirse a una nueva perspectiva.

La legítima crítica de esta descripción es que presenta las sensaciones del etnógrafo y no las de los indígenas. Por supuesto, hay una gran dificultad en desligar nuestras propias sensaciones del correcto entendimiento de la mentalidad profunda de los indígenas. Pero si un investigador, que habla la lengua indígena y vive entre ellos durante algún tiempo, trata de comprender y compartir sus sentimientos, se encontrará con que puede calibrarlos correctamente. Pronto aprenderá a distinguir cuándo el comportamiento indígena está en armonía con el suyo y cuándo, como a veces ocurre, es diferente.

Así, en este caso, no se está falsificando la admiración de los indígenas por una buena canoa; su prontitud en apreciar las diferencias de velocidad, flotabilidad y estabilidad, y su reacción emocional ante tales diferencias. Cuando en un día de calma se levanta de pronto una brisa fresca, la vela está izada y llena, y la canoa levanta su *lamina* (el flotador exterior) y corre lanzando espuma a derecha e izquierda, no hay posible error respecto al gran gozo de los indígenas. Todos se lanzan a sus puestos y observan con atención los movimientos del bote; algunos rompen a cantar y los hombres más jóvenes se adelantan y juegan con el agua. Nunca se cansan de discutir las buenas cualidades de las canoas ni de analizar las distintas embarcaciones. En las aldeas costeras de la Laguna, los muchachos y los hombres jóvenes suelen navegar en pequeñas canoas, en puros cruceros de placer; hacen regatas, exploran los rincones menos conocidos de la Laguna y, en general, gozan exactamente igual que gozaríamos nosotros en circunstancias similares.

Una vez que uno ha comprendido el sistema de construcción y apreciado, por experiencia personal, su aptitud para sus fines, no por eso resulta la canoa menos atractiva ni repleta de carácter. Cuando, en las expediciones comerciales o en una visita colectiva, aparece en el horizonte una flota de canoas indígenas, con sus velas triangulares como alas de mariposa diseminadas sobre el agua, entre la armoniosa llamada de las caracolas marinas tocadas al unísono, el efecto es inolvidable.² Cuando luego se acercan las canoas y se las ve balanceándose sobre el mar

2. Las velas en forma de pinza de cangrejo que utilizan en la costa sur, desde Mailu, donde solía verlas, hacia el Oeste, donde las emplean con el doble palo *lakatoti* de Port Moresby, son todavía más pintorescas. De hecho, difícilmente puedo imaginarme algo más extraño e impresionante que una flota de canoas armadas con velas de pinza de cangrejo. Se han reproducido en un sello de la Nueva Guinea Inglesa emitido por el capitán F. Barton, último gobernador de la colonia. Véase lámina XII de *Melanesians*, de SELIGMAN.

azul, pintadas de rojo y negro, las proas profusamente decoradas y las conchas blancas de cauri resonando a lo largo de las bordas, se comprende mejor la admiración y el amor resultantes del cuidado que el indígena emplea en la decoración de su canoa.

Aun cuando no se esté utilizando, cuando está varada en la playa entre el mar y la aldea, la canoa es un elemento característico de la escenografía, que no deja de participar en la vida del poblado. En algunos casos, las canoas mayores se albergan en grandes cobertizos que son, con mucha diferencia, los mayores edificios que construyen los trobriandeses. En otras aldeas donde se navega en todas las épocas, la canoa simplemente se recubre con hojas de palmera, para protegerla del sol, y los indígenas acostumbra a sentarse en estas plataformas mientras charlan, mascan nuez de betel y contemplan el mar. Las canoas menores, varadas cerca de la orilla en largas hileras paralelas, siempre están listas para poder salir a la mar. Con sus perfiles curvos y la intrincada red de estacas y varillas, componen uno de los espectáculos más pintorescos de los poblados indígenas costeros.

II. [SU CONSTRUCCIÓN]

Ahora hay que decir unas cuantas palabras sobre los fundamentos técnicos de la canoa. Una vez más, una simple enumeración de las distintas partes de la canoa y una descripción de ellas, la descomposición en piezas de un objeto inanimado, no nos satisface. En vez de eso, trataré de hacer ver cómo, teniendo en cuenta por un lado su finalidad y por otro las limitaciones de medios técnicos y materiales, los constructores indígenas de barcos han superado las dificultades con que se enfrentaban.

Un barco de vela requiere un casco impermeable y sumergible de considerable volumen. Esto lo consiguen los indígenas vaciando un tronco. Tal tronco puede transportar cargas pesadas, puesto que la madera es ligera y el espacio ahuecado le añade flotabilidad. Sin embargo, carece de estabilidad lateral, como fácilmente puede apreciarse. Una mirada al esquema de una sección de la canoa, fig. 1 (1), muestra que un peso con centro, es decir, simétricamente distribuido, no modifica el equilibrio; pero cualquier carga colocada de forma que produzca un movimiento de rotación de los costados (como señalan las flechas A y B) haría girar a la canoa y abocar.

Si, sin embargo, como se muestra en la fig. 1 (2), se le agrega a la canoa otro tronco sólido menor (C), se consigue mayor estabilidad, aunque no una estabilidad simétrica. Si hacemos presión en un costado de la canoa (A), ello hace que la canoa gire sobre su eje longitudinal de forma que la otra borda (B)

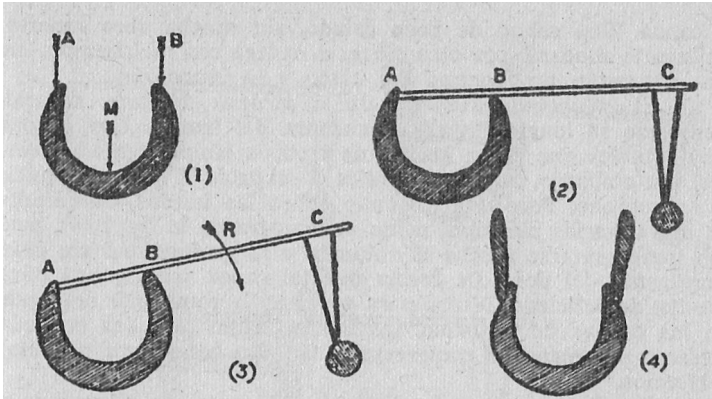


FIGURA 1. Esquema que muestra la sección transversal y algunos principios de la estabilidad de la canoa y de su construcción.

se levanta, fig. 1 (3). El tronco (C) se levantará del agua y su peso dará lugar a un movimiento giratorio proporcional a su desplazamiento, y el resto de la canoa volverá a equilibrarse. Este movimiento se representa en el esquema mediante la flecha R. Así se consigue una gran estabilidad relativa contra cualquier presión que se ejerza sobre A. Una presión sobre B hace que el tronco se sumerja, a lo que su flotabilidad opone una ligera resistencia. Pero no cuesta mucho comprender que la estabilidad de esta borda es mucho menos que la de la otra. Esta estabilidad asimétrica³ desempeña un gran papel en la técnica de navegación. Por eso, como veremos, la canoa navega siempre de forma que el flotador exterior esté a barlovento. La presión de las velas levanta la canoa de tal forma que A se ve presionada contra el agua y B y C elevados, una posición sumamente estable y que puede soportar vientos de gran fuerza. En cambio, la más ligera brisa podría dar lugar a que abocase la canoa, si soplara desde el otro lado y, en consecuencia, hundiera a B y C en el agua.

Otro vistazo a la fig. 1 (2) y (3) nos ayudará a comprender que la estabilidad de la canoa depende de: a) el volumen y especialmente la profundidad de la piragua; b) de la distancia B-C entre la piragua y el flotador; c) del tamaño del flotador. Cuanto mayores sean estas magnitudes, mayor será la estabilidad de

3. Un método de construcción para lograr una estabilidad simétrica puede ejemplificarse con el sistema mailu de construcción de canoas, en el que una plataforma une dos troncos vaciados paralelos. Cf. el artículo del autor en «Transactions of the Royal Society of S. Australia». vol. XXXIX, 1915, págs. 494-706. Cap. IV, 612-599. Láminas XXXV-XXXVII.

la canoa. Una canoa de poco calado, sin mucha obra muerta, fácilmente abocará; por otra parte, si navega con mal tiempo, las olas romperán por encima del casco y la inundarán.

a) *El volumen del tronco de la piragua* depende, naturalmente, de su longitud y de la anchura del tronco. Hay canoas muy estables que están hechas de troncos simplemente ahuecados. Sin embargo, hay unos límites de capacidad que en seguida se sobrepasan. Pero construyendo sobre las bordas, añadiéndoles una o varias planchas, como se muestra en la fig. 1 (4), pueden incrementarse mucho el volumen y la profundidad sin gran incremento del peso. De forma que tal canoa tendría una obra muerta de suficiente altura para soportar la rompiente del agua. En las canoas de Kiriwina, las bordas están cerradas en cada extremo por planchas transversales talladas con mayor o menor perfección.

b) *Cuanto mayor es la distancia B-C entre la piragua y el flotador exterior*, mayor estabilidad tendrá la canoa. Puesto que los movimientos de rotación están en función de B-C (fig. 1) y el peso del tronco C, está claro que cuanto mayor sea la distancia, mayor será la resistencia a girar. Sin embargo, una distancia demasiado grande le restaría manejabilidad a la canoa. Cualquier fuerza que se le aplicase al flotador, fácilmente inclinaría la canoa, y como los indígenas tienen que desplazarse al flotador para manejar el barco, la distancia B-C viene a ser de un cuarto o menos de la longitud total de la canoa. En las grandes canoas de altura siempre está cubierta con una plataforma. En otros distritos la distancia es mucho mayor y las canoas tienen otro tipo de aparejo.

c) *El tamaño del tronco (C) que forma el flotador*. En las canoas de alta mar, generalmente, es de dimensiones considerables. Pero, como una pieza de madera se hace pesada al empararse de agua, no conviene que el tronco sea demasiado grueso.

Estos son los principios fundamentales de la estructura en su aspecto funcional, que se aclararán en las posteriores descripciones de la navegación, la construcción y el uso. Porque, por supuesto, aunque yo haya dicho que las cualidades técnicas tienen una importancia secundaria, sin conocerlas no podríamos entender nada de lo referente al manejo y equipamiento de las canoas.

Los trobriandeses utilizan sus embarcaciones para tres fines principales, a los que corresponden los tres tipos de canoas. El transporte costero, especialmente en la Laguna, requiere pequeñas canoas manejables y ligeras, llamadas *kewo'u* (véase fig. 2 (1)); para pescar utilizan canoas mayores y más marineras, llamadas *kalipoulo* (véase fig. 2 (2)); por último, para la navegación de altura, se necesita el tipo mayor, con considerable capacidad de carga, mayor desplazamiento y construcción más sólida. A éstas se las llama *masawa* (véase fig. 2 (3)). La

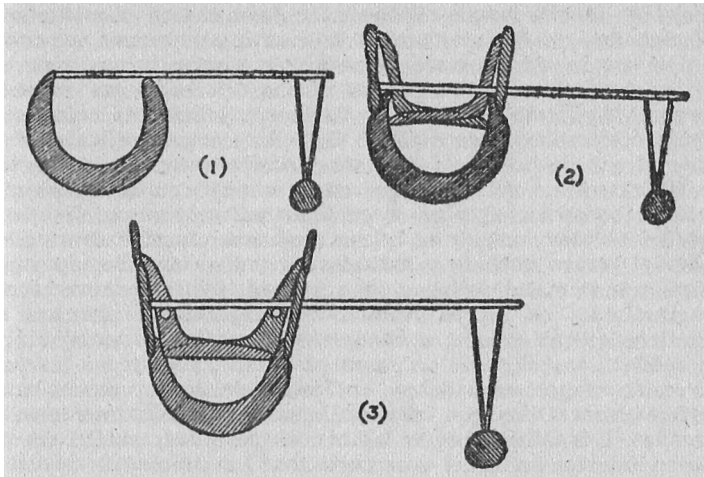


FIGURA 2. Secciones esquemáticas de los tres tipos de canoas trobriandesas. (1) *Kewo'u*. (2) *Kalipoulo*. (3) *Masawa*.

voz *waga* es el nombre genérico de toda clase de embarcaciones.

Sobre los dos primeros tipos sólo se precisan unas cuantas palabras, con objeto de hacer más comprensible el tercero por comparación. La estructura de las canoas más pequeñas está suficientemente ilustrada en el esquema (1) de la fig. 2. Se ve claro que se trata, simplemente, de una piragua hecha de un tronco vaciado unida a un flotador. Nunca tiene planchas suplementarias, ni bordas talladas, ni en general plataforma. En el aspecto económico, siempre es propiedad de un individuo, el cual la utiliza para sus necesidades personales. No tiene ninguna relación con la mitología ni con la magia.

El tipo (2), como puede verse en la fig. 2 (2), difiere del (1) en la construcción, en cuanto que está bien cerrada por planchas superpuestas a las bordas y paneles transversales tallados que le cubren los extremos. Un entramado de seis cuadernas ayuda a sostener las planchas firmemente sujetas a la piragua y unidas entre sí. Se utiliza en las aldeas pesqueras. Estas aldeas se componen de varias agrupaciones de pescadores, cada una con un dirigente. Éste es el propietario de la canoa, celebra las magias de la pesca y, entre otros privilegios, recibe la mayor parte del pescado. Pero de hecho toda la tripulación tiene derecho a utilizar la canoa y a compartir el producto. Nos encontramos aquí con el hecho de que la propiedad indígena no es una institución simple, sino que implica determinados derechos de diversas personas a la vez que el derecho y el título soberano de

una. Hay mucha magia relativa a la pesca, tabús y costumbres relacionados con la construcción de este tipo de canoas, así como con su uso, lo que ha dado materia para ciertos mitos menores.

Las canoas de altura son, con mucha diferencia, las más elaboradas técnicamente, las más marineras y las más cuidadosamente construidas (véase fig. 2 (3)). Sin ninguna duda, son el mayor logro de la pericia indígena. Técnicamente, se diferencian de las anteriores, más bien que en lo esencial, en el tiempo que dura su construcción y en el cuidado que se pone en los detalles. La cavidad interior se forma mediante planchas levantadas sobre el tronco vaciado y cerradas en ambos extremos por paneles transversales tallados, que se sostienen mediante otros longitudinales de forma ovalada. El conjunto de planchas se mantiene en pie gracias a cuadernas, como en el segundo tipo de canoas, las *kalipoulo* o canoas pesqueras, pero todas las partes están mejor acabadas y encajadas de forma mucho más perfecta, amarradas con mejores lianas y cuidadosamente calafateadas. Las tallas, que en las canoas pesqueras suelen ser de escaso interés, en éstas son perfectas. La propiedad de estas canoas es aún más complicada y su construcción se intercala de ceremonias, costumbres tribales y ritos mágicos, estos últimos basados en la mitología. Los ritos mágicos se realizan siempre a propósito de las expediciones kula.

III. [SOCIOLOGIA DE LA CANOA GRANDE («MASAWA»)]

Después de haber tratado, primero de la impresión general que suscitan las canoas y su importancia psicológica, y luego de los aspectos fundamentales de su tecnología, tenemos que ocuparnos ahora de las implicaciones sociales de las *masawa* (canoas de altura).

La canoa, que construyen un grupo de individuos, es una propiedad comunal que se utiliza y goza de forma comunal, y todo ello con arreglo a normas precisas. Hay, sin embargo, una organización social subyacente a la construcción, la propiedad y el uso de la canoa. Bajo estos tres encabezamientos presentaremos un esquema de la sociología de la canoa, teniendo siempre en cuenta que estos esquemas deben completarse con las descripciones posteriores.

A) *Organización social del trabajo de construcción de la canoa*

Estudiando la construcción de una canoa, vemos a los indígenas ocupados en una empresa económica de grandes pretensiones. Se enfrentan con dificultades técnicas, que requieren

conocimientos y sólo pueden superarse gracias al esfuerzo sistemático y continuado, que en determinados momentos precisa de trabajo comunitario. Es obvio que todo esto implica alguna clase de organización social. Todas las etapas del trabajo en que tienen que colaborar varias personas han de coordinarse, ha de haber alguien con autoridad para tomar la iniciativa e imponer sus decisiones; y también debe haber alguien técnicamente capacitado para dirigir la construcción. Por último, en Kiriwina, el trabajo comunal y los servicios de los expertos se pagan y se necesita de una persona que pueda costearlos y esté dispuesta a hacerlo.⁴ Esta organización económica se basa en dos hechos fundamentales: a) la diferenciación sociológica de funciones, y b) la reglamentación mágica del trabajo.

a) *La diferenciación sociológica de funciones.* Primero que nada, está el propietario de la canoa, es decir, el jefe o dirigente de la aldea, o de una subdivisión menor, que carga con la responsabilidad de la empresa. Paga por el trabajo, contrata al experto, da las órdenes y preside el trabajo comunal.

Junto al propietario, hay otro cargo de gran importancia sociológica, el del experto. Es el hombre que sabe cómo se construye la canoa, cómo hacer las tallas y, sobre todo, cómo se celebran los ritos mágicos. Todas estas funciones del experto pueden recaer en una sola persona, aunque no necesariamente. El propietario siempre es un solo individuo, pero pueden haber dos e incluso tres expertos.

Por último, el tercer factor sociológico que participa en la construcción de la canoa son los trabajadores. Y aquí hay nuevas divisiones. En primer lugar, hay un grupo poco numeroso, compuesto por los parientes y amigos íntimos del propietario o del experto, que ayudan durante todo el proceso de la construcción; y en segundo lugar, además de estos, la mayor parte de los habitantes de la aldea, que toman parte en el trabajo durante las etapas en que se precisa de trabajo comunal.

b) *La reglamentación mágica del trabajo.* La creencia en la eficacia de la magia ocupa un lugar privilegiado entre los indígenas de Boyowa y guarda relación con todas sus ocupaciones vitales. De hecho, nos encontraremos con que la magia interviene en muchas de sus actividades industriales y comunitarias que se describirán más adelante, a la vez que está relacionada con cualquier empeño que conlleve peligro o riesgo manifiesto. Junto a la magia de la construcción de las canoas, tendremos que describir la que se hace en favor de una navegación propicia, por los naufragios y los salvamentos, por el Kula y por el comercio, por la pesca, por la obtención de espóndilos y conchas de *conus*,

4. Toda la vida tribal se basa en un continuo toma y daca de objetos; cf. el artículo antes mencionado del «Economic Journal», marzo de 1921, y la digresión sobre este asunto del capítulo VI, apartados IV-VII.

y por la protección contra los ataques en territorios extranjeros. Es imprescindible que nos demos cuenta de lo que la magia significa para los nativos y del papel que desempeña en todas sus empresas y empeños vitales; dedicaremos un capítulo especial a las ideas y prácticas mágicas de Kiriwina. Aquí, no obstante, es necesario esbozar las grandes líneas, por lo menos, de la magia de las canoas.

Antes que nada, hay que comprender que los indígenas creen a pies juntillas en el valor de la magia, y que esta convicción, si se la valora por sus actos, incluso hoy en día cuando se han destruido tantas costumbres y creencias nativas, permanece invariable. Se puede hablar del peso sociológico de la tradición, es decir, del grado en que el comportamiento de una comunidad se ve afectado por los imperativos tradicionales de la ley y las costumbres tribales. En las Trobriand, el precepto general de construir siempre las canoas bajo la guía de la magia se observa sin la más ligera desviación, porque en este asunto la tradición tiene mucho peso. Hasta el presente no se ha construido ninguna canoa *masawa* sin la colaboración de la magia, es decir, sin observar todos los ritos y ceremonias. Las fuerzas que empujan a los indígenas a seguir sus comportamientos tradicionales son, en primer lugar, la inercia social específica que logra toda sociedad humana y que es la base de todas las tendencias conservadoras, y además la firme convicción de que, si no se prosigue la forma tradicional de comportamiento, sobrevendrán males. En el caso de las canoas, los trobriandeses están tan firmemente convencidos de que una canoa construida sin magia no sería marinera, sino lenta en la navegación y desafortunada en el Kula, que nadie soñaría en omitirla.

En los mitos que se relatan en otra parte (cap. XII) veremos claramente los poderes que se le reconocen a la magia de conferir velocidad y otras cualidades a las canoas. Según la mitología indígena, que se acepta al pie de la letra y se cree con firmeza, las canoas podrían incluso volar de no haber caído en el olvido la magia necesaria.

También es importante entender bien las ideas indígenas sobre la relación entre la eficacia de la magia y los logros artesanales. Ambos se consideran indispensables, pero se supone que actúan con independencia. Es decir, los indígenas sobreentienden que la magia, aunque eficaz, no suplirá los inconvenientes de un trabajo mal hecho. Magia y competencia técnica tienen, cada una, su propio dominio: el constructor, por su habilidad y conocimientos, hace que la canoa sea estable y rápida, mientras que la magia la dota de una estabilidad y rapidez adicionales. Si una canoa está mal construida, sin ningún género de dudas los indígenas saben por qué navega despacio y es difícil de manejar. Pero si de dos canoas igual de bien construidas una supera a la otra en determinados aspectos, esto se atribuye a la magia.

Por último, hablando desde el punto de vista sociológico, ¿cuál es la función económica de la magia en el proceso de fabricación de la canoa? ¿Es tan sólo una actividad independiente que no tiene nada que ver con el verdadero trabajo o su organización? ¿Es la magia, desde el punto de vista económico, una pura pérdida de tiempo? De ninguna manera. Leyendo la descripción que sigue se verá con nitidez que la magia impone orden y método en las diversas actividades, y que tanto la magia como el ceremonial que la acompaña son instrumentos que aseguran la cooperación de la comunidad y la organización del trabajo comunitario. Como se ha dicho antes, inspira a los constructores gran confianza en la eficacia de su trabajo, un estado mental importante en cualquier empresa de características complejas y difíciles. La creencia de que el mago es un hombre dotado de poderes especiales, capaces de controlar la canoa, le convierte en líder natural cuyas órdenes se obedecen, que puede fijar fechas, asignar los trabajos y retener a los trabajadores hasta el fin de su tarea.

Lejos de ser un accesorio inútil o un estorbo para el trabajo, la magia provee de una influencia psicológica que mantiene la confianza de la gente en el éxito de su trabajo y les procura una especie de líder natural.⁵ De esta forma, la organización del trabajo de la construcción de canoas descansa, por una parte, en la división de funciones —la del propietario, la del experto y la de los colaboradores— y, por otro lado, en la colaboración entre trabajo y magia.

B) *Sociología de la propiedad de la canoa*

La propiedad, dándole a esta palabra su sentido más amplio, es la relación, con frecuencia muy compleja, entre un objeto y la comunidad social en que se encuentra. En etnología tiene mucha importancia no utilizar nunca esta palabra en sentido menos amplio que el recién definido, porque los tipos de propiedad que se dan en los distintos puntos del globo varían ampliamente. En general, es un error grave utilizar la palabra propiedad con las exactas connotaciones que tiene en nuestra sociedad. Porque es obvio que tales connotaciones presuponen la existencia de una economía y unas condiciones legales altamente desarrolladas, tal y como las que se dan entre nosotros, y por lo tanto el término «poseer» tal como nosotros lo utilizamos carece de sentido cuando se aplica a una sociedad indígena. O desde luego, lo

5. Esta concepción ha sido elaborada con mayor detenimiento en el artículo sobre *Primitive Economics*, en el «Economic Journal», marzo de 1921; cf. también las observaciones sobre la magia como sistema en el capítulo XVII, apartado VII.

que es peor, tal uso introduce cierta cantidad de ideas preconcebidas en nuestra descripción, y antes de empezar a relatar las condiciones indígenas de vida habremos distorsionado la perspectiva del lector.

Naturalmente, en cada tipo de sociedad indígena la propiedad tiene una significación específica distinta, de acuerdo con cómo las costumbres y la tradición entiendan el conjunto de funciones, ritos y privilegios que el término conlleva. Además, el rango social de quienes gozan de estos privilegios varía. Entre la pura propiedad individual y el colectivismo hay toda una gama de combinaciones intermedias.

En las Trobriand hay una palabra que, más o menos, designa la propiedad: el prefijo *toli*, al que sigue el nombre del objeto que se posee. Así la palabra compuesta (pronunciada sin hiato) *toli-waga* significa «propietario» o «dueño» de una canoa (*waga*); *toli-bagula*, el dueño de un huerto (*bagula*=huerto); *toli-bunukwa*, propietario de un cerdo; *toli-megwa*, el que posee magia o es experto en magia, etc. Esta palabra puede servir de clave para comprender las ideas indígenas, pero incluso esta clave debemos usarla con precaución. Porque, en primer lugar, como todas las palabras indígenas abstractas, tiene un amplio campo de acepciones que varían según los distintos contextos. E incluso con respecto a un solo objeto, cierto número de personas pueden calificarse de propietarias, afirmarse como *toli* de tal objeto. En segundo lugar, personas que *de facto* tienen derecho a utilizar el objeto, pueden no estar autorizadas a llamarse *toli* de ese objeto. Esto quedará claro con el ejemplo concreto de la canoa.

En este ejemplo, la palabra *toli* se reserva para una sola persona, que se llama a sí mismo *toli-waga*. A veces sus parientes maternos más próximos, tales como los hermanos y primos maternos, se llaman a sí mismos colectivamente *toli-waga*, pero es un abuso del término. Ahora bien, incluso el simple privilegio de utilizar este término en exclusiva es muy valorado por los indígenas. En las páginas siguientes el lector se familiarizará con este rasgo de la psicología social trobriandesa, con su característica ambición, vanidad y deseo de celebridad y buena reputación. Los indígenas, para quienes el Kula y las expediciones marítimas tienen tanta importancia, asocian los nombres de las canoas con los de sus *toli*; asocian los poderes mágicos del propietario con la buena fortuna de la canoa en la navegación y en el Kula; con frecuencia se refieren a los viajes de fulano por aquí o por allá, o a que es muy rápido navegando, utilizando el nombre de la persona en lugar del de la canoa.

Tratando ahora de precisar esta relación, la nota más destacada es que siempre recae en la persona de un jefe o de un dirigente. Como hemos visto en la breve exposición sobre sociología de los trobriandeses, la comunidad de aldea siempre está some-

tida a la autoridad de un jefe o dirigente. Cada uno de estos, tanto si su autoridad comprende el pequeño sector de una aldea o todo un distrito, cuenta con los medios para acumular cierta cantidad de productos hortícolas, cantidad considerable en el caso de los jefes, relativamente pequeña en el caso de los dirigentes, pero siempre suficiente para los gastos suplementarios, imprevistos, de cualquier empresa comunal. También posee esa riqueza indígena condensada en forma de objetos preciosos llamados *vaygu'a*. Igualmente en esto, el dirigente tiene poco y un gran jefe gran cantidad. Pero cualquiera que no sea un don nadie tiene que poseer, por lo menos, unas cuantas cuchillas de piedra, unos cuantos cinturones *kaloma* y algunos *kuwa* (pequeños collares). De esta manera, en toda clase de empresas tribales, el jefe o dirigente puede asumir los gastos y también sacar el mayor provecho del asunto. En el caso de la canoa, como hemos visto, el jefe hace el papel de organizador de la construcción y goza también del título de *toli*.

Esta fuerte situación económica corre a la par con el poder que ejerce directamente, debido a su alto rango o a la ley tradicional. En el caso de un pequeño dirigente, se debe al hecho de que encabeza un grupo familiar (un subclán totémico). Ambas cosas juntas le permiten dirigir el trabajo y beneficiarse de él.

Este título de *toliwaga*, junto a la amplia distinción social que conlleva, implica otra serie de funciones sociales precisas para su detentador individual.

a) En primer lugar, existen los privilegios formales y ceremoniales. Así, el *toliwaga* tiene el privilegio de actuar como portavoz de la comunidad en todos los asuntos de navegación y construcción. Reúne al consejo, de manera formal o informal, según los casos, e inicia la discusión sobre cuándo tendrá lugar la expedición. Este derecho de iniciativa es puramente nominal, porque tanto en la construcción como en las navegaciones las fechas de la empresa se determinan por causas exteriores, tales como la reciprocidad respecto a las tribus de ultramar, las estaciones, las costumbres, etc. Sin embargo, el privilegio formal está estrictamente reservado al *toliwaga* y es tenido en gran estima. La posición de dueño y maestro de ceremonias, así como de portavoz general, dura todas las etapas sucesivas de la fabricación de la canoa y su posterior utilización, y la encontraremos en todas las fases ceremoniales del Kula.

b) Las ventajas y servicios económicos que se derivan de una canoa no están exclusivamente reservados al *toliwaga*. Sin embargo, éste se lleva la parte del león. Por supuesto, en cualquier circunstancia y por privilegio, tiene absoluta prioridad para participar en las expediciones. También recibe siempre, en cada ocasión, la mayor cantidad con mucho de objetos kula y de otros artículos. Sin embargo, todo esto ocurre en virtud

de su posición como jefe o dirigente y tal vez no debería incluirse bajo este epígrafe. Pero una ventaja muy concreta y estrictamente personal es la de poder alquilar la canoa y recibir un pago a cambio. Cualquiera, por lo general de otro distrito, puede alquilarle la canoa, y con frecuencia lo hace, al dirigente que en determinada estación no tiene intención de salir en expediciones. La razón de ello es que el jefe o dirigente que la alquila puede tener, en ese momento, su canoa en reparación o estar construyendo otra nueva. El pago de este alquiler se denomina *toguna* y consiste en un *vaygu'a*. Además, el mejor *vaygu'a* que se consigna en la expedición le será regalado como ofrenda kula al individuo que prestó la canoa.⁶

c) El *toliwaga* tiene privilegios sociales precisos y ejerce funciones concretas en lo referente al empleo de la canoa. Así, selecciona a los compañeros que navegarán en la canoa y tiene el derecho nominal de aceptar o rechazar a quienes le acompañen en la expedición. También aquí el privilegio pierde mucho de su valor por las muchas restricciones que la realidad impone al jefe. Así, de una parte, sus *veyola* (parientes maternos) tienen, según todas las concepciones indígenas del derecho y la ley, un gran derecho sobre la canoa. Además, si un hombre de rango desea ir en una expedición y no existen agravios especiales en su contra, difícilmente podrá ser excluido. Pero si existe tal causa, si ha ofendido al jefe o está en malas relaciones con él, él mismo decidirá no embarcarse. Hay noticias de casos concretos a este respecto. Otras personas que tienen el derecho *de facto* a navegar son los expertos en navegación. En las aldeas costeras, como Sinaketa, hay muchos de éstos; en las del interior, como Omarakana, hay pocos. De manera que en estos lugares del interior hay individuos que siempre van en la canoa, independientemente de la utilidad del viaje; individuos con grandes conocimientos sobre todo lo relacionado con la navegación, pero que nunca se atreverían a utilizar el título de *toliwaga*. En resumen, el privilegio de seleccionar que tiene el jefe se ve limitado por dos condicionantes: el rango y la preparación marinera de las personas entre las cuales tiene que escoger. Como hemos visto, asume funciones precisas en la construcción de la canoa. Más adelante veremos que también tiene sus funciones concretas durante la navegación.

d) Una distinción especial, implícita en el título de *toliwaga*, es la de celebrar los servicios mágicos. Habrá que dejar claro que durante el proceso de construcción es el experto quien rea-

6. La manera de alquilar una canoa *masawa* (de altura) es distinta de la transacción normal con que se alquila una canoa de pesca. En el último caso, el pago consiste en entregar una parte del producto de la pesca, que se denomina *uwaga*. El mismo término se aplica a todos los pagos por alquiler de objetos. Así, si se alquilan las redes o los utensilios de caza o una pequeña canoa de comercio costero, parte de los beneficios se entregan como *uwaga*.

liza la magia; pero la magia relacionada con el Kula corre a cargo del *toliwaga*. El papel que aquí desempeñan la magia y los tabús, los actos ceremoniales y las costumbres especiales que los acompañan, se aclaran en la descripción que haremos más adelante de una expedición kula.

C) *La división social de funciones en la tripulación y el manejo de la canoa*

Muy poco puede decirse bajo este epígrafe, puesto que para comprender estos puntos necesitaríamos mayores conocimientos sobre las técnicas de navegación. Nos ocuparemos posteriormente de este asunto (cap. IX, apart. II) y allí describiremos la organización social a bordo de la canoa tal y como es. Aquí debe decirse que cierto número de hombres tienen asignadas tareas concretas y se ocupan de ellas. Por lo general, un hombre se especializa, digamos, como timonel y siempre tiene a su cargo el timón. El mando, con sus obligaciones concretas, no existe como un cargo distinto al de *toliwaga*. El propietario de la canoa siempre dirige y da las órdenes, con tal de que sea un buen marino. En otro caso, el mejor marino de la tripulación decidirá lo que debe hacerse cuando surjan peligros o dificultades. Por lo general, no obstante, cada cual sabe sus obligaciones y cada cual las realiza siguiendo el curso normal de los acontecimientos.

Debe adjuntarse aquí un breve esquema de algunos detalles referentes a la distribución de las canoas en las Trobriand. Una ojeada al mapa de Boyowa muestra que los diversos distritos no tienen todos las mismas facilidades para navegar y ni siquiera todos tienen accesos directos al mar. Además, las aldeas pesqueras de la Laguna, donde hay que pescar y navegar constantemente, tienen muchas más oportunidades de ejercitarse en las artes de la navegación y la construcción de embarcaciones. Y por supuesto, encontramos que en las aldeas de los dos distritos interiores, Tilataula y Kubona, no se sabe nada sobre navegación ni sobre construcción de embarcaciones, y no tienen canoas; las aldeas de Kiriwina y Luba, en la costa oriental, con accesos indirectos al mar, sólo poseen una canoa cada una y pocos expertos en construcción; mientras que los pobladores de la Laguna son buenos marineros y excelentes constructores. Los mejores centros de construcción de canoas se hallan en la isla de Vakuta y Kayleula y, en menor grado, esta artesanía también florece en la aldea de Sinaketa. La isla de Kitava es el centro tradicional de construcción y, hoy, las más hermosas canoas así como las mejores tallas proceden de allí. En esta descripción de canoas, esta isla, que más bien pertenece a la rama oriental que a la occidental de los *massim* del Norte, debe incluirse en la

relación puesto que toda la mitología de Boyowa sobre las canoas y la industria de las canoas está asociada a Kitava.

Actualmente hay, entre las Trobriand y Kitava, unas 64 canoas *masawa*. De ellas, 4 pertenecen al distrito Norte, donde no se practica el Kula, y todo el resto han sido construidas y se utilizan para el Kula. En los capítulos anteriores he hablado de las «comunidades kula», es decir, los grupos de aldeas que llevan a cabo el Kula en bloque, navegan juntos en las expediciones marítimas y practican el Kula interior entre ellas. Agruparemos las canoas de acuerdo con las comunidades kula a que pertenecen.

Kiriwina	8 canoas
Luba	3 canoas
Sinaketa	8 canoas
Vakuta	22 canoas
Kayleula	alrededor de 20 canoas
Kitava	alrededor de 12 canoas
Total de todas las comunidades kula . . . 60 canoas	

A este número deben agregarse las canoas del distrito Norte, pero éstas nunca se utilizan para el Kula. En otros tiempos esta cantidad era —en una estimación aproximada— de más del doble de la actual, porque, en primer lugar, hay aldeas que tenían canoas en el pasado y ahora no tienen ninguna y, además, el número de aldeas que se han extinguido en unas cuantas generaciones es considerable. Hace medio siglo, sólo en Vakuta había unas sesenta canoas, en Sinaketa por lo menos veinte, treinta en Kitava, veinte en Kiriwina y diez en Luba. Cuando todas las canoas de Sinaketa y Vakuta navegaban hacia el sur y otras veinte o treinta, procedentes de las Amphlett y de Tawara, se les unían, la flota que se acercaba a Dobu era bastante imponente.

Volviendo ahora al conjunto de canoas de Kiriwina, la canoa más importante es, por supuesto, la que es propiedad del jefe de Omarakana. Esta canoa siempre va en cabeza de la flota; es decir, en las grandes expediciones ceremoniales kula, llamadas *uwalaku*, ocupa la posición de privilegio. Se la guarda en un gran almacén en la playa de Karlakuba, como a una milla de distancia de la aldea, la misma playa en que se construyen todas las nuevas canoas. La actual canoa se llama *Nigada Bu'a* («Mendicante de una nuez de areca»). Cada canoa tiene su nombre propio, a veces una expresión apropiada, como la dicha, a veces derivado de algún incidente especial. Cuando se construye una nueva canoa es frecuente que herede el nombre de su predecesora, pero a veces toma un nombre nuevo. La actual canoa de Omarakana es obra de un maestro constructor de Kitava, quien también talló los ornamentos de las proas. Hoy no hay nadie

en Omarkana capaz de construir o tallar convenientemente. La magia de las últimas etapas deben ser recitadas por el jefe actual, To'uluwa, pero como tiene muy poca capacidad para acordarse de las fórmulas, es uno de sus parientes quien celebra los ritos mágicos.

Todas las demás canoas de Kiriwina se guardan también en almacenes, cada una en una playa de arena blanca y limpia de la costa oriental. El jefe o dirigente de cada aldea es el *toliwaga*. En Kasana'i, un caserío de Omarkana, la canoa llamada con fingida modestia *Tokwabu* (algo así como «Marinero de agua dulce») fue construida por Ibena, un jefe de igual rango, pero de menor poder, que To'uluwa y que también es el *toliwaga*. Otros nombres característicos de canoas son: *Kuyamataym'* («Ten cuidado», sobrentendiéndose «porque te voy a adelantar»); la canoa de Liluta, llamada *Siya'i*, que es el nombre del puesto de correos gubernamental donde una vez fueron encarceladas varias personas de Liluta; *Topusa* (un pez volador); *Yagwa'u* («Espantajo»); *Akamta'u* («Me comeré a los hombres», porque la canoa fue un regalo de los caníbales de Dobu).

En el distrito de Luba actualmente sólo hay tres canoas; una pertenece al jefe de mayor rango de la aldea de Olivilevi. Ésta es la mayor canoa de todas las Trobriand. Dos están en el poblado de Wawela y pertenecen a los dos dirigentes, cada uno de los cuales gobierna una parte de la aldea.

Las grandes aglomeraciones de Sinaketa, compuesta de varias aldeas, también poseen canoas. Hay constructores y tallistas expertos y casi todo el mundo sabe aquí mucho sobre la construcción de canoas. En Vakuta los expertos son todavía más numerosos y éste es el mismo caso de Kayleula y Kitava.

V. La construcción ceremonial de una «waga»

I. [MAGIA Y MITOLOGÍA]

La construcción de una canoa de altura (*masawa*) está inextricablemente ligada a los trámites generales del Kula. Como hemos dicho antes, en todas las aldeas en que se practica el Kula las canoas *masawa* se construyen y reparan sólo con este fin. Es decir, tan pronto como se decide una expedición kula y se fija su fecha, todas las canoas de la aldea tienen que ser revisadas y las que resulten demasiado viejas para que merezca la pena repararlas son reemplazadas por otras nuevas. Como la revisión se diferencia muy poco de los procedimientos ceremoniales de las últimas etapas de la construcción, la descripción de este capítulo incluye a ambas.

La construcción de la canoa es, para los nativos, el primer eslabón de la cadena de actos kula. Desde el momento en que el árbol es abatido hasta el regreso de la expedición ultramarina, el flujo de acontecimientos que se suceden con regularidad es continuo y único. No sólo eso; como veremos, los aspectos técnicos de la construcción se ven interrumpidos e intercalados por ritos mágicos. Unos se refieren a la canoa y otros al Kula propiamente dicho. Así, la construcción de la canoa y las primeras etapas del Kula se entremezclan. Igualmente, la botadura y en especial la *kabigidoya* (visita formal de presentación) son, en un aspecto, el último acto de la construcción de la canoa y, en otro, parte integrante del Kula. Por lo tanto, explicando la construcción de la canoa, iniciamos la larga secuencia de acontecimientos que componen una expedición kula. Ninguna descripción del Kula puede considerarse completa si omite la construcción de la canoa.

En este capítulo se relatarán los hechos uno tras otro, tal y como suceden en la rutina normal de la vida de la tribu, obedeciendo los imperativos de las costumbres y de las creencias, estas últimas operando de forma aún más rígida y estricta que las primeras. Para seguir esta relación de hechos consecutivos, será necesario tener bien presente el concreto mecanismo sociológico que fundamenta las actividades y el sistema de ideas que funciona para regular el trabajo y la magia. La organización social ha sido descrita en el capítulo anterior. Debemos recordar que el propietario, el experto o expertos, un pequeño grupo de colaboradores y el conjunto de la comunidad son los factores

sociales cada uno de los cuales realiza una función diferente en la organización y realización de la obra. Como las ideas mágicas, que regulan diversos ritos, serán analizadas más adelante en el curso de éste y varios de los capítulos siguientes, y asimismo en el capítulo XVII, bastará con que aquí digamos que pertenecen a varios sistemas distintos de ideas. Uno, basado en el mito de la canoa voladora, se refiere directamente a la canoa; pretende impartirle a la canoa una excelencia general y, más específicamente, velocidad. Otras clases de ritos son auténticos exorcismos dirigidos contra los malos hechizos (*bulubwalata*), por los que los indígenas sienten gran temor. El tercer sistema de magia (de los que se realizan durante la construcción de la canoa) es la magia kula, basada en su propio ciclo mitológico y que, aunque se realiza en favor de la canoa, pretende sin embargo asegurar el éxito del *toliwaga* en las transacciones kula. Por último, al inicio del proceso hay algunos ritos mágicos dirigidos a los *tokway*, una especie de gnomos malignos de los bosques.

La construcción *de la canoa consta de dos etapas principales, que se distinguen por el carácter del trabajo, por el acompañamiento mágico y por el marco sociológico general. En la primera etapa se preparan las partes que componen la canoa. Se corta un gran árbol, se pela hasta dejarle sólo el tronco, que luego se vacía y convierte en la piragua básica; se preparan las planchas, los tableros, los palos y las varillas. Todo esto se lleva a cabo mediante un trabajo lento, pausado, a cargo del constructor de la canoa ayudado por unos pocos colaboradores, generalmente sus parientes o amigos, o los del *toliwaga*. En general esta etapa dura mucho tiempo, de dos a seis meses, y se va haciendo de forma esporádica, conforme otras ocupaciones lo permiten o según el humor del momento. Las fórmulas y ritos que la acompañan pertenecen al ciclo de la magia del *tokway* y de la canoa voladora. También pertenece a esta primera etapa la talla de las proas decorativas. Esto a veces lo hace el constructor, a veces otro experto, si el constructor no es ducho en talla.

La segunda etapa se lleva a cabo mediante un intenso trabajo comunitario. Por lo general esta etapa dura poco tiempo, quizá sólo una o dos semanas, incluyendo las pausas. El trabajo real, que implica activamente a toda la comunidad, sólo lleva de tres a cinco días. La labor consiste en ensamblar las planchas y los tableros de proa y popa, y en el caso de que no ajusten bien, en encajarlos de forma apropiada y luego amarrarlos. A continuación viene el montaje y amarre del flotador, el calafateo y el pintado de la canoa. La confección de la vela también se hace en este tiempo y pertenece a esta etapa. Por lo general, el cuerpo principal de la canoa se construye de una vez y la operación dura alrededor de un día; es decir, se colocan los tableros de las proas, se fijan las maderas y las planchas, se ajusta y amarra

todo. Otro día se dedica a amarrar el flotador y sujetarlo fuertemente a la plataforma. El calafateo y pintado se realiza también de un golpe, o quizás en dos, mientras que las velas se confeccionan en otro día. Estos tiempos son sólo aproximados, puesto que el tamaño de la canoa así como el número de personas que participan en el trabajo comunitario varían mucho. La segunda etapa de la construcción de la canoa va acompañada de magia kula y una serie de exorcismos que recaen en la canoa, y la magia corre a cargo del propietario de la canoa y no del constructor o experto. Este último, no obstante, dirige las partes técnicas del proceso, en lo que es ayudado y aconsejado por constructores de otros poblados, por expertos en navegación y por el *toliwaga* y otros notables. El amarre final de la canoa con una liana especialmente fuerte va acompañado de los ritos y fórmulas mágicas quizá más importantes, que pertenecen a la magia de la canoa voladora.

II. [LA PRIMERA ETAPA: LOS CONJUROS]

Luego que se ha tomado la decisión de construir una *waga*, hay que escoger un árbol apropiado para piragua principal. Ello no resulta una tarea fácil en las Trobriand. Como todo el llano se dedica a tierras cultivadas, sólo las pequeñas manchas de suelo fértil de los bancos de coral están cubiertas de jungla. Allí hay que encontrar el árbol, allí se corta y desde allí se transporta al poblado.

Una vez que se ha escogido el árbol, el *toliwaga*, el constructor y unos pocos colaboradores se encaminan al lugar y, antes de empezar a derribarlo, realizan un rito preliminar. Se hace una pequeña incisión en el tronco, de manera que pueda colocarse dentro una partícula de comida o una nuez de areca. Habiendo hecho esta ofrenda al *tokway* (gnomo de los bosques), el mago profiere un conjuro:

CONJURO «VABUSI TOKWAY»

«¡Descended, oh espíritu de los bosques, oh *tokway*, habitantes de las ramas, descended! ¡Descended, habitantes de las horquillas de las ramas y de los retoños de las ramas! ¡Descended, venid, comed! ¡Recorred por todas partes vuestros bancos de coral! ¡Amontonaos allá, trepad allá, gritad allá!

«¡Descended de nuestro árbol, viejos! Ésta es una canoa con mala reputación; ésta es una canoa que os cubre de vergüenza; ésta es una canoa de la que habéis sido expulsados. Al amanecer y durante la mañana nos ayudaréis a derribar la canoa; éste es nuestro árbol, viejos, ¡dejadlo!»

Esta fórmula, dada en una traducción libre que, no obstante, sigue muy aproximadamente el original palabra por palabra, es mucho más clara que un ejemplo típico de magia trobriandesa. En la primera parte se invoca al *tokway* bajo varios nombres y se le invita a abandonar su morada y trasladarse a otro lugar donde esté a sus anchas. En la segunda parte se menciona la canoa con varios epítetos, todos los cuales indican una descortesía o un mal presagio. Esto se hace, obviamente, para obligar al *tokway* a que deje el árbol. En Boyowa, el *yoba*, el hecho de expulsar o despedir a alguien, es un gran insulto, según las circunstancias, y en ocasiones implica su inmediato cumplimiento. Este es el caso siempre que quien despide pertenezca al subclán local de la aldea y la persona despedida no. Pero el *yoba* es siempre una acción de consecuencias considerables, que nunca se hace a la ligera, y en esta fórmula lleva asociadas todas estas implicaciones sociológicas. A la manera anticipatoria habitual, característica del lenguaje indígena, en la fórmula el árbol es tratado de «canoa» (*waga*).

El objeto de este conjuro aparece claramente inscrito en cada palabra y los indígenas también lo confirman cuando dicen que es absolutamente necesario para deshacerse del *tokway*. Sin embargo, qué sucedería caso de que el *tokway* no fuera expulsado no se precisa de forma inequívoca en la tradición y no puede deducirse de la fórmula ni del rito. Algunos informadores piensan que la canoa sería más pesada; otros que la madera estaría llena de nudos y que habría agujeros en la canoa, o bien que se pudriría en seguida.

Pero, aunque no se precise bien el motivo de la expulsión, la creencia en la mala influencia del *tokway* y en los peligros que su presencia conlleva son realidades indiscutibles. Y ello es congruente con la naturaleza general del *tokway*, tal y como la encontramos en la creencia indígena. El *tokway* es, en conjunto, un ser dañino, aunque el mal que hace rara vez supera el de una broma pesada, tal vez un susto repentino, un ataque de dolores punzantes o un robo. Los *tokway* viven en los árboles o en las rocas de coral y en las peñas, generalmente en los *raybwag*, la selva virgen que crece en los arrecifes costeros repletos de afloramientos y rocas. Algunas personas han visto a un *tokway*, pese a que es invisible cuando quiere. Tiene la piel morena, como la de cualquier habitante de Boyowa, pero el pelo es largo y liso y lleva una gran barba. Con frecuencia sale por las noches y asusta a la gente. Pero, aunque pocas veces se le ve, sus sollozos se oyen salir de las ramas de los grandes árboles y es indudable que algunos árboles albergan más *tokway* que otros, puesto que en ellos se les puede oír con más facilidad. A veces, el rito y el conjuro anteriormente citados se celebran en estos árboles donde la gente suele oír a los *tokway* y se asusta de oírlos.

En sus contactos con los hombres, el *tokway* muestra su faceta desagradable; frecuentemente salen de noche y roban alimentos. Se citan muchos casos en que un hombre, por lo que parecía, fue sorprendido robando ñames en un almacén, pero ¡ay! cuando se intentó acercársele desapareció: era un *tokway*. Además, las enfermedades más benignas son obra del *tokway*. Los dolores punzantes, los picores y los dolores de vientre se le atribuyen muchas veces, porque él posee la magia que le permite insertar en el cuerpo pequeños objetos afilados y puntiagudos. Por suerte algunas personas conocen la magia que permite extraer tales objetos. Y por supuesto, de acuerdo con la norma general de la brujería, también pueden infligir idénticos males. En otros tiempos el *tokway* les pasó a algunos hombres tanto la magia nociva como la benéfica, y desde entonces esta forma de brujería y su curación concomitante se traspasa de generación en generación.

De cualquier modo, volvamos a nuestra canoa. Una vez que se ha celebrado el rito, se abate el árbol. En los viejos tiempos, cuando se utilizaban herramientas de piedra, debía de ser un proceso laborioso en el cual participarían un buen número de hombres para manejar el hacha y otros para afilar las hojas rotas o embotadas. La vieja técnica era parecida a roer la madera sacándole astillas y debía llevarles mucho tiempo conseguir una incisión suficientemente profunda como para derribar el árbol. Una vez que el árbol está en tierra, la primera poda se efectúa allí mismo. Se le quitan las ramas y se corta un tronco del tamaño apropiado. Este tronco se recorta burdamente en forma de piragua, para hacerlo lo más ligero posible, puesto que ahora han de arrastrarlo hasta el poblado o la playa.

El transporte del tronco no es tarea fácil, pues hay que sacarlo del *raybwag* irregular y rocoso y luego arrastrarlo por malos caminos. Se colocan trozos de madera por el suelo, a cada pocos metros, para que el tronco se deslice con más facilidad que sobre las rocas y el suelo irregular. A despecho de esto y de que son muchos los hombres invitados a colaborar, el trabajo de arrastrar el tronco es muy pesado. Los hombres reciben alimentos como pago. Se guisa carne de cerdo y se distribuye con ñames cocidos; durante el trabajo, a intervalos, se refrescan con agua de cocos verdes y chupando caña de azúcar. Estos regalos de alimentos que se dan durante el trabajo como pago se denominan *puwaya*. Para describir lo pesado que llega a resultar el trabajo algunas veces, los indígenas dicen a su manera metafórica característica:

«Los cerdos, el agua de coco y los ñames se han acabado y todavía empujamos, ¡es muy pesado!»

En tales casos los indígenas recurren a un rito mágico que hace la canoa más ligera. Se coloca un trozo de plátano seco encima del tronco. El propietario o el constructor golpea el tronco con un manojo de hierba lalang seca y profiere el siguiente conjuro:

CONJURO «KAYMOMWA'U»

«¡Desciende, descende, suciedad en contacto con los excrementos! ¡Desciende, suciedad en contacto con los desperdicios! ¡Desciende, pesadez! ¡Desciende, pudredumbre! ¡Descended, hongos!...», y así sucesivamente, invocando buen número de defectos para que abandonen el tronco, y luego de profanaciones y tabús violados. En otras palabras, la pesadez y la lentitud, que se deben a todos estos motivos mágicos, son expulsadas del tronco.

A continuación, y de manera ritual, se tira el manojo de hierba. Se le denomina *momwa'u* o el «manojo pesado». Se toma otro puñado de hierba lalang crecida, marchita y seca, al que se le llama *gagabile*, el «manojo ligero», y se usa para golpear de nuevo la canoa. El significado del rito es bien evidente: el primer manojo toma la pesadez del tronco y el segundo le da ligereza. Ambas fórmulas expresan explícitamente esta significación. El segundo conjuro, que se recita con el manojo *gagabile*, reza de esta manera:

CONJURO «KAYGAGABILE»

«Ha fracasado en adelantarme» (que se repite muchas veces). «La canoa tiembla de velocidad» (muchas veces). Se pronuncian unas cuantas palabras intraducibles; luego se invoca una larga cadena de nombres de antepasados. «Yo te fustigo, oh árbol; el árbol vuela; el árbol se convierte en algo así como una mariposa; el árbol se convierte en algo así como el plumón de las simientes del algodón. Un sol» (es decir, la hora) «para mis compañeros, sol del mediodía, sol poniente; otro sol para mí» (aquí se pronuncia el nombre del que recita), «el sol naciente, los rayos del sol (naciente), (la hora de) abrir las cabañas, (la hora de) salir la estrella de la mañana!» La última parte significa: «Mis compañeros llegan a la puesta del sol mientras yo llego con el sol naciente» (indicando en cuánto mi canoa los supera en velocidad).¹

Ambas fórmulas se utilizan para hacer más ligero el tronco durante la actual tarea de arrastrarlo al poblado y con objeto

1. Las palabras entre paréntesis de este conjuro y los siguientes son adiciones libres, necesarias para darle un significado claro a la versión. En el original indígena van implícitas en el contexto, aunque no se mencionen explícitamente.

de darle mayor velocidad en general cuando se convierta en una *waga*.

Luego que por fin se ha llevado el tronco a la aldea y se ha depositado en el *baku*, la gran plaza central, la liana con que se la ha arrastrado, a la cual, en este contexto, se la denomina *duku*, no se corta en seguida. Se corta de forma ceremonial al día siguiente por la mañana, a veces dos o tres días después. Los hombres de la comunidad se reúnen y el que va a vaciar la canoa, el constructor (*tota'ila waga*, «el cúter de la canoa»), celebra un rito mágico. Toma la azuela (*ligogu*) y enrolla alrededor de la cuchilla algunas hierbas muy ligeras y finas con un trozo de hoja seca de plátano, de por sí asociada con la idea de ligereza. Sólo enrolla la mitad, de forma que quede una amplia abertura y el suspiro y la voz tengan acceso a las hierbas y a la cuchilla de la azuela. En esta obertura recita el mago el siguiente gran conjuro:

CONJURO «KAPITUNENA DUKU»

«Les indicaré que retrocedan» (es decir, advertiré a las demás canoas que no me adelanten), repetido muchas veces. «En la cumbre de la colina Si'a; mujeres de Tokuna; mi madre bruja, yo mismo brujo. Se lanza adelante, vuela a la cabeza. El cuerpo de la canoa es ligero; las banderolas de pandano flotan al viento; la proa se desliza sobre las olas; los paneles decorados saltan como delfines; el *tabuyo* (pequeño panel de proa) rompe las olas; el *lagim* (panel transversal de proa) rompe las olas. Tú duermes en la montaña, tú duermes en la isla de Kuyawa. ¡Nosotros encenderemos un fuego de hierbas lalang, quemaremos hierbas aromáticas (es decir, en nuestro paradero en las montañas)! Lo mismo joven que vieja, tú vas delante.»

Este es el exordio de la fórmula. Luego viene una parte intermedia muy larga, con una forma muy característica de la magia trobriandesa. Esta composición se parece a una letanía, en la medida en que se repite muchas veces una palabra o expresión clave añadiéndole una serie de palabras o expresiones complementarias. Luego, la primera palabra clave es reemplazada por otra, que a su vez se repite con la misma serie de expresiones, y así sucesivamente. Tenemos, pues, dos series de palabras; cada término de la primera serie se repite una y otra vez con todos los términos de la segunda, y de esta manera, con un número limitado de palabras, la fórmula se extiende ampliamente, puesto que su tamaño es el producto de los tamaños de ambas series. En los conjuros breves sólo hay una palabra clave y, en realidad, éste es el tipo más corriente. En este conjuro la primera serie consta de nombres que designan las diversas partes de la canoa; la segunda es de verbos tales como cortar, volar, acelerar, abrirse paso por entre una flota de canoas, desaparecer, deslizarse sobre las olas. Por tanto, la letanía reza de este modo: «La proa de

mi canoa arranca, la proa de mi canoa vuela, la proa de mi canoa acelera, etc., etc.» Después que se ha acabado la larga letanía, el mago repite el exordio y acaba con la palabra onomatopéyica convencional *saydididi*, que pretende imitar al vuelo de las brujas.

Después de recitar este largo conjuro sobre las hierbas y la cuchilla de la azuela, el mago termina de enrollar la hoja seca de plátano, aprisionando de este modo la virtud mágica de la fórmula contra la cuchilla, y con ésta golpea y corta el *duku* (el cordaje de arrastrar la canoa).

Pero con esto no ha terminado la magia, sino que esa misma tarde, cuando la canoa se coloca sobre troncos transversales (*nigakulu*), hay que celebrar otro rito. Se colocan ciertas hierbas en los troncos transversales, entre ellos y el tronco grande que forma el cuerpo de la piragua. Hay que pronunciar otro conjuro sobre estas hierbas. Con objeto de no sobrecargar de textos mágicos esta descripción no daré detalles sobre esta fórmula. La fraseología indica claramente que también es magia en favor de la velocidad y se trata de una fórmula breve que se desarrolla sin repeticiones.

Después de lo cual se trabaja durante varios días en la parte exterior del cuerpo de la canoa. Hay que cortar los dos extremos en forma de huso e igualar y alisar la quilla. Después que esto está hecho, hay que volver la canoa, ahora a su posición natural, la quilla abajo y arriba lo que se tiene que ahuecar. Antes de comenzar el vaciado debe recitarse otro conjuro sobre el *kavilali*, un *ligogu* (azuela) especial que se usa para el vaciado y que va insertada en un mango con una parte móvil que permite trabajar con diversos ángulos respecto al plano que se talla.

El rito guarda estrecha relación con el mito de la canoa voladora, localizado en Kudayuri, un lugar de la isla de Kitava, y hace numerosas alusiones a este mito.² Luego de un corto exordio que contiene palabras mágicas intraducibles y referencias geográficas, la fórmula sigue diciendo:

CONJURO «LIGOGU»

«¡Empuñaré una azuela y golpearé! ¡Entraré en mi canoa, te haré volar, oh canoa, te haré saltar! Volaremos como mariposas, como el viento; desapareceremos en la niebla, nos desvaneceremos. Atravesarás el estrecho de Kadimwatu (entre las islas de Tewara y Uwama), pasarás el promontorio de Sramwa (cerca de Dobu), atravesarás el pasaje de Loma (en los estrechos de Dowson), te perderás a lo lejos, te perderás con el viento, desaparecerás en la niebla, desvaneciéndote en la distancia. Te abrirás camino a través de las algas (es decir, viniendo hacia la costa). Ponte tu guirnalda (probablemente una alusión a las algas), haz

2. Cf., por tanto, el capítulo XII, apartado IV.

tu lecho en la arena. Me vuelvo, veo a los hombres de Vakuta, los hombres Kitava, detrás de mí; mi mar, el mar de Pilulo (es decir, el mar comprendido entre las Trobriand y las Amphlett); hoy los hombres de Kudaryuri encenderán sus fuegos (es decir, en las costas de Dobu). Ciñe tu falda de hierba, oh canoa» (aquí se menciona el nombre propio de la canoa) «¡vuela!» La última frase contiene implícita una alusión al hecho de que la canoa participa de la naturaleza de las brujas voladoras, como así es, según el mito de Kudayuri.

Después de esto el constructor de la canoa procede a vaciar el tronco. Es ésta una tarea larga y pesada que requiere gran habilidad, especialmente en las últimas etapas, cuando las paredes de la piragua tienen que hacerse lo bastante finas y tiene que sacarse la madera uniformemente de toda la superficie. Por eso, aunque al principio el carpintero de la canoa recibe la ayuda, generalmente, de varios hombres —sus hijos, hermanos o primos, que ayudándole aprenden el oficio—, hacia el final realiza su trabajo en solitario. Por tanto, ocurre siempre que esta etapa lleva mucho tiempo. A menudo la canoa reposa durante semanas sin que nadie la toque, cubierta con hojas de palmera para protegerla del sol y rellena de agua para prevenir que se seque y resquebraje. Luego, el carpintero se pone a la obra durante unos cuantos días y nueva pausa. En casi todos los poblados, la canoa se coloca en la plaza central o frente a la choza del constructor. En algunos poblados orientales el vaciado se realiza en la playa, para evitarse el traslado del pesado tronco hasta el poblado y luego el viaje de vuelta.

Paralelamente al proceso de vaciado se preparan las otras partes de la canoa para podérselas unir. Cuatro planchas largas y anchas forman la borda; piezas de madera cortadas en forma de L componen las cuadernas; largos palos se disponen como soportes longitudinales de las cuadernas y la armadura de la plataforma; palos pequeños se preparan para que sirvan de barras transversales de la plataforma y soportes principales del flotador; pequeñas varillas para ligar el flotador con las barras transversales; por último, el propio flotador, un tronco largo y voluminoso. Estos son los principales constituyentes de la canoa, que tiene que hacer el constructor. Los cuatro paneles tallados también los hace él si sabe tallar; en otro caso, otro experto se encarga de esta parte de la obra.

Cuando todas las partes están listas hay que celebrar otro rito mágico. Se le llama *Kapitunela nanola waga*: «transformación del espíritu de la canoa», una expresión que indica *un cambio de espíritu, una decisión final*. En este caso, la canoa prepara su espíritu para ser veloz. El conjuro es corto, contiene al principio unas cuantas palabras oscuras y luego unas cuantas referencias geográficas a algunos parajes del archipiélago d'Entrecasteaux. Se

recita sobre unas cuantas gotas de aceite de coco, que más tarde se recogen y tapan en un pequeño recipiente. Se repite el mismo conjuro sobre la cuchilla del *ligogu*, rodeada por un trozo de banana seca envuelta de la forma antes descrita. La canoa se pone panza arriba, encima se coloca el recipiente con el aceite de coco y se le golpea con la azuela. Tras esto la canoa está lista para ser armada y se ha terminado la primera etapa de la construcción.

III. [LA SEGUNDA ETAPA: EL RITO INAUGURAL]

Como se ha dicho más arriba, las dos etapas difieren entre sí tanto por la naturaleza del trabajo como por los contextos sociológicos y ceremoniales. Hasta ahora sólo hemos visto a unos pocos hombres que participaran en cortar el árbol y vaciarlo y en preparar las otras partes de la canoa. Activamente, pero despacio y con muchas pausas deliberadas, sentados en el suelo marrón de tierra batida del poblado, frente a las chozas o vaciando la canoa en la plaza central, se afanan en el trabajo. La primera parte de la tarea, la tala del árbol, nos llevó a la jungla y a la intrincada maleza que trepa y festonea entre las formas fantásticas de las rocas de coral.

Ahora, con la segunda etapa, la escena se traslada a las arenas limpias, blancas como la nieve, de una playa de coral, donde cientos de indígenas se aglomeran en alegres hileras alrededor del cuerpo recién alisado de la canoa. Los paneles tallados, pintados de negro, blanco y rojo, la franja verde de palmeras y árboles de la jungla, el azul del mar, todo le presta color a la escena vivida y estridente. Así vi yo la construcción de una canoa en la costa oriental de las Trobriand y en este escenario lo recuerdo. En vez del mar abierto azul rompiendo en un cinturón de espuma blanca alrededor de la barrera de arrecifes y llegando a la playa en olas cristalinas, en Sinaketa comparecen los monótonos verdes y marrones fangosos de la Laguna, que viran al puro esmeralda allí donde comienzan los fondos de arena limpia.

Tenemos que imaginarnos que el tronco ha sido transportado desde la aldea a uno u otro de estos escenarios, una vez listo, y que se han hecho, por las aldeas vecinas, las convocatorias del jefe o dirigente. Caso de que se trate de un gran jefe, varios cientos de indígenas se congregarán para colaborar o para observar la obra. Cuando una comunidad pequeña, con un dirigente de segunda categoría, construye una canoa sólo acuden unas pocas docenas de personas, los parientes políticos del dirigente y de otros notables, así como sus amigos más íntimos.

Luego que se han preparado el cuerpo de la canoa y todos los accesorios, el procedimiento se abre con un rito mágico llamado

katuliliba tabuyo. Este rito forma parte de la magia del Kula, para la que los indígenas tienen una expresión especial; la llaman *mwasila*. Guarda relación con la inserción de los tableros de las proas en las ranuras situadas en ambos extremos de la canoa. Estos elementos ornamentales son los primeros que se colocan y la operación se realiza de forma ceremonial. Al tiempo que se colocan, se insertan bajo los paneles unos pocos brotes de menta y el *toliwaga* (propietario de la canoa) amartilla los paneles con una piedra especial importada de Dobu y repite, ritualmente, la fórmula de la magia *mwasila*. La menta (*sulumwoya*) desempeña un papel importante en la *mwasila* (magia kula), así como en los conjuros amorosos y en la magia de la belleza. Cualquier sustancia que se prepara con abjeto de embelesar, seducir o persuadir, por lo general, lleva *sulumwoya*. Esta planta figura también en varios mitos, donde desempeña un papel similar; el héroe mítico siempre vence a su adversario o gana la mujer mediante el uso de *sulumwoya*.

No adjuntaré en esta descripción las fórmulas mágicas, excepto las más importantes. Incluso un breve resumen de cada una de ellas obstruiría la narración y entorpecería el esquema de las descripciones sucesivas de las diversas actividades. Las diversas complejidades del ritual mágico y de los conjuros se recogen en el capítulo XVII. Debe mencionarse aquí, no obstante, que no sólo hay diversos tipos de magia que se celebran durante la construcción de la canoa, tal como la *mwasila* (magia kula), la magia de la velocidad de la canoa, los exorcismos contra la magia maléfica y el exorcismo del *tokway*, sino que dentro de cada uno de estos tipos hay distintos sistemas de magia, cada cual con sus propios fundamentos mitológicos y, por supuesto, con distintos conjuros y ritos ligeramente diferenciados.³

Una vez colocados los tableros de las proas y antes del siguiente paso de trabajo técnico, tiene que celebrarse otro rito mágico. El cuerpo de la canoa, brillante ahora con los tableros tricolores, es empujado al agua. El propietario o el constructor encantan un puñado de hojas de un arbusto llamado *bobi'u* y el cuerpo de la canoa se limpia con el agua de estas hojas. Todos los hombres participan en la limpieza de la canoa y este rito tiene por objeto hacer que la canoa sea rápida, extirpándole los rastros de cualquier influencia nefasta que todavía pudiera subsistir pese a las magias anteriormente celebradas sobre la *waga*. Luego que la *waga* ha sido frotada y limpiada, se saca de nuevo a tierra y se coloca sobre los rodillos.

Ahora los indígenas proceden a la parte principal y, desde el punto de vista de la construcción, más importante del trabajo; consiste en la erección de las planchas de la borda en los costados de la piragua, formando así el ancho y profundo puntal de

3. Todo esto se examina con detalle en el capítulo XVII, apartado IV.

la canoa acabada. Se sostiene por un entramado interior de unos doce o veinte pares de cuadernas y todo se asegura con una liana especial llamada *wayugo*, y los agujeros e intersticios se calafatean con una sustancia resinosa.

No puedo detenerme aquí en los detalles de la construcción, aunque desde el punto de vista tecnológico ésta es la fase más interesante, la que muestra a los indígenas enfrentando los verdaderos problemas de la estructuración de la nave. Tienen todo el conjunto de las partes componentes y deben acoplarlas unas con otras con un grado de precisión y eso sin tener ningún instrumento de medida. Por burda apreciación basada en la gran experiencia y una gran destreza, calculan la forma y los tamaños relativos de las planchas, los ángulos y las dimensiones de las cuadernas y la longitud de los diversos palos. Luego, una vez hechos, el constructor los prueba y ajusta de manera preliminar mientras el trabajo avanza y, en general, el resultado es bueno. Pero ahora, cuando todas las partes componentes tienen por fin que acoplarse, casi siempre ocurre que una u otra no ajuste como debe con el resto. Estos detalles tienen que corregirse; se le quita un poco al cuerpo de la canoa, se acorta un palo o una plancha o incluso se añade una pieza. Los indígenas tienen un sistema muy eficaz para agregar un trozo a una plancha que resulte demasiado corta o que, por algún accidente, se haya roto por un extremo. Después que todo ha sido finalmente acoplado y bien encajado, se coloca dentro de la canoa el entramado de cuadernas y los indígenas proceden a amarrarlas al cuerpo del tronco vaciado y a los dos palos longitudinales que sostienen las cuadernas.

Y ahora deben decirse unas cuantas palabras sobre el *wayugo*. La liana que lo amarra todo. Sólo se utiliza una clase de liana para la amarradura de las embarcaciones y es de la mayor importancia que esta liana sea fuerte y sin defectos. Ella sola mantiene la cohesión de las distintas partes y, en el mal tiempo, todo depende de cómo las amarraduras soporten la tensión. Las otras partes de la canoa —los palos del flotador— pueden probarse con mayor facilidad y, como están hechos de fuerte madera elástica, por lo general soportan bien cualesquiera condiciones meteorológicas. Por lo tanto, el factor de peligro e inseguridad de la canoa se debe, sobre todo, a la liana. No es extraño, pues, que la magia de la liana esté considerada como uno de los elementos rituales de mayor importancia en la construcción de la canoa.

En realidad, el *wayugo*, el nombre del tipo de liana, se utiliza también como nombre genérico de la magia de la canoa. Cuando un hombre tiene la reputación de poseer o saber construir una canoa buena y rápida, la manera normal de explicarlo es diciendo que tiene o conoce «un buen *wayugo*». Porque, como en todas las demás magias, existen diversas clases de conjuros *wayugo*.

Prácticamente el ritual es siempre el mismo: el día anterior se colocan cinco rollos de la liana en un gran plato de madera y el propietario les entona los conjuros en su propia choza. Sólo excepcionalmente celebra esta magia el constructor. Al día siguiente se lleva a playa, de forma ceremonial, en el gran plato de madera. En uno de los sistemas *wayugo* hay un rito adicionaren el cual el *toliwaga* (propietario de la canoa) coge un trozo de liana, lo inserta en uno de los agujeros preparados para el montaje en la borda de la piragua y, metiéndolo y sacándolo, recita de nuevo el conjuro. En consideración a la importancia de esta magia, damos aquí la fórmula en su totalidad. Consta de un exordio (*u'ula*) una sección central doble (*tapwana*) y un final (*dogina*).⁴

CONJURO «WAYUGO»

En el *u'ula*, en primer lugar, se repite: «Sagrada (o ritual) comida de pez, sagrado vientre», aludiendo así a la creencia de que el *toliwaga*, con ocasión de esta magia, debe tomar ceremonialmente pescado cocido. Luego vienen las palabras: «Flameo, betel, dejar detrás», todas ellas relacionadas con las ideas que presiden la magia de la canoa —el flameo de las banderolas de pandano; la nuez de betel que los espíritus de los antepasados han sido invitados a compartir en otros ritos; la velocidad que dejará detrás a todos los demás compañeros.

Sigue una lista de nombres de antepasados. Dos de ellos, probablemente personajes míticos, tienen nombres significativos: «Mar tormentoso» y «Espuma». Luego se les pide a los *baloma* (espíritus de estos antepasados) que se sienten en los varaderos de la canoa y mastiquen el betel, y se les ruega que cojan las banderolas de Kudayuri —el lugar de Kitava donde se originó la magia de la canoa voladora— y las pongan en la cima de Teula o Tewara, la pequeña isla de la costa oriental de Ferguson.

Después de esto el mago entona: «Volveré, volveré a vosotros, oh hombres de Kitava, a vosotros que habéis quedado atrás en la playa de To'uru (en la Laguna de Vakuta). Ante vosotros se extiende el brazo-de mar de Pilolu. Hoy ellos alumbran los fuegos festivos de Kudayuri, ¡tú, oh mi barco» (aquí se pronuncia el nombre propio del barco) «ciñe tus faldas y vuela!» En este pasaje —que es casi idéntico a otro anteriormente citado en el Conjuero *Ligogu*— hay una alusión directa al mito de Kudayuri y a la costumbre de los fuegos festivos. De nuevo se dirige a la canoa como a una mujer que tiene que apretar sus faldas de hierbas durante el vuelo, una referencia a la creencia de que las brujas voladoras ciñen sus faldas cuando salen por los aires y a la tradición de que este mito se originó a partir de Na'ukuwakula, una

4. Se necesita estar al tanto de la mitología de la construcción de canoas y del Kula (capítulo XII) para entender por completo el sentido de este conjuro.

de las hermanas voladoras de Kudayuri. La parte principal continúa con esta alusión mítica: Na'ukuwakula voló desde Kitava a Simsim, a través de Sinaketa y Kayleula, donde se asentó y transmitió la magia a sus descendientes. En esta fórmula, los tres lugares —Kuyawa (una cala y una colina próxima a Sinaketa), Dikutuwa (una roca cercana a Kayleula) y La'u (una roca partida en aguas cercanas a Simsim, en las islas Lousancay)— son las palabras dominantes del *tapwana*.

La última frase de la primera parte, que sirve de transición al *tapwana*, reza como sigue: «Empuñaré el mango de la azuela, sujetaré todas las partes que componen la canoa» —quizás otra alusión a la mítica construcción de la canoa de Kudayuri (véase cap. XII, aptdo. IV)— «volaré por la cima del Kuyawa». Las mismas palabras se repiten luego, sustituyendo Kuyawa por los otros lugares más arriba mencionados, uno tras otro, siguiéndole así los pasos al vuelo de Na'ukuwakula.

Luego el mago vuelve al principio y recita de nuevo la fórmula hasta la frase «ciñe tu falda y vuela», que se sigue esta vez de un segundo *tapwana*: «Distanciaré a todos mis compañeros con el casco de mi canoa; distanciaré a todos mis compañeros con los paneles de proa de mi canoa, etc., etc.», repitiendo la jactancia profética con todos los elementos de la canoa, como suele hacerse en la parte central de los conjuros mágicos.

En el *dogina*, la última parte, el mago se dirige a la *waga* en términos mitológicos, con alusiones al mito de Kudayuri, y añade: «Canoa, eres un fantasma, eres como un torbellino de viento; desvanécete, oh mi canoa, vuela; ábrete un paso marino por Kadimwatu, atraviesa el promontorio de Saramwa, pasa a través de Loma; piérdete, desaparece, desvanécete en un torbellino, desvanécete en la bruma; haz tu señal en la arena, corta las algas, vé, colócate tu guirnalda de hierbas aromáticas.»⁵

Después que el *wayugo* se ha transportado de forma ritual comienza la amarradura de la canoa. Primero que nada se sujetan las cuerdas en su lugar, luego las planchas, y con esto queda listo el cuerpo de la canoa. Lo anterior lleva un tiempo variable, según el número de personas que participen en el trabajo y la cantidad de acabados y reformas que hayan de hacerse para el ajuste final. A veces se emplea una jornada completa de trabajo para esta etapa, y la siguiente tarea, la construcción del flotador, tiene que posponerse para otro día. Esta es la siguiente etapa y no hay magia intercalada entre las actividades técnicas. El gran tronco sólido se coloca al lado de la canoa y se le clavan cierta cantidad de cortas varillas puntiagudas. Estas varillas se disponen en aspa encima del flotador (*lamina*). Luego, se ligan las puntas superiores de estas varillas a cierto número

5. Véase el análisis lingüístico de este conjuro en el capítulo XVIII.

de palos horizontales que se han de introducir por un lado del cuerpo de la canoa y sujetar al otro. Todo lo cual, naturalmente, precisa de nuevos ajustes y acabados. Cuando las varillas y los palos están sujetos, lo que resulta es un entramado fuerte y sin embargo elástico que mantiene unidos, mediante los palos horizontales transversales, a la canoa y al flotador en posiciones paralelas. A continuación se unen entre sí estos palos mediante multitud de varillas longitudinales sujetas por amarraduras, y de esta forma se construye una plataforma entre la borda de la canoa y las puntas de las varillas del flotador.

Cuando esto está hecho, todo el entramado de la canoa está listo y sólo resta calafatear los agujeros e intersticios. La sustancia de calafatear se prepara en la choza del *toliwaga* y sobre ella se recita un conjuro antes de comenzar el trabajo. Después, otra vez, toda la comunidad vuelve de nuevo al trabajo y hace la obra en una sesión de un día.

La canoa está ahora lista para echarla a la mar, y sólo le falta la pintura, que únicamente es ornamental. Hay que realizar otros tres ritos mágicos antes del pintado y la botadura. Los tres se refieren directamente a la canoa y pretenden darle velocidad. Al tiempo, los tres son exorcismos contra las malas influencias provenientes de las diversas violaciones de tabús o contaminaciones que hubiesen podido profanar la *waga*. El primero se llama *Vakasulu*, que significa algo así como «ritual de cocina» de la canoa. El *toliwaga* tiene que preparar un auténtico caldero de bruja, con toda clase de cosas, que luego se quema bajo el casco de la canoa, y se supone que el humo ejerce una acción purificadora y le confiere velocidad. Los ingredientes son: las alas de un murciélago, el nido de un pájaro muy pequeño llamado *posisiku*, algunas hojas secas de helecho, un poco de vello de algodón y algunas hierbas lalang. Todas las sustancias tienen alguna relación con la ligereza y la velocidad. La madera que se utiliza para encender el fuego es de mimosa (*liga*), una madera de poco peso. Las astillas se consiguen tirándole al árbol un trozo de madera (nunca una piedra) y haciendo que caigan ramas partidas que deben cogerse en el aire sin dejarlas que toquen en el suelo.

El segundo rito, llamado *Vaguri*, es únicamente un exorcismo y consiste en hechizar una estaca y luego ir golpeando con ella todo el cuerpo de la canoa. Esto expulsa los hechizos maléficos (*bulubwalata*) que pudieran haberle echado los enemigos envidiosos o cualesquiera otras personas celosas del *toliwaga*.

Por último, el tercero de los ritos, el *Kaytapena waga*, consiste en tratar mágicamente una antorcha de hojas de cocotero con el conjuro apropiado y, una vez más, purificar la canoa.

Después de otra sesión de varios días, todo el exterior de la canoa queda pintado de tres colores. Otra vez, sobre cada uno de ellos se entona un conjuro especial, el más importante sobre

el color negro. Este último no se omite nunca, mientras que los conjuros sobre el rojo y el blanco son optativos. En el rito del color negro, de nuevo, se utiliza una mezcla de sustancias: una hoja de helecho seca, hierba y un nido de *posisiku*, todo lo cual se carboniza con varios pericarpios de coco, y los primeros brochazos de pintura negra se dan con esta mezcla. El resto se pinta con pintura al agua de cocos carbonizados. Para el color rojo se utiliza una especie de ocre importado de las islas d'Entrecasteaux; el blanco está hecho de tierras pizarrosas que se encuentran en ciertos lugares de la costa.

Las velas se fabrican en otro día, generalmente en la aldea, en trabajo comunitario; y con cierto número de personas colaborando, el tedioso y complicado trabajo se lleva a cabo en un tiempo relativamente corto. Se produce en el suelo el esquema triangular de la vela, por lo general utilizando velas viejas como modelo. Una vez está esto hecho se extienden por el suelo cintas de hojas secas de pandano y se sujetan, en primer lugar, a los bordes de las velas. Luego, empezando por el ápice del triángulo, los tejedores colocan cintas radiadas hacia la base, cosiéndolas entre sí con punzones de espina de lija y utilizando como hilo finas cintas de hojas de pandano especialmente resistentes. Se cosen dos capas de cintas, una encima de la otra, para conseguir una textura sólida.

IV. [CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LAS ETAPAS DE CONSTRUCCIÓN DE UNA CANOA]

Ahora la canoa está completamente lista para la botadura. Pero antes de relatar la ceremonia de la botadura y las fiestas que la acompañan, debemos hacer un par de observaciones generales sobre el proceso que acabamos de describir.

El conjunto de la primera etapa de la construcción de la canoa, es decir, la tala del árbol; el vaciado del tronco y la preparación de los otros elementos que la componen, con todas las magias que lo acompañan, sólo tienen lugar cuando se construye una canoa nueva.

Pero la segunda etapa se lleva a cabo con todas las canoas antes de cada gran expedición kula por alta mar. En tales ocasiones, todas las canoas se amarran de nuevo, se vuelven a calafatear y se repintan. Obviamente, para ello es necesario descomponerlas en todas sus piezas y luego acoplarlas, calafatearla y pintarla exactamente igual que se hace con una canoa nueva. Todos los ritos mágicos propios de estas tres operaciones se celebran por tanto, en su debido orden, para la canoa que se revisa. De modo que, respecto a la segunda etapa de la construcción de la canoa, podemos decir que, no sólo se realiza siempre vinculada

al Kula, sino que ninguna gran expedición tiene lugar sin su acompañamiento.

Hemos hecho una descripción de los ritos mágicos y hemos especificado las creencias asociadas con cada uno. Pero hay otro par de características generales que debemos mencionar. En primer lugar, lo que podría denominarse la «dimensión ceremonial» de los ritos mágicos. O sea, ¿hasta qué punto se interesan los miembros de la comunidad por la celebración de estos ritos, si es que se interesan?; y si es así, ¿toman parte activa en ellos o simplemente prestan atención y se comportan como un público interesado? o, aunque estén presentes, ¿prestán poca atención y muestran escaso interés?

En la primera etapa de la construcción de la canoa los ritos los celebra el propio mago con sólo unos pocos colaboradores ayudándole. El público de la aldea, en general, no se siente lo bastante interesado y atraído como para asistir, ni las costumbres les presionan a hacerlo. El carácter general de estos ritos se parece más a la realización de un trabajo técnico que a una ceremonia. La preparación de las hierbas para la magia *ligogu*, por ejemplo, y su embrujamiento se lleva a cabo de hecho de la misma forma que cualquier otra ocupación, y nada en el comportamiento del mago ni en el de los que casualmente se agrupan alrededor, indica que esté ocurriendo algo de especial interés en el trabajo rutinario.

A los ritos de la segunda etapa concurren *ipso jacto* todos los que tienen que ayudar a montar las distintas piezas y a la amarradura, pero en conjunto no tienen ninguna tarea especial que cumplir durante la celebración de los ritos. Respecto al grado de atención y al comportamiento durante las celebraciones mágicas, por supuesto, depende en gran medida de si el mago oficiante es un jefe de gran importancia o de bajo rango. En cualquier caso, se observa cierto decoro e incluso silencio. Pero muchos de los presentes pueden volverse e incluso marcharse si así lo desean. El mago no da la impresión de un alto sacerdote oficiando una ceremonia solemne, sino más bien la de un trabajador especializado haciendo una operación particularmente importante de su trabajo. Debe recordarse que todos los ritos son sencillos y que, en público los conjuros se entonan en voz baja y de prisa, sin pretender efectos fonéticos especiales. Además, los ritos del calafateo y del *wayugo* se celebran, al menos en algunos tipos de magia, en la choza del mago sin que asista nadie, como es el caso de la pintura negra.

Otro punto de gran importancia es lo que podríamos llamar la jerarquía de los ritos mágicos. En la magia de las canoas, por ejemplo, la expulsión del *tokway*, el ritual de cortar las cuerdas que sirven para arrastrar el tronco, la magia de la azuela (*ligolu*), la de la liana, la del calafateo y la de la pintura negra nunca pueden suprimirse. En cambio, los demás ritos son optativos,

pese a que algunos se realicen habitualmente. Pero incluso dentro de los que se consideran indispensables no todos tienen la misma importancia en la mitología y la mentalidad indígenas, lo cual se manifiesta con claridad en el comportamiento de los nativos y en la manera en que hablan de tales ritos. De tal forma que el término general para designar la magia de la canoa es tanto *wayugo* como *ligogu*, de lo que deducimos que estos dos conjuros se consideran los más importantes. Un individuo puede decir que su *wayugo* es mejor que el de otro o que ha aprendido su *ligogu* de su padre. Además, ya veremos en el mito de la canoa cómo ambos ritos se mencionan allí de manera explícita. A pesar de que la expulsión del *tokway* siempre se lleva a cabo, es evidente que los indígenas le conceden una importancia menor. Igual sucede con la magia del calafateo y de la pintura negra.

Una cuestión menos importante, aunque de gran interés, es la magia maléfica (*bulubwalata*) y la violación de tabús. Es necesario mencionar algunos exorcismos contra estas influencias y decir algo sobre ellas. El término *bulubwalata* abarca todas las magias maléficas y de brujería. Hay una que se dirige a los cerdos y les hace escapar de sus propietarios hacia la maleza; existe una *bulubwalata* para desviar el afecto de la esposa o de la prometida; existe magia maléfica —y quizá sea la más temida— contra la lluvia, que produce sequía y hambre. La magia maléfica contra las canoas, que las hace lentas, pesadas y poco marineras, también es muy temida. Hay muchos individuos que pretenden conocerla, pero es muy difícil para el etnógrafo recoger los conjuros y yo solamente conseguí hacerme con uno. Se supone que siempre la usan los propietarios de canoas contra los barcos que tienen por rivales peligrosos del suyo.

Hay multitud de tabús que se refieren a la canoa ya construida y los encontraremos más adelante cuando hablemos de la navegación y el manejo de la canoa. Pero antes de llegar a esta etapa, cualquier profanación del tronco del que se vacía la canoa con cualquier sustancia impura la hace lenta y mala; y si cualquier persona camina sobre el tronco de la canoa o se monta encima da lugar a las mismas consecuencias.

Otro punto debe mencionarse aquí. Como hemos visto, el primer rito mágico de la segunda etapa de la construcción se celebra en favor de los tableros de las proas. Se impone el problema de si los dibujos de estas bordas tienen alguna significación mágica. Debe entenderse con claridad que cualquier conjuntura o especulación sobre los orígenes debe quedar rígidamente excluida de un trabajo etnográfico de campo como éste. Para encontrar una respuesta empírica, desde el punto de vista sociológico, el etnógrafo tiene que considerar dos clases de hechos. Antes que nada debe preguntar a los indígenas directamente si los tableros de las proas, en sí mismos o por los motivos que los decoran, tienen significación mágica. Tanto si se lo pregunta

a un individuo normal como si lo hace a un especialista en magia de las canoas y la talla, en Kiriwina siempre recibirá la misma respuesta negativa. Luego puede preguntarse si en el ritual mágico de los conjuros no se hace referencia a los tableros de las proas ni a ninguno de sus motivos decorativos. Aquí también, en conjunto, las pruebas son negativas. Quizá en un conjuro, y no de los pertenecientes a la magia de la canoa, sino a la del Kula (véase más adelante, cap. XIII, aptdo. II, la fórmula *Kayikuna Tabuyo*), aparece una alusión a los tableros de las proas, pero sólo nombrados en términos genéricos y no refiriéndose a ningún motivo decorativo especial. Por lo tanto, la única relación entre la decoración de la canoa y la magia de la canoa consiste en que sobre ella se celebran dos ritos mágicos, uno ya mencionado y el otro que se mencionará al principio del capítulo siguiente.

La descripción de la construcción de la canoa, en realidad todos los datos presentados en este capítulo, se refiere únicamente a uno de los tipos de canoas de altura que se construyen en el distrito kula. Pues los indígenas de la mitad oriental del anillo utilizan embarcaciones mayores y, en ciertos aspectos, mejores que las *masawa*. La principal diferencia entre el tipo oriental y el occidental consiste en que las canoas mayores tienen el costado o borda más alto y, en consecuencia, mayor capacidad de carga y mayores posibilidades de inmersión. El mayor calado ofrece más resistencia a la deriva y eso permite que las canoas navegen contra el viento. En consecuencia, las canoas orientales pueden hacer bordadas y, por tanto, en sus expediciones, estos indígenas son más independientes de la dirección del viento. Con esto mismo se relaciona la posición del mástil, que en este tipo está colocado en el centro y fijado de manera permanente, sin desmantelarse después de cada expedición. Obviamente, pues, no necesita cambiarse de posición cada vez que la canoa cambia de bordada.

No he presenciado la construcción de una *nagega* —así se llaman estas canoas—, pero creo que desde el punto de vista técnico es una tarea mucho más difícil que la construcción de una *masawa*. Según los informes de que dispongo, el ceremonial y la magia de la construcción son muy parecidos para ambas canoas.

La *nagega*, es decir, el modelo mayor y más marinero, se utiliza en el sector del anillo Kula que comienza en Gawa y acaba en Tubetube. También se utiliza en ciertas partes del distrito Massim exteriores al anillo del Kula, como en la isla del Sudeste y las pequeñas islas que la rodean, y también las utilizan los massim meridionales de tierra firme. Pero aunque su uso esté muy extendido, la construcción se ve confinada a unos pocos lugares. Los centros más importantes de construcción de *nagega* son Gawa, unas cuantas aldeas de las islas de Woodlark, las

islas Panayati y quizás uno o dos lugares de Missima. Desde estos puntos se venden canoas por todo el distrito y ésta es, desde luego, una de las modalidades comerciales más importantes de esta parte del mundo. En el distrito de Dobu, así como en las Amphlett, las Trobriand, Kitava e Iwa, se construyen y utilizan las canoas *masawa*.

Un aspecto de gran importancia en la relación de estas dos formas de canoa es que una se ha difundido a expensas de la otra durante las últimas generaciones. De acuerdo con informaciones dignas de crédito, recogidas en distintos lugares de las Trobriand y las Amphlett, el tipo *nagega*, es decir, la canoa más pesada, más resistente y más marinera, fue abandonada hace algún tiempo por los indígenas de las Amphlett y las Trobriand. La *masawa*, inferior en muchos aspectos, pero menos difícil y más rápida de construir, suplantó al modelo de mayor tamaño. En tiempos pasados, es decir, hace dos o tres generaciones, las *nagega* se utilizaban exclusivamente en Iwa, Kitava, Kiriwina, Vakuta y Sinaketa, mientras que los indígenas de las Amphlett y Kayleula utilizaban en general la *nagega* pero a veces navegaban en canoas *masawa*. Cuándo empezó el cambio y cuándo se completó, no podría decirlo. Pero el hecho es que, en nuestros días, incluso las aldeas de Kitava e Iwa construyen la canoa más pequeña llamada *masawa*. Así, uno de los elementos culturales más importantes se difundió del Sur hacia el Norte. Hay, sin embargo, un aspecto del que no he conseguido una información segura: si en otros tiempos las Trobriand importaban las *nagega* de Kitava o si las fabricaban allí con artesanos importados (como todavía se hace a veces en Kiriwina) o si los trobriandeses sabían hacer las canoas grandes. No cabe duda de que, de cualquier forma, en otros tiempos los indígenas de Kitava e Iwa solían hacerse sus propias canoas *nagega*. El mito de Kudayuri (véase capítulo XII) y la magia que conlleva se refiere a este tipo de canoa. Por lo tanto, en cualquier caso, en este distrito y probablemente en las Trobriand y en las Amphlett también, no sólo el uso de las canoas mayores, sino también su construcción, se ha sustituido por el de las menores, las *masawa*, que ahora encontramos por todos estos lugares.

VI. Botadura de la canoa y visita ceremonial. La economía tribal de las islas Trobriand

I. [LA BOTADURA]

Pintada y decorada, ahora la canoa está lista para la botadura; una fuente de orgullo para los propietarios y los constructores y un objeto que despierta la admiración del resto de los espectadores. Un nuevo barco no significa solamente un nuevo objeto utilitario; es un nuevo ser que nace, algo a lo que estará ligado el futuro destino de los marinos y de lo que ellos dependerán. No cabe duda de que los indígenas también tienen este sentimiento y lo manifiestan en sus costumbres y comportamientos. La canoa recibe un nombre propio y se convierte en un objeto de gran interés para todo el distrito. Sus cualidades, logros estéticos y probables ventajas y defectos se comentan por Ja noche alrededor de los fuegos. El propietario, sus parientes y sus compañeros de aldea hablarán de ella con las acostumbradas exageraciones y ostentaciones, y los demás se mostrarán muy interesados en verla y en contemplar sus logros. Así, la institución de la botadura ceremonial no es una mera formalidad reglada por la costumbre; corresponde a una necesidad psicológica de la comunidad, despierta gran interés y congrega mucho público, incluso cuando la canoa pertenece a una comunidad pequeña. Cuando se bota la canoa de un gran jefe, sea el de Kasanai o el de Omarakana, Olivilevi o Sinaketa, más de mil indígenas se reúnen en la playa.

Esta exhibición pública y festiva de la canoa acabada, con todas las pinturas y los ornamentos, no sólo está en armonía con los sentimientos de los indígenas hacia una nueva embarcación; también corresponde a la manera en que suelen tratar todos los resultados de las actividades económicas. Sea en la horticultura o en la pesca, en la construcción de viviendas o en las realizaciones artesanales, existe una tendencia a exhibir los productos, a componerlos e incluso a adornarlos de determinadas maneras, de forma que produzcan el mayor efecto estético. En la pesca sólo hay rasgos sueltos de esta tendencia, pero en la horticultura asume grandes proporciones, y la forma de llevar a cabo el trabajo, el arreglo y exhibición de los productos de los huertos es uno de los rasgos más característicos de la vida tribal y significa mucho tiempo y trabajo.¹

1. Cf. capítulo II, apartados III y IV, y algunos de los apartados siguientes de este capítulo.

Poco después de pintar y adornar la canoa se fija una fecha para la botadura ceremonial y la prueba, la fiesta de *tasasoria*, como la llaman. Se anuncia a los jefes y dirigentes de las aldeas vecinas. Los que poseen canoas y pertenecen a la misma comunidad kula tienen que concurrir siempre con sus canoas y tomar parte en la regata que se celebra con esta ocasión. Como las nuevas canoas siempre se construyen a propósito de una expedición kula, y como las otras canoas tienen que ser revisadas o reemplazadas, lo normal es que el día de *tasasoria* toda una flota de canoas de nueva planta, o renovadas, se reúnen en la playa, todas resplandecientes de colores frescos y adornos de conchas de cauri y banderolas de pandanos blanqueados.

La botadura se inicia con un rito del *mwasila* (magia kula) llamado *Kaytalula wadola waga* («manchar de rojo la boca de la canoa»). Después que los indígenas han quitado las hojas de coco trenzadas con que la canoa se protegía del sol, el *toliwaga* entona un conjuro sobre el rojo ocre y mancha la proa y la popa de la canoa. Una concha especial de cauri, sujeta a los tableros de proa (*tabuyo*), se mancha en cada extremo. Después se bota la canoa, los habitantes de la aldea la empujan al agua sobre los rodillos de madera colocados transversalmente que sirven de rampa. Esto se realiza entre gritos y aullidos, como cada vez que un trabajo se hace de forma ceremonial y festiva, por ejemplo, cuando un individuo recoge y entrega ceremonialmente la cosecha a su hermano político, o cuando un hortelano de tierra adentro deja un regalo de ñames o taros frente a la casa de un pescador, o cuando se le entrega en contrapartida el regalo de pescado.

De este modo, por fin se bota la canoa, después de una larga serie de trabajos y ceremonias, esfuerzos técnicos y ritos mágicos.

Después que se ha efectuado la botadura tiene lugar una fiesta, o mejor dicho, un reparto de alimentos (*sagali*) sometido a toda clase de formalidades y ritos. Tal reparto se hace siempre que el *toliwaga* no ha sido el constructor de la canoa y, por lo tanto, tiene que retribuir al artesano y sus colaboradores. También se hace siempre que se bota la canoa de un gran jefe, con objeto de celebrar la ocasión, hacer ver su riqueza y generosidad, y para darles alimentos a la mucha gente que ha participado en la construcción.

Después que el *sagali* (reparto ceremonial de alimentos) ha concluido, normalmente por la tarde, se enjarcia la nueva canoa, se levanta el mástil, se coloca la vela y, con todos los demás barcos, hace un recorrido de prueba. No es una competición en el estricto sentido de la palabra. La canoa del jefe, que por supuesto tiene que ser en general mejor y más rápida, de cualquier forma siempre gana la regata. Si no es la que navega más rápido, probablemente las otras se las arreglan para mantenerse

detrás. La regata es, sobre todo, una forma de exhibir la nueva canoa junto a las otras.

Para ilustrar de forma concreta el ceremonial propio de la construcción y botadura de la canoa puede servir un ejemplo sacado de la realidad. Por lo tanto, describiré la *tasasoria* que presencié en la playa de Kaulukuba en febrero de 1916, cuando se botó la nueva canoa de Kasana'i. Ocho canoas tomaron parte en la regata, es decir, todas las canoas de Kiriwina que forman lo que he denominado una «comunidad kula», el grupo social que organiza las expediciones kula como una sola unidad y que se mueve dentro de unos mismos límites (geográficos) para realizar el intercambio de objetos preciosos.

El gran acontecimiento que dio lugar a la construcción y la renovación de las canoas fue la expedición kula que habían planeado To'uluwa y su comunidad kula. Debían dirigirse hacia el Este, a Kitava, a Iwa o Gawa, a veces incluso a Muruwa (islas de Woodlark), aunque estos indígenas no practican el Kula directamente con estas islas. Tal como suele hacerse en estos casos, meses antes de la fecha aproximada de la partida se hacen planes y cálculos, se cuentan historias de viajes anteriores, los ancianos evocan sus recuerdos personales y aportan lo que saben, por los relatos de sus mayores, sobre las épocas en que no se conocía el hierro y todo el mundo tenía que navegar hacia el Este en busca de las piedras verdes que se extraían en las canteras de Suloga, en la isla de Woodlark. Y así, como ocurre siempre que se habla de acontecimientos futuros junto a los fuegos de las aldeas, la imaginación sobrepasa todos los límites de lo plausible; y las esperanzas y las perspectivas se inflan más y más. Al final, cada cual llegó a creerse que su grupo iría, por lo menos, hasta el extremo oriental de las Marshall Bennett (Gawa), mientras que tal y como se presentaron las circunstancias no llegaron más allá de Kitava.

Para esta ocasión se construyó una nueva canoa en Kasana'i; la hizo el propio Ibena, jefe de esta aldea, un hombre de rango equivalente al del jefe más alto (de hecho, su pariente), pero con menos poder. Ibena es un constructor habilidoso y un buen tallista, y no existe ninguna clase de magia en que no pretenda estar versado. La canoa se construyó bajo su dirección, él mismo esculpió las bordas y también celebró los ritos mágicos y, por supuesto, actuó de *toliwaga*.

En Omarakana la canoa tuvo que ser ligeramente reparada; tuvo que ser amarrada de nuevo y repintada. Para hacer esto, To'uluwa, el jefe, hizo llamar a un maestro artesano y tallista de la isla de Kitava, el mismo que un par de años antes había construido la canoa. También se le tuvo que hacer una vela nueva al barco de Omarakana, porque la vieja era demasiado pequeña. La ceremonia de la *tasasoria* (botadura y regata) debería haberse hecho, según la costumbre, en la playa de Kasa-

na'i, pero como la aldea hermana Omarakana es mucho más importante tuvo lugar en Kaulukuba, en la costa de esta última.

Cuando se aproximaba la fecha prevista todo el distrito estaba atareado con los preparativos, los poblados costeros tenían que poner sus canoas a punto mientras que las comunidades del interior preparaban sus nuevos vestidos de fiesta y la comida. Los alimentos no estaban destinados al consumo, sino a ser ofrecidos al jefe para su *sagali* (reparto ceremonial). Sólo las mujeres de Omarakana tenían que cocinar para la gran comida festiva que se celebraría a la vuelta de la *tasasoria*. En las Trobriand, cuando al anochecer se ve a las mujeres internarse en la maleza para recoger grandes cantidades de leña, esto es signo indubitable de la proximidad de una fiesta. A la mañana siguiente se utilizarán para el *kumkumuli*, para guisar la comida en el suelo, lo cual es una de las formas de cocinar propias de las ocasiones festivas. La tarde de la ceremonia de la *tasasoria*, las gentes de Omarakana y Kasana'i estaban muy ocupadas en otros numerosos preparativos, yendo y viniendo de la playa, llenando cestas de ñame de el *sagali*, poniendo a punto sus adornos y vestidos de fiesta para el día siguiente. Vestido de fiesta quiere decir, para la mujer, una nueva falda de hierba, de vivos colores rojo, blanco y púrpura, y para el hombre, una hoja del pubis recién blanqueada, blanca como la nieve, hecha del tronco de las hojas de la areca.

La mañana del día convenido, bien temprano, se empaqueta la comida en cestas de hojas trenzadas, se ponen encima los enseres personales y se cubre todo, como es costumbre, con una esterilla doblada, y se llevan a la playa. Las mujeres llevan en la cabeza las grandes cestas en forma de enormes campanas invertidas, los hombres llevan un palo al hombro, con una cesta en forma de bolsa a cada extremo. Otros hombres trasladan los ramos, los escotillones, el aparejo y la vela, ya que esta parafernalia se guarda siempre en el poblado. De una de las aldeas salen varios hombres transportando uno de esos grandes recipientes prismáticos de comida, hechos de estacas, en dirección al *raybwag* (arrecife de coral) para ofrecérselo al jefe de Omarakana como aportación suya al *sagali*. La aldea toda estaba en actividad y por los alrededores, atravesando los bosquecillos circundantes, grupos de gentes venidas del interior se precipitaban hacia la playa. Cerca de las ocho de la mañana salí del poblado con un grupo de notables. Una vez atravesado el cinturón de árboles frutales y palmeras, especialmente denso alrededor del poblado de Omarakana, entramos entre los dos muros verdes de los caminos normales, monótonos, de las Trobriand, que cruza por entre arbustos bajos. De pronto, saliendo al campo abierto cultivado, pudimos ver más allá de un suave declive las empinadas lomas del *raybwag*, una maleza de vegetación exuberante y monumentales rocas de coral gris que se levantan dise-

minadas. Por en medio se desliza el sendero siguiendo un curso intrincado junto a pequeños precipicios y elevadas protuberancias, bordeando enormes higueras viejas que extienden a su alrededor muchos troncos y raíces aéreas. En lo alto de la colina, de repente, el azul del mar brilla entre el follaje y el rugido de las olas que rompen en el arrecife resuena en los oídos. Pronto nos encontramos entre la multitud reunida en la playa, cerca del gran cobertizo de la embarcación de Omarakana.

Alrededor de las nueve todo el mundo estaba a punto en la playa. El sol del este nos daba de lleno, pero todavía no estaba lo bastante alto para que la luz cayera vertical y sufriéramos las consecuencias del mediodía del Trópico, en que las sombras, en vez de resaltar los detalles, borran las superficies verticales y lo convierten todo en nebuloso e informe. El cuadro presenta un aspecto brillante y alegre, y el marrón vivo de los cuerpos hace un bonito contraste con el verde del follaje y la arena del fondo. Los indígenas iban embadurnados de aceite de coco y adornados de flores y pinturas en la cara. Llevaban grandes corolas de hibiscos rojos en el pelo; una guirnalda de flores blancas que desprenden un delicioso perfume corona los densos y negros mechones. Había una hermosa exposición de tallas de ébano, bastones y cucharas de la cal. Había cacharros de la cal decorados, objetos de adorno personal tales como cinturones de discos de concha roja o de pequeñas conchas de cauri, barritas de la nariz (muy poco utilizadas hoy en día) y otros artículos de todo el mundo conocidos a través de las colecciones etnológicas de los museos, y en general conocidos como «objetos ceremoniales», aunque, como ya he dicho más arriba (cap. III, apartado III), la denominación «objetos de gala» estaría mucho más en consonancia con el significado correcto de las palabras.

En las fiestas populares, como ésta que se ha descrito, es cuando estos objetos de gala —algunos de ellos sorprendentes por su perfección artística— salen a la luz en la vida indígena. Antes de tener ocasión de ver arte salvaje en una auténtica exposición en su propio medio, siempre había tenido la impresión de que existía algún tipo de incongruencia entre el acabado artístico de tales objetos y la rudeza general de la vida salvaje, una rudeza determinada precisamente por el aspecto estético. Uno se imagina cuerpos desnudos mugrientos, sucios, una pelambrera llena de bichos y otros detalles prosaicos que complementan la idea convencional del «salvaje» —y en algunos aspectos la realidad confirma lo que uno ha podido imaginarse. Pero, en realidad, la incongruencia desaparece al ver al arte nativo en su contexto real. La chusma de indígenas en fiesta, con el hermoso color marrón-dorado de sus pieles realzado por el agua y el aceite con que se lavan el cuerpo, y embellecidas por las vivas tonalidades blancas, rojas y negras del maquillaje facial, las plumas y adornos; con los objetos de ébano exquisitamente tallados y

pulidos; con sus cacharos para la cal bien trabajados, posee una elegancia propia, sin ningún detalle estridente que rompa, por incongruente o grotesco, con su estética. Existe una evidente armonía entre el buen humor y el despliegue de colores y formas y la manera en que se ponen y se llevan los adornos.

Los que vienen desde lejos, y podrían estropearse los arreglos y maquillajes en el largo camino, se lavan con agua y se untan grasa de nuez de coco justo antes de entrar en el lugar de la fiesta. Por lo general el maquillaje esmerado tiene lugar más tarde, cuando se acerca la hora crucial de la ceremonia. En esta ocasión, después que los preliminares (reparto de alimentos, llegada de las otras canoas) hubieran terminado y justo antes de empezar la regata, la aristocracia de Omarakana —las mujeres y niños de To'uluwa, sus parientes y él mismo— se retiró tras unos abrigos cerca del cobertizo del barco y se pusieron a pintarse por completo las caras de blanco, rojo y negro. Machacaron una nuez de betel tierna y las mezclaron con cal y se pusieron con las manos la pasta resultante en el mortero de betel; luego se aplicaron un poco de resina negra aromática (*sayaku*) y cal blanca. Como la costumbre de usar espejos no está todavía muy asentada en las Trobriand, unas personas pintan a otras y ambas ponen gran cuidado y paciencia en la operación.

La numerosa multitud pasa el día sin tomar muchos refrigerios —este es un rasgo que diferencia claramente a las fiestas kiriwinianas de nuestro ideal de pasatiempos o picnic. No se cocina nada, sólo se comen algunos plátanos esporádicos y se beben y comen nueces de cocos verdes. Pero incluso estos refrigerios se consumen con gran felicidad.

Como pasa siempre en tales ocasiones, la gente se reunió por grupos, haciendo su propio corrillo los visitantes de cada aldea. Los habitantes del lugar permanecían en los cobertizos de sus barcos, los de Omarakana y Kurokaiwa tienen su cuartel general en la playa de Kaulukuba. En cuanto a los demás, permanecieron en grupos, ocupando una posición en la playa que correspondía a su distribución regional; es decir, los hombres de la aldea del Norte ocupaban la zona norte de la playa, los del Sur se instalaron según la dirección que les correspondía, de tal forma que los pueblos vecinos en la realidad estaban también vecinos aquí junto al mar. La muchedumbre no se mezcló y nadie circulaba de un grupo a otro. Los aristócratas debido a su dignidad personal, las personas humildes a una modestia impuesta por la costumbre, permanecían en sus sitios. To'uluwa estuvo sentado en la plataforma levantada con este propósito prácticamente durante toda la fiesta, salvo cuando se acercó a su barco para disponerlo para la regata.

El cobertizo de la embarcación de Omarakana, a cuyo alrededor se agruparon el jefe, su familia y otros convecinos, fue el centro de atracción de toda la fiesta. Bajo una de las palmeras

se levantó una plataforma de bastante altura par acomodar a To'uluwa. Enfrente de las cabañas y cobertizos estaban colocados los recipientes prismáticos de la comida (*pwata'i*). Los habitantes de Omarakana y Kasana'i los confeccionaron para el día previsto y los llenaron en parte de ñames. El resto tenía que completarlo la gente de los otros pueblos el día de la regata de canoas. Conforme iban llegando a la playa, pueblo tras pueblo, llevaban su contribución y, antes de aposentarse en su zona correspondiente de la ribera, rendían una visita al jefe y le ofrecían sus tributos. Estos tributos se colocaban dentro de las *pwata'i*. No todas las aldeas aportan su cuota, pero la mayoría lo hacen, aunque algunas tan sólo aporten unas pocas cestas. Una de ellas llevó un *pwata'i* completo, lleno de ñames, y se lo ofreció al jefe.

Mientras tanto llegaron las ocho canoas, incluyendo la de Kasana'i, cuya botadura ceremonial se había celebrado aquella misma mañana, con sus ritos mágicos, en una playa a una media milla de este lugar. La canoa de Omarakana se botó también esta misma mañana con el mismo rito ceremonial de rigor. Esta celebración estaba a cargo de To'uluwa, el jefe. Sin embargo, éste es incapaz de recordar las fórmulas mágicas —de hecho, nunca ejecuta las magias que su rango y oficio le imponen—; en esta ocasión uno de sus parientes ofició los ritos. Este es un caso típico de norma que, aunque todas las personas interrogadas coinciden en calificarla de muy rigurosa, en la realidad suele transgredirse. Si se pregunta de forma directa, todo el mundo contestará que este rito, como todos los del *mwasila* (magia kula), está a cargo del *toliwaga*. Pero cada vez que debía officiar, To'uluwa encontraba una excusa y delegaba en otra persona.

Cuando todas las canoas, así como las aldeas importantes, estuvieron presentes tuvo lugar el *sagali* (ceremonia del reparto). Se repartieron alimentos entre las gentes de diversas aldeas, especialmente de las que tomaban parte en la regata o que habían asistido a la construcción de la nueva canoa. Observamos, pues, que la comida reunida por todas las aldeas antes del *sagali* es simplemente redistribuida entre ellas, después que el jefe haya añadido una cantidad considerable; éste es, sin duda, el procedimiento habitual del *sagali*. En el caso que nos ocupa, la parte del león se la llevaron, como es de suponer, los de Kitawa que habían ayudado a la construcción.

Después del *sagali*, se trasladaron las canoas a un mismo lugar y los indígenas comenzaron a prepararlas para la regata. Se levantaron los mástiles y las amarras y se dispusieron las velas. Acto seguido se adentraron en el mar, reuniéndose a una media milla de la costa, tras la barrera de arrecifes; y a la señal dada por uno de ellos, todas arrancaron. Como se ha dicho antes, no se trata de una competición propiamente dicha, en que las canoas deban empezar rigurosamente al mismo tiempo, deban recorrer una misma distancia y se propongan demostrar cuál es

la más rápida. Aquí se trataba, como siempre, de una simple exhibición de los barcos navegando tan bien como les fuera posible, que saliendo más o menos al mismo tiempo se dirigen en la misma dirección y cubren prácticamente la misma distancia.

Respetando el programa de la jornada, el *sagali* se terminó antes del mediodía. Hubo una pausa y luego, alrededor de la una del mediodía, los indígenas empezaron a enjarciar las canoas. Las distintas maniobras ocuparon un rato, y hacia las tres de la tarde comenzó la regata. Cerca de las cuatro todo había terminado, y media hora más tarde los barcos de las otras aldeas emprendieron el regreso y la gente que estaba en la playa se dispersó, de forma que a la puesta del sol, o sea hacia las seis de la tarde, la playa se quedó desierta.

Así fue la ceremonia *tasasoria* que yo presencié en febrero de 1916. Vista como espectáculo ofrecía un hermoso, aspecto. En una visión superficial apenas podríamos descubrir ningún rasgo de la influencia o interferencia del hombre blanco. Yo era el único blanco allí presente y detrás mío sólo dos o tres maestros misioneros indígenas vestían ropas de algodón blanco. Entre el gentío restante se veía algún que otro trapo de colores, atado al cuello a modo de *foulard* o a la cabeza. Pero aparte de esto, no había más que un pulular de cuerpos morenos desnudos, resplandientes por el aceite de coco, adornados con los nuevos vestidos de fiesta, destacándose aquí y allá las faldas de hierba a tres colores de las mujeres.

Pero he aquí que un observador más avisado, capaz de advertir los distintos síntomas de modificación, descubriría cambios profundos con respecto a las situaciones originales de este tipo de asambleas indígenas. En efecto, unas tres generaciones atrás, incluso el aspecto exterior hubiera sido distinto. Entonces los indígenas hubieran ido armados con escudos y lanzas; algunos hubieran llevado armas decoradas, tales como grandes sables hechos de una madera muy dura, garrotes de ébano o pequeños venablos. Un examen más minucioso nos descubriría otros muchos adornos y decoraciones, como los palitos de la nariz, espátulas para la cal de finísima talla, calabazas con grabados al fuego, accesorios algunos de ellos en desuso y que los que se usan son de una factura menos cuidada o bien carecen de decoración.

Pero otros cambios más profundos han modificado las condiciones sociales. Hace tres generaciones, tanto las canoas como las personas que concurrieron a la costa hubieran sido más numerosas. Como se ha mencionado más arriba, en los viejos tiempos hubieran habido unas veinte canoas en Kiriwina frente a las ocho que hay en la actualidad. Además, el prestigio mucho más considerable del jefe y el mayor relieve que adquiriría el acontecimiento hubieran atraído mayor afluencia de gente, aparte de que entonces era más nutrida la población. Hoy en día, otros

intereses —buscar perlas, trabajar para los plantadores blancos— desvían la atención de los indígenas, a la vez que muchos asuntos relacionados con la misiones, el Gobierno o el comercio eclipsan la importancia de las viejas costumbres.

En otros tiempos, además, la gente hubiera conservado sus lugares correspondientes en la playa de forma mucho más estricta, según la distribución regional, los hombres de una misma comunidad hubieran permanecido todavía más juntos y mirando con desconfianza y quizá con hostilidad a los otros grupos, especialmente a aquellos con los que mantenían querellas hereditarias. La tensión general se rompería a menudo con peleas y batallas en miniatura, sobre todo en el momento de dispersarse y durante el camino de vuelta.

Una de las particularidades importantes de esta reunión, y sin duda una de las que mayor interés suscitan entre los indígenas, el reparto de alimentos, hubiera sido bien distinta. El jefe, que yo veía sentado en el estrado, tan sólo rodeado de varias esposas y de un pequeño séquito, hubiera tenido (en las condiciones sociales de antaño) tres veces más esposas y, en consecuencia, de parientes políticos, y como de ellos depende la mayor parte de su renta, hubiera podido servir un *sagali* mucho mayor de lo que actualmente le es posible.

Hace tres generaciones la fiesta toda hubiera sido, en general, mucho más solemne y dramática para los indígenas. La distancia que separa a la vecina isla de Kitava ha disminuido, por así decirlo, hoy en día; en el pasado esta distancia no podía salvarse rápidamente como ahora con el vapor de los blancos. Entonces, los únicos medios para llegar hasta allí eran las canoas que yacen en la playa y, aunque ahora las tengan en gran consideración, es de suponer que a ojos de los indígenas su valor ha decrecido bastante. Los contornos de la isla que se dibujan en la lejanía, con la pequeña flota de canoas en la playa, componen para los indígenas el escenario del primer acto de las expediciones a ultramar. Una rica carga de brazaletes de concha y la llegada de muchos otros utensilios muy codiciados, las noticias que se reciben de las tierras lejanas, todo esto tenía mucha más relevancia en otros tiempos que ahora. La guerra, la danza y el Kula aportaban a la vida tribal sus elementos románticos y heroicos. Hoy día la guerra está prohibida por el Gobierno, y la danza desacreditada por los misioneros; sólo permanece el Kula y ya desposeído de algunos de sus encantos.

II. [LA ESTRUCTURA SOCIAL DEL TRABAJO]

Antes de pasar a la etapa siguiente, conviene detenerse en el desarrollo de la expedición kula para considerar una o dos cues-

tiones de mayor importancia general. En el curso de esta exposición hemos abordado, pero sin insistir demasiado, ciertos problemas de sociología del trabajo. En el comienzo del capítulo precedente se ha dicho que la construcción de la canoa requiere una organización del trabajo bien precisa y, en efecto, vimos cómo en el curso de la construcción se empleaban distintos métodos de trabajo y, especialmente hacia el final, se utilizaba mucho el trabajo en equipo. Además, cómo durante la ceremonia de la botadura el propietario remuneraba al experto y a sus colaboradores. Por lo tanto, serán estos dos puntos, la organización del trabajo, y en particular del trabajo en equipo, y el sistema de pago al experto, los que merezcan un desarrollo más amplio.

La organización del trabajo. Ante todo es importante resaltar que un kiriwiniiano puede trabajar bien, eficazmente y con continuidad. Pero necesita trabajar por un incentivo real: debe verse impulsado por alguna obligación prestablecida en las normas tribales o por ambiciones y valores también dictados por la costumbre y la tradición. La ganancia, que suele ser el estímulo para el trabajo en las comunidades más civilizadas, nunca actúa como incentivo en los medios indígenas primitivos. Por lo tanto, cuando un blanco intentaba servirse de ella para inducir al trabajo a un indígena, se revelaba muy poco eficaz.

Esta es la razón por la que la acusación tradicional de pereza e indolencia de los indígenas no sólo es una constante del colono blanco medio, sino que se encuentra en buenos libros de viajes e incluso en trabajos etnográficos. En nuestros ámbitos, el trabajo representa, o era hasta hace muy poco tiempo, una mercancía vendible como cualquier otra en el mercado libre. Una persona acostumbrada a pensar en términos de la teoría económica corriente, aplicará naturalmente los conceptos de oferta y demanda al trabajo y los aplicará asimismo al trabajo de los indígenas. Una persona no preparada hace lo mismo, pero en términos menos complejos: como ve que los indígenas no trabajan bien para el blanco, incluso si se les tienta con una buena paga y se les trata bien, saca la conclusión de que tienen muy poca capacidad para el trabajo. Este error se debe al mismo motivo que yace en el fondo de todos nuestros prejuicios contra las personas de otras culturas. Si se saca a un individuo de su medio social, se le cortan *eo ipso* casi todos sus resortes morales, pierde el sentido de la eficacia económica e incluso su razón de ser. Si después se le juzga con criterios morales, legales o económicos también ajenos, se obtendrá una estimación prácticamente caricaturesca.

Sin embargo, los indígenas no sólo son capaces de trabajar con habilidad, energía y constancia, sino que su misma estructura social les permite realizar un trabajo organizado. Al comienzo del capítulo IV se ha esbozado, en líneas generales, la

estructura social de la construcción de canoas, y ahora, después de haber expuesto con detalle las fases sucesivas, podemos confirmar lo que allí se había dicho y sacar algunas conclusiones a propósito de esta organización del trabajo. En primer lugar, como estamos utilizando esta expresión tan a menudo, debo insistir de nuevo en el hecho de que los indígenas son capaces de esta organización y, como veremos en las páginas siguientes, esta afirmación no es en absoluto gratuita. La concepción que acabamos de mencionar del salvaje perezoso, individualista e interesado, que vive a la merced de una Naturaleza generosa que regala los frutos maduros y a punto para él, descarta implícitamente la posibilidad de *crearles capaces de hacer un trabajo efectivo, integrado en un esfuerzo organizado por las fuerzas sociales*. Además, según una idea casi universalmente aceptada por los especialistas, los salvajes más primitivos están en una etapa preeconómica, de búsqueda individual de los alimentos, mientras que los más desarrollados, como por ejemplo los trobriandeses, viven en una etapa de economías domésticas aisladas. Esta concepción también ignora, cuando no la niega explícitamente, la posibilidad de un trabajo socialmente organizado.

Una concepción muy arraigada supone que, en las comunidades indígenas, cada individuo trabaja para sí, o que los miembros pertenecientes a una economía doméstica trabajan con el fin de abastecer a la familia de las cosas indispensables para vivir. Desde luego que una canoa, incluso una *masawa*, puede ser perfectamente construida por los miembros de una sola familia, aunque el rendimiento sea menor y se necesite más tiempo. A priori, pues, nada permite presagiar si se trata de un trabajo organizado, del esfuerzo aislado de un individuo o del de un pequeño grupo de personas que se aplicaran a esta labor. En realidad, en la construcción de las canoas, hemos visto a varios individuos dedicados cada uno a una tarea precisa y difícil, unidos sin embargo por un proyecto común. La división de tareas está enraizada en la estructura sociológica; algunos de los trabajadores iban a ser los propietarios efectivos de la canoa; otros pertenecían a una comunidad distinta y participaban en el trabajo sólo como un servicio al jefe. Unos trabajaban de cara a obtener beneficios directos del uso de la canoa; otros tendrían que ser remunerados. Hemos visto también que el derribo y vaciado del tronco y la decoración se hace, en algunos casos, entre varios hombres, y en otros corre a cargo de uno solo. De todos modos, los trabajos minuciosos de calafateo, pintado y montaje, así como la confección de las velas, se realizan en común en contraposición al trabajo individual. Y todas estas distintas tareas están encaminadas hacia un mismo propósito: conferirle el título de propietario de la canoa al jefe o al dirigente y asegurar el uso de la misma a toda la comunidad que depende de él.

Es evidente que esta diferenciación de tareas coordinadas

para un fin de interés general requiere un aparato social bien desarrollado que la respalde y, además, que este mecanismo social debe tener relación con los factores económicos y ser dependiente de ellos. Debe haber un jefe considerado como representante de un grupo; éste tiene ciertos derechos formales y privilegios y un determinado grado de autoridad, y también necesita disponer de una parte de la riqueza de la comunidad. Es necesario también que haya un individuo, o varios, con los conocimientos suficientes para dirigir y coordinar las operaciones técnicas. Todo esto es obvio; pero debe dejarse bien sentado que la fuerza real que asegura la cohesión de una colectividad y compromete a sus miembros con sus tareas es la obediencia de la costumbre, de la tradición.

Todo individuo sabe lo que se espera de él en virtud de su posición y actúa en consecuencia, tanto si se trata de la obtención de un privilegio como de la realización de una tarea o de admitir el *statu quo*. Sabe que siempre ha sido así y así es en todo el medio que le rodea, y por lo tanto que siempre será así. La autoridad del jefe, sus privilegios, el ritual de dar y tomar que existe entre el jefe y la comunidad, todo esto es, por así decirlo, el mecanismo a través del cual actúa la fuerza de la tradición. En un caso como éste no existen medios organizados de coacción física por los que la autoridad pueda imponer su voluntad. El orden se mantiene gracias al unánime impulso de adhesión a las normas y las leyes, a la costumbre, por las mismas razones psicológicas que en nuestra sociedad le impiden a un hombre de mundo hacer «lo que no se debe». La expresión «el derecho es la fuerza» no se puede aplicar a la sociedad trobriandesa. «La tradición es el derecho y el derecho significa fuerza» —ésta es más bien la norma que regula las fuerzas sociales en Boyowa y, me atrevería a decir, en casi todas las comunidades indígenas en este estadio cultural.

Todas las particularidades de la costumbre, todas las fórmulas mágicas, todas las ceremonias y los ritos que jalonan la construcción de una canoa, todas estas cosas vienen a reforzar el aparato de las obligaciones sociales. La importancia de las ideas mágicas y de los ritos como fuerzas integradoras ya se ha indicado al principio de esta descripción. Es fácil ver cómo aquello que forma parte de las ceremonias, es decir, la magia, la decoración, la presencia del público, se aúna con el trabajo en un todo que sirve para ordenarlo y organizarlo.

Sería conveniente extenderse sobre otro punto. He hablado antes del *trabajo organizado* y del *trabajo comunitario*. Estos dos conceptos no son sinónimos y es necesario distinguirlos bien. Según la definición ya dada, el trabajo organizado implica la cooperación de varios factores sociales y económicos. Otra cosa bien distinta es, sin embargo, cuando varias personas trabajando codo con codo se dedican a la realización de un mismo traba-

jo, sin ningún tipo de división técnica ni de diferenciación social de funciones. Por lo tanto, la empresa de la construcción de canoas en conjunto, en Kiriwina, es el resultado de un trabajo organizado. Pero el trabajo de unos veinte o treinta hombres que, codo con codo, amarran o calafatean la canoa es un trabajo comunitario. Esta última forma de trabajo tiene una gran ventaja psicológica. Es mucho más estimulante y más interesante, crea un espíritu de emulación que garantiza un trabajo de mejor calidad. Lo que uno o dos hombres tardarían un mes en hacer, veinte o treinta lo acaban en un día. En algunos casos, como en el transporte del pesado tronco de árbol desde la jungla a la aldea, la conjunción de fuerzas es casi indispensable. A decir verdad, la canoa se podría vaciar en el raybwag y, luego, unos pocos hombres con un poco de habilidad se bastarían para arrastrarla. Pero de todas formas resultaría fatigoso. De manera que, en determinados casos, el trabajo comunitario es de suma importancia y, en todos los casos, facilita mucho la ejecución. Desde un punto de vista sociológico esto es importante, pues implica mutua ayuda, intercambio de servicios y solidaridad en el trabajo a gran escala.

El trabajo comunitario es un factor importante en la economía tribal de los indígenas trobriandeses. Recurren a él para la construcción de las chozas-viviendas y de los almacenes de alimentos, para ciertos tipos de trabajos artesanales y para el transporte de toda clase de cosas, sobre todo en tiempo de cosecha, cuando se tienen que transportar grandes cantidades de productos de unas aldeas a otras, a menudo cubriendo grandes distancias. Por lo que respecta a la pesca, cuando varias embarcaciones salen juntas y pescan cada una por separado, se puede hablar de trabajo comunitario. Cuando, por el contrario, pescan en grupo y cada canoa tiene una tarea asignada, como suele hacerse algunas veces, nos encontramos ante trabajo organizado. Los trabajos en común se basan también en los deberes de urigubu o de los parientes políticos. Es decir, los parientes políticos de un hombre deben asistirle siempre que él les pida su cooperación. Caso de tratarse de un jefe, la colaboración se produce en gran escala: pueblos enteros concurren en su ayuda; a un hombre normal sólo algunas personas le prestan servicios. Cuando se acaba el trabajo hay siempre un gran reparto de alimentos, pero apenas puede considerarse un pago, ya que no es proporcional al trabajo de cada individuo.

Es en la horticultura, con mucho, donde el trabajo en común desempeña un papel más importante. En los huertos hay, por lo menos, cinco formas de trabajo en común, que se designan con un término propio y son distintas en su configuración sociológica. Cuando un jefe o dirigente convoca a los miembros de una comunidad aldeana y acuerdan trabajar sus huertos de forma comunitaria, a esto se le llama tamgula. Cuando se ha

tomado esta decisión y se acerca la época de desbrozar el terreno para hacer nuevos huertos, se celebra un banquete en la plaza central al que asisten todos los hombres, pues con esta ocasión siegan la maleza de la parcela del jefe. Después desbrozan, asimismo, las parcelas de los demás, trabajando un día en cada una de ellas y obteniendo, en ese día, comida del propietario. Este procedimiento se repite en el curso de todas las fases del cultivo; en la construcción de las cercas, en la siembra de los ñames, en el acarreo de las estacas de soportes y, por último, en la escarda, que hacen las mujeres. En ciertas fases el trabajo hortícola se hace por separado, cada cual trabajando por su cuenta: éste es el caso de la limpieza del terreno después que ha sido quemado, de la poda de las raíces de los ñames cuando empiezan a producir tubérculos y de la recolección.

Por regla general hay varias fiestas comunales en el curso de la temporada y una al final del período *tamgogula*. Las huertas se trabajan de esta forma los años en que se celebran grandes danzas ceremoniales u otras fiestas tribales. Esto, por lo general, retrasa mucho el trabajo y luego es necesario hacerlo con rapidez y energía; así que el trabajo en común parece responder de forma básica a esta exigencia.

Cuando varias aldeas se unen para trabajar sus huertos comunitariamente, esto recibe el nombre de *bubalabisa*. Las dos formas no se diferencian mucho, salvo en los nombres y en el hecho de que en la última tienen que dirigir las operaciones más de un jefe o dirigente. El *bubalabisa* no tiene lugar más que en los sitios donde hay varias pequeñas aldeas aglomeradas, como ocurre con los complejos de Sinaketa, Kavataria, Kabwaku o Yalaka.

Cuando un jefe o dirigente, o un hombre con riquezas e influencia, convoca a sus súbditos o a los parientes políticos para que trabajen en su provecho, a esto se le da el nombre de *kabutu*. El propietario tiene que dar comida a todos los que cooperan. Puede convocarse un *kabutu* para un pequeño trabajo de huerta: por ejemplo, un dirigente puede invitar a sus aldeanos para que desbrocen, planten y coloquen sus cercas. Es evidente que siempre que alguien requiere un trabajo comunitario para la construcción de su vivienda o su almacén de ñame, el trabajo es del tipo *kabutu*, y así lo llaman los indígenas.

La cuarta forma de trabajo en común se llama *ta'ula* y tiene lugar siempre que se reúnen un grupo de aldeanos para hacer en común una fase del trabajo hortícola sobre bases de reciprocidad. No hay ningún pago especial o de importancia. El mismo tipo de trabajo en común extendido a todas las fases del cultivo recibe el nombre de *kari'ula* y puede considerarse como la quinta forma de trabajo comunitario que se emplea en la horticultura. Por último, se usa una palabra especial, *tavile'i*, cuando se quiere decir que los huertos se cultivan con trabajo individual

y que cada cual trabaja en su propia parcela. Es normal, sin embargo, que las parcelas del jefe, sobre todo si tiene gran influencia y es de alto rango, se cultiven por el sistema de trabajo comunitario; y también se aplica a ciertas parcelas privilegiadas en las cuales un determinado año se celebra la magia de los huertos en primer lugar y con gran aparato.

Así, pues, hay una serie de distintas formas de trabajo en común, que cuentan con otros muchos rasgos interesantes que no es posible incluir en este breve esquema. El trabajo en común que se utiliza para la construcción de canoas es, sin duda, del tipo *kabutu*. Con este objeto, un jefe puede convocar a gran número de habitantes de todo el distrito; el dirigente de una aldea importante recibe la colaboración de toda su comunidad, mientras que un individuo de condición más modesta, tal como uno de los dirigentes menos importantes de Sinaketa o Vakuta, tendría que limitarse a sus convecinos y parientes políticos. En todos estos casos, lo que les hace trabajar es la llamada del deber establecida por la costumbre. El pago ocupa un lugar secundario, aunque en ciertos casos tiene considerable importancia. El reparto de alimentos que tiene lugar en la ceremonia de la botadura se considera un pago de este tipo, tal como hemos visto en el primer apartado del capítulo. En el pasado, una comida con carne de cerdo, abundante en nuez de betel y coco y caña de azúcar, hubiera sido un verdadero festín para los indígenas.

Otro aspecto importante, desde el punto de vista económico, es la remuneración que da el jefe al constructor de la canoa. La canoa de Omarakana la hizo, como vimos, un especialista de Kitava para To'uluwa, quien recompensó bien al constructor con cierta cantidad de alimentos, cerdos y *vaygua* (objetos preciosos indígenas). Hoy en día, en que el poder de los jefes así como su riqueza, respaldo formal de su posición, han menguado tanto, que apenas si pueden hacer uso del poco poder que les queda, que el declive general de las costumbres ha minado la deferencia y lealtad tradicional de los subditos, la producción de canoas y otros signos exteriores de riqueza que los especialistas hacen para los jefes es sólo un vestigio de lo que fue en otro tiempo. Éste fue, antaño, uno de los rasgos económicos más sobresalientes de la vida tribal trobriandesa. La construcción de una canoa, que en otros tiempos jamás la hacía un jefe por sí mismo, nos proporciona un buen ejemplo.

Bastará decir aquí que siempre que un constructor hace una nueva canoa para un jefe, recibe como pago un regalo inicial de alimentos. Luego, a lo largo del trabajo, se le hacen ofrendas provisionales de comida. Si se ve obligado a vivir lejos de su aldea, como el constructor de Kitava en la playa de Omarakana, es alimentado por el *toliwaga* y abastecido de manjares sabrosos, como coco, nuez de betel, carne de cerdo, pescado y frutas.

Cuando trabaja en su propia casa, el *toliwaga* le lleva alimentos escogidos a intervalos frecuentes, examinando al mismo tiempo los progresos del trabajo. Esta manutención del trabajador o aprovisionamiento de alimentos exquisitos se llama *vakapula*. Una vez acabada la canoa, se le hace al maestro constructor un regalo sustancial durante la ceremonia del reparto de alimentos. Lo apropiado viene a ser algunos cientos de cestas llenas de ñames, uno o dos cerdos, unos puñados de nueces de betel y gran cantidad de cocos; también una gran cuchilla de piedra, o un cerdo, o un cinturón de discos de concha roja y algunos *vaygua* de menor importancia, de otro tipo distinto que los *kula*.

En Vakuta, donde la función del jefe no está muy acentuada y la diferencia de riquezas es menor, el *toliwaga* tiene también que alimentar a los trabajadores durante el tiempo de vaciar, preparar y construir la canoa. Luego, después del calafateo, una cincuentena de cestas llenas se le ofrecen al constructor. Después de la botadura y del recorrido de prueba, el constructor le da una cuerda, símbolo de la canoa, a su mujer, la cual, tocando la caracola, presenta a su vez la cuerda al *toliwaga*. Éste, allí mismo, le hace entrega de un racimo de betel o de bananas. Al día siguiente, el jefe le ofrece un gran regalo de alimentos conocido con el nombre de *yomelu*, y luego, en la siguiente cosecha, le ofrece otras cincuenta o sesenta cestas llenas de ñames como regalo final, llamado *karibudaboda*.

He escogido éstos ejemplos de dos casos concretos, uno registrado en Kiriwina y el otro en Vakuta, es decir, en el distrito donde el poder del jefe es mayor y en aquel en que nunca ha habido más que una diferencia rudimentaria de rango y riqueza entre el jefe y los aldeanos normales. En ambos casos hay remuneración, pero en Kiriwina es más grande. En Vakuta es evidente que se trata más bien de un intercambio de servicios, mientras que en Kiriwina el jefe mantiene y recompensa a su constructor. En ambos casos nos encontramos ante un intercambio entre una prestación de servicios cualificados y la manutención mediante el aprovisionamiento de alimentos.

III. [LA VISITA CEREMONIAL]

Pasemos ahora al siguiente acto ceremonial que se acostumbra a celebrar en el curso del *Kula*: la presentación de la nueva canoa a los parientes y amigos del *toliwaga*. Esta costumbre recibe el nombre de *kabigidoya*. La *tasasoria* (la botadura y regata de prueba) representa claramente el último acto de la construcción del barco, pero, tanto por el rito mágico con que está relacionada como por la prueba de navegación que se

realiza, es al mismo tiempo una de las primeras fases del Kula. En tanto que presentación de la nueva canoa, el *kabigidoya* pertenece a la serie de ceremonias de la construcción, pero en la medida en que se trata de un viaje con fines de aprovisionamiento, pertenece también al Kula.

La canoa, tripulada por la dotación habitual, aparejada y provista de todos los accesorios (tales como remos, achicadores y caracolas), se pone en ruta hacia las playas de las aldeas vecinas. Cuando la canoa pertenece a pequeñas aglomeraciones, como las de Sinaketa, la embarcación tiene que detenerse en cada una de las playas de las aldeas hermanas. Se toca la caracola marina y los habitantes saben así que «han llegado los hombres del *kabigidoya*». La tripulación permanece en la canoa, el *toliwaga* baja a tierra llevando con él un remo. Se dirige a la vivienda del dirigente que es su igual y hunde el remo en el armazón de la casa, diciendo las siguientes palabras: «Te ofrezco tu *bisila* (banderola de pandano); toma un *vaygua* (objeto precioso), atrapa un cerdo y rómpele la cabeza contra mi nueva canoa.» A lo que el dirigente local contesta, haciéndole un regalo: «Esto es la *katubisala dabala* (la ruptura de la cabeza) de tu nueva canoa.» He aquí un ejemplo del extraño vocabulario que utilizan normalmente en los intercambios de regalos y en otras transacciones ceremoniales. La *bisila* (banderola de pandano) se usa a menudo como símbolo de la canoa en las fórmulas mágicas, en el habla habitual y en los modismos de la lengua. Las banderolas de pandano bloqueados se atan al mástil, al aparejo y a la vela; una, tratada de forma especial, suele fijarse en la proa de la canoa para infundirle rapidez, y también existe otra magia *bisila* encaminada a poner en buena disposición para el Kula a un asociado del distrito.

Los regalos que se entregan no siempre son del mismo orden que los que se mencionan en las frases rituales arriba citadas. El *kabigidoya*, en particular el procedente de las aldeas vecinas, a menudo sólo trae unas pocas esteras, unas cuantas docenas de cocos, algunas nueces de betel, un par de remos y otros artículos de poco valor. Y aun con estas fruslerías no se saca ningún beneficio de un *kabigidoya* corto. Porque, como sabemos, todas las canoas, sean de Sinaketa o de Kiriwina, se reconstruyen y renuevan al principio del Kula. Lo que obtiene una canoa en su recorrido *kabigidoya* tendrá que ser, más o menos, devuelto a los donantes cuando les llegue a ellos su turno de *kabigidoya*. Sin embargo, poco tiempo después, en un día convenido, todas las canoas hacen una visita en grupo a los otros distritos y en este *kabigidoya* reciben generalmente regalos mucho más sustanciales, que no serán comprendidos hasta mucho más tarde, al cabo de uno o dos años, cuando el distrito visitado, haciendo su propio *kabigidoya*, les devuelva la visita. De este modo, una vez construidas y renovadas las canoas de Kiriwina para em-

prender una gran expedición kula, parten hacia el Sur siguiendo la costa y se detienen, primero, en Olivilevi; allí reciben regalos del jefe local y se pasean por las aldeas interiores de Luba. Luego prosiguen su camino hasta la siguiente aldea marítima, la de Wawela, dejando allí sus canoas para atravesar hasta Sinaketa. Una vez allí, prosiguen todavía más hacia el Sur, hasta Vakuta. Algunas aldeas de la Laguna, como Sinaketa y Vakuta, les devuelven la visita dirigiéndose hacia el Norte por la costa occidental de la isla, que da sobre la Laguna. Luego se detienen en Tukwaukua o Kavataria y desde allí van andando hasta Kiriwina, donde reciben regalos (véase mapa IV, pág. 56).

Los viajes *kabigidoya* de los habitantes de Vakuta y de Sinaketa son más importantes que los de los distritos septentrionales y orientales, porque se combinan con un comercio preliminar en el cual los visitantes reconstituyen su *stock* de mercaderías, que muy pronto necesitarán en el viaje hacia el Sur, a Dobu. El lector recordará que Kuboma es el distrito industrial de las Trobriand, donde se fabrican la mayoría de los artículos utilitarios por los que estas islas tienen gran renombre en todo el Este de Nueva Guinea. Este distrito está situado en la mitad norte de la isla y desde Kiriwina hasta allí sólo hay unas millas a pie, si bien el camino desde Sinaketa o Vakuta no hay más remedio que hacerlo por mar, con rumbo norte. Ésta es la razón por la que las aldeas meridionales van a Kavataria y desde allí emprenden la marcha por el interior a Bwoytalu, Luya, Yalaka y Kadukwaykela, donde hacen sus compras. Los habitantes de estas islas, por su parte, al saber que los de Sinaketa han anclado en Kavataria, llevan sus mercaderías hacia las canoas.

Durante el día o dos que permanecen en Kavataria los de Sinaketa tiene lugar un animado comercio. Los nativos de Kuboma están siempre ávidos de comprar ñames, ya que viven en un distrito poco fértil y se dedican más a la producción industrial que a la horticultura. Y todavía están más deseosos de adquirir cocos y nueces de betel, de lo que están muy escasos. Además quieren recibir, a cambio de sus productos, los discos de concha roja que se fabrican en Sinaketa y Vakuta, así como anillos de concha de tortuga. Como objetos de gran valor, los de Sinaketa ofrecen los grandes cacharros de barro que obtienen directamente de las Amphlett. En contrapartida obtienen diversos artículos según la aldea con que intercambien. De Bwoytalu obtienen unos platos maravillosamente trabajados y con preciosa decoración, de diversos tamaños, profundidades y acabados, hechos indistintamente de madera blanda o dura; Bwaytelu, Wabutuma y Buduwaylaka les proporcionan brazaletes de fibra de helecho trenzado y peines de madera; Buluwaylaka; Yalaka y Kadukwaykela, vasijas para cal de distintos tamaños y calidades. En otro tiempo, en las aldeas de Tilataula, distrito al nordeste de Kuboma, se solían comprar las hachas de piedra pulida,

No entraré en los detalles técnicos de estos intercambios ni haré una recensión de los precios que operan. Más adelante tendremos ocasión de seguir de cerca el comercio de las mercaderías hacia Dobu y allí veremos cómo vuelven a cambiar de manos y en qué condiciones. Eso nos permitirá comparar los precios y, por lo tanto, juzgar el sentido de las transacciones en conjunto. Así, pues, será mejor dejar todos los detalles para entonces.

IV. [REGALOS, PAGOS E INTERCAMBIOS]

No obstante, parece necesario interrumpir una vez más el hilo narrativo del Kula para trazar un esquema de las distintas formas de comercio e intercambio que se dan en las Trobriand. El tema principal de este libro es, en efecto, estudiar el Kula como una forma de intercambio, y faltaríamos a un principio metodológico fundamental si para describirlo lo sacáramos de su contexto más inmediato, o sea, si hiciéramos un trabajo sobre el Kula sin dar, por lo menos, un esquema general de los tipos de retribución, de regalos y de trueque en Kiriwina.

En el capítulo II, hablando de algunos rasgos de la vida tribal de las Trobriand, me vi precisado a criticar los criterios en boga sobre el Hombre Económico Primitivo. Éstos lo presentan como un ser indolente, individualista, inconsciente y al mismo tiempo lógico y consecuente con su situación, que sólo actúa por motivos estrictamente racionales y utilitarios. En este mismo capítulo, en el apartado II, he señalado otra falacia inherente a esta concepción: el salvaje sólo puede realizar un tipo de trabajo muy simple, desorganizado y no sistemático. Otro error, más o menos explícito, que se encuentra en los escritos sobre economía primitiva, es que los indígenas no poseen más que unas formas de comercio e intercambio muy rudimentarias, que estas formas no desempeñan un papel esencial en la vida tribal y que sólo tienen lugar de vez en cuando, a intervalos irregulares y cuando la necesidad lo impone.

Tanto si se trata de la ilusión, muy difundida, de la Edad de Oro primitiva, que se caracteriza principalmente por la ausencia de cualquier distinción entre *lo mío* y *lo tuyo*; o si tomamos un punto de vista más complejo, que postula la existencia de unas etapas en las cuales el hombre busca individualmente la comida o las familias se proveen aisladamente de sus necesidades; o si consideramos por un momento las numerosas teorías que río ven en la economía primitiva más que una simple búsqueda de los medios de subsistencia, no encontraremos en todo esto ni el más leve reflejo del verdadero estado de cosas tal como se nos presenta en las Trobriand, a saber: que *toda la vida tribal está*

regida por un constante dar y tomar, que toda ceremonia, todo acto legal o consuetudinario se acompaña de un presente material y otro presente recíproco; que la riqueza que pasa de mano en mano es uno de los principales instrumentos de la organización social, del poder del jefe, de los lazos del parentesco consanguíneo y del parentesco por matrimonio.²

Estas opiniones sobre el comercio primitivo, comúnmente admitidas aunque falsas, sin duda que parecen muy consistentes en cuanto se acepten determinadas premisas. Siendo así que estas premisas parecen plausibles, aunque son falsas, no estaría de más examinarlas de cerca para poder rechazarlas de una vez por todas. Se basan en razonamientos tales como el siguiente: si en un medio tropical hay abundancia de los bienes necesarios para la vida, ¿por qué preocuparse en intercambiarlos? Además, ¿hay alguna razón que incite a acumular riqueza allí donde cada cual puede tener cuanto quiera sin demasiado esfuerzo? Si el valor se debe a la escasez tanto como a la utilidad, ¿se concibe éste en una comunidad donde los recursos son superabundantes? Por otra parte, en estas sociedades salvajes donde las necesidades vitales son mínimas, evidentemente, no es posible acumular bienes y, por lo tanto, crear riqueza.

Además, puesto que las comunidades salvajes, ya estén bien o mal provistas por la Naturaleza, cada cual puede procurarse libremente los bienes que necesita, ¿hay entonces alguna necesidad de intercambiarlos? ¿Por qué, pues, regalar una cesta llena de frutas o vegetales si todo el mundo tiene de hecho las mismas posibilidades y el mismo medio de procurárselos? ¿Por qué con-

2. No saco a colación estas opiniones con ninguna intención polémica, sino para justificar y dejar claro que insisto en ciertos rasgos generales de la sociología económica trobriandesa. Mis afirmaciones podrían correr el riesgo de parecer gratuitas si no estuvieran así justificadas. La opinión de que la humanidad primitiva y salvaje carece de propiedad individual es un viejo prejuicio que comparten muchos autores actuales, especialmente en apoyo de las teorías comunistas y la llamada concepción materialista de la Historia. El «comunismo de los salvajes» es una frase que suele leerse y no precisa de ninguna cita particular. La concepción de la búsqueda individual de los alimentos y la economía familiar cerrada es de Karl Bücher y ha influido directamente en los mejores textos modernos sobre Economía Primitiva. Por último, la visión que hemos dado de la Economía Primitiva, si hemos descrito la forma en que los indígenas se procuran los alimentos, ello constituye, obviamente, una premisa fundamental para todas las teorías evolucionistas ingenuas que reconstruyen las sucesivas etapas del desarrollo económico. Esta concepción se resume en la siguiente frase: «...En muchas comunidades primitivas, la verdadera búsqueda de los alimentos y las actividades que surgen a su alrededor ocupan, con mucho, la mayor parte del tiempo y las energías de los individuos, dejando pocas oportunidades para la satisfacción de cualesquiera necesidades menores». Esta frase, tomada de *Notes and Queries on Anthropology*, pág. 160, artículo sobre *Economía del grupo social*, representa lo que podría denominarse el punto de vista oficial de la Etnología contemporánea sobre el asunto, y siguiendo el resto del artículo fácilmente puede verse que los diversos problemas económicos de que nos ocupamos en este libro han sido hasta ahora más o menos desatendidos.

vertirla en regalo si sólo puede ser correspondido de la misma manera?³

Este razonamiento inexacto procede de dos errores fundamentales. El primero es pensar que el indígena ve los bienes materiales con ojos puramente prácticos y que, en consecuencia, en estas condiciones no cabe la noción de riqueza o de valor. El segundo error viene a decir que cabe la posibilidad de que no haya ninguna necesidad de intercambios si cada cual puede, por medio del trabajo y la habilidad personal, producir todo lo que represente valor, sea por cualidad o por cantidad.

Por lo que toca a la primera proposición, no es exacta ni con respecto a lo que pueda llamarse riqueza primaria, es decir, productos alimenticios, ni respecto a los artículos de lujo, que de ninguna manera se desconocen en las Trobriand. En primer lugar, los indígenas no consideran a los productos alimenticios única y exclusivamente como productos nutritivos, ni los valoran únicamente por ser útiles. Los almacenan, no sólo porque saben que los ñames pueden guardarse y consumirse en fecha ulterior, sino también porque les gusta exhibir sus riquezas en alimentos. Los almacenes de ñame se construyen de tal modo que pueda calibrarse la cantidad de comida y apreciarse su calidad a través de los intersticios que dejan las maderas. Los ñames se disponen de forma que los mejores ejemplares queden en la parte exterior y sean bien visibles. Unas variedades especiales de ñames, que alcanzan hasta dos metros de longitud y llegan a pesar varios quilos cada uno, se encuadran en madera, se decoran a base de pinturas y se cuelgan en la parte exterior de los almacenes. Lo que prueba hasta qué punto se valora la exhibición de la comida es que, en los pueblos donde reside un jefe de alto rango, los almacenes tienen que estar recubiertos con hojas de cocoteros para no competir con él.

Esto demuestra que la acumulación de comida no es sólo la consecuencia de una previsión de tipo económico, sino también el deseo de hacer gala de la riqueza que uno posee para realzar su prestigio social.

Cuando hablo de las ideas subyacentes en la acumulación de

3. Estas concepciones deben exponerse con amplitud, aunque ya hayan sido tratadas en el capítulo II, apartado IV, porque implican un serio error respecto a la naturaleza humana en uno de sus aspectos más fundamentales. Sólo podemos mostrar su falacia a través de un ejemplo, el de la sociedad trobriandesa, pero incluso éste es bastante para arruinar su validez universal y demostrar que el problema debe ser replanteado. Las concepciones criticadas contienen proposiciones muy generales que, sin embargo, sólo pueden responderse empíricamente. Y es obligación del etnógrafo de campo responder a ellas y corregirlas. Porque el hecho de que una afirmación sea muy general no la salva de tener que responder ante los datos empíricos. Las concepciones generales no deben mezclarse con las hipotéticas. La primera debe mantenerse al margen del trabajo de campo; en cuanto a las segundas, no merecen demasiada atención.

productos alimenticios en las Trobriand, me refiero a la psicología actual de los indígenas y debo aclarar, enfáticamente, que no hago aquí ninguna conjetura acerca de los «orígenes» o de la «historia» de las costumbres y su psicología, dejando eso para las investigaciones comparativas y teóricas.

Otra institución que esclarece las ideas indígenas sobre el almacenamiento de comida es la magia llamada *vilamalya*, que se realiza sobre los tubérculos después de la cosecha y una o dos veces más en otros momentos. Esta magia va encaminada a asegurar la buena conservación de los alimentos. Antes de llenar los almacenes con los ñames, el mago pone en el suelo un tipo especial de piedra, muy pesada, y recita un conjuro mágico muy largo. Al anoecer de ese mismo día, después de llenar los almacenes de ñame, les ensarta raíces de jengibre especialmente preparadas y también celebra un rito sobre todos los caminos de acceso a la aldea y sobre la plaza central. Todo esto traerá la abundancia de comida al poblado y hará que las reservas duren mucho tiempo. Pero —y éste es un punto de importancia para nosotros— esta magia está concebida para actuar no sobre la comida, sino sobre los pobladores de la aldea. Les hace disminuir el apetito, les empuja —según los indígenas— a comer frutas silvestres de los matorrales, el mango y el fruto de los árboles del pan de los bosquecillos de la aldea, y a rehusar el ñame o por lo menos a quedarse satisfechos con muy poco. Y se jactan de que, si la magia está bien realizada, la mitad de los ñames se pudren en los almacenes y se tiran al *wawa*, el basurero que hay a espaldas de las casas, para dejar sitio a la nueva cosecha. Una vez más encontramos aquí una nueva confirmación de que el principal fin de la acumulación de comida es su exhibición en los almacenes hasta que pueda reemplazarse por un nuevo *étalage*.

El relleno de los almacenes da lugar a una doble exhibición de la comida y a buena cantidad de manipulaciones ceremoniales. Cuando se arrancan los tubérculos se empieza por exponerlos en los huertos. Se levanta una barraca, con los montantes de madera recubiertos de sarmientos de *taitu* en gruesas capas. En este emparrado se traza un círculo sobre el suelo y dentro, formando pilas cónicas, se amontonan cuidadosamente los *taitu* (pequeños ñames normales de las Trobriand que constituyen la mayor parte de la cosecha). Esta labor se realiza con el mayor cuidado; se seleccionan los mayores, se limpian escrupulosamente y se colocan en la parte exterior del montón. Después de permanecer por lo menos una quincena en el huerto, donde grupos de visitantes acuden a admirarlos, el propietario de la parcela reúne a un grupo de amigos o parientes políticos que le ayudan a trasladarlo a la aldea. Como ya sabemos por el capítulo II, estos ñames se ofrecen al marido de la hermana del propietario. Se llevan, pues, a la aldea de éste, donde se exponen

de nuevo en montones cónicos delante de los almacenes de ñame. Sólo después de haber permanecido así varios días —a veces casi una quincena— se meten dentro de los almacenes.

En realidad, a cualquiera le bastaría con ver cómo manipulan los ñames los indígenas, cómo admiran los tubérculos grandes, cómo separan los que son anormales y caprichosos y los exhiben, para darse cuenta de que existe un sentimiento profundo, generalizado a nivel social, centrado sobre el principal cultivo de los huertos. En numerosas ocasiones de su vida ceremonial, las grandes exposiciones de comida constituyen el motivo central. Los grandes repartos mortuorios de alimento llamados *sagali* son, en un sentido, enormes exhibiciones de comida ligadas a la redistribución. En la cosecha de los ñames tempranos (*kuvi*) se hace una ofrenda de los primeros a la memoria de los muertos recientes. Por último, en la cosecha principal de *taitu* (ñames pequeños), los primeros tubérculos se sacan de forma ceremonial y se llevan a la aldea y toda la comunidad los admira. Las disputas sobre la cosecha entre dos aldeas, que antaño llegaban a degenerar en verdaderas luchas, son también uno de los rasgos característicos que revelan la actitud de los indígenas respecto a los bienes comestibles. De hecho, casi se puede hablar de un «culto a la comida» por parte de los indígenas, en la medida en que la comida es el motivo central de la mayoría de las ceremonias públicas.

En la preparación de los alimentos, debe hacerse notar que hay muchos tabús asociados con la cocina y especialmente con los cacharros de cocinar. Los platos de madera que utilizan los indígenas para servir las comidas se llaman *kaboma*, que significa «maderas tabú». La comida es, en general, un acto estrictamente individual. La gente come en círculos familiares; incluso cuando asiste a la preparación ceremonial y pública de un pastel de taro (*mona*) en las grandes cacerolas de barro declaradas tabú con este objeto, no comen todos juntos, sino formando pequeños grupos. Se colocan cacerolas de barro en distintos lugares de la aldea y los hombres que viven en las cercanías se aproximan, se ponen en cuclillas alrededor y comen, seguidos a continuación por las mujeres. A veces también se sirve el pastel en los platos de madera y cada cual se lleva su parte para comerla en familia.

No puedo entrar aquí en una profusión de detalles relativos a lo que podríamos llamar psicología social de la comida, pero es importante resaltar que el centro de gravedad de las fiestas radica, no en comer, sino en la exhibición y preparación ceremonial de la comida. En la matanza del cerdo, que es un gran acontecimiento culinario y festivo, primero se le pasea y exhibe por una e incluso dos aldeas; luego lo asan vivo en presencia de toda la aldea y vecinos de los alrededores, que disfrutan viendo el espectáculo que ofrece el cerdo con sus chillidos. Una vez

asado, se corta en trozos y se distribuye de forma ceremonial, según el rito establecido. Pero el acto de comérselo es más bien fortuito; lo comen dentro de la cabaña o, como hacen otros, cocinan una pieza de carne y la comen en la misma calle o bien paseándose por la aldea. Sin embargo, los restos de este tipo de fiestas, como las mandíbulas del cerdo o las colas de pescado, se recogen y se exponen en las casas o en los almacenes de ñame.⁴

Lo que importa es la cantidad de alimentos, sean consumidos o por consumir. El lugar común que se repite en las fiestas es «Comeremos y comeremos basta vomitar», que expresa el contento por la fiesta, placer muy parecido al que sienten con la idea de que las provisiones se están pudriendo en los almacenes de ñame. Todo esto demuestra que el acto social de comer y el buen humor que conlleva no está presente en la mentalidad o las costumbres de los trobriandeses, y que lo socialmente aplaudido es la admiración general por la comida buena y copiosa y la convicción de su abundancia. Naturalmente, como todos los animales, humanos o de otra especie, salvajes o civilizados; los trobriandeses celebran la comida como uno de los placeres capitales de la vida, pero este placer continúa siendo un acto individual y ni su realización ni los sentimientos que procura han adquirido carácter social.

Este sentimiento indirecto, enraizada por supuesto con los placeres de la mesa, es el que valoriza los alimentos a los ojos de los indígenas. Y a su vez, el valor que se les da a los alimentos hace de su acumulación un símbolo y un medio de afirmar el poder. De aquí la necesidad de almacenarlos y exhibirlos. El valor no es aquí un resultado de la utilidad ni de la escasez, intelectualmente entendidos, sino de sentimientos nacidos al abrigo de las cosas que, como medio de satisfacción de las necesidades humanas, son capaces de evocar emociones.

El valor de los objetos de uso manufacturados se explica también en función de la emotividad humana y no por la lógica de las concepciones utilitarias. Sin embargo, me parece a mí que la explicación debe buscarse no tanto en el que usa estos objetos como en el trabajador que los produce. Estos indígenas son gentes laboriosas y esmeradas. No trabajan bajo el apremio de la necesidad o de ganarse la vida, sino por el impulso del talento y la fantasía, con gran capacidad para disfrutar de su arte, que a menudo consideran el resultado de una inspiración mágica. Esto se refiere de modo especial a los que producen objetos de gran valor, que siempre son buenos artesanos y enamorados de su trabajo. Ahora bien, estos indígenas tienen gran

4. En realidad, esta costumbre no es tan prominente en las Trobriand como en otros distritos massim y sobre todo en el mundo papúe-melanesio; cf., por ejemplo, Seligman, op. cit., pág. 56 y lámina VI, fig. 6.

agudeza para apreciar los buenos materiales y la perfección artesanal. Cuando encuentran una buena pieza de materia prima se sienten abocados a derrochar el trabajo con exceso y a producir objetos demasiado buenos para el uso, pero realizados de tal forma que su posesión es todavía más deseable.

La cuidadosa manera de efectuar el trabajo, la rigurosa selección de los materiales, la paciencia infinita con que se aplican para darle los últimos toques, todo esto ha sido señalado con frecuencia por quienes han visto a los indígenas trabajando. Estas observaciones también han sido recogidas por algunos economistas teóricos, pero es necesario ver estos hechos en función de la teoría del valor. En efecto, es lógico que este gran cariño por los materiales y el trabajo suscite un sentimiento de apego hacia los materiales raros y los objetos bien hechos, y que su valoración resida en esto. Se valoran determinadas clases de materiales escasos que habitualmente utilizan los artesanos: algunas especies poco comunes de concha que se prestan en especial al modelaje y al pulido; determinados tipos de madera que también escasean, como el ébano; y sobre todo, unas variedades especiales de piedra que usan para fabricar útiles.⁵

Ahora podemos comparar nuestros resultados con las falsas concepciones sobre el Hombre Económico Primitivo esbozadas al principio de este apartado. Constatamos que las nociones de valor y de riqueza existen a pesar de la abundancia de bienes, y que de hecho esta abundancia constituye un valor en sí misma. Cantidades enormes, muy superiores a las previstas para cualquier uso, se producen por el mero gusto de acumularlas; la comida se deja pudrir, y aunque tengan mucha más de la necesaria, siempre quieren más para tener la impresión de riqueza. Además, respecto a los objetos artesanales y de forma especial los objetos del tipo *vaygua* (véase cap. III, apart. III) no es la rareza en proporción a la utilidad lo que crea el valor, sino la rareza en relación al talento que el hombre pone al servicio de los materiales. En otras palabras, no se valoran las cosas que siendo prácticas, o incluso indispensables, son difíciles de obtener, sino que se valoran los artículos en los cuales el artesano, habiendo encontrado materiales especialmente dóciles o de gran calidad, ha gastado una cantidad desproporcionada de trabajo. Pero, al hacerlo, crea un objeto que es una especie de monstruosidad económica, demasiado bueno, demasiado grande, demasiado frágil, demasiado sobrecargado de adornos para que se pueda utilizar, y sin embargo, por esta misma razón, muy valioso.

5. Además, explicando el valor no pretendo trazar sus posibles orígenes, sino que simplemente trato de mostrar cuáles son los elementos reales y observables en que se puede dividir la actitud de los indígenas hacia los objetos que valoran.

V. [ACTITUD DE LOS INDIGENAS FRENTE A LA RIQUEZA]

La falsedad de la primera hipótesis —«no existe la noción de riqueza ni la noción de valor en las sociedades indígenas»— ha quedado, pues, demostrada. Y ¿qué decir de la otra: «no hay necesidad de intercambio puesto que cada cual, gracias a su trabajo y habilidad, puede producir todo lo que significa valor, sea por la cantidad o la cualidad»? Esta afirmación queda descartada si se tiene en cuenta un hecho fundamental de las costumbres y la psicología indígenas: el amor por dar y recibir en sí mismo; el auténtico placer que sienten en poseer riquezas, aunque sólo las posean de forma transitoria.

Cuando se estudia cualquier problema sociológico de las Trobriand, cuando se describe la faceta ceremonial de la vida tribal, o de la religión y la magia, constantemente nos encontramos con que se da y se recibe en forma de intercambio de regalos y remuneraciones. He tenido ocasión de mencionar este rasgo general varias veces, y en el breve esbozo de la estructura social de las Trobriand del capítulo II he dado algunos ejemplos. Incluso un simple viaje por las islas, tal como el que imaginamos en aquel capítulo, le revelaría a un etnógrafo perspicaz esta realidad económica. Tendría ocasión de ver los grupos de visitantes —las mujeres llevando grandes cestas de comida en la cabeza, los hombres con fardos al hombro— y, al preguntar, se enteraría de que son regalos para ser entregados, bajo una de sus múltiples denominaciones, en cumplimiento de cualquier obligación social. El jefe y los parientes políticos reciben ofrendas de los primeros frutos cuando el mango o el fruto del árbol del pan o la caña de azúcar maduran. Las grandes cantidades de caña de azúcar que se le llevan al jefe transportadas por veinte o treinta hombres marchando en fila india por los caminos, producen la impresión de un Birnam Wood⁶ tropical avanzando por la jungla. En la época de la cosecha los caminos están repletos de grandes grupos de hombres que transportan comida o regresan con las cestas vacías. Un grupo procedente del lejano norte de Kiriwina tiene que recorrer unas doce millas hasta la ensenada de Tokwa'ukwa, embarcar en canoas, impeler una batea durante millas a lo largo de los bajos de la Laguna y caminar otro buen trecho tierra adentro desde Sinaketa; y todo con objeto de llenar el almacén de ñame de un individuo que bien podría llenarlo por sí mismo de no ser porque tiene la obligación de entregar toda su cosecha al marido de su hermana. Las exhibiciones de regalos que acompañan al matrimonio, a los *sagali* (reparto de alimentos), a los pagos por las magias, todos estos son algunos de los espectáculos más pintorescos de los huertos, los caminos y las

6 El bosque de Birnan, de *Macbeth*. (N. del T.)

aldeas trobriandeses, que impresionan por sí mismos a cualquier espectador por muy superficial que sea.

La segunda falacia, que el hombre guarda todo lo que necesita y nunca lo da espontáneamente, también debe descartarse por completo. No es que los indígenas no tengan una fuerte tendencia a guardar. Imaginar que se diferencian en esto del resto de los humanos sería caer de una falacia en la contraria, también ya mencionada, a saber, que se da entre los indígenas una especie de comunismo primitivo. Por el contrario, precisamente porque piensan tanto en dar, la diferencia entre lo mío y lo tuyo se ve más bien reforzada que debilitada; pues de ninguna manera se hacen los regalos al azar, sino prácticamente siempre en cumplimiento de obligaciones concretas y con gran cantidad de minuciosas formalidades. El motivo verdaderamente fundamental del regalo, la vanidad de exhibir la propiedad y el poder desecha a *lamine* cualquier suposición de tendencias o instituciones comunistas. No en todos los casos, pero sí en muchos, el paso de la riqueza es una expresión de superioridad del donante sobre el que la recibe. En otros casos representa la subordinación al jefe o a la relación de parentesco sanguíneo o político. Y es importante darse cuenta de que en casi todas las formas de intercambio que se practican en las Trobriand no hay ni rastros de beneficios, ni ninguna razón para mirarlos desde el punto de vista puramente utilitario y económico, dado que no hay ningún beneficio material en el intercambio.

Así, es cosa bastante normal en las Trobriand que, en un tipo de transacción A le dé veinte cestas de ñames a B, recibiendo a cambio una pequeña cuchilla pulimentada, sólo para invertir la transacción al cabo de unas cuantas semanas. También en cierta fase de los ritos mortuorios se hace un regalo de objetos preciosos y el mismo día, más tarde, el mismo artículo se le vuelve al que lo regaló. Casos como los descritos en las costumbres del *kabigidoya* (aptdo. III de este capítulo), donde cada propietario de una nueva canoa hace un recorrido por todos los demás y donde cada cual le da en contrapartida de lo que él recibió, son típicos. En el *wasi* —cambio de pescados por ñames que se describirá luego— se obliga a un regalo prácticamente inútil, a una prestación molesta, y más bien puede hablarse de un aumento de los costos que de los beneficios.

La concepción de que los indígenas pueden vivir en un estado de búsqueda individual de los alimentos o de aprovisionamiento exclusivamente familiar, aislados de cualquier intercambio de bienes, implica un frío egoísmo-calculador, la posibilidad de que el individuo goce por los beneficios en sí mismos. Esta concepción, y todas las ideas previamente citadas, ignora el fundamental impulso humano a exhibir, a compartir y a regalar. Ignora la profunda tendencia a crear lazos sociales mediante el intercambio de regalos. Aparte de cualquier consideración sobre si los

regalos son necesarios o incluso útiles, dar por el hecho mismo de dar es uno de los rasgos más importantes de la estructura social de las Trobriand y, por su misma naturaleza general y fundamental, sostengo que es un rasgo universal de todas las sociedades primitivas.

Me he extendido con amplitud sobre hechos económicos que, superficialmente, no están relacionados con el Kula. Pero si nos damos cuenta de que en estos datos se puede apreciar la actitud indígena respecto a la riqueza y el valor, su importancia para el tema central resulta obvia. El Kula es la expresión más elevada y espectacular de la concepción indígena del valor; y si queremos entender todas las costumbres y actos del Kula en su verdadero sentido debemos, en primer lugar y antes que cualquier otra cosa, entender la psicología sobre la cual se levanta.

VI. [INTERCAMBIO Y TRUEQUE]

He hablado a propósito de formas de intercambio, de regalos y contrarregalos más bien que de trueque y comercio, porque, aunque existen formas de puro y simple trueque, hay tantas transiciones y gradaciones entre el trueque y el simple regalo que resulta imposible trazar una línea fija que deje a un lado el comercio y al otro el intercambio de bienes. Por supuesto, el trazado de cualquier línea con objeto de hacer encajar nuestra propia terminología y nuestras propias clasificaciones es contrario al buen método. Con objeto de enfrentarse correctamente a estos hechos, es necesario hacer un examen completo de todas las formas de pago y de regalos. En un extremo de este esquema estaría el caso límite del puro regalo, es decir, la ofrenda por la que no hay que dar nada a cambio. Luego, pasando por las muchas formas habituales de regalos y pagos parcial y condicionalmente correspondidos, que se confunden entre sí, vienen las formas de intercambio, donde más o menos se guarda la equivalencia, llegándose por último al auténtico trueque. En la exposición que sigue clasificaré las transacciones, aproximadamente, según el principio de equivalencia.

Tales datos catalogados no pueden dar la misma visión clara de los hechos que daría una descripción concreta, e incluso dan la sensación de superficialidad, pero, y esto debe especificarse, no introduciré aquí categorías artificiales, ajenas a la mentalidad indígena. Nada es tan falso en los informes etnográficos como las descripciones de los hechos de las civilizaciones indígenas utilizando nuestros propios términos. En todo caso, eso no sucederá aquí. Los principios de clasificación, aunque muy lejos de la comprensión de los indígenas, se contienen no obstante en su estructura social, en las costumbres e incluso en la terminología

lingüística. Esta última siempre ofrece los medios más simples y seguros para aproximarse a la comprensión de las distinciones y clasificaciones indígenas. Pero también debe recordarse que, aunque importante como clave para las ideas indígenas, el conocimiento de la terminología no es un atajo milagroso para penetrar en su mentalidad. En realidad, existen muchos rasgos sobresalientes e importantes de la sociología y la psicología social en las Trobriand que no están definidos por ningún término, mientras que su lengua distingue subdivisiones y sutilidades que son absolutamente irrelevantes en las actuales condiciones de vida. Por lo tanto, cualquier informe sobre terminología debe completarse con un análisis directo de los hechos etnográficos y una investigación de las ideas indígenas, es decir, reuniendo un cuerpo de opiniones, expresiones típicas y frases habituales mediante interrogatorios contradictorios. No obstante, la comprensión profunda y concluyente debe obtenerse siempre mediante el estudio del comportamiento, por análisis de las costumbres etnográficas y de casos concretos de normas tradicionales.

LISTA DE REGALOS, PAGOS Y TRANSACCIONES COMERCIALES

1. *Puros regalos.* Por esto, como ya dijimos, entendemos el acto por el que un individuo entrega un objeto o presta un servicio sin esperar obtener nada a cambio. No es éste un tipo de transacción que se dé con frecuencia en la vida tribal de las Trobriand. Debe recordarse que los regalos accidentales o espontáneos, tales como limosnas o socorros, no existen, puesto que la familia mantiene a todo el que está necesitado. Además, hay tantas obligaciones económicas bien precisadas en relación con el parentesco sanguíneo y político que cualquiera que necesite alguna cosa o algún servicio sabe dónde puede dirigirse a pedirlo. Y entonces, claro está, no se trataría de un regalo voluntario, sino de un regalo impuesto por alguna obligación social. Además, dado que en las Trobriand los regalos se conciben como actos concretos con una significación social, más bien que como transmisiones de objetos, resulta que donde las obligaciones sociales no los imponen directamente los regalos son muy raros.

El tipo más importante de regalo voluntario son los presentes característicos de la relación entre marido y mujer y padre e hijos. Entre los trobriandeses, el marido y la mujer tienen sus propias cosas de forma independiente. Existen las propiedades del marido y las de la mujer, y cada uno de los cónyuges tiene bajo su control una parte de los bienes caseros. Cuando uno muere, sus parientes heredan sus cosas. Pero aunque las propiedades no se unan, con frecuencia se hacen regalos el uno al otro, especialmente el marido a la mujer.

Respecto a los regalos de los padres a los hijos, es evidente

que en una sociedad matrilineal, donde la madre es el pariente más próximo de sus hijos en un sentido absolutamente distinto que en nuestra sociedad, ellos comparten y heredan de ella todas sus propiedades. Es más llamativo que el padre, quien según la creencia y la ley indígena sólo es el marido de la madre, sin ningún lazo de parentesco con los hijos, sea la única relación de quien puedan esperar regalos voluntarios.⁷ El padre les da libremente a sus hijos sus objetos preciosos y les transmite sus asociaciones kula, de acuerdo con las normas precisas que regulan este acto (véase cap. XI, apart. II). También los conocimientos mágicos, una de las propiedades más valiosas y valoradas, se traspasan de padre a hijo, voluntariamente y libres de contrarregalo. La propiedad de árboles en el bosque del poblado y de pequeños terrenos de huerta le es cedida al hijo por el padre mientras todavía vive. A su muerte, con frecuencia han de ser devueltos a sus herederos legales, es decir, a los hijos de su hermana. Todos los objetos de uso comprendidos en la denominación *gugua* los comparten con él sus hijos como cosa natural. También cualesquiera alimentos excepcionales o cosas tales como nuez de betel o tabaco, las comparten con sus hijos así como con su mujer. En todos estos pequeños artículos de placer también se producen repartos gratuitos entre el jefe o dirigente y sus vasallos, aunque no con el mismo espíritu de generosidad que dentro de la familia. De hecho, de cualquiera que posea nuez de betel o tabaco en exceso sobre lo que realmente puede consumir al momento, se espera que lo regale. Esta regla especial, que también se aplica a los artículos que habitualmente utilizan los blancos en el comercio, ha contribuido en gran medida a sostener la idea de un comunismo indígena. En realidad, mucha gente esconde cuidadosamente cualquier sobrante que tenga para evitarse la obligación de compartirlo y, no obstante, escapar al oprobio de ser tratado de avaro.

En la terminología indígena no hay ningún nombre genérico para esta clase de regalos voluntarios. Se utiliza simplemente el verbo «dar» (*sayki*), y a la pregunta de si hay compensación por estos regalos los indígenas responden directamente que son regalos sin compensación; siendo *mapula* el término general para los regalos de devolución y las retribuciones, sean económicas o de otro tipo. Sin duda que los indígenas no entienden que los regalos voluntarios forman una clase especial por ser todos del mismo tipo. Los actos de liberalidad por parte del jefe, el compartir el tabaco y la nuez de betel de cualquiera que tenga de sobra, se toman como cosas naturales. Los regalos del marido a la mujer se consideran también enraizados en la naturaleza de su relación. Tienen una manera muy llana y ruda de decir

7. Estos indígenas desconocen la paternidad fisiológica. Cf. capítulo II, apartado VI.

que tales regalos son los *mapula* (pagos) por las relaciones matrimoniales, una concepción en armonía con las ideas subyacentes en otros tipos de regalos, de los que hablaré luego, que se hacen a cambio del comercio sexual. Económicamente son cosas completamente distintas, puesto que los regalos del marido y la mujer son azarosos, mientras que los otros son pagos concretos por los favores recibidos en ocasiones especiales.

No obstante, lo más llamativo es que se le dé la misma explicación a los regalos voluntarios que hace el padre a sus hijos; esto quiere decir que el regalo del padre a su hijo se entiende como un pago por la relación con el hijo de la esposa. De acuerdo con las ideas matrilineales sobre el parentesco, la madre y el hijo son lo mismo, pero el padre es un extraño (*tomakava*) para su hijo, expresión que frecuentemente se utiliza cuando se tratan estos asuntos. No cabe duda, sin embargo, de que las cosas son bastante más complejas, porque existe una fuerte relación emocional entre el padre y el hijo. El padre siempre está procurando darles cosas a sus hijos (véase cap. II, apart. VI) y de esto se dan cuenta muy bien los propios indígenas.

En realidad, la psicología subyacente a tales condiciones es ésta: en general un individuo está sentimentalmente ligado a su mujer y siente gran afecto personal por sus hijos, y expresa estos sentimientos mediante regalos y, de forma especial, tratando de legarles a sus hijos todo cuando puede de su riqueza y posición. Esto, sin embargo, va contra el principio matrilineal así como contra la regla general de que los regalos requieren un pago, y por tanto los indígenas explican estos regalos de forma concordante con tales reglas. La cruda explicación anterior de los indígenas refiriéndose a un pago sexual es un testimonio que evidencia de forma iluminadora el conflicto entre la teoría matrilineal y los verdaderos sentimientos de los indígenas, y también cuán necesario es contrastar las afirmaciones explícitas de los indígenas y los puntos de vista que aparecen en sus términos y fraseología con la observación directa de la vida en carne y hueso, en la que vemos al individuo no sólo sometándose a las reglas y teorías, sino comportándose bajo el impulso del instinto y la emoción.

2. *Pagos habituales, compensaciones irregulares y sin estricta equivalencia.* El más importante es el pago anual que cada individuo recibe, en la época de la cosecha, de un hermano de su mujer (cf. cap. II, aparts. IV y V). Estos regalos regulares y seguros son tan sustanciales que constituyen el grueso de las entradas de alimentos de un individuo. Sociológicamente son el hilo maestro del tejido de la constitución tribal trobriandesa. Entrañan la obligación vitalicia que tienen todos los individuos de trabajar para sus parientes y familias. Cuando un muchacho comienza a trabajar en los huertos, lo hace para su madre. Cuando sus hermanas crecen y se casan, lo hace para ellas. Si no tiene

madre ni hermanas, su pariente consanguínea más próxima reclamará los frutos de su trabajo.

La reciprocidad de estos regalos nunca alcanza a todo su valor, pero se supone que quien los recibe le dará de vez en cuando un objeto valioso (*vaygu'a*) o un cerdo al hermano de su mujer. Además, si convoca a los parientes de su mujer para que le hagan trabajos comunitarios, de acuerdo con el sistema *kabutu*, les pagará con alimentos. En estos casos tampoco equivale el pago a los servicios prestados. Por tanto, vemos que la relación entre un individuo y los parientes de su esposa está repleta de mutuos regalos y servicios en los cuales, sin embargo, la retribución por parte del marido no es equivalente ni regular, sino esporádica y de menor valor; e incluso si por unas u otras razones no la cumple, eso no dispensa a los otros de sus obligaciones. En el caso de un jefe, las obligaciones de sus numerosos parientes políticos tienen que ser mucho más estrictamente observadas; es decir, tienen que entregarle regalos mucho mayores que la cosecha, así como guardarle cerdos, nuez de betel y cocos. Por todo esto, son premiados con grandes regalos de correspondencia en forma de objetos preciosos que, no obstante, una vez más, tampoco terminan de compensar sus contribuciones.

Los tributos que le entregan a un jefe las colectividades de las aldeas vasallas y generalmente son correspondidos con pequeños contrarregalos, también pertenecen a esta clase. Además de estos, existen las contribuciones que un pariente le entrega a otro cuando el último tiene que llevar a cabo un reparto mortuario (*sagali*). Tales contribuciones son a veces, pero de manera irregular y esporádica, correspondidas con pequeños objetos preciosos.

Los indígenas no abarcan toda esta clase de regalos bajo un mismo término, pero la palabra *uribugu*, que designa los regalos de la cosecha de los hermanos de la mujer, se presenta como una de las concepciones indígenas sociológicas y económicas más importantes. Tienen una idea muy clara de muchas características de las obligaciones del *uribugu*, que se han descrito aquí, y acerca de su gran importancia. Los contrarregalos ocasionales que hace el marido a los parientes de su mujer se llaman *youlo*. Los tributos al jefe que hemos colocado en esta categoría se llaman *pokala*. Colocar estos dos tipos de pagos en una misma categoría se justifica, tanto por su similar mecanismo como por el estrecho parecido entre los regalos *uribugu*, cuando se le dan a un jefe, y los *pokala* que él recibe. Incluso hay similitudes en la ceremonia que, sin embargo, requerirían de una descripción demasiado detallada para que podamos hacerla aquí. La palabra *pokala* es el término genérico de los tributos del jefe y hay otras expresiones que comprenden los regalos del primer fruto, los regalos de la cosecha principal y otras varias

subdivisiones. También hay términos que describen los diversos contrarregalos que hace el jefe a quienes le pagan tributo, según consistan en carne de cerdo, ñames o frutos. No menciono todas estas palabras indígenas con objeto de no sobrecargar la exposición de detalles que aquí serían irrelevantes.

3. *Pago por servicios prestados.* Esta categoría se diferencia de la anterior en que el pago se somete a los límites fijados por la costumbre. Tiene que hacerse cada vez que se presta un servicio, pero no se puede hablar de equivalencia económica inmediata, puesto que uno de los términos de la ecuación consiste en un servicio cuyo valor no se puede medir a no ser mediante estimaciones convencionales. Pertenecen a esta clase todos los servicios que prestan los especialistas a la comunidad o a los individuos concretos. El más importante de estos es, sin duda, los servicios del mago. El mago de los huertos, por ejemplo, recibe determinados regalos de la comunidad y de ciertos individuos. Al brujo le paga el individuo que le pide que mate o le cure. Los regalos del mago de la lluvia y del buen tiempo son muy considerables. Ya he descrito los pagos al constructor de canoas. Más adelante me referiré a los que recibe el especialista que hace los diversos tipos de *vaygu'a*.

También pertenecen a este epígrafe los pagos que siempre acompañan a las intrigas amorosas. El amor desinteresado es completamente desconocido por estas gentes de costumbres sexuales relajadas. Cada vez que una muchacha concede favores a su amante, inmediatamente recibe algún pequeño regalo. Este es el caso de las intrigas normales que suceden en la aldea todas las noches entre muchachas y muchachos solteros y también en otras ocasiones ceremoniales de relajación, como el *katuyausi* y las consolaciones mortuorias mencionadas en el capítulo II, apartado II. Unas cuantas nueces de areca, un poco de pimienta de betel, algo de tabaco, unos anillos de concha de tortuga o discos de espóndilos, tales son los signos de gratitud o aprecio que nunca omiten los jóvenes. Una muchacha atractiva no necesita privarse de estos pequeños lujos de la existencia.

Los grandes repartos mortuorios de alimentos, *sagali*, ya se han mencionado en diversas ocasiones. Desde el punto de vista económico, estos repartos son pagos por los servicios funerarios. El pariente materno más próximo del difunto tiene que dar regalos en forma de alimentos a todos los habitantes de la aldea por la aflicción que simulan, es decir, por ennegrecerse las caras y cortarse el pelo. A otras cuantas personas les paga por entonar lamentaciones y cavar la tumba; y todavía a otro grupo más pequeño, que extrae el cubito del muerto para utilizarlo como cuchara para cal; y a la viuda o viudo por el prolongado período de luto riguroso que guardará.

Todos estos detalles demuestran cuán universal y estricta es la idea de que todas las obligaciones o deberes sociales, de los

que de ninguna forma se puede uno sustraer, tienen sin embargo que ser compensados con regalos. La función de estas remuneraciones ceremoniales es, a primera vista, la de reforzar los lazos sociales de los que nacen las obligaciones.

La similitud de los regalos y los pagos que hemos colocado en esta categoría se expresa en el uso indígena de la palabra *mapula* (compensación, equivalencia) a propósito de estos regalos. Así, para dar la razón por la que se le hace un cierto regalo a un mago, o por la que en un *sagali* (reparto) se le da tal parte a tal individuo, o por la que se le da un objeto precioso a un especialista, los indígenas dirían: «Es el *mapula* por lo que ha hecho.» Otra curiosa identificación contenida en el uso lingüístico es la de llamar, tanto a los pagos del mago como a los de los especialistas, un «reconstituyente» o, literalmente, una «cataplasma». Ciertas gratificaciones extraordinarias que se le dan al mago se describen como *katuwarina kaykela* o «cataplasma para la pierna», dado que el mago, especialmente el de los huertos o el brujo, tiene que dar grandes paseos para celebrar su magia. La expresión «cataplasma de la espalda» la utiliza el constructor de canoas que tiene que estar doblado sobre su trabajo; «cataplasma de la mano» el tallista o pulimentador de piedras. Pero la identidad de estos regalos no se expresa en los pormenores de la terminología. En realidad, hay una lista de palabras que describen los diversos pagos por la magia, los regalos que se les hacen a los especialistas, los pagos amorosos y los numerosos tipos de regalos que se distinguen en el *sagali*. Así, el pago por magia una parte de la cual se le ofrece a los espíritus de los antepasados, se llama *ula'ula*; un regalo sustancial para el mago se llama *sousula*; el regalo para el hechicero se describe con el verbo *ibudipeta*, y hay otros muchos nombres especiales. Los regalos del especialista se denominan *vewoulo* el regalo inicial; *yomelu* el regalo de alimentos que tiene lugar una vez que el objeto ha sido ceremonialmente entregado al propietario; *karibudaboda* el regalo sustancial de ñames que se hacen en la cosecha siguiente. Los regalos de alimentos que se hacen durante la época de trabajo se llaman *vakapula*; pero este último término tiene mayor extensión, puesto que engloba a todos los regalos de alimentos guisados o crudos que da a los trabajadores el individuo que se beneficia del trabajo. Los regalos sexuales se denominan *buwana* o *sebuwana*. No enumeraré las diversas diferencias terminológicas de los regalos *sagali*, porque sería imposible hacerlo sin entrar en el asunto, demasiado complejo, de las obligaciones y los repartos mortuorios.

Clasificar los regalos amorosos y los regalos *sagali* en la misma categoría que los regalos a los magos y especialistas es una generalización en la cual los indígenas no podrían seguirnos. Para ellos, los regalos que se hacen en los *sagali* constituyen una clase en sí mismos, e igualmente los regalos amorosos. Nos-

otros podemos decir que, desde el punto de vista económico, tenemos razón en clasificar juntos todos estos regalos puesto que todos presentan un tipo preciso de equivalencia; también corresponden a la idea indígena de que cualquier servicio se debe retribuir, una idea que se documenta por el uso lingüístico de la palabra *mapula*. Pero dentro de esta clase, las correspondientes subdivisiones de la terminología indígena representan las importantes distinciones que hacen los nativos entre las subclases: regalos amorosos, regalos *sagali* y regalos por servicios profesionales y mágicos.

4. *Regalos que se devuelven en forma de su equivalente económico.* Vamos enumerando los distintos tipos de intercambio a medida que, gradualmente, adquieren apariencia de comercio. En esta cuarta categoría se han colocado regalos tales como los que deben compensarse con casi exacta equivalencia. Pero debe resaltarse que la exacta equivalencia de los regalos no la asimilan los indígenas al comercio. No puede haber mayor equivalencia entre regalo y contrarregalo que cuando A le da a B un objeto y B, el mismo día, le devuelve el mismo objeto a A. En ciertas fases de las ceremonias mortuorias, los parientes del difunto y los hermanos de la viuda se dan y devuelven tales regalos. Sin embargo, resulta obvio que ninguna transacción puede estar más lejos del comercio que ésta. Los regalos, anteriormente descritos, que tienen lugar durante la presentación de la canoa (*kabigidoya*) pertenecen a esta clase. También numerosos regalos que se intercambian entre comunidades en el curso de visitas que pronto serán devueltas. Los pagos por el arriendo de una parcela de huerta se devuelven, al menos en ciertos distritos de las Trobriand, con un regalo que tenga un valor equivalente.

Sociológicamente hablando, este tipo de regalo es característico de las relaciones de amistad (*luba'i*). Así, el *kabigidoya* tiene lugar entre amigos, el Kula tiene lugar entre asociados de países lejanos y entre amigos del mismo lugar; pero, desde luego, las relaciones entre parientes políticos pertenecen *par excellence* a esta categoría.

Otros tipos de regalos equivalentes que se deben mencionar aquí brevemente son los regalos que una familia hace a otra en el *milamala*, el período festivo correspondiente al retorno de los espíritus de los antepasados a la aldea. Las ofrendas de alimentos guisados se exponen ceremonialmente en las viviendas para uso de los espíritus, y una vez que éstos han consumido la sustancia espiritual, la material se le regala a una familia vecina. Estos regalos siempre son recíprocos.

Además, hay que colocar en esta categoría los regalos que se intercambian entre el marido y el padre de la mujer (no por línea matrilineal en este caso) inmediatamente después del matrimonio.

La similitud económica de estos regalos no se expresa en la terminología ni tampoco en los usos lingüísticos. Todos los regalos que he enumerado tienen su nombre propio especial, que no saco aquí a colación por no multiplicar los detalles irrelevantes. Los indígenas no tienen una idea de conjunto sobre la existencia de un grupo como el que yo he descrito. Mi generalización se basa en el importante hecho de que, a través de toda la vida tribal, se encuentran casos sueltos de intercambios directos de regalos equivalentes. Tal vez ningún otro hecho pueda demostrar de forma más clara hasta qué punto valoran los indígenas el hecho de dar y recibir regalos en sí mismo.

5. *Intercambio de bienes materiales contra privilegios, títulos y propiedades no materiales.* Bajo este epígrafe clasifiqué las transacciones que se aproximan al comercio en la medida en que dos propietarios, cada cual en posesión de algo que tiene en gran estima, lo cambian por algo que valoran todavía más. Aquí la equivalencia no es tan estricta, al menos no tan cuantificable, como en el grupo anterior, porque en éste uno de los términos es, generalmente, una propiedad no material, tal como los conocimientos mágicos, los privilegios para ejecutar una danza o el título de una parcela de huerto, que suele quedarse después en mero título formal. Pero, pese a la menor cuantificación, tiene más marcado su carácter comercial, precisamente por el elemento de deseo recíproco por llevar a cabo la transacción y el interés de cada una de las partes.

Pertenece a esta clase dos tipos importantes de transacciones. Una de ellas es la adquisición, por un individuo, de los bienes o privilegios que le pertenecen como herencia de su tío materno o de su hermano mayor, pero que desea adquirir antes de la muerte de éste. Si el tío materno tiene que desprenderse en vida de un huerto, o enseñar y traspasar un sistema de magia, hay que pagarle por ello. En general tienen que hacerse diversos pagos, y muy sustanciales, y él va cediendo gradualmente sus derechos, dando la tierra cultivable poco a poco, enseñando la magia por etapas. Después del último pago el título de propiedad pasa al joven.

Ya he llamado la atención, en la descripción general de la estructura social de las Trobriand (cap. II, apart. VI), sobre el llamativo contraste existente entre la herencia matrilineal y la del padre al hijo. Es de notar que lo que los indígenas consideran herencia legal, sin embargo, precisa de una retribución, y que el individuo que sabe que en cualquier caso, antes o después, obtendrá un privilegio, si lo quiere con antelación debe pagar a cambio y pagar bien. Con todo, esta transacción sólo tiene lugar cuando ambas partes la consideran deseable. No hay ninguna obligación impuesta por la costumbre que obligue a ninguna de las partes a someterse al intercambio, y no se realiza hasta que ambos lo consideran ventajoso. La adquisición de la

magia es, claro está, distinta, porque el hombre mayor siempre tiene que adiestrar al joven mientras todavía vive.

El otro tipo de transacción que pertenece a esta clase es el pago por las danzas. Las danzas son «propiedad privada»; es decir, es su autor quien tiene el derecho de «producir» sus danzas y canciones en la comunidad de aldea. Si otra aldea desea sus canciones y sus danzas tiene que adquirir el derecho de ejecutarlas. Esto se realiza mediante la entrega, a la aldea de donde sea originaria, de un pago sustancial de alimentos y objetos preciosos, después de lo cual se les enseña la danza a los nuevos propietarios.

En casos aislados el título de las tierras cultivables se traspaasa de una a otra comunidad. También para esto tienen que pagar sustancialmente los miembros y el dirigente de la comunidad adquisidora a la que se le traspasan los derechos.

Otra transacción que cabría mencionar aquí es el alquiler de canoas, en el cual se produce una transferencia temporal de la propiedad a cambio de un pago.

La generalización que nos ha permitido formular esta categoría, aunque no va a contrapelo de la terminología e ideas indígenas, está fuera de su alcance y consta de varias de las subdivisiones que se diferencian con distintos nombres indígenas. El nombre de la compra ceremonial de un trabajo o de la transferencia de una parcela de huerta es *laga*. Este término denota una transacción muy grande e importante. Por ejemplo, cuando se compra un cerdo a cambio de alimentos u objetos preciosos pequeños, a esto se le llama trueque (*gimwali*), pero cuando se cambia un cerdo mayor por *vaygu'a* lo denominan *laga*.

La importante concepción de las adquisiciones adelantadas de la herencia matrilineal se designa con el término *pokala*, una palabra que ya nos ha salido con el significado de tributos al jefe. Es un homónimo, porque tiene dos significados distintos y los indígenas los distinguen con claridad. Es indudable que estos dos significados se han desarrollado a partir de uno solo por gradual diferenciación, pero carezco de datos para señalar el proceso lingüístico. Hoy en día sería erróneo tratar de forzar cualquier ligazón entre ambos, y desde luego éste es un buen ejemplo de cuán necesario es tener cuidado en no fiarse de la terminología indígena como medio para hacer clasificaciones.

El término para el alquiler de canoas es *toguna waga*.

6. *Trueque ceremonial con pago aplazado*. En esta categoría tenemos que describir los pagos que se hacen de forma ceremonial y deben aceptarse y retribuirse con posterioridad. El intercambio se basa en una asociación permanente y los artículos han de ser de valor equiparable. Recordando la definición del Kula del capítulo III, es fácil darse cuenta de que este gran intercambio ceremonial y circulante pertenece a esta categoría. Es un trueque ceremonial basado en una asociación permanente,

donde el regalo que se ofrece siempre se acepta y, después de un tiempo, se compensa con un contrarregalo equivalente.

También existe una forma ceremonial de intercambio de alimentos vegetales por pescado, que se basa en una asociación estable y en la obligación de aceptar y devolver el regalo inicial. Se le llama *wasi*. Los miembros de una aldea del interior, donde abundan los ñames y los taros, tienen asociados en las aldeas de la Laguna, donde se pesca mucho pero la producción de los huertos es escasa. Cada individuo tiene su asociado y, a veces, cuando se recolectan nuevos alimentos y también durante la cosecha principal, transporta con sus compañeros de aldea grandes cantidades de alimentos vegetales a los poblados de la Laguna, colocando cada cual su parte delante de la vivienda de su asociado. Esto es una invitación, que nunca puede rehusarse, a que se devuelva el regalo en su equivalencia convenida de pescado.

Tan pronto como el tiempo y otros compromisos lo permiten, los pescadores se hacen a la mar y se envía noticia del hecho a la aldea interior. Los de tierra adentro se presentan en la playa a la espera de los pescadores, que regresan todos en bloque, y se llevan directamente a su aldea interior el arrastre de pescado. Estas grandes cantidades de pescado se adquieren siempre a propósito de algún gran reparto de alimentos (*sagali*). Es llamativo que en las aldeas del interior estos repartos se realicen con pescado, mientras que en los poblados de la Laguna nunca se utiliza el pescado para fines ceremoniales, considerándose que los vegetales son el único artículo apropiado para tales fines. Por tanto, el motivo del intercambio no es, en este caso, el conseguir alimentos para satisfacer la necesidad primaria de comer, sino que se hace con objeto de satisfacer la necesidad social de exhibir grandes cantidades de comestibles según un acto sancionado por la costumbre. Cuando tienen lugar una de estas grandes pesqueras, suele ocurrir que grandes cantidades de pescado se pudran antes de llegar a manos del hombre a quien en último término estaban destinadas. Pero el que esté podrido no desmerece en nada el valor del pescado en el *sagali*.

La cantidad de pescado que se da a cambio de los alimentos vegetales se estima por aproximación. Una medida estándar de taro o una cesta normal de *taytu* (ñames pequeños) se cambian por un haz de pescado, entre tres y cinco quilogramos de peso. La equivalencia de los dos pagos, así como la ventaja que obtiene por lo menos una de las partes, hacen que este intercambio se aproxime al trueque.⁸ Pero el factor de confianza interviene

8. En otros tiempos, esta ventaja probablemente era mutua. Hoy en día, cuando los pescadores pueden ganar diez o veinte veces más buceando por perlas que participando en el *wasi*, el intercambio es por regla general una grancarga para ellos. Es uno de los ejemplos más claros de la firmeza de las

en gran medida por el hecho de que la equivalencia se deja a la estimación de los que corresponden; y además el regalo inicial, que por norma establecida lo hacen los del interior, no puede rehusarse. Todos estos rasgos distinguen este intercambio del trueque.

Parecidos a este intercambio ceremonial son ciertas transacciones en las cuales individuos transportan alimentos a las aldeas industriales de Kuboma y los indígenas de estos lugares les compensan con objetos manufacturados de fabricación propia. En ciertos casos de producción de *vaygu'a* (objetos preciosos) es difícil determinar si se trata de un pago por servicios prestados (clase 3) o del trueque ceremonial correspondiente a esta categoría. Escasamente hay necesidad de añadir que los dos tipos de intercambio incluidos en esta categoría, el Kula y el *wasi* (trueque de pescado), resultan muy distintos desde el punto de vista de los indígenas. Desde luego, los intercambios ceremoniales de objetos preciosos, el Kula, sobresalen como una forma de comercio tan excepcional en todos los sentidos, no sólo para los indígenas, sino también para nosotros, que debe entenderse como una clase en sí misma. Sin embargo, no cabe duda de que la técnica del *wasi* ha tenido que ser influida por las ideas y usos del Kula, que es mucho más importante y extendido. Cuando los indígenas explican uno de estos tipos de comercio suelen hacer paralelismos con el otro. Y la existencia de una asociación social, de libre pero insoslayable equivalencia, todo esto aparece en ambos tipos. Ello demuestra que los indígenas tienen una actitud mental clara sobre lo que consideran un tipo de trueque ceremonial y honorable. La terminante exclusión del regateo, las formalidades que se guardan durante la entrega del regalo, la obligación de aceptar el regalo inicial y compensarlo más adelante, todo esto expresa a las claras tal actitud.

7. *Comercio puro y simple.* La característica principal de esta modalidad de intercambio consiste en el elemento de mutuo beneficio: cada parte adquiere lo que necesita y da a cambio un artículo de menor utilidad. También encontramos aquí que la equivalencia entre los artículos se ajusta durante la transacción, mediante regateos o tratos.

Este trueque puro y simple tiene lugar, sobre todo, entre las comunidades industriales del interior, que manufacturan en gran escala platos de madera, peines, cacharros de cal, brazaletes y cestas, y las del distrito agrícola de Kiriwina, las comunidades de pescadores del Oeste y las comunidades maríneas y comerciales del Sur. Las comunidades industriales, que son mira-

costumbres indígenas que, a pesar de la tentación de la pesca de perlas y a pesar de la presión de los comerciantes blancos, los pescadores nunca tratan de rehuir un *wasi* y cuando han recibido el regalo inicial dediquen el primer día de calma a la pesca y no a la búsqueda de perlas.

das como parias y tratadas con desprecio, sin embargo, tienen permiso para pregonar sus mercancías por todos los demás distritos. Cuando tienen muchos artículos disponibles, van a otros lugares y piden ñames, cocos, pescado y nuez de betel y algunos ornamentos, como conchas de tortuga, pendientes y cuentas de espóndilos. Se sientan en grupos y extienden sus mercancías diciendo: «Vosotros tenéis muchos cocos y nosotros ninguno. Nosotros hemos fabricado hermosos platos de madera. Éste vale cuarenta cocos y alguna nuez de betel y un poco de pimienta de betel.» Entonces los otros pueden contestar: «Oh, no, no lo quiero. Pedís demasiado.» "¿Cuánto nos darías?" Puede hacerse una oferta y ser rehusada por el buhonero, y así sucesivamente hasta que se cierre el trato.

En determinadas ocasiones, también las gentes de otros lugares pueden necesitar los objetos que se fabrican en Kuboma, e irán allí y tratarán de comprar algunos bienes manufacturados. Las personas de rango, por lo general, se comportan de la forma descrita en el punto anterior, ofreciendo un regalo inicial y esperando una compensación. Otros, simplemente van y hacen un trueque. Como vimos en la descripción del *kabigidoya*, los habitantes de Sinaketa y de Vakuta van allí y compran mercancías antes de cada expedición kula para utilizarlas en el comercio subsidiario.

Por tanto, la concepción de puro trueque (*gimwali*) se destaca muy clara y los indígenas distinguen perfectamente entre éste y las otras formas de intercambio. Corporizada en una palabra, esta distinción se hace aún más punzante por la forma en que se utiliza la palabra. Cuando critican con desprecio un mal comportamiento en el Kula o una forma inadecuada de hacer los regalos, los indígenas dicen que parece un *gimwali*. Cuando se les pregunta si una transacción es de una u otra clase, responden con acento despectivo: «Eso era sólo un *gimwali*» (*gimwali wala*). En el curso de la investigación etnográfica dan claras descripciones, casi definiciones del *gimwali*, su ausencia de ceremonia, la permisibilidad del regateo, la forma libre en que se verifica entre cualquier par de desconocidos. Exponen correcta y claramente sus características generales y enuncian, sin dudar, cuáles son los artículos que pueden intercambiarse mediante el *gimwali*.

Desde luego, ciertas características del puro trueque, que nosotros apreciamos como inherentes a los hechos, están lejos de su capacidad teórica. Así, por ejemplo, que el elemento de mutuo beneficio tiene un papel prominente en el *gimwali*; que se realiza exclusivamente con artículos recién fabricados y los de segunda mano jamás participan en el *gimwali*, etc., etc. Tales generalizaciones tiene que hacerlas el etnógrafo por su cuenta. Otras propiedades del *gimwali* incluidas en las costumbres son: ausencia de ceremonial, ausencia de magia, ausencia de asocia-

ción especial —todas ellas anteriormente mencionadas. También durante la celebración de las transacciones los indígenas se comportan en éstas de forma completamente distinta que en las demás. En todas las formas ceremoniales de dar y tomar, se considera indigno y contrario a la etiqueta que el receptor demuestre el menor interés por el regalo o ansiedad por cogerlo. En los repartos ceremoniales igual que en el Kula, el regalo es arrojado al suelo por el dador, a veces literalmente, a veces sólo dándolo de forma abrupta, y con frecuencia el receptor ni siquiera lo recoge, sino que lo hace alguna persona insignificante de su séquito. En el *gimwali*, por el contrario, se demuestra un gran interés por el cambio.

Hay un caso de *gimwali* que merece especial atención. Es un trueque de pescado por vegetales y presenta, sin embargo, un agudo contraste con el *wasi* o intercambio ceremonial de pescado y ñames. Se denomina *vava* y tiene lugar entre aldeas que carecen de asociación *wasi* y, por tanto, simplemente hacen *gimwali* con su producción cuando tienen necesidad.

Con esto se acaba el breve esquema de los distintos tipos de intercambio. Era necesario darlo, aunque fuese en forma condensada, con objeto de proveer de un contexto para el Kula. Tenemos así una idea de la gran amplitud y variedad de formas de dar y tomar ligadas a la vida tribal trobriandesa. También vemos que las reglas de equivalencia, así como las formalidades que acompañan a cada transacción, están muy bien precisadas.

VII. [OBLIGACIONES ECONÓMICAS]

Es fácil ver que casi todas las categorías de regalos, que yo he clasificado según principios económicos, se basan también en relaciones sociológicas. Así el primer tipo de regalos, es decir, los regalos voluntarios, tienen lugar en las relaciones entre marido y mujer y en las de los padres con los hijos. También en la segunda clase de regalos, es decir, en los obligatorios que se dan sin una compensación sistemática, van ligados a las relaciones de parentesco político, principalmente, aunque los tributos debidos al jefe también pertenezcan a esta clase.

Si hacemos un esquema de las relaciones sociológicas, cada tipo de ellas vendría definido por una clase especial de obligaciones económicas. Habría alguna clase de paralelismo entre tal clasificación sociológica de pagos y presentes y la que se ha dado más arriba. Pero tal paralelismo sólo es aproximado. Sería interesante, sin embargo, trazar un esquema de los intercambios clasificados según las relaciones sociales a que corresponden. Esto serviría para esclarecer la economía de la estructura social

trobriandesa, así como un nuevo punto de vista sobre el asunto de los pagos y los regalos.

Volviendo al esbozo sociológico del capítulo II, apartados V y VI, vemos que la familia, el clan y el subclán, la comunidad de aldea, el distrito y la tribu son las principales divisiones de la sociedad trobriandesa. A estas agrupaciones corresponden determinados vínculos de relaciones sociales. Así, a la familia corresponden no menos de tres tipos distintos de relaciones, según las ideas indígenas. Antes que nada está la filiación matrilineal (*veyola*), que comprende a las personas que pueden trazarse un descendencia común a través de sus madres. Ésta es, para los indígenas, las relaciones de consanguinidad, la identidad de carne y el auténtico parentesco. La relación matrimonial comprende la existente entre el marido y la mujer y la del padre con los hijos. Por último, las relaciones entre el marido y los parientes matrilineales de la mujer constituyen la tercera clase de lazos personales incluidos en el marco de la familia. Estos tres tipos de vínculos personales se distinguen claramente en la terminología, en los usos lingüísticos normales, en las costumbres y en las ideas explícitamente formuladas.

A las agrupaciones de clanes y subclanes pertenecen los lazos existentes entre las personas del mismo clan y, especialmente, entre los miembros del mismo subclán, y por otro lado, las relaciones entre un individuo y los miembros de otros clanes. La pertenencia al mismo subclán es una especie de parentesco ampliado. Las relaciones con los otros clanes son las más importantes cuando asumen la forma de una amistad especial llamada *luba'i*. Las agrupaciones de las comunidades de aldea dotan a los pobladores del importante rasgo de conciudadanos. La diferencia de rangos en relación con el clan, la división en comunidades de aldea y de distrito, tal como se esbozó en el capítulo II, trae como consecuencia la subordinación de los individuos normales a los jefes. Por último, el hecho general de pertenencia a una tribu crea los vínculos que unen a los individuos de la tribu entre sí y, en otros tiempos, permitía una relación libre, aunque no ilimitada, y por tanto las relaciones comerciales. Tenemos que distinguir, pues, ocho tipos de relaciones personales. En la siguiente clasificación las tenemos enumeradas con un breve esquema de sus características económicas.

1. *Parentesco matrilineal*. La idea subyacente de que esto significa identidad de sangre y de sustancia no se expresa en absoluto en su vertiente económica. El derecho de herencia, la participación común en determinados tipos de propiedad y el derecho limitado a utilizar los útiles y objetos de uso diario, a menudo se ven restringidos en la práctica por celos y animosidades personales. En lo que más específicamente se refiere a regalos económicos, encontramos aquí la llamativa costumbre de comprar en vida, a plazos, los títulos de las parcelas de

huerta y árboles y los conocimientos mágicos que, por ley, a la muerte del propietario, tendrán que pasar a la nueva generación de parientes matrilineales. La identidad económica de los parientes matrilineales se pone de manifiesto en los repartos tribales —*sagali*—, donde todos ellos comparten la responsabilidad de aprovisionar de alimentos.

2. *Lazos matrimoniales.* (Marido y mujer; y como consecuencia, padre e hijos.) Basta con clasificar aquí este tipo de relaciones y recordar al lector que se caracteriza por los regalos voluntarios, como se ha descrito minuciosamente en el punto 1 de la anterior clasificación de regalos.

3. *Relaciones por línea política.* En su aspecto económico, estos lazos no son recíprocos ni simétricos. Es decir, una de las partes, el marido de la mujer, es el receptor económico favorecido, mientras que los hermanos de la esposa reciben de él, en conjunto, regalos de menor valor. Como sabemos, esta relación se define económicamente por los regalos regulares y sustanciales de la cosecha a cargo de los hermanos de la mujer, que llenan el almacén del marido todos los años. También tienen que hacerle determinados servicios. Por todo ello, reciben un regalo *vaygu'a* (objetos preciosos) de vez en cuando y algunos alimentos como pago por los servicios prestados.

4. *Pertenencia al mismo clan.* La principal identificación económica de este grupo tiene lugar durante el *sagali*, aunque la responsabilidad de procurarse los alimentos sólo recaiga sobre los verdaderos parientes consanguíneos del difunto. Todos los demás miembros del subclán, y en menor medida los miembros del mismo clan dentro de una comunidad de aldea, tienen que contribuir con pequeños regalos que se les entregan a los organizadores del *sagali*.

5. *Relación de amistad personal.* Dos individuos amigos siempre mantendrán entre sí una relación *kula*, y si uno pertenece a una aldea interior y el otro a una de la Laguna estarán asociados para el intercambio de pescados por vegetales (*wasi*).

6. *Conciudadanos en una comunidad de aldea.* Hay muchas clases de regalos que tienen lugar entre comunidades. Y desde el punto de vista económico, los vínculos de ciudadanía significan la obligación de contribuir con una parte propia a tales ofrendas. Además, en los repartos mortuorios —*sagali*— los conciudadanos de clanes distintos al del difunto reciben una serie de regalos para compensarles de sus obligaciones mortuorias.

7. *Relaciones entre los jefes y los individuos normales.* Los tributos y servicios que los vasallos le hacen al jefe, por un lado, y los pequeños pero numerosos regalos que él les da, así como la importante y cuantiosa contribución con que él participa en todas las empresas de la tribu, tales son las características de esta relación.

8. *Relaciones entre dos individuos cualesquiera de la misma*

tribu. Se caracterizan por los pagos y regalos, por el comercio ocasional entre dos individuos y por los regalos voluntarios esporádicos de tabaco o nuez de betel que ningún individuo puede rehusarle a otro, a menos que estén peleados.

Con esto se acaba la lista de ofrendas y regalos. La importancia general del dar y tomar dentro de la textura de la sociedad de Boyowa, la gran cantidad de variedades y subdivisiones de los diversos regalos, no dejan lugar a dudas sobre el gran papel que los actos y motivos económicos tienen en la vida de estos indígenas.

VII. La partida de una expedición marítima

I. [UNA PARTIDA EN SINAKETA]

Hemos llegado, en el curso de esta narración del Kula, al punto en que todos los preparativos se han acabado, la canoa está dispuesta, la botadura y la presentación ceremonial ya han tenido lugar y se han recogido los bienes para el comercio subsidiario. Sólo resta cargar la canoa y partir. Hasta ahora, habiendo descrito la construcción, la *tasasoria* y el *kabigidoya*, nos referíamos a las Trobriand en general. Ahora tendremos que reducirnos a un distrito, la parte sur de la isla, y seguiremos la expedición kula desde Sinaketa a Dobu. Porque hay algunas diferencias entre los distintos distritos y cada cual debe tratarse por separado. No obstante, lo que se dice de Sinaketa vale también para la otra comunidad sureña, es decir, para Vakuta. Por lo tanto, el escenario de todo lo que se describe en los dos capítulos siguientes se centrará en un punto, es decir, en el grupo compuesto por unas ocho aldeas asentadas en las costas trobriandesas, fangosas y llanas, de la Laguna, a tiro de piedra unas de otras. Desde una pequeña playa arenosa con orla de palmeras gozamos de una amplia perspectiva de la Laguna, el amplio semicírculo de su borde costero con el verde brillante de los manglares respaldados por la alta jungla que se levanta en los arrecifes coralinos del *raywag*. En el horizonte unos cuantos islotes aplastados que sólo espesan levemente su línea, y en los días claros las montañas d'Entrecasteaux visibles como sombras azules en la lontananza.

Desde la playa entramos directamente en una de las aldeas, una hilera de casas puesta frente a otra de almacenes de ñame. Atravesándola, dejando a la derecha una aldea circular y yendo por espacios vacíos con bosquecillos de betel y palmeras de coco, llegamos a la principal aldea de Sinaketa, a Kasiyetana. Allí, por encima de las elegantes chozas indígenas, se encuentra un enorme cobertizo de hierro acanalado, construido sobre pilares, pero con el espacio intermedio entre la tierra y el suelo cuidadosamente relleno de piedras de coral blanco. Este monumento testifica tanto la vanidad indígena como la fuerza de su superstición: vanidad de imitar la costumbre de los blancos de hacer las casas elevadas y creencia indígena en el miedo al *bwaga'u* (hechicero), cuya hechicería más peligrosa la realiza quemando hierbas mágicas, lo que no puede evitarse si le es posible reptar

bajo la casa. Debe añadirse que incluso los maestros misioneros indígenas de las Trobriand siempre colocan una sólida masa de piedras para rellenar el espacio inferior de sus casas. To'udawada, el jefe de Kasiyetana, es, dicho de paso, el único hombre de Boyowa que tiene una casa de hierro acanalado y, de hecho, en toda la isla no hay más de una docena de casas que no estén construidas exactamente de acuerdo con el patrón tradicional. To'udawada es también el único indígena que yo haya visto con salacot; por otro lado, es una buena persona, físicamente de muy buen ver, alto, con cara ancha e inteligente. Frente a su barraca de hierro están las hermosas chozas indígenas de sus cuatro mujeres.

Caminando hacia el norte por el terreno negro en el que en puntos dispersos aflora el coral, entre altos árboles y ramalazos de jungla, campos y huertos, llegamos a Kanubayne, la aldea de Kouta'uya, el segundo jefe en importancia de Sinaketa. Es muy probable que lo encontremos sentado en la plataforma de su choza o de su almacén de ñames; un viejo desdentado, arrugado, que usa una gran peluca indígena. Al igual que To'udawada, pertenece al más alto rango de la jefatura y ambos se consideran a sí mismos iguales a los jefes de Kiriwina. Pero el poder de cada uno de ellos se limita a su pequeña aldea, y ni en ceremonial ni en riqueza podían, al menos en otros tiempos, compararse con sus parientes del Norte. Todavía hay otro jefe del mismo rango en Sinaketa, el que gobierna la pequeña aldea de Oraywota. Éste se llama Sinakadi y es un viejo desdentado y calvo, de aspecto enfermizo e hinchado, con un carácter despreciable y retorcido, igualmente odiado por blancos y negros. Cuenta con la reconocida reputación de lanzarse a los barcos de los blancos en cuanto se presentan, con una o dos de sus jóvenes mujeres en la canoa, y regresar poco después solo, pero con mucho tabaco y otras buenas mercancías. Laxo como es el sentido del honor y de la moralidad en las Trobriand sobre tales asuntos, esto es demasiado incluso para ellos y Sinakadi, por esta razón, no es respetado en su aldea.

El resto de las aldeas están gobernadas por dirigentes de rango inferior, pero de no mucha menor importancia y poder que los grandes jefes. Uno de éstos, un anciano extravagante, enjuto y lisiado, llamado Layseta, es célebre por sus amplios conocimientos en toda clase de magias y por sus largas estancias en países extranjeros, tales como las Amphlett y Dobu. Más tarde, en el curso de nuestros peregrinajes, encontraremos a algunos de estos jefes. Habiendo descrito la aldea y los dirigentes de Sinaketa, prosigamos nuestra narración.

Pocos días antes de la fecha fijada para la partida de la expedición kula hay gran efervescencia en el pueblo. Grupos de visitantes llegan de la vecindad llevando regalos, la mayor parte de alimentos, para que sirvan de provisiones durante el viaje.

Se sientan frente a las chozas, charlando y comentando, mientras la gente de la localidad se ocupa de sus menesteres. Por la tarde se celebran grandes reuniones alrededor del fuego que se prolongan hasta altas horas. La preparación de los alimentos es, sobre todo, asunto de las mujeres, mientras que los hombres dan los toques finales a las canoas y celebran las magias.

Sociológicamente hablando, el grupo que parte se diferencia, desde luego, del que se queda. Pero incluso dentro de este grupo se produce otra diferenciación según las distintas funciones en el Kula. En primer lugar están los dueños de la canoa, los *toliwaga*, que desempeñarán un papel preciso en el curso de las semanas siguientes. Sobre cada uno de ellos caerán con el mayor rigor los tabús, sean los que se observan en Sinaketa o los de Dobu. Cada cual tiene que celebrar magias y actuar en las ceremonias. Cada cual, también, gozará de los principales honores y privilegios del Kula. Los miembros de la tripulación, los *usagelu*, de cuatro a seis hombres por canoa, componen otro grupo. Manejan la embarcación, celebran ciertos ritos mágicos y, por regla general, hacen el Kula cada cual por su cuenta. Un par de hombres jóvenes de cada canoa, que todavía no participan en el Kula, pero que participan en las tareas de navegación, componen otra clase y se les denomina *silasila*. A veces un niño acompaña a su padre en la expedición kula —el llamado *dodo'u*— y hace algo útil soplándole a la caracola. Así, la flota completa consta de cuatro clases de personas: la de los *toliwaga*, la de los *usagelu*, la de los colaboradores y la de los niños. Las mujeres de Sinaketa, sean casadas o solteras, nunca van en las expediciones marítimas, aunque otra costumbre distinta prevalece en la costa oriental de las Trobriand. Cada *toliwaga* tiene que hacer un pago en alimentos a sus *usagelu*, lo que se efectúa mediante una pequeña ceremonia de distribución de alimentos denominada *mwalolo* que tiene lugar, después del retorno de la expedición, en la plaza central del poblado.

II. [RITOS Y TABÚS DE LA PARTIDA]

Pocos días antes de la partida, el *toliwaga* inicia una serie de ritos mágicos y comienza a observar los tabús, las mujeres se ocupan de los últimos preparativos de alimentos y los hombres disponen la *waga* (canoa) para el gran viaje inminente.

El tabú del *toliwaga* se refiere a la vida sexual. En cualquier caso, durante las dos últimas noches, a causa de las celebraciones mágicas y de las visitas de sus amigos y parientes de otras aldeas vecinas, que le traen provisiones para el viaje, regalos en forma de bienes comerciales, y que charlan sobre la inminente expedición, tiene que estar levantado hasta tarde. Pero tam-

bién tiene que guardar la vigilia hasta altas horas de la noche como una obligación impuesta por las costumbres y tiene que dormir solo, aunque la esposa puede dormir en la misma vivienda.

Los preparativos de la canoa comienzan por cubrirla con esteras trenzadas llamadas *yawarapu*. Se colocan sobre la plataforma, dejándola de esta forma dispuesta para andar, sentarse y depositar encima los objetos pequeños. Esta primera parte de la preparación de la canoa se acompaña de un rito mágico. En la orilla del mar, el *toliwaga* lo entona sobre las hojas trenzadas, conforme se colocan en la canoa. O en otro sistema distinto de magia kula, el *toliwaga* prepara unas raíces de jengibre y las escupe sobre las esteras en su choza. He aquí una muestra de la fórmula mágica que se utiliza en este rito:

CONJURO «YAWARAPU»

«¡Nuez de betel, nuez de betel, nuez de betel hembra; nuez de betel, nuez de betel, nuez de betel macho; nuez de betel, de la ceremonia del escupitajo!

»Los compañeros de los jefes; los jefes y sus compañeros; su sol, el sol de la tarde; su cerdo, el cerdo pequeño. Sólo uno es mi día» —aquí el recitante dice su nombre— «su aurora, su mañana».

Este es el exordio del conjuro. Luego sigue la parte principal. Las dos palabras *boraytupa* y *badederuma*, emparejadas, se repiten con una serie de otras palabras. La primera palabra de la pareja significa, en traducción libre, «navegación rápida» y la segunda «producto abundante». La serie de palabras que las acompañan describen diversas clases de collares kula. Los collares de diferentes tamaños y de diferentes acabados tienen, cada clase, su propio nombre, de los que hay alrededor de una docena. Después de esto, se recitan una lista de palabras relativas a la cabeza humana:

«Mi cabeza, mi nariz, mi occipucio, mi lengua, mi cuello, mi laringe, etc., etc.» Por último se mencionan los diversos objetos que se transportan en la expedición kula. Los objetos para dar (*pari*); un paquete envuelto de forma ritual (*lilava*); la cesta personal; la estera de dormir; las grandes cestas; el palo de la cal; las vasijas de la cal y los peines, uno tras otro se van nombrando.

Por último el mago recita la parte final del conjuro: «¡Patearé la montaña, la montaña se mueve, la montaña tiembla, la montaña comienza sus actividades ceremoniales, la montaña aclama, la montaña cae, la montaña yace prostrada! ¡Mi conjuro irá a la cima de la Montaña de Dobu, mi conjuro penetrará en el interior de mi canoa! El cuerpo de mi canoa se hundirá, el flotador de mi canoa se meterá bajo el agua. Mi fama es como el trueno, mi paso es como el bramido de las brujas voladoras.»

La primera parte del conjuro contiene una referencia a la nuez de betel, que es una de las cosas que los indígenas esperan obtener en el Kula. Por otro lado, ésta es una de las sustancias que los indígenas hechizan para dárselas a sus asociados e inducirlos a que practiquen el Kula con ellos. A cuál de estas dos cosas se refiere el conjuro, eso es imposible de decidir, como tampoco podrían decirlo los mismos indígenas. Las partes en que se exaltan la rapidez y el éxito son típicas de las fórmulas mágicas y pueden encontrarse en otras muchas.

La parte principal del conjuro es, como de costumbre, mucho más fácil de interpretar. Hablando sin rigor, la declaración implica: «Yo aceleraré y tendré éxito con respecto a las diversas clases de *vaygu'a*; aceleraré y tendré éxito gracias a mi cabeza, a mis palabras, a mi aspecto; y lo mismo con mis mercancías comerciales y pertenencias personales.» La parte final del conjuro describe la impresión que debe hacer la magia del hombre sobre «la montaña», que aparece aquí por el distrito de Dobu y sus habitantes. De hecho, a los distritos del archipiélago d'Entrecasteaux, hacia los que navegan, siempre se les llama *koya* (montaña). Las exageraciones, las metáforas y las insistencias implícitas sobre el poder del conjuro son muy características de todos los conjuros mágicos.

Al día siguiente, o al otro, porque suele haber retrasos en la partida, el jefe de la expedición les da un cerdo o dos a todos los participantes en la expedición. La tarde de ese día los propietarios de las canoas van a los huertos y buscan una planta aromática de menta (*sulumwoya*). Tomando un renuevo en la mano, se mueve de uno a otro lado murmurando un conjuro y luego la arranca. Este es el conjuro:

CONJURO «SULUMWOYA»¹

«¿Quién corta la *sulumwoya* de Laba'i? ¡Yo, Kwoyregu, con mi padre, nosotros cortamos la *sulumwoya* de Laba'i! La rugiente *sulumwoya* ruge; la temblorosa *sulumwoya* tiembla; la murmurante *sulumwoya* murmura; la hirviente *sulumwoya* hierve.

»Mi *sulumwoya* hierve, mi cuchara de la cal hierve, mi vasija de la cal hierve, mi peine... mi cesta... mi pequeña cesta... mi paquete *lilava*... mis regalos de presentación (*pari*)...» Y con cada uno de estos términos se repite la palabra «hierve» o «burbujea», a menudo varias veces. Después de esto, el mismo verbo «hierve» se repite con todas las partes de la cabeza igual que en la fórmula anteriormente citada.

La última parte reza así: «Espíritu de mi tío materno Mwoyalova, fallecido recientemente, exhala tu conjuro sobre la cabeza de Monikiniki. Exhala tu conjuro sobre la cabeza de mi lige-

1. Véase el análisis lingüístico del texto original de este conjuro que se hace en el capítulo XVIII.

ra canoa. Patearé la montaña; la montaña se volcará; la montaña se derrumbará; la montaña se abre; la montaña se regocija; se tambalea. Haré el Kula hasta que mi flotador vaya hundido. Mi fama es como el trueno, mi paso es como el bramido de las brujas voladoras.»

El exordio de este conjuro contiene varias referencias míticas de las que, sin embargo, mi información sólo me proporciona datos confusos. Pero resulta claro cuando se refiere directamente a la menta mágica y describe su eficacia. En la segunda parte, de nuevo aparece una lista de palabras referentes a objetos que se utilizan en el Kula y a la apariencia y la persuasividad personal del oficiante. El verbo con el que se repiten hace referencia al hervido de la menta y aceite de coco que pronto tendré que mencionar, e indica que las propiedades mágicas de la menta se traspasan al *toliwaga* y a sus mercancías. En la última parte el mago invoca al espíritu de su verdadero pariente materno, de quien consiguió el conjuro, y le pide que le imparta la virtud mágica a su canoa. El nombre mitológico Monikiniki, con el que no guarda relación ningún mito, excepto la tradición de que fue el primer propietario de todos estos conjuros, aparece aquí como sinónimo de canoa. Al final del *dogina*, que contiene varias expresiones idénticas a las de la parte final del conjuro del *yawarapu*, tenemos otro ejemplo de exageraciones verbales tan habituales en la magia.

Después de haber arrancado ritualmente la planta de menta, el mago se la lleva a su casa. Allí se reúne con uno de sus *usagelu* (miembro de la tripulación) que le ayuda a hervir un poco de aceite de coco (*bulami*) en una pequeña olla indígena de barro. Se mete la planta en el aceite hirviendo y, mientras hierve, se pronuncia una fórmula mágica.

CONJURO «KAYMWALOYO»

«¡Ninguna nuez de betel, ningún *doga* (ornamento hecho del colmillo circular del jabalí), ningún pericarpio de betel! Mi poder para cambiar su mente; mi magia *mwasila*, mi *mwase*, *mwasare*, *mwasarewai*.» Esta última frase incluye un juego de palabras muy característico de la magia kiriwiniana. Es difícil de interpretar la frase inicial. Probablemente significa algo como: «Ninguna nuez de betel, ningún pericarpio ni ningún regalo *daga* puede ser tan potente como mi *mwasila* y su poder para cambiar a mi favor la mente de mi asociado.»

Ahora viene la parte principal del conjuro: «Hay una *sulumwoya* (menta) mía, una *sulumwoya* de Luba'i, que yo colocaré en la cima del Gumasila.»

Este último párrafo se repite varias veces insertando, en vez del nombre de la isla de Gumasila, los siguientes nombres: Kuyawaywo, Domdom, Tewara, Siyawawa, Sanarao, Tu'utauna,

Kamsareta y Gorebubu. Todos estos son los nombres de los sucesivos lugares por donde se hace el Kula. En este largo conjuro, el mago va siguiendo la ruta de la expedición kula, enumerando sus etapas más relevantes. La última parte de la fórmula es idéntica a la última parte del conjuro *yawarapu* anteriormente citado: «Patearé la montaña, etc.»

Después de recitar este conjuro sobre la menta y el aceite, el mago toma estas sustancias y las coloca en un receptáculo hecho de hojas de banana endurecidas al fuego. Hoy en día, a veces se utiliza una botella de cristal. Luego, el receptáculo se sujeta a un palo incrustado entre los paneles de proa de la canoa y que sobresale oblicuo sobre la nariz. Como más adelante veremos, el aceite aromático se utilizará para untar algunos objetos cuando se llega a Dobu.

Con esto, no obstante, no se han acabado la serie de ritos mágicos. Al día siguiente por la mañana temprano se hace el paquete ritual de objetos comerciales representativos denominado *lilava*, acompañándose del recitado de un conjuro mágico. Unos cuantos objetos comerciales, un brazaletre trenzado, un peine, una cuchara de la cal, un puñado de nueces de betel, todo se coloca en una estera limpia y nueva y se recita el conjuro dentro de la estera doblada. Luego se enrolla la estera, se le coloca otra estera encima y se atan alrededor otro par de ellas; así contiene, herméticamente sellado, la virtud mágica del conjuro. Este paquete se coloca después en un punto especial del centro de la canoa y no se abre hasta que la expedición llega a Dobu. Existe la creencia de que lleva asociado un augurio mágico (*kariyala*). Una lluvia fina, acompañada de truenos y relámpagos, tiene lugar cuando quiera que se abra el *lilava*. Un europeo escéptico podría aducir que en la estación de los monzones, casi invariablemente, llueve todas las tardes, con acompañamiento de truenos, a los pies o en la ladera de los grandes montes como los que hay en el grupo de las d'Entrecasteaux. Por supuesto, cuando pese a ello no aparece el *kariyala*, se entiende que algo fue descuidado durante la celebración del rito mágico del *lilava* (!). Este es el conjuro que se recita sobre el paquete tabú:

CONJURO «LILAVA»

«Sigo la costa de la playa de Kaurakoma; la playa de Kayli, el Kayli de Muyuwa.» No puedo añadir ninguna explicación que haga más clara esta frase. Obviamente contiene algunas referencias mitológicas cuya clave desconozco. El conjuro prosigue diciendo:

«Actuaré de forma mágica sobre mi montaña... ¿Dónde pasaré la noche? Pasaré la noche en Legumatabu; soñaré, tendré visiones en los sueños; vendrá la lluvia como un augurio mágico... su mente está alerta; él no yace, no está sentado, se le

vanta y tiembla, se levanta y se agita; el renombre de Kewara es pequeño, mi propio renombre se encoleriza...»

Todo este párrafo se repite una y otra vez, insertándose en cada repetición el nombre de otro lugar en vez de Legumatabu. Legumatabu es un islote de coral de unas doscientas yardas de largo y unas cien yardas de ancho, con unos cuantos pandanos que crecen encima; las aves silvestres y las tortugas depositan sus huevos en sus arenas. En esta isla a mitad de camino entre Sinaketa y las Amphlett los marinos de Sinaketa suelen pasar una o dos noches si encuentran mal tiempo o vientos contrarios.

Este período contiene primero una alusión directa al augurio del *lilava*. En la segunda mitad describe el estado de agitación del asociado de Dobu bajo la influencia de esta magia, un estado de agitación que le impulsará a ser generoso en el Kula. No sé si la palabra Kewara es un nombre propio o qué otra cosa significa, pero la frase contiene una jactancia sobre el renombre del propio mago muy típica de las fórmulas mágicas.

Las localidades que se mencionan sustituyendo a Legumatabu en las sucesivas repeticiones del período son: Yakum; otro islote de coral, Urasí, el nombre Dobu de Guamasila, Tewara, Sana-ro'a y Tu'utauna, localidades que ya nos son conocidas por nuestra descripción de Dobu.

Este es un conjuro muy largo. Después del recital, muy largo, del último período con sus variantes, aún se agrega una nueva variación. En vez de la primera frase «¿Dónde pasará la noche?», la nueva forma reza: «¿Dónde se levantará el arco iris? Yo me levantaré en la cima de Koyatabu»; y luego se repite el resto del párrafo: «Soñaré, tendré visiones en los sueños, etc.» Esta nueva forma también sufre variaciones, diciendo, en vez de Koyatabu, Kamzaretá, Koyava'u y Gorebubu.² De nuevo esta enumeración nos lleva hacia el paisaje, pero aquí, en vez de a los lugares para pernoctar, se hace alusión a las cimas de las altas montañas, mediante las cuales se orientan durante las expediciones marítimas. La última parte del discurso es, otra vez, idéntica a la del Conjuro *Yuwarapu*.

Este rito mágico tiene lugar en la mañana del último día. Inmediatamente después de recitado el conjuro y de envolver el *lilava*, se lleva a la canoa y se coloca en su lugar de honor. Para este momento los *usagelu* (miembros de la tripulación) ya han dispuesto la canoa y están preparados para zarpar.

2. Koyatabu, la montaña de la costa septentrional de Fergusson; Kamazaretá, la colina más alta de Domdom, en las Amphlett; Koyava'u, la montaña opuesta a la isla Dobu en la costa norte de los estrechos de Dowson; Gorebubu, el volcán de la isla de Dobu.

III. [LOS COMPARTIMIENTOS DE LA CANOA]

Los fuertes palos horizontales, llamados *riu*, que unen el cuerpo de la piragua con el flotador, dividen a las canoas *masawa* en diez, once o doce compartimientos. Estos compartimientos se denominan *liku* y cada *liku* tiene su propio nombre y función. Empezando por un extremo de la canoa, el primer *liku* que, como fácilmente puede apreciarse, es a la vez estrecho y poco profundo, se llama *ogugwau*, «en la bruma», y es el lugar destinado a la caracola. Se sientan en él los niños pequeños que soplan las caracolas en las ocasiones ceremoniales.

El siguiente compartimiento, llamado *likumakava*, almacena parte de los víveres. La tercera división se llama *kayliku* y es el lugar tradicional de las vasijas de agua hechas con cáscaras de coco. El cuarto *liku*, llamado *likuguya'u*, es, como su nombre indica, el lugar del *guya'u* o jefe, título que —debe agregarse— se le da en privado, como fórmula de cortesía, a cualquier dirigente u hombre importante. El achicador, *yalumila*, siempre se guarda en este compartimiento. Luego siguen los compartimientos centrales, llamados *gebobo*, uno, dos o tres, según el tamaño de la canoa. Este es el lugar donde se coloca el *lilava* sobre la plataforma y donde se colocan los mejores alimentos, que no se comerán hasta haber llegado a Dobu, y todos los artículos comerciales valiosos. Después de esta división central, se encuentran otra vez las mismas divisiones, como en la primera parte pero en orden inverso.

Cuando la canoa va a llevar mucha carga, como siempre ocurre en el caso de las expediciones a Dobu, se delimita un espacio cuadrado en la parte correspondiente al *gebobo* de la canoa. Se erige entonces, en medio de la canoa, una especie de enorme caja o gallinero cuadrado y se llena de paquetes envueltos en esteras, y a veces, cuando la canoa no está navegando, se suele cubrir con la vela. En el vivero de la canoa se hace un suelo con un entramado de estacas. Sobre éste pueden caminar las personas y descansar los objetos, mientras que el agua inunda el fondo y se achica de vez en cuando. Sobre el entramado, en el *gebobo*, se colocan cuatro cocos, uno en cada ángulo del cuadrado, a la vez que se les recita un conjuro. Es después de esto que el *lilava* y los víveres selectos y el resto de las mercancías se embarcan. El siguiente conjuro pertenece al tipo de los que se recitan sobre los cuatro cocos.

CONJURO «GEBOBO»

«Mi padre, mi madre... Kula, *mwasila*.» Este breve exordio, comprimido al estilo propio de las fórmulas mágicas, es bastante enigmático, excepto por la mención del Kula y del *mwasila*, que se explican por sí solos. La segunda parte es menos oscura:

«Llenaré mi canoa de *bagido'u*, llenaré mi canoa de *bagiriku*,

llenaré mi canoa de *bagidudu*, etc.» Se enumeran todos los nombres específicos de los distintos collares. La última parte reza como sigue: «Me fondearé en el mar abierto y mi renombre llegará a la Laguna, me fondearé en la Laguna y mi renombre llegará al mar abierto. Mis compañeros estarán en el mar abierto y en la Laguna. Mi renombre es como el trueno, mi paso es como un temblor de tierra.»

Esta última parte es similar a la de varias otras fórmulas. El rito, obviamente, es un rito *kula*, a juzgar por el conjuro, pero los indígenas sostienen que posee la especial virtud de hacer que los víveres embarcados en la canoa tengan mayor duración. Después que se ha acabado este rito, rápidamente se realiza el trabajo de embarque, el *lilava* se coloca en su sitio de honor y junto a los mejores alimentos, que se comerán en Dobu. Otros víveres escogidos para servir de *pokala* (ofrecimientos) se colocan también en el *gebobo*, para ofrecérselos a los asociados de ultramar; encima, el resto de las mercancías, llamadas *pari*, apiladas, y encima del todo las pertenencias personales de los *usagelu* y el *toliwaga* en sus respectivas cestas con forma de sacos de viaje.

IV. [LA DESPEDIDA]

Las gentes de las aldeas interiores, los *kulila'odila*, como se les llama, se reúnen en la playa. Con ellos permanecen las mujeres, los niños, los ancianos y los pocos hombres que se quedan para guardar la aldea. El jefe de la flotilla se levanta y se dirige a la multitud de la costa, más o menos, con estas palabras:

«Mujeres, nosotros partimos; vosotras permanecéis en la aldea y cuidáis de los huertos y de las casas; debéis manteneros castas. Cuando vayáis a la espesura en busca de leña no debéis dejar a ninguna retrasada. Cuando vayáis a los huertos a trabajar manteneros juntas. Volved juntas con vuestras hermanas menores.»

También conjura a las gentes de los otros poblados a que se mantengan lejos, nunca visiten Sinaketa por la tarde ni por la noche, y nunca se presenten por la aldea en solitario. Oyendo esto, el dirigente de una de las aldeas interiores se levanta y habla de este modo:

«Ni lo digas, oh nuestro jefe; te vas y tu aldea seguirá aquí tal como está. Mira, cuando tú estás aquí nosotros venimos

a verte. Te vas navegando, permaneceremos en nuestras aldeas. Cuando tú vuelvas, volveremos nosotros. Tal vez nos regales un poco de nuez de betel, algo de sagú, algunos cocos. Tal vez quieras practicar el Kula con nosotros, algunos collares de cuentas de concha.»

Después que se han terminado estas arengas, las canoas zarpan en bloque. Puede ser que alguna de las mujeres de la playa lllore durante la partida, pero es tabú llorar después. Se espera que las mujeres también observen el tabú de no caminar solas fuera de la aldea, de no recibir visitantes varones, de hecho, de permanecer castas y fieles a sus maridos durante la ausencia. Si una mujer se porta mal, la canoa del marido irá más lenta. Por regla general, al regreso del grupo se producen recriminaciones entre maridos y esposas y las correspondientes susceptibilidades; si se debe culpar a la mujer o a la canoa, eso es difícil de decir.

Ahora las mujeres están atentas a la lluvia y a los truenos, porque es la señal de que los hombres han abierto el *lilava* (paquete especial mágico). Entonces ya saben que la expedición ha llegado a la playa de Surubwoya y llevan ahora a cabo la última magia y se preparan para hacer su entrada en las aldeas de Tu'utauna y Bwayowa. Las mujeres ansian que los hombres tengan éxito en llegar a Dobu y que el mal tiempo no les obligue a regresar de las Amphlett. Se han preparado faldas de hierba especiales para ponérselas cuando las canoas retornen a la playa; también esperan recibir el sagú, que se considera una golosina, y algunos ornamentos que los hombres traerán de Dobu. Si por cualquier razón la flota regresa prematuramente, hay gran contrariedad en toda la aldea, porque eso significa que la expedición ha sido un fracaso, no se ha traído nada para los que se quedan en casa esperando y no habrá oportunidad de lucir los vestidos ceremoniales.

VIII. Primer alto de la flota en Muwa

I. [EL «UVALAKU», EXPEDICION CEREMONIAL Y COMPETITIVA]

Después de tantos preparativos y preliminares, cabría esperar que, una vez embarcados, los indígenas se dirigieran derechos hacia las altas montañas que los atraen tentadoramente desde el lejano Sur. Todo lo contrario, el primer día se contentan con una corta etapa, y después de navegar unas pocas millas se detienen en un gran banco de arena llamado Muwa, situado al sudoeste de la aldea de Sinaketa. Aquí, junto a la costa arenosa bordeada de viejos árboles nudosos, preparan un reparto de alimentos y arreglan el campamento para pasar una noche en la playa.

Este retraso resulta menos incomprensible si tenemos en cuenta que los indígenas, después de haberse preparado para la lejana expedición, se encuentran ahora por primera vez juntos y separados del resto de sus convecinos. Una especie de revista y repaso de fuerzas, en general ligados a una fiesta preliminar en que participa todo el grupo, es característico de todas las expediciones o visitas trobriandesas.

Ya he hablado sobre las expediciones grandes y pequeñas, pero quizá no haya dejado lo bastante claro que los propios indígenas hacen una distinción tajante entre las grandes expediciones kula competitivas, llamadas *uvalaku*, y las navegaciones de menor envergadura, descritas como «simple Kula» (*Kula wala*). El *uvalaku* tiene lugar, en cada distrito, cada dos o tres años, aunque hoy en día —como en todo lo demás— los indígenas se van volviendo descuidados. Debido a razones que más adelante expondremos, tiene lugar cada vez que hay una gran aglomeración de *vaygu'a*. A veces, un suceso especial, como el hecho de que un dirigente posea un cerdo excepcionalmente hermoso o un objeto de gran valor, puede dar lugar a un *uvalaku*. Así, en 1918, una gran expedición competitiva (*uvalaku*) de Dobu tuvo lugar, de forma ostensible, a causa de que Karyaporu, uno de los dirigentes de Tu'utauna, tenía un gran jabalí cuyos colmillos casi cerraban el círculo. Además, la abundancia de comida o, en los viejos tiempos, el éxito de una expedición guerrera pueden constituirse en la *raison d'être* de un *uvalaku*. Por supuesto, estas razones que los indígenas citan explícitamente son, por así decirlo, causas accesorias, puesto que en realidad un

uvalaku tiene lugar siempre que le llega su turno, es decir, a excepción de que se produzca una gran escasez de alimentos o la muerte de algún personaje importante.

El *uvalaku* es una expedición kula de envergadura excepcionalmente grande, que se lleva a cabo con una organización social precisa, bajo escrupulosa observación de todos los ritos ceremoniales y mágicos, y se distingue de las expediciones menores por su tamaño, por el elemento competitivo y por uno o dos rasgos más. En un *uvalaku* participan todas las canoas del distrito y lo hacen con la tripulación completa. Todo el mundo se siente muy deseoso de tomar parte. Sin embargo, junto a este deseo natural, existe la idea de que los miembros de las tripulaciones están obligados a participar en la expedición. Esta es una obligación que tienen con el jefe o patrón del *uvalaku*. El *toli'uvalaku*, como se le llama, es siempre uno de los jefes o dirigentes locales. Hace el papel de maestro de ceremonias al dejar la playa de Sinaketa, en los repartos de alimentos, a la llegada a las aldeas de ultramar y en la ceremonia del regreso. Una banderola de hoja de pandano seca y blanqueada, sujeta a la proa de su canoa, es el signo ostensible de su dignidad. Tal banderola se denomina *tarabauba'u* en kiriwiniano y *doya* en la lengua de Dobu. El dirigente que hace de *toli'uvalaku* de una expedición, por regla general, recibirá más regalos kula que el resto de los participantes. También recaerá sobre él la gloria de la expedición de que se trate. Así que el título de *toli*, en este caso, lo es de una propiedad honoraria y nominal que, sobre todo, repercute en renombre (*batura*) para su detentador y por eso mismo es muy valorado por los indígenas.

No obstante, desde el punto de vista económico y legal, la obligación que contraen con él los miembros de la expedición es el rasgo sociológico fundamental. Él hace la distribución de alimentos, en que los otros participan, y eso les impone la obligación de llevar a cabo la expedición, por difícil que sea, por muchas veces que deban detenerse o incluso regresar, sea por culpa del mal tiempo, de vientos contrarios o —antaño— por la interferencia de indígenas hostiles. Como dicen los indígenas:

«No podemos dejar el *uvalaku* porque hemos comido del cerdo y hemos masticado de la nuez de betel que ha repartido el *toli'uvalaku*.»

Sólo después de haber llegado a la comunidad más distante con que Sinaketa practica el Kula y habiendo tenido tiempo para recoger todos los *vaygu'a* disponibles puede iniciar la expedición el viaje de regreso. Se citan casos concretos en que las expediciones han tenido que partir varias veces de Sinaketa, volviendo siempre al cabo de unos cuantos días después de haber consumido todas las provisiones en Muwa, donde el viento en contra no les permitía a las embarcaciones dirigirse hacia el sur. U otra

vez, una memorable expedición, hace algunas décadas, zarpó un par de veces, se quedó en calma en Vakuta, tuvo que hacerle un gran pago a un mago de los vientos en la aldea de Okinai para que los proveyera de viento norte adecuado, y luego, por fin navegando hacia el sur, se encontraron con una *vineyida*, uno de los terribles peligros del mar, una piedra viva que salta desde el fondo de las aguas a la canoa. Pero, pese a todo ello, perseveraron, alcanzaron Dobu sanos y tuvieron un feliz regreso.

Así vemos que, desde un punto de vista sociológico, el *uvalaku* es una empresa parcialmente financiada por el *toli'uvalaku* y que, por lo tanto, redundará en su buen nombre y le proporciona honores, mientras que las obligaciones que les impone a los demás el reparto de alimentos consiste en llevar la expedición adelante hasta su feliz término.

Resulta bastante incomprensible encontrarse con que, aunque todo el mundo está ansioso por participar en la expedición, aunque a todos les divierte por igual y satisface sus ambiciones y acrecienta sus riquezas, sin embargo, contiene un elemento compulsivo y de obligación; porque nosotros no estamos acostumbrados a que la gente deba ser obligada a gozar. Aún más, el *uvalaku* no es un caso único, sino que en casi todas las diversiones tribales y festividades de gran envergadura prevalece el mismo principio. El maestro de ceremonias de las fiestas, mediante un reparto inicial de alimentos, impone a los demás la obligación de participar en las danzas, las diversiones y los juegos propios de la estación. Y desde luego, teniendo en cuenta la facilidad con que se desvanece el entusiasmo de los indígenas, con que surgen los celos, las envidias y las peleas, y se destruye la armonía de las diversiones colectivas, la necesidad de una obligación exterior de divertirse no es tan gratuita como a primera vista pudiera parecer.

Ya he dicho que una expedición *uvalaku* se distingue también de una normal en que observa todo el ceremonial del Kula. Por lo tanto, todas las canoas tienen que ser nuevas o estar revisadas, y sin excepción han de ser repintadas y vueltas a decorar. El ceremonial completo de la botadura, *tasasoria*, y de la presentación, *kabigidoya*, sólo se llevan a cabo con todos los detalles cuando el Kula se presenta en forma de *uvalaku*. También la matanza de cerdo, o cerdos, que tiene lugar en la aldea antes de la partida es un rasgo especial del Kula competitivo. Asimismo lo es el *kayguga'u*, un reparto ceremonial de alimentos que se celebra en Muwa justo en el momento a que hemos llegado con el relato. El *tanarere*, la gran exhibición de *vaygu'a* y comparación de las adquisiciones individuales que tiene lugar al final de la expedición, es otro rasgo ceremonial del *uvalaku* que le proporciona alguno de sus elementos competitivos. También hay competición en cuanto a la velocidad, cualidades y belleza de las canoas al principio de tales expediciones. Algunas de las comu-

nidades que regalan sus *vaygu'a* a una expedición *uvalaku* compiten entre sí por ver cuál da más, y de hecho el elemento de emulación o competitivo se encuentra a todo lo largo y ancho del sistema. En los capítulos siguientes tendré ocasión de diferenciar el *uvalaku* de una expedición kula normal en otros cuantos aspectos.

Debe añadirse ya que, aunque todos estos rasgos ceremoniales sólo son obligatorios en las expediciones *uvalaku* y aunque sólo en ese caso sean todos y cada uno de ellos escrupulosamente observados, algunos de ellos e incluso todos pueden celebrarse también en el curso de una expedición kula normal, sobre todo si se trata de una de mayores proporciones de lo corriente. Lo mismo es válido para los distintos ritos mágicos —es decir, para los más importantes—, que aunque se realizan en todas las expediciones kula, se hacen de forma mucho más cuidadosa en los *uvalaku*.

Por último, un rasgo distintivo muy importante es la norma de que no puede llevarse ningún *vaygu'a* al partir un *uvalaku*. No debe olvidarse que las expediciones kula marítimas navegan con objeto, principalmente, de recibir regalos y no de hacerlos, y en los *uvalaku* esta norma se lleva a extremos, de forma que ningún objeto precioso kula puede ser regalado por el grupo visitante. Los indígenas que navegan de Sinaketa a Dobu en un kula normal pueden llevar brazaletes de concha, pero cuando navegan en un *uvalaku* ceremonial y competitivo nunca llevan ningún brazaletes. Porque debe recordarse que los intercambios kula, como hemos explicado en el capítulo II, nunca tienen lugar simultáneamente. Se trata siempre de un regalo al que le sigue, al cabo de cierto tiempo, otro regalo de devolución. Ahora bien, en un *uvalaku*, los indígenas pueden recibir en Dobu cierta cantidad de regalos que, al cabo de un año o así, les serán devueltos a los de Dobu cuando ellos devuelvan la visita a Sinaketa. Pero siempre hay una considerable cantidad de objetos preciosos que los de Dobu deben a los de Sinaketa, de manera que cuando los de Sinaketa van ahora a Dobu pueden reclamar esos regalos que se les deben de ocasiones anteriores. Todos estos aspectos técnicos de los intercambios kula se aclararán en uno de los capítulos posteriores (el capítulo XIV).

Para resumir, el *uvalaku* es una expedición ceremonial y competitiva. Es ceremonial en tanto en cuanto está relacionada con un reparto previo de alimentos que hace el patrón del *uvalaku*. También es ceremonial porque se observan rigurosamente y sin excepción todas las formalidades del Kula, porque de alguna manera todas las expediciones kula son ceremoniales. Es competitivo, sobre todo, porque al final se comparan y recuentan todos los objetos adquiridos. Con esto tiene también relación la prohibición de llevar objetos *vaygu'a*, de forma que todo el mundo parta en igualdad de condiciones.

II. [EL REPARTO CEREMONIAL: «SAGALI»]

Volviendo ahora a la flotilla de Sinaketa reunida en Muwa, tan pronto como llegan, es decir, alrededor del mediodía, proceden al reparto ceremonial. Aunque el *toli'uvalaku* sea en este caso el maestro de ceremonias, por regla general se sienta y observa de lejos los preparativos. Un grupo de sus parientes o amigos de menor rango se ocupan de la tarea. Puede ser que sea mejor dar aquí una descripción más completa, puesto que es difícil imaginarse cómo ocurren exactamente estas cosas.

Esto se me aclaró a mí cuando, en marzo de 1918, asistí a estas etapas iniciales del Kula en las islas Amphlett. Los indígenas llevaban días preparando la partida y en la fecha final pasé toda la mañana observándoles y fotografiando la carga y la puesta a punto de las canoas, las despedidas y la composición de la flota. Por la tarde, después de un día muy ocupado, como era de luna llena, salí a dar un largo paseo en bote. Aunque algo había oído en las Trobriand sobre la costumbre de hacer un primer alto, sin embargo, me llevé una sorpresa cuando al volver una punta rocosa me encontré en medio de la multitud de indígenas de Gumasila, que habían partido para el Kula aquella mañana, sentados en la playa a la luz de la luna llena, a sólo unas pocas millas de la aldea que habían dejado con tanto por hacer hacía unas diez horas. Con el buen viento que soplabá aquel día, los suponía acampando, al menos, a mitad de camino de las Trobriand, en uno de los pequeños bancos de arena situados unas veinte millas hacia el norte. Fui y me senté un rato entre los morosos y hostiles isleños de las Amphlett, a los que, a diferencia de los trobriandeses, les importunaba claramente la presencia inquisitiva y embarazosa del etnógrafo.

Volviendo a nuestro grupo de Sinaketa, podemos imaginarnos a los jefes sentados a cierta distancia de la orilla, bajo la sombra de los árboles de ramas nudosas y hojas grandes. Puede que descansen en grupos, cada uno con unos cuantos ayudantes, o bien cada jefe o dirigente cerca de su propia canoa; To'udawa mascando en silencio una nuez de betel, con dignidad pesada y bovina, el excitable Koutaya discutiendo con su voz aguda con alguno de sus hijos mayores, entre los cuales se cuentan dos o tres de los hombres más hermosos de Sinaketa. Más allá, con un pequeño grupo de ayudantes, se encuentra el infame Sinakadi reunido con su sucesor a la jefatura, el hijo de su hermana, Gomaya, también otro notable bribón. En tales ocasiones es de buen tono que los jefes no se ocupen de los otros grupos, no participen en lo que ocurra, manteniendo una actitud indiferente y distante. En compañía de otros notables, discuten —con frases cortas y espasmódicas tan difíciles de entender— los preparativos y expectativas del Kula, haciendo referencias mitológicas, prediciendo el tiempo y discutiendo sobre las canoas.

Mientras tanto, los hombres de confianza del *toli'uvalaku*, sus hijos, hermanos menores y parientes políticos, preparan el reparto. Por regla general el papel de *toli'uvalaku* recae en To'udawa o en Koutaya. El que en un momento dado tiene más riqueza disponible y espera recibir mayor cantidad de *vaygu'a* es el que encarna la dignidad y el que corre con los gastos. Sinakadi es mucho menos rico y, probablemente, sería una excepción que él, sus antecesores o sucesores ocuparan este papel. Los dirigentes menores de las otras aldeas que componen Sina-keta nunca ocupan tal puesto.

Quienquiera que sea el patrón de la expedición, cuando llega el momento tiene que aportar una pareja de cerdos, que ahora estarían en la playa y serían observados por los miembros de la expedición. Pronto se encienden algunos fuegos y los cerdos, con un palo entre las patas atadas, se cuelgan encima de los fuegos. Siniestros berridos pueblan el aire y divierten a los que los escuchan. Luego que el cerdo se ha asado hasta morir o hasta quedar inconsciente, se le quita del fuego y se le abre. Los especialistas lo cortan en las partes apropiadas, listas para la distribución. Names, taros y caña de azúcar están ya dispuestos en los grandes montones, tantos como canoas haya (es decir, en este caso, ocho). Sobre estos montones se colocan algunos racimos de bananas maduras y algunas ristas de nuez de betel. Junto a ellos, en el suelo, sobre bandejas de hojas de coco trenzadas, se disponen los grandes trozos de carne. Toda esta comida la proporciona el *toli'uvalaku*, que previamente ha recibido como contribución a ella regalos especiales, tanto de sus parientes como de los de su esposa. De hecho, si tratáramos de dibujar el gráfico de todas las líneas de regalos y contribuciones que guardan relación con este reparto, nos encontraríamos con que las líneas se entrecruzan en una tela de araña tan complicada que incluso la larga descripción del capítulo precedente no bastaría para abarcarla.

Después que los colaboradores del jefe han preparado los montones, los revisan, cuidan de que las proporciones sean adecuadas, cambiando de lugar ciertos alimentos y reteniendo a quién está destinado cada uno de los montones. Con frecuencia, en el último repaso, el *toli'uvalaku* inspecciona él mismo los montones y luego vuelve a ocupar su lugar. Entonces viene el acto culminante del reparto. Uno de los hombres de confianza del jefe, acompañado por otros colaboradores, camina a lo largo de la hilera de montones y, delante de cada uno, grita con voz muy fuerte:

«¡Oh, Siyagana, tu montón, helo ahí, oh Siyagana, oh!» En el siguiente dice el nombre de otra de las canoas: «¡Oh, Gumawora, tu montón, helo ahí! ¡Oh Gumawora, oh!»

Va yendo así por todos los montones, atribuyéndolos cada uno a una canoa. Después que se ha terminado esto, algunos de los muchachos jóvenes de cada canoa van y cogen sus alimentos. Los llevan cerca del fuego, se asa la carne y los ñames, se distribuye la caña de azúcar y la nuez de betel entre los hombres, que ahora están sentados y comen, cada grupo por separado. Vemos que, aunque el *toli'uvalaku* es el responsable de la fiesta y recibe de los indígenas todo el crédito por ello, su parte activa en la ceremonia es pequeña y más bien nominal que real. En tales ocasiones tal vez fuera incorrecto llamarle «maestro de ceremonias», aunque en otras ocasiones, como veremos, asume este papel. Sin embargo, para los indígenas él es el centro de la ceremonia. Sus gentes hacen todo el trabajo que se precise y en ciertos casos le consultan antes de tomar una decisión o sobre cuestiones de etiqueta.

Cuando ha finalizado la comida, los indígenas descansan, mascan nuez de betel y fuman, mirando la puesta de sol sobre el mar —probablemente ya son las últimas horas de la tarde—, donde, por encima de las canoas amarradas que se balancean y chapotean en las aguas bajas, flotan las sombras indecisas de las montañas. Son la lejana *Koya*, las altas colinas de las islas d'Entrecasteaux y las Amphlett, adonde ya han ido muchas veces los indígenas maduros y de las que tantas veces han oído hablar los jóvenes en los mitos, los relatos y las fórmulas mágicas. Las conversaciones sobre el Kula predominan en tales momentos, y los nombres de los asociados lejanos y los nombres propios de los *vaygu'a* especialmente valiosos se intercalan entre la conversación y la hacen especialmente oscura para los no iniciados en las particularidades técnicas y tradiciones históricas del Kula. Recordando cómo un determinado gran collar de espondilos pasó hace un par de años por Sinaketa, cómo fulano lo pasó a mengano de Kiriwina, quien a su vez se lo dio a uno de sus asociados de Kitava (por supuesto, mencionándose todos los nombres propios) y cómo de allí se fue a la isla de Woodlark, donde se pierde su rastro, tales recuerdos dan pie a conjeturas sobre dónde podría estar ahora el collar y si hay alguna probabilidad de encontrarlo en Dobu. Se citan intercambios famosos, disputas sobre pérdidas en el Kula, casos en que un individuo pereció a manos de un mago como consecuencia de sus excesivos éxitos en el Kula, se van contando una historia tras otra y se escuchan con interés inagotable. Los más jóvenes, tal vez, se divierten con discusiones menos serias sobre los peligros que les esperan en el mar, sobre la ferocidad de las brujas y los seres terribles de la *Koya*, pues muchos de los jóvenes trobriandeses puede ser que estén alarmados en estos momentos por la actitud poco complaciente de las mujeres de Dobu y la brutalidad de los hombres.

Después del anochecer se encienden varios fuegos en la playa.

Las tiasas esteras de pandano, dobladas por la mitad, se colocan sobre cada uno de los que duermen de forma que hacen como un tejadillo, y todo el mundo se instala para pasar la noche.

III. [LA MAGIA DE LA NAVEGACIÓN]

A la mañana siguiente, si hace buen viento o hay esperanzas de que lo haga, los indígenas se levantan muy temprano y con una actividad febril. Unos levantan los mástiles y enjarcian las canoas, haciéndolo con mucho más detenimiento y cuidado que la mañana anterior, puesto que tal vez tengan por delante todo un día de navegación, quizá con fuertes vientos y en condiciones peligrosas. Luego que todo está hecho, las velas listas para izarse, las diversas drizas puestas en sus sitios, todos los miembros de la tripulación se colocan en sus puestos y cada canoa aguarda a pocos metros de la playa a su *toliwaga* (propietario de la canoa). Éste sigue en tierra con objeto de celebrar los diversos ritos mágicos que, en esta etapa de la navegación, se intercalan en el curso práctico de las acontecimientos. Todos estos ritos mágicos se dirigen en pro de las canoas, para hacerlas veloces, marineras y seguras. En el primer rito, el *toliwaga* prepara algunas hojas, sobre las cuales se inclina en la playa y recita un conjuro. El vocabulario implica que se trata de magia de la velocidad, y ésta es la explicación que también dan los indígenas.

CONJURO «KADUMIYALA»

En este conjuro se invoca al pez volador y al pez saltador. Luego el *toliwaga* exhorta a su canoa a volar por la proa y por la popa. Después, en un largo *tapwana*, repite una palabra que significa la velocidad que se imparte acompañándola con los nombres de diversas partes de la canoa. La última parte dice: «La canoa vuela, la canoa vuela por la mañana, la canoa vuela al amanecer, la canoa vuela como una bruja voladora», acabando con la voz onomatopéyica «*Saydidi, tatata, mumsa*», que representa el aleteo de las banderolas de pandano al viento o, según otros, el ruido de las brujas voladoras cuando andan por los aires en una noche de tormenta.

Habiendo murmurado este conjuro en las hojas, el *toliwaga* se las da a uno de los *usagelu* (miembro de la tripulación), que, dándoles vueltas a la canoa, frota con las hojas primero el *dobwana*, «cabeza» de la canoa, luego la parte central del cuerpo y finalmente el *u'ula* (parte trasera). Continúa luego dando la vuelta por el lado del flotador y de nuevo frota la «cabeza». Debe recordarse aquí que, en las canoas indígenas, lo de delante

y lo de detrás son intercambiables, puesto que la canoa debe navegar llevando el flotador siempre a barlovento y con frecuencia tiene que invertirse la proa en popa. Pero estando en la canoa de manera que el flotador quede a mano izquierda y el cuerpo de la piragua a la derecha, un indígena le llamaría cabeza (*dobwana*) a lo que le queda delante y parte trasera (*u'ula*) a lo que queda a sus espaldas.

Una vez hecho esto, el *toliwaga* sube a la canoa, se iza la vela y se largan amarras. Ahora dos o tres banderolas de pandano, previamente preparadas en la aldea por el *toliwaga*, se sujetan al aparejo y al mástil. El conjuro que se recita sobre ellas es el siguiente:

CONJURO «BISILA»

«Bora'i, Bora'i (nombre mítico). Bora'i vuela, volará; Bora'i Bora'i, Bora'i se levanta, se levantará. En compañía de Bora'i *sidididi*. Abrete paso en Kadimwatu, penetra a través de tu promontorio de Salamwa. Vé y amarra tu banderola de pandano en Salamwa, ve y remonta la ladera de Loma.

»Eleva el cuerpo de mi canoa; su cuerpo parece una fina tela flotante, su cuerpo es como la hoja seca de pandano, su cuerpo es como el plumón.»

Hay en la mente de los indígenas una relación establecida entre las banderolas de pandano, con que suelen decorar mástiles, aparejos y velas, y la velocidad de la canoa. El efecto decorativo de estas cintas flotantes de color amarillo pálido brillante es, desde luego, hermoso cuando la velocidad de la canoa las hace flamear al viento. Como pequeños pendones de una especie de tejido tieso y dorado envuelven a las velas y a los aparejos dándoles color y movimiento.

Las banderolas de pandano, y especialmente su flamear, constituyen una característica particular de la cultura trobriandesa. En algunas danzas, los indígenas utilizan largas cintas blanqueadas de pandanos que los hombres sostienen con ambas manos y mantienen flameando mientras bailan. Saber hacer esto bien es uno de los grandes logros de un artista consumado. En muchas ocasiones festivas, las *basila* (banderolas de pandano) se colocan en las casas, sobre palos, como decoración, y también se utilizan como brazalete y cinturones a modo de ornamento personal. Cuando se preparan los *vaygu'a* (objetos preciosos) para el Kula, se decoran con cintas de *basila*. En la práctica del Kula puede que un jefe le envíe a uno de sus asociados lejanos una banderola *basila* sobre la que se ha recitado un conjuro mágico, y esto haría que el asociado sea más propenso a regalarle objetos preciosos al remitente. Como vimos, encima de la canoa del *toliuwalaku* y como insignia de honor se coloca una banderola *basila*. Las brujas voladoras (*mulukwasi*)

se supone que usan banderolas de pandano con objeto de lograr velocidad y levitación en sus vuelos nocturnos por el aire.

Después que se han atado las cintas mágicas de pandanos al aparejo, además de las no mágicas y puramente decorativas, el *toliwaga* toma la driza *veva*, cuya escota extiende las velas al viento, y moviéndola adelante y atrás recita un conjuro.

CONJURO «KAYIKUNA VEVA»

Dos verbos que significan la influencia mágica se repiten con el prefijo *bo-*, que implica la idea de «ritual», «sagrado» o «tabú».¹ Luego el *toliwaga* dice: «Trataré mi canoa de forma mágica en su parte central, la trataré en su cuerpo. Tomaré mi *butia* (guirnalda de flores) de flores aromáticas. La pondré en la cabeza de mi canoa.»

Luego se recita una larga estrofa central en la cual se enumeran todas las partes de la canoa con dos verbos, uno tras otro. Los verbos son: «Coronar la canoa de forma ritual» y «pintarla de rojo de forma ritual». El prefijo *bo-* añadido a los verbos lo hemos traducido por «de forma ritual».¹

Estos son los tres ritos habituales en pro de la velocidad que se celebran al principio del viaje. Si la canoa sigue siendo lenta pese a todo, se celebra un rito adicional; se coloca un trozo de hoja de banana seca en una de las estacas del armazón interior de la canoa y se le recita un conjuro. Después se golpean los dos extremos de la canoa con esta hoja de banana. Si la canoa sigue siendo pesada y se retrasa respecto a las otras, se coloca un trozo de *kuleya* (ñame cocido y rancio) en el mástil y el *toliwaga* lo prepara con un conjuro que le transfiere la pesadez al ñame. El conjuro que se recita en esta ocasión es el mismo que encontramos cuando se transportaba el pesado tronco a la aldea. Entonces el tronco era golpeado con un manojo de hierbas, acompañado del recital del conjuro, y luego se tiraba este manojo.² En este caso, la pieza de ñame que debe absorber la pesadez de la canoa se tira por la borda. A veces, no obstante,

1. El prefijo *bo-* tiene tres derivaciones etimológicas distintas, cada cual con su propio matiz de significación. En primer lugar, puede ser la primera parte de la palabra *bomala*, en cuyo caso su significación sería «ritual» o «sagrado». En segundo lugar, puede provenir de la palabra *bu'a*, nuez de areca, una sustancia muy a menudo usada y nombrada en la magia, tanto por sus cualidades narcóticas como por su hermoso color bermellón. En tercer lugar, el prefijo puede ser una derivación de *butia*, la flor aromática con que se hacen las guirnaldas, en cuyo caso normalmente sería *bway* pero que a veces se convierte en *bo-* y tiene el sentido de «festivo», «decorado». Para los indígenas, que no miran a los conjuros como documentos etimológicos, sino como instrumentos de poder mágico, probablemente el prefijo contiene las tres significaciones a la vez, y la palabra «ritual» es la que mejor abarca estos tres significados.

2. Cf. el apartado II del capítulo V.

incluso esto no basta. Entonces el *toliwaga* se coloca en la plataforma cerca del timonel y echa un conjuro sobre un trozo de pericarpio de coco, que se tira al agua. Este rito, denominado *Bisiboda patile* es una pieza de magia maléfica (*bulubwalata*) que pretende retrasar a todas las demás canoas. Si no sirve, los indígenas concluyen por pensar que no se han cumplido todos los tabús relativos a la canoa y tal vez el *toliwaga* sienta alguna inquietud por la conducta de su esposa o esposas.

IX. Navegando por el brazo de mar de Pilolu

I. [GEOGRAFÍA MITOLÓGICA]

Ahora, por fin, se pone de verdad en marcha la expedición kula. Las canoas comienzan por una etapa larga; delante tienen el brazo de mar de Pilolu que se extiende entre las Trobriand y las d'Entrecasteaux. Este trozo de mar está limitado, al norte, por el archipiélago de las Trobriand, es decir, por las islas de Vakuta, Boyowa y Kayleula, que por el oeste se continúan por el diseminado cordón de las Lousançay. Al este, un largo arrecife sumergido se extiende desde el extremo sur de Vakuta hasta las Amphlett, constituyendo una inmensa barrera para la navegación, pero sin ofrecer mucha protección contra los vientos y la mar del Sur. En el sur, esta barrera se une a las Amphlett, que junto con las costas septentrionales de Fergusson y Godenough componen la ribera sur de Pilolu. Al oeste, Pilolu se abre a las aguas comprendidas entre Nueva Guinea y el archipiélago de Bismarck. En realidad, lo que los indígenas designan con el nombre de Pilolu no es otra cosa que la enorme dársena de la Laguna de Lousançay, el mayor atolón de coral del mundo. Para los indígenas el nombre de Pilolu está repleto de connotaciones emotivas procedentes de la magia y los mitos; guarda también relación con las experiencias de las generaciones pasadas que narran los viejos alrededor de los fuegos de aldea y con las aventuras personalmente vividas.

Conforme los audaces navegantes kula se lanzan con las velas llenas, pronto los bajos fondos de la Laguna de las Trobriand quedan atrás; las sucias aguas verdes, manchadas de marrón allí donde las algas crecen altas y espesas, y brillantes aquí y allá con puntos como de esmeralda donde un bajo fondo de arena resplandece a su través, son sustituidas por aguas más profundas de fuerte color verde. La aplastada cinta de tierra que rodea la Laguna de las Trobriand trazando una amplia curva se adelgaza y disuelve en la bruma, mientras que al frente se van levantando más y más altas las montañas del Sur. En un día claro son visibles incluso desde las Trobriand. Los netos perfiles de las Amphlett aparecen diminutos, aunque firmes y reales, sobre el fondo de las grandes montañas. Éstas, como nubes lejanas adornadas con guirnaldas de cúmulos que casi siempre se enganchan a sus cimas. La más cercana, Koyatabu —la montaña

del tabú—,¹ en el extremo septentrional de la isla de Fergusson, una esbelta pirámide algo inclinada, constituye uno de los puntos de referencia más fascinantes que guía a los marinos derechos hacia el sur. A su derecha, mirando hacia el sudoeste, la enorme montaña de Kayabwaga —monte de los hechiceros— señala el extremo noroeste de la isla de Fergusson. Las montañas de la isla de Godenough sólo son visibles cuando los días son muy claros, y aun entonces muy débilmente.

En un día o dos, estas formas descarnadas y neblinosas van a asumir lo que para los trobriandeses es una forma maravillosa y enorme. Van a rodear a los comerciantes kula con sus sólidas murallas de precipicios rocosos y junglas verdes surcadas de profundos barrancos y torrentes tumultuosos. Los trobriandeses navegarán por bahías profundas y sombrías, resonantes con las voces —para ellos desconocidas— de las cascadas; los gritos misteriosos e inquietantes de pájaros extraños que nunca visitan las Trobriand, como la risa del Kookooburra (martín pescador gigante) y la melancólica llamada del cuervo de los mares del Sur. Una vez más, el mar cambia de color, convirtiéndose en azul puro, y bajo sus aguas transparentes se extiende un maravilloso mundo de corales multicolores, peces y algas, un mundo que por una extraña ironía geográfica los pobladores de las islas de coral escasamente pueden contemplar en sus lugares de residencia y han de trasladarse hasta esta región volcánica para poderlo descubrir.

En estos parajes también encontrarán hermosas piedras compactas de diversos colores y formas, mientras que en su suelo la única piedra conocida es la insípida de coral blanco muerto. Aquí pueden ver, junto a los muchos tipos de granito y basalto y toba volcánica, especímenes de obsidiana negra con filos cortantes y sonido metálico, y tierras ricas en ocre amarillos y rojos. Junto a las grandes colinas de cenizas volcánicas, observarán los surtidores intermitentes de agua hirviendo. Los jóvenes trobriandeses han escuchado relatos de todas estas maravillas y han visto ejemplares traídos a su país, y no cabe la menor duda de que para ellos es una hermosa experiencia verlas por primera vez y que, posteriormente, aprovechan cualquier oportunidad que se les ofrece para volver a la Koya. Así, pues, el paisaje que ahora tienen delante es una especie de tierra prometida, un país del que se habla en tono casi legendario.

Y por supuesto, el escenario, en el límite de dos mundos distintos, es especialmente impresionante. Alejándome de las Trobriand en mi última expedición, a causa del mal tiempo, tuve

1. La palabra *tabú*, con el significado de tabú —prohibición—, se utiliza de forma verbal en el lenguaje de los trobriandeses, pero no con mucha frecuencia. El sustantivo «prohibición», «cosa sagrada», es siempre *bomala*, empleado con pronombres personales en forma de sufijos.

que pasar dos días en un pequeño banco de arena cubierto por unos pocos pandanos, aproximadamente a mitad de camino entre las Trobriand y las Amphlett. Hacia el norte se extendía un mar oscuro, grandes nubes de tormentas colgaban sobre lo que yo reconocía como la gran isla plana de Boyowa, en las Trobriand. Al sur, contra un cielo más claro, las formas abruptas de las montañas, esparcidas por la mitad del horizonte. El escenario parecía saturado de relatos míticos y legendarios, de las extrañas aventuras, esperanzas y miedos de generaciones de navegantes indígenas. En este banco de arena habrían acampado muchas veces cuando se quedaran en calma o el mal tiempo los asustase. En tal isla, el gran héroe mítico Kasabwayway-reta se detuvo y fue abandonado por sus compañeros y se escapó por el cielo. También se detuvo aquí, en otra ocasión, una canoa mítica con objeto de ser nuevamente calafateada. Mientras estaba allí, mirando hacia las montañas del Sur, tan claras a la vista y sin embargo tan inaccesibles, comprendí cuáles debían ser los sentimientos de los trobriandeses deseosos de alcanzar la Koya, de encontrarse con los pueblos extraños y de hacer el Kula con ellos, un deseo quizás agudizado por un toque de temor. Porque allí, al oeste de las Amphlett, ven la gran bahía de Gabu, donde una vez toda la tripulación de una flotilla de canoas fue asesinada y devorada por los pobladores de aldeas desconocidas, cuando intentaban practicar el Kula con ellos. Y también se cuentan historias de canoas solitarias, separadas por la deriva de su flota y conducidas a la costa norte de la isla de Fergusson, donde toda la tripulación pereció a manos de los caníbales. También hay leyendas sobre indígenas inexpertos que, visitando las cercanías de Daydeï y llegando a las aguas cristalinas de las grandes dársenas de piedra, se zambulleron para encontrar una muerte horrorosa en la piscina casi hirviente.

Pero aunque los peligros de las costas distantes puedan desanimar la imaginación de los indígenas, los verdaderos peligros de la navegación son mucho más reales. El mar sobre el cual se mueven está lleno de arrecifes, salpicado de bancos de arena y rocas de coral a flor de agua. Y aunque, con buen tiempo, no sean tan peligrosos para las canoas como para las embarcaciones europeas, sin embargo no son completamente inofensivos. No obstante, lo que más obstaculiza la navegación indígena son las dificultades del manejo de las canoas. Como hemos dicho antes, no pueden navegar contra el viento y, por tanto, no pueden dar bordadas. Si el viento cambia, la canoa tiene también que cambiar de rumbo y volver por sus pasos. Ello es muy incómodo, pero no necesariamente peligroso. Sin embargo, si el viento cae y la canoa se encuentra en ese momento en medio de fuertes corrientes marinas que se desplazan a razón de tres o cinco nudos, o si sufre una avería y deriva perpendicularmente a su ruta, la situación se hace peligrosa.

Hacia el oeste se extiende el mar abierto y, una vez allá lejos, la canoa no tendrá muchas posibilidades de regresar. Al este se extiende el arrecife, en el cual con mal tiempo puede destrozarse una canoa indígena. En mayo de 1918, una canoa de Dobu que regresaba con unos días de retraso sobre el resto de la flota, fue sorprendida por un fuerte viento del sudeste, tan fuerte que tuvo que abandonar su ruta y dirigirse hacia el noroeste a una de las islas Lousançay. Se la había dado por perdida cuando regresó aprovechando la oportunidad de un viento del noroeste. No obstante, habían tenido suerte con llegar a una pequeña isla. Si hubieran sido arrastrados más hacia el oeste, nunca hubieran encontrado tierra.

Hay otros relatos de canoas perdidas, y es sorprendente que no haya mayor número de desgracias, teniendo en cuenta las condiciones en que navegan. Hay que navegar, por así decirlo, en línea recta. Una vez desviados de su ruta, surgen toda clase de peligros. No sólo eso, sino que tienen que navegar entre puntos determinados de la costa. Porque, y claro está esto se refiere a los viejos tiempos, si tienen que desembarcar en algún lugar que no pertenezca al distrito de una tribu amiga, los peligros con que se encontrarían son casi tan terribles como los arrecifes y los tiburones. Si los navegantes yerran las aldeas amigas de las Amphlett y Dobu, en cualquier otra parte encontrarán su exterminación. Incluso hoy en día, aunque el riesgo de muerte puede ser menor —aunque no absolutamente nulo—, no obstante, los indígenas se sienten muy incómodos ante la idea de arribar a un distrito extraño, no sólo por temor a la muerte violenta, sino incluso más por las magias maléficas. Así, mientras los indígenas navegan atravesando Pilolu, sólo unos pocos sectores de horizontes significan una meta segura para su viaje.

Al este, desde luego, más allá de la peligrosa barrera de arrecifes, existe el amigable horizonte que representan para ellos las islas Marshall Bennett y la de Woodlark, el país conocido bajo el nombre de Omuyuwa. Al sur está la Koya, también conocida como la tierra de los *kinana*, nombre que designa genéricamente a los indígenas de las d'Entrecasteaux y las Amphlett. Pero al Suroeste y al Oeste está el mar abierto profundo (*bebege*) y, más allá, tierras habitadas por gentes con rabo y por gentes con alas, de las que muy poco más se sabe. Al norte, después de los arrecifes de las pequeñas islas de coral situadas al lado de las Trobriand, hay dos países, Kokopawa y Kautalugi. Kokopawa está habitado por hombres y mujeres normales que van desnudos y son grandes horticultores. Si este país corresponde a la costa sur de Nueva Bretaña, donde la gente va realmente sin ropas, eso es difícil de decidir.

El otro país, Kaytalugi, es una región sólo de mujeres en la cual ningún hombre puede sobrevivir. Las mujeres que lo habi-

tan son hermosas, grandes y fuertes, y van desnudas y con el vello del cuerpo sin afeitar (al revés de lo que se acostumbra en las Trobriand). Son extremadamente peligrosas para los hombres por la violencia sin límites de sus pasiones. Los indígenas nunca se cansan de describir gráficamente cómo estas mujeres satisfacen sus deseos libidinosos si pillan a algún desgraciado náufrago. Nadie sobrevive, ni siquiera por poco tiempo, al amoroso pero brutal abrazo de estas mujeres. Los indígenas comparan este comportamiento con el *yousa*, el festín orgiástico que se dan las mujeres de Boyowa con cualquier hombre que cogen durante determinadas etapas del trabajo femenino comunitario (véase cap. II, apart. II). Ni siquiera los niños que nacen en esta tierra de Kaytalugi sobreviven a su más tierna edad. Debe recordarse que los indígenas no ven ninguna necesidad de colaboración viril para la continuación de la especie. De manera que las mujeres propagan la raza pese a que cualquier varón esté destinado a perecer antes de llegar a la edad adulta.

Sin embargo, existe la leyenda de que algunos hombres de la aldea de Kaulagu, al este de Boyowa, fueron arrastrados con su canoa hacia el norte en el curso de una expedición kula hacia el este. Allí, sobrevivieron a la primera recepción, fueron repartidos individualmente y se casaron. Habiendo reparado su canoa, en apariencia con la intención de pescar para sus esposas, una noche cargaron comida y agua y secretamente se hicieron a la mar. Al volver a su aldea de origen se encontraron a sus mujeres casadas con otros hombres. No obstante, en las Trobriand, tales cosas nunca acaban en tragedia. Tan pronto como reaparecieron sus legítimos señores las mujeres volvieron con ellos. Entre otras cosas, estos individuos llevaron a Boyowa una variedad de banana denominada *usikela*, anteriormente desconocida.

II. [NAVEGACIÓN: TÉCNICAS Y PELIGROS]

Volviendo a nuestro grupo kula, vemos que, viajando por Pitolu, se desplazan dentro de los estrechos límites de los terrenos familiares de navegación, rodeados por todas partes tanto de peligros reales como de horrores imaginarios. No obstante, en sus viajes, los indígenas nunca pierden de vista la costa y, en la eventualidad de niebla o lluvia, siempre pueden maniobrar para acercarse a la isla o al banco de arena más próximo. Nunca dista más de unas seis millas, una distancia que aun habiendo caído el viento puede hacerse remando.

Otro factor que colabora a que la navegación no sea tan peligrosa como uno pudiera imaginarse, es la regularidad de los vientos en esta parte del planeta. En general, en cada una de

las dos grandes estaciones, hay una dirección prevaleciente del viento que no varía en más de noventa grados. Así, en la estación seca, de mayo a octubre, el viento alisio sopla casi constantemente del sudeste o del sur, desplazándose a veces hacia el nordeste, pero nunca más allá. En realidad, no obstante, esta estación, precisamente por la constancia del viento, no se presta mucho a las navegaciones indígenas. Porque, aunque con este viento es fácil navegar del sur hacia el norte o del este hacia el oeste, es imposible retroceder el camino y, como el viento suele soplar durante meses sin variación, los indígenas prefieren hacer sus expediciones en la época entre estaciones o cuando soplan los monzones. En el cambio de estaciones —noviembre y diciembre o marzo y abril— los vientos no son tan constantes, en realidad varían de uno a otro punto de la brújula. Por otro lado, es muy raro que sople fuerte en esta época y, por lo tanto, es la temporada ideal para la navegación. En los calurosos meses del verano, de diciembre a marzo, los monzones soplan del noroeste o del sudoeste, con menos regularidad que los alisios, pero con frecuencia culminando en violentas tormentas que siempre vienen del noroeste. Así que los dos grandes vientos que se dan en estos mares vienen de puntos precisos y eso disminuye los peligros. Los indígenas, por lo general, también son capaces de predecir con uno o dos días de antelación la presencia de un temporal. Con razón o sin ella, relacionan la fuerza del viento con las fases de la Luna.

Por supuesto, hay gran cantidad de magias para hacer que el viento sople o cese. Como otras muchas formas de magia, la magia del viento se centra en determinadas aldeas. Los habitantes de Simsim, la mayor aldea de las islas Lousançay y el asentamiento más noroccidental de este distrito, tienen fama de controlar los vientos del noroeste, quizá por asociación con su situación geográfica. Además, el control sobre los vientos del sudeste se les adjudica a los habitantes de Kitava, situada al este de Boyowa. Los pobladores de Simsim controlan todos los vientos que soplan habitualmente durante la estación lluviosa, es decir, los vientos de la mitad occidental de la brújula desde el norte hasta el sur. La otra mitad pueden ser influidos mediante los conjuros de Kitava.

Son muchos los individuos de Boyowa que han aprendido ambos tipos de conjuros y practican esta magia. Los conjuros se entonan al viento, sin ningún otro ritual. Es un espectáculo impresionante caminar por una aldea durante uno de los devastadores temporales, que siempre se producen durante la noche, y durante los cuales las gentes dejan sus cabañas y se reúnen en los espacios vacíos. Tienen miedo de que el viento pueda abatir sus viviendas o arranque un árbol que los hiera al caer, accidente que de hecho ocurrió hace uno o dos años en Wawela, causando la muerte de la esposa del jefe. En la oscuridad, desde

las puertas de algunas chozas y desde los grupos amontonados, resuenan las voces bajas, con penetrante sonsonete, entonando los conjuros para calmar la fuerza del viento. En tales ocasiones, sintiéndome algo nervioso, me notaba impresionado por este persistente esfuerzo de la frágil voz humana, sostenida por una fe profunda, enfrentándose con su debilidad a la monótona fuerza superpoderosa del viento.

Orientándose a ojo y ayudados por la uniformidad de los vientos, los indígenas no tienen necesidad ni siquiera de los más elementales conocimientos de navegación. Exceptuando los casos de accidente, nunca se guían por las estrellas. De éstas, conocen ciertas constelaciones sobresalientes, suficientes para que les señalen la dirección en caso de necesidad. Tienen nombres para la Pléyade, Orión, la Cruz del Sur y también para otras cuantas constelaciones de construcción propia. Su conocimiento de las estrellas, como ya mencionamos en el capítulo II, apartado V, se centra en la aldea de Wawela, donde se va traspasando por línea materna al jefe del poblado.

Con objeto de mejor entender las costumbres y problemas de la navegación, deben decirse unas cuantas palabras sobre la técnica de manejar la canoa. Como hemos dicho antes, el viento debe darle a la embarcación siempre por la borda del flotador, de manera que la canoa navegando se escore siempre con el flotador levantado y la plataforma descendiendo hacia el cuerpo de la canoa. Esto hace necesario que se puedan intercambiar proa y popa a voluntad; pues imaginemos que una canoa yendo hacia el sur tiene que navegar con viento noreste, con lo que el *lamina* (flotador) tiene que ir al lado izquierdo y la canoa navega con lo que los nativos dicen su «cabeza» delante. Imaginemos ahora que el viento cambia a noroeste. Si sucede de pronto en medio de una violenta tempestad, la canoa se hundirá de inmediato. Pero cuando tal cambio es gradual, al margen de accidentes, los indígenas pueden fácilmente afrontarlo. El mástil, que se sujeta a la cuarta viga transversal (*ri'u*) de la proa en funciones de la canoa, se soltará, se le hará girar a la canoa 180°, de manera que la cabeza se convierta en popa, la *u'ula* (parte trasera) mirará al sur y se convertirá en proa, y la plataforma quedará a la derecha mirando hacia el oeste. El mástil se fijará de nuevo a la cuarta viga transversal (*ri'u*) a partir del extremo del *u'ula*, se izará la vela y la canoa se deslizará con el viento dándole, de nuevo, por la borda del flotador, pero habiendo cambiado la proa en popa.

Los indígenas tienen un vocabulario náutico para describir las diversas operaciones de cambiar el mástil, orientar la vela, arriar la driza de la vela, cambiar la vela de forma que esté alta con la base del triángulo arriba y el vértice tocando la canoa, o dejándola caer con el botalón y la botavara casi horizontales. Y tienen normas precisas sobre cómo debe procederse en cada

maniobra, según la fuerza del viento y su dirección respecto a la canoa. Tienen cuatro expresiones que designan el viento que da por la popa, el viento que da contra el bao del flotador, el viento que le da a la canoa en la *katala* (dispositivo exterior) y el viento que le da a la canoa por la borda del flotador, aproximadamente en el sentido de la navegación. No tiene interés, sin embargo, sacar aquí la terminología indígena, pues no haremos ninguna referencia posterior; basta saber que tienen reglas concretas y formas de expresarlas sobre el manejo de la canoa.

Se ha señalado aquí bastantes veces que las canoas trobriandesas no pueden navegar contra el viento. Son muy pequeñas y tienen muy poco calado y ofrecen muy poca resistencia a la deriva. Creo que ésta es también la razón por la que necesitan dos hombres para el remo del timón, pues los remos del timón operan como orzas. Uno de los hombres maneja un gran remotimón llamado *kuriga*. Se coloca en la popa, por supuesto, en el cuerpo de la canoa. El otro maneja un remo menor, en forma de hoja, pero con mayor pala que los remos de remar; se le llama *vivyoyu*. Se coloca en la popa de la plataforma y timonea a través de las estacas de la *pitapatile* (plataforma).

Otro miembro de la tripulación que participa en el manejo del barco es el encargado de la escota, el *tokwabila veva*, como le llaman, que tiene que largar o cazar la *veva* según de dónde y con qué fuerza sople el viento.

Por lo general, otro hombre se sitúa en la proa de la canoa como vigía y si es necesario tiene que subir al mástil con objeto de arreglar el aparejo. O también tiene que achicar el agua de vez en cuando, puesto que se filtra o salta dentro de la canoa. Por lo tanto, cuatro hombres se bastan para manejar la canoa, aunque en general estén divididas las funciones del hombre del mástil, del vigía y del achicador.

Cuando el viento cae, los hombres tienen que tomar los pequeños remos en forma de hoja mientras que uno, normalmente, se encarga del timón. Pero con objeto de dar velocidad a las pesadas canoas *masawa*, tendrían que remar y empujar al menos diez hombres. Como veremos, en ciertas ocasiones ceremoniales las canoas tienen que propulsarse a remo, por ejemplo, cuando se acercan a su destino final después de haber celebrado la gran magia *mwasila*. Cuando llegan a un lugar de parada, si es necesario, se sacan las canoas a la playa. En general, sin embargo, las canoas muy cargadas de una expedición *kula* se aseguran con amarras y fondeos, según el tipo de fondo. En fondos fangosos tales como los de la Laguna de las Trobriand se hinca una gran estaca en el cieno y se ata a un extremo de la canoa. Por el otro lado se lanza al fondo, como ancla, una piedra pesada sujeta por un cabo. En fondos duros y rocosos sólo se utiliza el fondeo.

Es fácil comprender que, con tales embarcaciones y con tales

limitaciones en la navegación, haya muchos auténticos peligros que atemorizan a los indígenas. Si el viento es demasiado fuerte y la mar se pone demasiado picada, la canoa no puede seguir su rumbo y deriva o simplemente es arrastrada por el viento y puede desembocar en un sector sin tierras o, a lo mejor, desde el que no se puede regresar en esa estación. Esto es lo que le sucedió al barco de Dobu antes mencionado. O en otro caso, que caiga una canoa en calma y, atrapada por la marea, no pueda regresar a remo. O en tiempo tormentoso puede deshacerse contra las rocas o contra un banco de arena, o no soportar los golpes de la mar. Una embarcación descubierta, como las canoas indígenas, fácilmente se llena de agua de mar y, en las grandes lluvias tormentosas, de agua de lluvia. En un mar en calma esto no es muy peligroso, pues las canoas de madera no se hunden; incluso si se inunda, puede achicarse el agua y la canoa sigue flotando. Pero con mal tiempo, la canoa llena de agua pierde su flotabilidad y se descompone. Por último, pero no en menor medida, existe el peligro de que la canoa, escorada por el lado del flotador, reciba el viento por el lado contrario. Con tantos auténticos peligros amenazándoles, resulta maravilloso —y dice bastante en favor de la habilidad marinera de los indígenas— que los accidentes sean proporcionalmente escasos.

Sabemos ahora cuál es la tripulación de la canoa y cuáles las distintas funciones de que se ocupa cada individuo. Recordando lo que se dijo en el capítulo IV, apartado V, sobre la división sociológica de funciones en la navegación, podemos hacernos ya una idea concreta de la embarcación con todos sus tripulantes mientras navega por Pilolu; el *toliwaga* se coloca generalmente cerca del mástil, en el compartimento denominado *kayguaya'u*. Quizá junto a él esté uno de sus hijos o jóvenes parientes, en tanto que otro muchacho permanece en la proa, cerca de la caracola y listo para hacerla sonar cuando se presente la ocasión. He aquí de lo que se ocupan el *toliwaga* y los *dodo'u* (muchachos jóvenes). Los *usagelu* o miembros de la tripulación, cuatro o cinco hombres fuertes, están cada cual en su puesto, quizá con alguno supernumerario para ayudar en cualquier emergencia allí donde se le necesite. Sobre la plataforma se repantigan algunos *silasila*, jóvenes que todavía no se ocupan de ningún trabajo, no participan en el Kula y no van más que por gusto y para aprender a manejar las embarcaciones.

III. [COSTUMBRES Y TABÚS DE LA NAVEGACIÓN]

No sólo tienen asignados todas estas personas sus puestos y ocupaciones, sino que también deben respetar ciertas reglas. La canoa de una expedición kula está rodeada de tabús y ritos

que deben seguirse con toda exactitud, pues en otro caso una u otra cosa saldría mal. Por tanto, no se permite «señalar cosas con la mano» (yosala yamada), pues los que lo hagan enfermarán. Una nueva canoa conlleva muchas prohibiciones que se denominan bomala wayugo (tabús de la liana). En una nueva canoa no se permite comer y beber más que tras la puesta del sol. La transgresión de este tabú hace que la canoa sea muy lenta. En una waga muy veloz quizá se descuide esta regla, sobre todo si uno de los muchachos jóvenes tiene hambre o sed. En ese caso, el toliwaga toma un poco de agua del mar y la echa sobre los nudos de la amarradura con las palabras:

«Te riego el ojo, oh liana kudayuri, para que nuestra tripulación pueda comer.»

Después le dará al muchacho algo de comer y de beber. Junto a esta comida y bebida tabú, en una waga nueva tampoco se pueden satisfacer las demás necesidades fisiológicas. En el caso de una necesidad urgente, el individuo salta al agua, sujetándose a uno de los palos transversales del flotador, o si se trata de uno de los muchachos jóvenes, uno de los mayores le ayuda a bajar al agua. Cualquier infracción de este tabú hace también que la canoa sea lenta. No obstante, como dijimos, ambos tabús sólo se guardan en las waga nuevas, es decir, en las que navegan por primera vez o bien en las que se han vuelto a amarrar y pintar antes del viaje. En cualquier caso los tabús no cuentan en el viaje de vuelta. A las mujeres no les está permitido embarcarse en una waga nueva antes de que haya navegado. Las canoas amarradas con los ritos de alguno de los sistemas de magia wayugo no pueden transportar determinadas clases de ñames. Hay diversos sistemas de esta magia (véase cap. XVII, apartado VII) y cada cual tiene sus propios tabús. Estos últimos tabús rigen durante toda la navegación. Debido a una magia que se describirá en el capítulo siguiente, la que pudiera llamarse magia de la seguridad, la canoa debe guardarse del contacto de tierra, arena o piedras. Por eso los indígenas de Sinaketa no varan sus canoas si pueden evitarlo.

Entre los tabús específicos del Kula, llamados bomala lilava (tabús del paquete mágico), hay una regla estricta que se refiere al embarque en las canoas. No se puede subir por ninguna otra parte que no sea la vitovaria, es decir, la parte lateral anterior de la plataforma mirando al mástil. Los indígenas tienen que subir a la plataforma por este lugar y, luego, agachándose, pasar adelante o atrás y por ahí descender al cuerpo de la canoa o bien sentarse donde se encuentran. El compartimento situado delante de la lilava (paquete mágico) va lleno de otras mercancías. Delante se sienta el jefe; detrás el individuo que maneja las escotas. Los indígenas disponen de diversas expresiones que in-

dican las distintas formas ilícitas de subir a la canoa, y en algunos de los exorcismos de la canoa se utilizan estas expresiones para deshacer los efectos maléficos de la transgresión de estos tabús. Otras prohibiciones, a las que los indígenas denominan tabús del *mwasila*, pese a no estar relacionadas con el *lilava*, son las que no permiten utilizar como adorno de la canoa ni de los tripulantes guirnaldas de flores ni ornamentos o flores de color rojo. El color rojo de tales ornamentos es según las creencias indígenas, mágicamente incompatible con la finalidad de la expedición: la adquisición de collares de espóndilos rojos. Tampoco se pueden asar ñames durante el viaje de ida ni después, en Dobu, puede tomarse ninguna comida local, y los indígenas tienen que subsistir de sus propias provisiones hasta que reciben los primeros regalos kula.

Además, hay reglas concretas que se refieren al comportamiento de unas canoas con otras, pero varían en gran medida de unos a otros poblados. En Sinaketa tales reglas son muy pocas; no se guarda ningún orden predeterminado para la partida de las canoas; cualquiera puede hacerlo en primer lugar y si alguna es más rápida adelantará a cualquiera de las otras, incluso a la del jefe. Esto, sin embargo, tiene que hacerse de manera que no se adelante a la canoa más lenta por el lado del flotador. Caso de suceder, la canoa transgresora tiene que darle a la otra una ofrenda de paz (*lula*), porque se ha roto un *bomala lilava*, se ha ofendido al paquete mágico.

Hay algunos aspectos interesantes en lo referente a las prioridades en Sinaketa y, para describirlos, debemos retroceder a la construcción y botadura de las canoas. Uno de los subclanes del clan lukwasisiga, el subclán talabwaga, tiene el derecho de prioridad en todas las operaciones sucesivas del montaje de las distintas partes, el amarre, el calafateo y el pintado de las canoas. Todas estas etapas de la construcción y todas las magias se realizan en primer lugar en la canoa de talabwaga, y esta canoa es también la primera que se bota. Sólo después les toca el turno a la canoa del jefe y a las demás. Una correcta observancia de esta regla «mantiene la mar limpia» (*imilikatide bwarita*). Si se quebranta y los jefes construyen o botan sus canoas antes que las de los talabwaga el Kula no tendrá éxito.

«Vamos a Dobu, no se nos da ningún cerdo, ningún collar *soulava*. Le diríamos a los jefes: "¿Por qué habéis hecho vuestras canoas primero? Los espíritus de los antepasados se han vuelto contra nosotros porque hemos quebrantado la antigua costumbre!"»

Una vez en el mar, sin embargo, los jefes son de nuevo los primeros, al menos en teoría, porque en la práctica la canoa más rápida navega la primera.

En las costumbres marineras de Vakuta, la otra comunidad del Sur de Boyowa que practica el Kula con los dobuesses, un subclán del clan lukwasisiga, llamado tolawaga, tiene el privilegio de prioridad en todas las operaciones de la construcción de la canoa. E incluso en el mar mantienen una prerrogativa que se les niega a los otros: el hombre que dirige la canoa con el remo más pequeño puede permanecer de pie en la plataforma. Como lo señalan los indígenas:

«Este es el signo de los tolawaga (subclán) de Vakuta: dondequiera que se vea a un hombre de pie en el *voyoyu*, decimos: "¡Ahí va la canoa de los tolawaga!"»

Sin embargo, los mayores privilegios que se le conceden a un subclán durante la navegación son los que se dan en Kavataria. Esta comunidad pescadora y marinera de la costa norte de la Laguna hace peligrosas y lejanas expediciones al extremo noroeste de la isla de Fergusson. Estas expediciones por sagú, nuez de betel y cerdos se describirán en el capítulo XXI. Sus costumbres marítimas, no obstante, han de mencionarse aquí.

El subclán kulutula, del clan lukwasisiga, goza de los mismos privilegios en la construcción de la canoa que los clanes talabwaga y tolawaga en las aldeas sureñas, sólo que en un grado aún mayor. Pues su canoa tiene que pasar cada etapa de la construcción en el primer día y sólo al día siguiente pueden seguirla las demás. Esto comprende incluso a la botadura teniendo que botarse la canoa de kulutula un día y al siguiente la de los jefes y los plebeyos. Cuando llega el momento de partir, la canoa kulutula es la primera en dejar la playa y durante la navegación ninguna tiene permiso para adelantarla. Cuando llegan a un banco de arena o a un punto intermedio de las Amphlett, la de los kulutula se fondea la primera y ellos son los primeros en bajar a tierra y preparar su campamento. Sólo con posterioridad pueden seguirles el resto. Esta prioridad expira en el punto final de destino. Cuando llegan a lo más lejos de la Koya, los kulutula bajan a tierra los primeros y son los primeros en recibir los regalos de bienvenida de «el extranjero» (*tokinana*). Éste les recibe con un manojo de nuez de betel, que golpea contra la cabeza de la canoa hasta que las nueces se cascan. En el viaje de vuelta, el clan kulutula vuelve a su natural posición de inferioridad.

Debe resaltarse que los tres subclanes privilegiados de las tres aldeas pertenecen al clan lukwasisiga y que el nombre de dos de ellos, tolawaga y talabwaga, tienen un extraño parecido con la voz *toliwaga*, aunque estas similitudes tendrían que comprobarse mediante métodos de etimología comparada más estrictos que aquellos de que yo dispongo. El hecho de que estos clanes, en las condiciones especiales de la navegación, recobren lo

que pudo ser una superioridad perdida señala hacia una interesante supervivencia histórica. El nombre kulutula es, sin duda, idéntico que kulutalu, que es el de un clan independiente del Este de las Marshall Bennett y la isla de Woodlark.²

IV. [LOS MONSTRUOS MARINOS]

Volvamos ahora a nuestra flotilla de Sinaketa trasladándose hacia el sur a lo largo de la barrera de arrecifes y divisando un islote tras otro. Si no parten muy temprano de Muwa —y el retraso es una de las características de la vida indígena— y si no les favorece muy buen viento, probablemente tendrán que recalar en alguna de las pequeñas islas de arena, Legumatabu, Gabuwana o Yakum. Aquí, al lado occidental, al abrigo de los vientos alisios prevalecientes, hay una diminuta laguna rodeada por dos rompientes de arrecifes de coral que parte de los extremos norte y sur de la isla. Se encienden los fuegos sobre la blanca arena limpia, bajo los descarnados pandanos, y los indígenas cuecen sus comidas de ñames y huevos de pájaros marinos silvestres recogidos allí mismo. Cuando la oscuridad se cierra y los fuegos los reúnen en círculos, de nuevo se inicia la conversación sobre el Kula.

Oigamos algunas de estas narraciones y tratemos de situarnos en la atmósfera que envuelve a este puñado de indígenas retenidos durante un tiempo sobre el estrecho banco de arena, lejos de sus hogares, teniendo que confiar únicamente en sus frágiles canoas durante el largo viaje que les espera. La oscuridad, el rugido de la rompiente en los arrecifes, el crujir de las hojas de pandano al viento, todo engendra un estado de ánimo en el cual es fácil creer en los peligros de las brujas y de los demás seres normalmente ocultos, pero dispuestos a surgir en cualquier momento especial de terror. El cambio de tono, entre cuando se oye a los indígenas hablar de tales cosas en estas ocasiones y la forma tranquila, con frecuencia racionalista, de tratarlas a plena luz del día en la tienda del etnógrafo, es inconfundible. Algunas de las revelaciones más sorprendentes que yo he tenido sobre este aspecto de la psicología y las creencias indígenas, las tuve en semejantes ocasiones. Sentado en una playa solitaria de Sanaroa, rodeado de una tripulación de trobriandeses, gentes de Dobu y unos cuantos indígenas locales, oí por primera vez la historia de las piedras que saltan. La noche anterior, tratando

2. Posteriormente espero trabajar sobre ciertas hipótesis históricas respecto a las migraciones y los estratos culturales de Nueva Guinea oriental. Un número considerable de indicios independientes parecen corroborar ciertas hipótesis simples sobre la estratificación de los diversos elementos culturales.

de anclar en Gumasila, en las Amphlett, nos había cogido una violenta tempestad que arrancó una de nuestras velas y nos arrastró en el sentido del viento, en la oscuridad de la noche, bajo la lluvia torrencial. Excepto yo, todos los miembros de la tripulación vieron con claridad las brujas voladoras en forma de llama en la punta del mástil. Si se trataba del fuego de San Telmo no lo puedo decir, puesto que estuve en la cabina, mareado e indiferente a los peligros, las brujas e incluso a las revelaciones etnográficas. Inspirada por el accidente, mi tripulación me contó cómo esto es, por regla general, un presagio de desastre, cómo tal luz apareció hacía pocos años en un bote que casi se hundió en el mismo sitio donde nos había cogido a nosotros la tempestad; pero por suerte todos nos habíamos salvado. Empezando por aquí, se evocaron toda clase de peligros en un tono de profunda convicción que cargaban de sinceridad las experiencias de la noche pasada, la oscuridad circundante y las dificultades de la situación, pues tuvimos que reparar las velas y probar de nuevo a desembarcar, con dificultades, en las Amphlett.

Siempre me he encontrado con que, dondequiera que los indígenas tropiezan con parecidas circunstancias, rodeados por la oscuridad y la posibilidad inminente del peligro, de manera natural derivan hacia una conversación sobre las distintas cosas y seres en que tradicionalmente han cristalizado los miedos y aprensiones de muchas generaciones.

Por tanto, si imaginamos que, sentados alrededor del fuego en Yakum o Lugamatuba, oímos una descripción de los peligros y honores del mar, no nos descarriamos de la realidad. Una de las personas especialmente versadas en la tradición y que guste de contar historias puede referir sus propias experiencias, o un caso famoso del pasado, mientras que otros asentirán o harán comentarios contando sus propias historias. Se repiten las creencias generales mientras los jóvenes escuchan estos cuentos tan sabidos con inagotable interés.

Oirán hablar del enorme pulpo (*kwita*) que aguarda a la espera de las canoas que navegan por mar abierto. No es un *kwita* normal de tamaño fuera de lo corriente, sino muy especial, tan gigantesco que cubriría toda una aldea con su cuerpo; sus brazos son tan gruesos como los troncos de los cocoteros que se alargan hacia el mar. En una exageración típica, los indígenas dirían: *ikanubwadi Pilolu...*, «cubre todo Pilolu» (el mar que se extiende entre las Trobriand y las Amphlett). Su verdadero lugar está en el Este, o *Muyuwa*, como describen los indígenas esta región del mar y sus islas, donde se cree que se conoce alguna magia contra la tenebrosa criatura. Sólo raras veces viene a las aguas comprendidas entre las Trobriand y las Amphlett, pero hay quienes lo han visto aquí. Uno de los ancianos de Sinaketa cuenta, cómo, volviendo de Dobu cuando él era bastante joven, navegaba en una canoa en cabeza de la flotilla, llevando canoas detrás

a derecha e izquierda. De pronto vieron desde su canoa ai gigantesco *kwita* en frente. Paralizados de miedo, quedaron en silencio y este mismo hombre, levantándose en la plataforma, con señales, previno a las otras canoas del peligro. De inmediato dieron la vuelta y la flota se dividió en dos; dieron un gran viraje sobre su rumbo y de esta forma evitaron al pulpo. ¡Pobre de la canoa que sea atrapada por el gigantesco *kwita*! Será inmovilizada, incapaz de moverse durante días hasta que la tripulación, muriéndose de hambre y de sed, decidirá sacrificar a uno de los muchachos jóvenes que lleva consigo. Adornado con objetos preciosos, será arrojado por la borda y entonces, satisfecho el *kwita*, soltaría su tenaza a la canoa y la dejaría libre. Una vez, preguntando por qué no podía sacrificarse a un adulto en tales ocasiones, un indígena me contestó:

«A un adulto no le gustarla; un muchacho no se da cuenta. Lo cogemos por la fuerza y se lo echamos al *kwita*.»

Otro peligro que amenaza a las canoas en alta mar es una Lluvia especial, o Agua que cae del cielo, llamada *Sinamatanoginogi*. Cuando una canoa en medio de la lluvia y el mal tiempo, pese a todos los esfuerzos por achicarla, se llena de agua, *Sinamatanoginogi* la golpea desde arriba y la rompe. Si el origen de esto se debe a accidentes debidos a trombas marinas o a grandes olas que destrozan las canoas, es difícil de decir. En conjunto, esta creencia es más verosímil que la anterior.

La más notable de estas creencias es la de que existen grandes piedras vivas que están a la espera de las canoas, corren tras ellas, saltan y las hacen pedazos. Cuando los indígenas tienen razones para tener miedo de ellas, todos los miembros de la tripulación guardan silencio, pues las risas y las charlas en voz alta las atraen. A veces se las ve a distancia, saltando fuera del mar o moviéndose por el agua. De hecho me las han señalado navegando por Koyatabu y, aunque no vi nada, era obvio que los indígenas creían sinceramente estar viéndolas. De una cosa estoy seguro, sin embargo, de que no había arrecifes a flor de agua en muchas millas a la redonda. Los indígenas también saben muy bien que son distintas de cualquier arrecife o bajo fondo, pues las piedras vivas se mueven y cuando perciben una canoa la persiguen, la rompen a propósito y destrozan a los hombres. Y tampoco confundirían estos expertos pescadores a un pez saltador con ninguna otra cosa, aunque cuando hablan de las piedras las comparan con los delfines saltarines y las partinacas.

Dos nombres se les dan a estas piedras. Uno, *nuwakekepaki*, se aplica a las piedras de los mares de Dobu. El otro *vineylida*, a las que viven en «o Muyuwa». Así, ambas esferas culturales se encuentran en alta mar, pues las piedras no sólo difieren en

nombre, sino también en naturaleza. Las *nuwakekepaki* probablemente no son más que piedras dañinas. Las *vineylida* están habitadas por brujas o, según otros, por seres malignos varones.³ A veces una *vineylida* salta a la superficie y agarra a la canoa de forma muy parecida a como lo haría el pulpo gigante. Y también en este caso ha de hacerse una ofrenda. Primero se arroja una estera doblada, en un intento de engañarla; si no sirve, se unta a un muchacho joven con aceite de coco, se le adorna con brazaletes y collares *bagi* y se le arroja a las piedras maléficas.

Es difícil hacerse cargo de qué fenómenos naturales o sucesos reales puedan ser el origen de esta creencia y la del pulpo gigante. Más adelante encontraremos otro ciclo de creencias que presentan los mismos rasgos sorprendentes. Encontraremos un relato sobre el comportamiento humano, mezclado con elementos sobrenaturales, sentando criterio sobre las reglas de lo que ocurriría y cómo deben comportarse los seres humanos, exactamente de la misma forma realista que si describieran hechos corrientes de la vida tribal. Haré comentarios sobre la psicología de estas creencias en el próximo capítulo, donde también se cuenta la historia. De todos los seres peligrosos y terro-ríficos que se presentan en las expediciones marítimas, los más desagradables, los más conocidos y temidos son las brujas voladoras, las *yoyova* o *mulukwausi*. El primer nombre designa a la mujer dotada de tales poderes, mientras que *mulukwausi* describe al segundo ser de la mujer descorporizada que va por el aire. Así, por ejemplo, dirían que tal y tal mujeres de Wawela es una *yoyova*. Pero navegando de noche, uno puede estar atento a las *mulukwausi*, entre las que puede estar la doble de aquella mujer de Wawela. Muy a menudo, sobre todo en los momentos en que el narrador está bajo la influencia del miedo a estos seres, se usa el eufemismo despectivo *vivila* (mujeres). Y probablemente nuestros marinos de Boyowa hablarían así de ellas en sus charlas alrededor del fuego, por miedo a atraerlas pronunciando su verdadero nombre. Siendo siempre peligrosas, en el mar se convierten en infinitamente más temibles. Porque existe la profunda creencia de que, caso de naufragio o contratiempo en el mar, ningún verdadero mal puede ocurrirles a las tripulaciones a no ser por la intervención de las terribles mujeres.

Como, por su relación con los naufragios, las brujas voladoras entran de forma inevitable en nuestra narración, será mejor dejar a nuestra expedición kula en la playa de Yakum, en medio de Pilolu, y volver en el próximo capítulo a la etnografía de Kiriwina y dar una descripción de las creencias indígenas sobre las brujas voladoras y la leyenda del naufragio.

3. La palabra *vineylida* confirma la primera interpretación, puesto que: *vine* = hembra, *lida* = piedra de coral.

X. Historia de un naufragio

I. [LAS BRUJAS VOLADORAS]

En este capítulo se dará una descripción de las ideas y creencias relativas a los naufragios y de las diversas precauciones que toman los indígenas para proteger su seguridad. Encontraremos aquí una rara mezcla de datos concretos y reales y de supersticiones fantásticas. Adoptando un punto de vista etnográfico y crítico, puede decirse desde el primer momento que los elementos fantásticos se entrelazan con los reales de tal forma que es difícil distinguir entre lo que es mera ficción mítico-poética y lo que son las normas de comportamiento impuestas por la costumbre, producto de la experiencia real. La mejor manera de presentar este material será dando una descripción ordenada de los sucesos de un naufragio tal como lo cuentan, en las aldeas de Kiriwina, los viejos veteranos a las generaciones nuevas. Adjuntaré las distintas fórmulas mágicas, las normas de comportamiento, el papel que desempeñan los peces milagrosos y el complejo ritual que celebra el grupo salvado cuando escapa de la persecución de las *muluk.wau.sí*.

Éstas —las brujas voladoras— ocuparán un papel tan importante en la narración que debo iniciarla con una descripción detallada de las distintas creencias que a ellas se refieren, aunque el asunto ya se ha tratado antes una o dos veces (cap. II, apart. 7 y en otros lugares). En la mente de los habitantes de Boyowa todo lo relativo al mar y a la navegación está íntimamente relacionado con estas mujeres. Tuvieron que mencionarse durante la descripción de la magia de la canoa y ya veremos el importante papel que desempeñan en las leyendas sobre la construcción de la canoa. En las expediciones, vayan a Kitava o más al este, e igual si viajan hacia el sur, o a las Amphlett o a Dobu, constituyen una de las preocupaciones fundamentales de los marinos de Boyowa. Porque no sólo son peligrosas para ellos, sino hasta cierto punto extrañas. Boyowa, a excepción de Wawela y otro par de aldeas de la costa oriental y del sur de la isla, es un distrito etnográfico donde no hay brujas voladoras, aunque lo visiten de vez en cuando. Sin embargo, todas las tribus que lo rodean están repletas de mujeres que practican esta forma de brujería. Por tanto, navegando hacia el sur los indígenas de Boyowa van derechos hacia el corazón de sus dominios.

Estas mujeres tienen el poder de hacerse invisibles y volar

durante la noche por los aires. La creencia ortodoxa dice que una mujer *yoyova* puede enviar un doble que es invisible a voluntad, pero que puede corporeizarse en forma de curruca o de pájaro nocturno o de luciérnaga. También existe la creencia de que la *yoyova* produce en su interior un objeto parecido a un huevo o a un coco sin madurar. De hecho a este objeto se le llama *kapuwana*, que es el nombre de los cocos pequeños.¹ Esta idea tiene, en la mentalidad indígena, una forma vaga, inconcreta y poco diferenciada, y cualquier intento por obtener una definición más precisa, haciendo preguntas tales como si el *kapuwana* es o no un objeto material, sería introducir en sus creencias nuestras propias categorías. El *kapuwana*, en cualquier caso, es tenido por algo que deja el cuerpo de la *yoyova* durante los vuelos nocturnos y asume las diversas formas en que se presentan las *mulukwaisi*. Otra variante de la creencia en las *yoyova* es que quienes conocen muy bien su magia también pueden volar, desplazando su cuerpo por los aires.

Pero nunca se insistirá lo bastante en que todas estas creencias no pueden considerarse como elementos lógicos de un saber; se entremezclan entre sí e incluso un mismo indígena, probablemente, tiene diversas concepciones racionalmente incompatibles unas con otras. Incluso la terminología (véase el último apartado del capítulo anterior) no puede interpretarse en el sentido de que implique una distinción o definición estricta. Así, la voz *yoyova* se aplica a las mujeres tal como las encontramos en las aldeas y la palabra *mulukwaisi* se utiliza cuando se ve algo sospechoso que vuela por los aires. Pero sería incorrecto sistematizar este uso en una especie de doctrina y afirmar: «Se supone que una mujer individual se compone de una personalidad viviente real, llamada *yoyova*, y un principio espiritual e inmaterial denominado *mulukwaisi*, cuya forma latente es el *kapuwana*.» Haciendo esto haríamos lo que hacían los escolásticos medievales con la fe viva de los tiempos antiguos. Más que formularlas con claridad, los indígenas sienten sus creencias y las temen. Utilizan términos y expresiones y, por tanto, en la medida en que los usan, debemos recogerlos como documentación de la creencia, pero abstenernos de transformarlos en una teoría consistente; porque tal cosa no representaría la mentalidad indígena ni ninguna otra forma de realidad.

Como se recordará del capítulo II, las brujas voladoras son

1. El profesor Seligman ha descrito unas creencias en seres similares en la costa noroeste de Nueva Guinea. En Gelaria, en el interior de la bahía de Blart, las brujas voladoras pueden producir un doble o «enviado», llamado *labuni*. «El *labuni* existe dentro de las mujeres y puede ser dirigido por cualquier mujer que haya tenido hijos... Se decía que el *labuni* existía dentro, o derivaba, de un órgano llamado *ipona*, situado en el costado y que literalmente significa *huevo* o *huevos*», *op. cit.*, pág. 640. La equivalencia de las creencias es, en este caso, evidente.

los agentes nefastos que siguen en importancia a los *bwaga'u* (hechiceros varones), pero no en eficacia, en lo que incluso son más mortales. En contraste con el *bwaga'u*, que simplemente es un hombre en posesión de una modalidad especial de magia, las *yoyova* tienen que ser gradualmente iniciadas en su condición. Sólo la niña pequeña que tiene una madre bruja puede convertirse en bruja. Cuando una bruja da a luz una niña, prepara un trozo de obsidiana y corta el cordón umbilical. Luego entierra el cordón umbilical, recitando una fórmula mágica, en la casa y no en el huerto como se hace en los casos normales. Poco después la bruja lleva a su hija a la playa, murmura un conjuro sobre agua salada recogida en la copa de un coco y se la da a la niña para que la beba. Luego sumerge a la niña en el mar y la lava, una especie de bautismo de bruja. A continuación lleva a la niña otra vez a la casa, recita un conjuro sobre una estera y la envuelve en ella. Por la noche lleva a la niña por los aires y va al lugar de reunión de otras *yoyova*, donde la presenta de forma ritual. En contraste con la costumbre habitual de las jóvenes madres, que duermen sobre un pequeño fuego, la bruja se echa con su hija en frío. Mientras la niña crece, la madre la toma en brazos y la lleva por los aires en sus correrías nocturnas. Llegada a la doncellez, a la edad en que se le coloca a la joven la primera falda de hierba, la futura bruja comienza a volar por sí sola.

Otro sistema de aprendizaje, que se desarrolla a la vez que el del vuelo, consiste en acostumar a la niña a la carne humana. Incluso antes de que la aprendiz de bruja comience a volar por su propia cuenta, la madre la lleva a sus comidas vampíricas donde, en unión de otras brujas, se sienta alrededor de un cadáver y come los ojos, la lengua, los pulmones y las entrañas. Aquí recibe la pequeña bruja sus primeras raciones de carne de cadáver y prepara su gusto para esta dieta.

Hay otras formas de aprendizaje a que recurren las madres ansiosas de que sus hijas lleguen a ser eficientes *yoyova* y *mulukwasi*. Por la noche, la madre se coloca a un lado de la choza con la niña en brazos y la arroja sobre el tejado. Luego, rápidamente, a una velocidad sólo posible para una *yoyova*, corre dando la vuelta y recoge a la niña al otro lado. Esto ocurre antes de que la niña comience a volar y tiene por objeto acostumbrarla a ir rápidamente por los aires. O también, la niña sujeta por los pies, cabeza abajo, permanece en esta posición mientras la madre recita un conjuro. Así, gradualmente, por todos estos métodos, la niña adquiere los poderes y los gustos de una *yoyova*.

Resulta fácil distinguir a tales muchachas de las otras. Se las reconoce por sus gustos groseros y, más específicamente, por la costumbre de comer carne de cerdo cruda y pescado sin guisar. Y aquí llegamos a un punto donde las supersticiones mí-

ticas se transforman en algo más real, pues yo he tenido informaciones dignas de crédito, y no sólo indígenas, sobre casos de muchachas que mostraban un ardiente deseo por la carne cruda y, cuando se descuartizaba un cerdo en la aldea, se bebían la sangre y mordían la carne. Estas afirmaciones no he podido comprobarlas con observaciones directas, y bien pudieran ser un simple resultado de creencias muy arraigadas que proyectan su propia realidad, igual que en cualquier parte de nuestra sociedad se pueden ver curas milagrosas, fenómenos de espiritismo, etc., etc. No obstante, si realmente ocurre que algunas niñas jóvenes coman carne cruda, ello sólo quiere decir que representan lo que saben que se dice y se cree de ellas. Se trata también de un fenómeno de psicología social que se da con frecuencia en la sociedad trobriandesa así como en la nuestra.

Esto no significa que la personalidad de la *yoyova* sea públicamente conocida. De hecho, aun cuando un individuo acostumbra a reconocer que es un *bwagu'a* y se refiere abiertamente a su especialidad cuando habla, una mujer nunca confiesa directamente que es una *yoyova*, ni siquiera a su propio marido. Pero todo el mundo la señala como tal y con frecuencia acepta el papel, pues siempre es una ventaja que se la suponga en posesión de poderes sobrenaturales. Y sobre todo que ser una bruja es una buena fuente de ingresos. Una mujer suele recibir regalos bajo el supuesto de que tal o cual persona tiene que enfermarse. Y abiertamente aceptará regalos que se le hacen como pago por la curación de alguien a quien otra bruja haya dañado. Por lo tanto, en algún sentido, la personalidad de la *yoyova* es del dominio público y se pueden enumerar por sus nombres a las brujas más importantes y poderosas. Pero ninguna mujer dice directamente que lo es. Y desde luego, tal personalidad de ninguna forma disminuye las posibilidades matrimoniales ni tampoco rebaja el rango social de una mujer.

Tan profunda es la creencia en la eficacia de la magia y en que la magia es el único medio de adquirir facultades extraordinarias que todos los poderes de las *yoyova* se atribuyen a la magia. Como vimos en el aprendizaje de una joven *yoyova*, con objeto de impartirle la personalidad de bruja, tiene que recitar una magia en cada etapa. Una *yoyova* madura tiene que recitar una magia especial cada vez que desea ser invisible o cuando quiere volar y aumentar la velocidad, o penetrar la oscuridad y la distancia con objeto de descubrir si está ocurriendo un accidente. Pero, como todo lo referente a este tipo de brujería, estas fórmulas nunca salen a la luz. Aunque me fue posible hacerme con todo un cuerpo de hechicerías *bwagu'a*, ni siquiera pude levantar un poco el velo impenetrable que envuelve la magia de las *yoyova*. De hecho, no me cabe la menor duda de que nunca ha existido ningún rito ni ninguna frase de esta magia.

Cuando la *mulukwausi* está completamente adiestrada suele salir por las noches para alimentarse de cadáveres o para destruir a los marinos naufragados, pues estos son sus dos grandes objetivos. Por un sentido especial, adquirido mediante la magia, pueden «oír», como dicen los indígenas, que un hombre ha muerto en tal o cual lugar, o que una canoa está en peligro. Incluso una joven aprendiz de *yoyova* tiene los oídos tan agudos que podría decirle a su madre: «¡Madre, oigo, están gritando!» Lo que quiere decir que un hombre ha muerto o se está muriendo en cualquier sitio. O dirá: «Madre, una *waga* se está hundiendo.» Y entonces ambas saldrán volando hacia ese lugar.

Cuando sale en tales expediciones, la *yoyova* deja el cuerpo en casa. Se sube a un árbol y, recitando algunas magias, le ata un cordón. Luego echa a volar a caballo de este cordón, que chasquea detrás suyo. Este es el momento en que se ve el fuego volando por el cielo. En cualquier ocasión en que los indígenas ven una estrella fugaz saben que es una *mulukwausi* en vuelo. Otra versión es que, cuando una *mulukwausi* recita cierto conjuro, un árbol situado cerca de su punto de destino se acerca al árbol en que está posada. Salta de una copa a la otra y entonces es cuando se ve el fuego. Según algunas versiones, las *mulukwausi*, es decir, las brujas en estado de volar, se desplazan desnudas, dejando la falda con el cuerpo, que permanece dormido en la cabana. Otras versiones las describen ciñéndose las faldas cuando vuelan y golpeándose las nalgas con una banderola mágica de pandano. Esta última versión se incorpora a las magias descritas en el capítulo V.

Llegada al lugar donde yace el cadáver, la *mulukwausi*, junto a otras que también han volado al lugar, se posa en algún objeto alto, la copa de un árbol o el faldón de una choza. Allí esperan todas hasta que pueden repartirse el cadáver, y es tal su avaricia y apetito que también son muy peligrosas para las personas vivas. La gente que se reúne alrededor del cuerpo del difunto para llorarlo y velarlo acostumbra a someterse a un conjuro especial contra las *mulukwausi* recitado por alguno que lo conozca. Tienen cuidado en no aislarse de los otros y, durante el entierro del difunto y después, creen que el aire está infectado por estos peligros que extienden el olor a carroña por todo su alrededor.

Las *mulukwausi* se comen los ojos, la lengua y las «entrañas» (*lopoula*) del cadáver; cuando atacan a una persona viva se limitan a golpearla y patearla, dejándola luego más o menos enferma. Pero a veces cogen a una persona y la tratan como a un cadáver y se comen algunos de sus órganos, y luego tal individuo muere. Ésto se puede diagnosticar, pues tal persona pronto se debilita, pierde el habla y la visión, a veces se queda de pronto sin fuerzas para moverse. Menos peligroso para los seres vivos resulta la técnica de las *mulukwausi* de, en vez de comerse las

«entrañas», simplemente quitarlas. Las esconden en algún lugar que sólo ellas conocen con objeto de tener provisiones para un futuro festín. En tal caso, a la víctima le queda alguna esperanza. Otra *yoyova*, rápidamente convocada por los parientes del moribundo y bien retribuida, puede ir en forma de *mulukwau* a buscar los órganos perdidos y, si tiene suerte, encontrarlos y devolvérselos, salvando la vida de la víctima.

Kenoriya, la hija favorita de To'ulawa, el jefe de Omarakana, fue privada de sus órganos internos por las *mulukwau* cuando visitaba otra aldea. Cuando la trajeron a su casa no podía moverse ni hablar y yacía cual si hubiera muerto. Su madre y otros parientes ya comenzaban las lamentaciones fúnebres a su alrededor, el propio jefe había roto en fuerte llanto. Pero, sin embargo, como esperanza desesperada, mandaron a buscar a una mujer de Wawela, una conocida *yoyova*, que luego de recibir objetos preciosos y alimentos salió volando como una *mulukwau* y aquella misma noche, en alguna parte del *raybwag*, cerca de la playa de Kaulukuba, encontró las entrañas de Kenoriya y le devolvió la salud.

Otra historia auténtica es la de la hija de un comerciante griego y una mujer de Kiriwina procedente de Oburaku. Esta historia me la contó la propia mujer en correctísimo inglés aprendido en los asentamientos blancos de Nueva Guinea, adonde había sido llevada a la casa de un misionero importante. Pero la historia no padecía del menor escepticismo; la dijo con perfecta convicción y sencillez.

Cuando era pequeña, una mujer llamada Sewawela, de la isla de Kitava, pero casada con un hombre de Wawela, vino a casa de sus padres y quiso venderles una estera. No la compraron y sólo le dieron unos pocos alimentos, lo que la enfureció, pues era una conocida *yoyova* y estaba acostumbrada a un trato deferencial. A la noche, la niña estaba jugando en la playa, frente a la casa, cuando los padres vieron una gran luciérnaga revoloteando a su alrededor. Luego el insecto voló alrededor de los padres y se metió en la habitación. Viendo que había algo raro en la luciérnaga, llamaron a la niña y la metieron de inmediato en la cama. Pero en seguida se sintió enferma, no pudo dormir en toda la noche y los padres, con muchos convecinos ayudándoles, tuvieron que cuidarla. A la mañana siguiente, añadió la madre de Kiriwina que escuchaba a su hija contándole la historia, la muchacha «*boge ikarige; kukula wala ipipisi*», «estaba ya muerta, pero el corazón aún le latía». Todas las mujeres presentes rompieron en las lamentaciones de rigor. No obstante, el padre de la madre de la niña fue a Wawela y cogió a otra *yoyova* llamada Bomrimwari. Ésta tomó unas hierbas y se untó todo el cuerpo. Luego, en forma de *mulukwau*, se fue en busca del *lopoulo* (interior) de la muchacha. Buscó y lo encontró en la choza de Sewawela, colocado en la estantería de las grandes

vasijas de barro con que cocina ceremonialmente la *mona* (pudín de taro). Allí estaba, «rojo como el calicó». Sewawela lo había dejado allí mientras iba al huerto con su marido, pensando en comérselo a la vuelta. Lo cual, caso de haber sucedido, hubiera imposibilitado salvar la vida de la niña. Tan pronto como Bomrimwari lo encontró, celebró alguna magia sobre él. Luego, de vuelta a casa del comerciante, hizo más magias sobre raíces de jengibre y agua, e hizo que el *lopoulo* volviera a su sitio. Después de esto, pronto la niña mejoró. Los padres le dieron a la *yoyova* un pago sustancial por haber salvado a su hija.

Viviendo en Oburaku, una aldea de la mitad meridional de Boyowa, estaba en el límite entre el distrito en que no hay *yoyova* y otro al este donde hay muchas. Al otro lado de la isla, que por esta parte es muy estrecha, está el poblado de Wawela, donde casi todas las mujeres son consideradas brujas y algunas son muy famosas. Yendo por la noche al *raybwag*, los indígenas de Oburaku señalan a ciertas luciérnagas que de pronto desaparecen dejando de brillar. Estas serían las *mulukwausi*. También por la noche acostumbran a revolotear sobre los grandes árboles las bandadas de currucas de camino hacia la gran isla pantanosa de Boymapo'u, que cierra la Laguna frente a la aldea. Estas también serían *mulukwausi* de paso, procedentes del Este, su verdadero hogar. Igualmente acostumbran a posarse en la cima de los árboles que crecen a la orilla del mar y éste es, en consecuencia, un lugar especialmente peligroso tras la puesta del sol. Con frecuencia se me advirtió que no me sentara en las plataformas de las canoas varadas en la playa, como me gustaba hacer, contemplando el juego de colores sobre las plácidas aguas fangosas y los brillantes manglares. Cuando poco después caí enfermo, todo el mundo decidió que había sido pateado por las *mulukwausi* y mi amigo Molilakwa, el mismo que me dio algunas fórmulas *kayga'u*, la magia que se celebra en el mar contra las brujas, me hizo varias magias. En este caso sus esfuerzos tuvieron el más completo éxito y los indígenas atribuyeron mi pronto restablecimiento exclusivamente a sus conjuros.

II. [LAS BRUJAS VOLADORAS EN EL MAR]

Lo que más nos interesa de las *mulukwausi* es su relación con el mar y los naufragios. Es muy frecuente que vaguen por el mar y se reúnan en los arrecifes. Allí comen una variedad especial de coral que separan de las piedras, una variedad de coral que los indígenas denominan *nada*. Eso agudiza su apetito de carne humana, exactamente igual que el beber agua salada se lo produce al *bwagu'a*. También tienen algún poder indirecto sobre los elementos del mar. Aunque los indígenas no están com-

pletamente de acuerdo sobre este punto, no cabe duda de que existe una concreta conexión entre las *mulukwausi* y todos los demás peligros que se encuentran en el mar, tales como tiburones, «abismos abiertos» (*ikapwagega wiwitu*), muchos pequeños animales marinos, cangrejos, algunas conchas y otras cosas que se mencionarán más adelante, todas las cuales se consideran culpables de los hombres que mueren ahogados. Así, la creencia es bastante concreta en lo que se refiere a que, cuando se cae al agua como consecuencia de un naufragio, los hombres no corren ningún verdadero peligro si se exceptúa que pueden comérselos las *mulukwausi*, los tiburones y otros animales. Si mediante el uso de la magia adecuada se evitan estas malas influencias, los naufragos no sufrirán ningún mal. La creencia en la omnipotencia del hombre o, mejor en este caso, de la mujer, y de una contramagia de igual fuerza susceptible de servir de antídoto, domina todas las ideas de los indígenas sobre los naufragios. El remedio supremo y la seguridad contra cualquier tipo de peligro radica en la magia de la niebla, llamada *kayga'u*, que junto a la magia *kula* y la magia de las canoas es el tercer equipamiento mágico imprescindible para los marinos.

A un individuo que conozca bien el *kayga'u* se le considera capaz de viajar con toda seguridad por los mares más peligrosos. Un renombrado jefe, Maniyuwa, que tenía fama de ser uno de los más grandes maestros en el *kayga'u* así como en otras magias, murió en Dobu durante una expedición realizada hace un par de generaciones. Su hijo, Maradiana, había aprendido el *kayga'u* de su padre. Aunque las *mulukwausi* son extremadamente peligrosas en presencia de un cadáver y aunque los indígenas ni soñarían en embarcar un cadáver en una canoa, puesto que su presencia multiplicaría las posibilidades de un ataque de las brujas, no obstante, Maradiana, confiando en su *kayga'u*, trajo el cadáver a Boyowa sin ningún contratiempo. Este acto, un testimonio de la extraordinaria valentía de un marino audaz y de la eficacia de la magia *kayga'u*, permanece vivo en la memoria y la tradición de los indígenas. Uno de mis informadores, que se enorgullecía de su *kayga'u*, me contó cómo una vez, volviendo de Dobu, celebró sus ritos. Como consecuencia se levantó tal niebla que el resto de las canoas perdieron el camino y llegaron a la isla de Kayleula. Desde luego, si puede hablarse de alguna creencia viva, es decir, que tenga arraigo en la imaginación humana, tal es sin la menor duda la creencia en el peligro que las *mulukwausi* representan en el mar. En los momentos de inquietud, en los momentos de más ligero peligro en el mar, o cuando están cerca de un moribundo o de un muerto, los indígenas reaccionan inmediatamente en términos de esta creencia. Nadie puede vivir entre estos nativos, hablar su lengua y participar en su vida tribal sin tropezar constantemente con esta creencia en las *mulukwausi* y en la eficacia de! *kayga'u*.

Como en todas las demás magias, también en esta hay varios sistemas de *kayga'u*, es decir, hay distintas fórmulas, ligeramente distintas en sus expresiones, aunque por lo general similares en las palabras claves y en ciertas expresiones esenciales. En cada sistema hay dos tipos principales de conjuros, el *giyotanawa* o *kayga'u* de Debajo y el *giyoyakaywa* o *kayga'u* de Arriba. El primero consiste, por lo general, en una o varias fórmulas cortas que se recitan sobre unas piedras y algo de cal metidos en una vasija y sobre algunas raíces de jengibre. Este *giyotanawa*, como su nombre indica, es una magia orientada contra los agentes del mal que aguardan en las profundidades a los hombres que se ahogan. El conjuro cierra el «abismo profundo» y esconde al naufrago de la vista de los tiburones. También lo protege de otros males que ocasionan la muerte de los que se ahogan. Los distintos gusanillos de mar que se encuentran en las playas, los cangrejos, el pez venenoso, *soka*, y el pez con púas, *baiba'i*, así como de las piedras que saltan, sean *vineylida* o *nu'akekepaki*, todos estos males los evita o ciega el *giyotanawa*. Quizá la creencia más extraordinaria en este contexto sea la de que el *tokwalu*, las figuras humanas talladas en los tableros de proa, y las *guwaya*, la efigie semihumana del extremo del mástil, así como las cuadernas de la canoa, se comerían a los hombres que se ahogan si no estuvieran «tratadas» de forma mágica.

El *kayga'u* de «Arriba», el *giyoyakaywa*, consiste en largos conjuros que se recitan sobre raíces de jengibre en diversas ocasiones antes de la navegación y durante el mal tiempo o los naufragios. Están exclusivamente dirigidos contra las *mulukwausi* y, sin embargo, de las dos clases, constituyen la más importante. Estos conjuros nunca se pueden recitar por la noche, puesto que entonces las *mulukwausi* pueden ver y oír a los hombres y hacer que su magia sea ineficaz. Además, cuando el conjuro de Arriba se recita en el mar, debe decirse de forma que el mago esté a cubierto de las salpicaduras, pues si tuviera la boca húmeda de agua de mar el olor, más bien que espantar, atraería a las brujas voladoras. El hombre que sabe el *kayga'u* también debe tener mucho cuidado a la hora de comer. Mientras come, los niños no deben hablar, jugar a su alrededor ni hacer ningún ruido, ni debe haber nadie a su espalda mientras se ocupa de este menester, ni deben señalar nada con el dedo. Caso de ser el individuo molestado durante la comida, inmediatamente tendrá que dejar de comer y esperar hasta la hora de la comida siguiente.

Ahora bien, la idea fundamental del *kayga'u* es que produce una especie de niebla. Las *mulukwausi* que siguen a la canoa, los tiburones y las piedras vivas que están a la espera, las profundidades con todos sus horrores y los fragmentos de la canoa dispuestos a dañar a su propietario, todos quedan cegados por

la niebla que se levanta obedeciendo a estos conjuros. Por lo tanto, el efecto paralizante de estos dos grandes tipos de magia y la especial esfera de influencia de cada una de ellas son dogmas concretos y claros de la creencia indígena.

Pero tampoco ahora debemos llevar demasiado lejos la interpretación de estos dogmas. Alguna clase de niebla cubre los ojos de los agentes del mal o los ciega; hace que los indígenas les resulten invisibles. Pero preguntar si el *kayga'u* produce verdadera niebla, también visible para los hombres, o si es sólo sobrenatural, sólo visible para las *mulukwausi*, o bien si simplemente les ciega los ojos de forma que no ven nada, esto sería preguntar demasiado. Los mismos indígenas que se enorgullecen de haber producido una auténtica niebla, tan grande que les hizo perder el rumbo a sus compañeros, celebrarán al día siguiente un *kayga'u* en la aldea, durante un entierro, y afirmarán que las *mulukwausi* están perdidas en la niebla, aunque es obvio que una atmósfera perfectamente clara reina durante toda la ceremonia. Los indígenas cuentan cómo, navegando un día de viento pero claro, después que se hubo recitado un *kayga'u* en la dirección contraria a la del viento, oyeron los chillidos de las *mulukwausi* que, perdiendo el rastro de sus compañeras, se llamaban unas a otras en la oscuridad. Además, algunas expresiones indican que, en esencia, es una acción sobre los ojos de las brujas. «*Idudubila matala mulukwausi*» = «Oscuraré los ojos de las *mulukwausi*», o «*Igyuyugwayu*» = «Ciega», dicen los indígenas. Y cuando se les pregunta «¿Qué es lo que ven entonces las *mulukwausi*?», responden «Sólo ven niebla. No ven los lugares ni los hombres, solamente ven niebla».

Por lo tanto, en esto, como en todos los casos de fe, hay una cierta elasticidad dentro de la cual varían las opiniones y los puntos de vista, y sólo el contorno general que los rodea está determinado con precisión por la tradición, incorporado al ritual y expresado en la fraseología de las fórmulas mágicas o en las exposiciones del mito.

He señalado, pues, la manera que tienen los indígenas de enfrentarse con los peligros del mar; hemos visto que las concepciones fundamentales subyacentes a estas actitudes son que, en el naufragio, los hombres caen por completo en manos de las brujas y que sólo sus defensas mágicas pueden salvarlos. Estas defensas consisten en los ritos y fórmulas del *kayga'u*, del que también hemos aprendido sus principios fundamentales. Ahora debe darse una descripción cronológica de cómo se celebra esta magia cuando el *toliwaga* pone en marcha una expedición. Y siguiendo esta expedición debe contarse cómo imaginan los indígenas un naufragio y cuál creen que debe ser el comportamiento del grupo naufragado.

III. [LOS RITOS DEL «KAYGA'U»]

Haré esta narración siguiendo el mismo orden con que me la contaron algunos de los más experimentados famosos marinos trobriandeses de Sinaketa, Oburaku y Omarakana. Podemos imaginarnos que tal narración sea exactamente la que hace un veterano *toliwaga* a sus *usagelu* en la playa de Yakum, mientras nuestro grupo *kula* se Sienta por la noche alrededor de un fuego de campamento. Uno de los viejos, conocido por la excelencia de su *kayga'u* y orgulloso de ello, podría contar su historia, deteniéndose minuciosamente en todos los detalles, pese a las veces que los demás puedan haberlos oído antes o incluso asistido a la celebración de su magia. Entonces procedería a describir, con extremado realismo y explayándose gráficamente en cada punto, la historia de un naufragio, exactamente como si él hubiera pasado por alguno. En realidad, nadie actualmente vivo ha tenido experiencia personal de tal catástrofe, aunque muchos hayan vivido las frecuentes escapadas difíciles en tiempo de tormenta. Basándose en esto y en lo que han oído por la tradición sobre los naufragios, los indígenas cuentan la historia con una viveza característica. Por tanto, el relato que se hace más adelante, no sólo es un resumen de la creencia indígena, sino en sí mismo un documento etnográfico que representa la forma en que tal tipo de narraciones se hacen alrededor de los fuegos de campamento, repitiéndose el mismo asunto y por el mismo individuo una y otra vez y con la misma audiencia, exactamente igual como nosotros de niños o los campesinos de la Europa oriental atendemos a los sabidos cuentos de hadas y a las leyendas. La única diferencia con lo que realmente sucede en tales narraciones es que aquí se insertan las fórmulas mágicas. Por supuesto, el narrador puede repetir su magia si está hablando en pleno día, en su aldea, con un grupo de parientes y amigos íntimos. Pero estando en una pequeña isla en medio del océano y de noche, el recital de los conjuros es tabú del *kayga'u*; y tampoco recitaría nunca un hombre sus magias delante de un público numeroso, excepto en determinadas ocasiones de las vigiliat mortuorias, donde es normal que la gente entone las magias en voz alta delante de cientos de oyentes.

Volviendo entonces de nuevo a nuestro grupo de marinos sentados bajo los escualidos pandanos de Yakum, escuchemos a uno de los compañeros del intrépido Maradiana, actualmente fallecido, a uno de los descendientes del gran Maniyuwa. Nos contará cómo el día de la partida de Sinaketa, por la mañana temprano, o algunas veces al día siguiente cuando se parte de Muwa, celebraba él el primer rito del *kayga'u*. Envolviendo un trozo de *leyya* (raíz de jengibre silvestre) con un trozo de hoja de banana seca, entona sobre él el largo conjuro *gyorokaywa*, el *kayga'u* de Arriba. Entona el conjuro dentro de la hoja, suje-

tándola en forma de copa con el trozo de jengibre al fondo, de forma que pueda entrar en la sustancia que debe tratar. Después de esto, inmediatamente se envuelve la hoja alrededor, de forma que aprisione la virtud mágica, y el mago ata el paquete a su brazo izquierdo con un trozo de cuerda. A veces prepara dos pedazos de jengibre y hace dos atadijos, colgándose el otro de un cordel alrededor del cuello y lo lleva sobre el pecho. Nuestro narrador, que es el patrón de una de las embarcaciones, probablemente no será el único del corro que lleve estos paquetes de jengibre tratado; porque, aunque el *toliwaga* debe celebrar estos ritos así como saber las demás magias del naufragio, por regla general varios de los miembros más ancianos de la tripulación también los saben y se han preparado a su vez sus propios paquetes.

Este es uno de los conjuros *giyorokaywa* tal como el viejo lo recita sobre la raíz de jengibre:

«GIYOROKAYWA» NÚM. 1 («LEYYA KAYGAU»)

«¡Envolveré de niebla a Muyuwa!» (repetido). «¡Envolveré de niebla a Misima!» (repetido). «La niebla se levanta; la niebla lo hace temblar. Envolveré de niebla el frente, cerraré la parte posterior; envolveré en niebla la parte posterior, cerraré el frente. Llenaré de niebla, la niebla se levanta; llenaré de niebla, la niebla que les hace temblar.»

Esta es la parte inicial de la fórmula, muy clara y fácil de traducir. Se invoca mágicamente a la niebla, repitiéndose la palabra niebla con distintas combinaciones verbales de forma rítmica y aliterada. La expresión temblar, *maysisi*, se refiere a la peculiar creencia de que cuando un hechicero o una hechicera se acerca a su víctima y ésta lo paraliza con un contraconjuro, pierde la orientación y se pone a temblar.

La parte central de este conjuro se abre con la palabra *aga'u*, «envuelvo en niebla», que como todas las palabras importantes de un conjuro primero se entona en un canto inacabable y luego se repite rápidamente con una serie de palabras. Después la palabra *aga'u* se reemplaza por *aga'u sulu*, «envuelvo de niebla, induzco al error», que a su vez deja paso a *aga'u boda*, «envuelvo en niebla, cierro». La lista de las sucesivas palabras que se repiten con cada una de éstas es muy larga. Va encabezada por «los ojos de las brujas». Luego «los ojos de los cangrejos marinos». Luego, siempre con la palabra «ojos», se enumeran los animales, gusanos e insectos que amenazan a los hombres que caen al mar. Cuando se terminan se repiten las diversas partes del cuerpo; por último, se recita una larga lista de poblados, precediéndolos de la palabra *aga'u*, componiendo frases tales como «Envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Wawela, etc.».

Reconstruyamos un trozo de esta sección central siguiendo

su orden. «¡Envuelvo en niebla...! ¡Envuelvo en niebla, envuelvo en niebla los ojos de las brujas! ¡Envuelvo en niebla los ojos de los pequeños cangrejos! ¡Envuelvo en niebla los ojos de los cangrejos ermitaños! ¡Envuelvo en niebla los ojos de los insectos de la playa!..., etc.

«Envuelvo en niebla la mano, envuelvo en niebla el pie, envuelvo en niebla la cabeza, envuelvo en niebla los hombros... etcétera.

«Envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Wawela; envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Kaulasi; envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Kumilabwaga; envuelvo en niebla los ojos de las mujeres de Vakuta..., etc., etc.

«Envuelvo en niebla, induciendo al error, los ojos de las brujas; envuelvo en niebla, induciendo al error, los ojos de los pequeños cangrejos... etc.

«Envuelvo en niebla, cierro los ojos de las brujas; envuelvo en niebla, cierro los ojos de los pequeños cangrejos..., etc.

Fácilmente puede apreciarse lo largo que es este conjuro, especialmente porque, en la parte intermedia, el mago suele volver a su punto de partida y repetir la palabra principal con todas las demás una vez tras otra. Desde luego, puede tomarse como un típico *tapwana*, o parte central, de un conjuro largo donde las palabras principales, por así decirlo, se remachan con todas las demás expresiones. Un rasgo destaca en esta parte central, a saber, que los seres de las profundidades —cangrejos, insectos marinos y gusanos— son invocados pese a que el conjuro corresponde al tipo *giyorakaywa*, la magia de Arriba. Esta es una inconsistencia que se da en no pocas ocasiones; una contradicción entre las ideas corporeizadas en el conjuro y la teoría de la magia tal como explícitamente la formulan los informadores. Las partes del cuerpo que se enumeran en el *tapwana* se refieren a la propia persona del mago y a sus compañeros de la canoa. Mediante esta parte del conjuro se rodea a sí mismo y a todos sus compañeros de niebla que los hace invisibles a cualquier influencia maléfica.

Después que se ha recitado el largo *tapwana* viene la última parte que, sin embargo, en este caso no se canta, sino que se dice en voz baja, persuasiva y suave.

«Golpeo tus flancos; doblo tu estera, tu estera de pandanos blanqueados; la convertiré en tu capa. Cojo tu *doba* (falda de hierbas) de dormir, cubro tus riñones; sigue allí, ronca dentro de tu casa. Yo completamente solo» (aquí el recitante dice su nombre) «permaneceré en el mar, nadaré».

La última parte arroja alguna luz imprevista e interesante sobre la creencia indígena en las *mulukwausi*. Vemos aquí expresada la idea según la cual el cuerpo de la bruja permanece en su casa mientras ella misma sale a sus abominables ocupa-

ciones. Molilakwa, el mago de Oburaku, que me dio este conjuro, comentando la última parte, dijo:

«La *yoyova* deja su cuerpo (*inini wowola*, que en realidad significa "hace ruido fuera de su piel"); está tendida y duerme, la oímos roncando. Su cubierta (*kapwalela*, es decir, su cuerpo exterior, su piel) permanece en la casa y ella misma vuela (*itolela biyova*). Su falda permanece en su casa, vuela desnuda. Cuando encuentra a algún hombre se lo come. Por la mañana vuelve a su cuerpo y yace en su cabana. Cuando se le cubren los riñones con la *doba* ya no puede seguir volando.»

La frase final se refiere al acto mágico de cubrir como consta en la última parte del conjuro.

Encontramos aquí otra variante de la creencia en la naturaleza de las *mulukwausi* que añadir a las anteriormente mencionadas. Con anterioridad hemos encontrado la creencia de la disociación de la mujer en la parte que permanece y la parte que vuela. Pero aquí la verdadera personalidad se sitúa en la parte que vuela, mientras la que permanece es la «cubierta». No sería correcto interpretar, a la luz de esta creencia, que la parte que vuela de las *mulukwausi* es una especie de «enviado». En general, categorías tales como «agente», «enviado» o «ser auténtico» y «emanación», sólo pueden aplicarse a la creencia indígena como burdas aproximaciones, y las definiciones exactas deben darse en los términos de las explicaciones de los nativos.

La última frase de este conjuro, que contiene el deseo de permanecer a solas en el mar, de poder nadar e ir a la deriva, es un testimonio de la creencia de que, sin las *mulukwausi*, no existe el menor peligro para el individuo que flota a la deriva sobre los restos del naufragio entre las olas espumosas de un mar tormentoso.

Habiendo recitado este largo conjuro, el *toliwaga*, como él nos cuenta en su narración, tiene que celebrar otro rito, esta vez sobre su olla de la cal. Destapando el tapón, hecho de hojas de palmera enrolladas y fibra seca, de la calabaza cocida y decorada en que guarda su cal, recita otro conjuro del ciclo *giyorakaywa*:

«GIYORAKAYWA» NÚM. 2 («PWAKA KAYCAU»)

«¡Allá en Muruwa, me levanto, me pongo en pie! Iwa, Sewatupa, en frente; retumbo, espanto. Kasabwaybwayreta, Namedili, Tobiuritolu, Tobwebweso, Tauva'u, Bo'abwa'u, Rasarasa. Se pierden, desaparecen.»

Este principio, lleno de expresiones arcaicas, sentidos implícitos, alusiones y nombres propios, es muy oscuro. Las primeras palabras se refieren, probablemente, a las plazas fuertes de

la hechicería; Muruwa (o Muwa, la isla de Woodlark), Iwa, Sewatupa. La larga lista de nombres propios que sigue después contiene varios nombres míticos, como Kasabwaybwayreta, y otros para los cuales no tengo explicación, aunque las palabras Tobwebweso, Tauva'u y Bo'abwa'u sugieren que se trata de una lista donde figuran varios nombres de hechiceros. En tales conjuros, por lo general, una lista de nombres significa que se enumeran todos los que han utilizado y transmitido esta fórmula. En algunos casos las personas mencionadas son héroes francamente míticos. A veces se entonan unos cuantos nombres propios y luego sigue una serie de personas que componen algo así como una genealogía del conjuro. Caso de que en este conjuro se trate de nombres de antepasados, todos se refieren a personajes míticos y no a verdaderos antepasados.² Las últimas palabras suponen una expresión típica del *kayga'u*. Luego viene la parte central.

«Me levanto, escapo de las *bara'u*; me levanto, escapo de las *yoyova*. Me levanto, escapo de las *mulukwausi*. Me levanto, escapo de las *bowo'u*, etc.», repitiendo las palabras principales «Me levanto, escapo» con las palabras que se utilizan en los distintos distritos de los alrededores para designar a las brujas. Así, la palabra *bara'u* procede de Muruwa (isla de Woodlark), donde designa a las hechiceras y no, como en otros distritos *massim*, al hechicero varón. Las palabras *yoyova* y *mulukwausi* no necesitan explicación. *Bowo'u* es una palabra de las Amphlett. Los términos de Dobu, Tubetube, etc., siguen a continuación. Luego todo el párrafo se repite añadiendo «ojos de» en medio de cada frase, de modo que reza:

«Me levanto, escapo de los ojos de las *bara'u*. Me levanto, escapo de los ojos de las *yoyova*, etc.» Las palabras principales se reemplazan luego por «vagan, perdido el rumbo», que a su vez deja lugar a «la mar está despejada». El conjunto de esta parte central del conjuro es clara y no precisa comentarios. Luego viene el párrafo final (*dogina*).

«Soy un *manuderi* (pájaro pequeño), soy un *kidikidi* (pequeño pájaro marino), soy un tronco flotante; haré niebla hasta que lo cubra todo, envolveré en niebla, cerraré con niebla. Niebla, encerrado en niebla, disuelto en niebla estoy. El mar está despejado, (las *mulukwausi* están) perdidas en la niebla.» Esta parte tampoco necesita ningún comentario especial.

2. No todos los conjuros que he conseguido están igualmente bien traducidos y comentados. Este, aunque muy valioso, porque es uno de los conjuros del viejo jefe Maniyuwa y uno de los que recitó su hijo Maradiana cuando se trajo su cadáver desde Dobu, lo obtuve al principio de mi investigación etnográfica y Gomaya, el hijo de Maradiana, de quien lo conseguí, es un mal comentarista. Tampoco pude encontrar más adelante ningún otro informador competente que pudiera dilucidármelo por completo.

Se trata de nuevo de un largo conjuro del tipo giyorokaywa, es decir, dirigido contra las mulukwausi, y en esto el conjuro es coherente, pues en el párrafo central sólo invoca a las mulukwausi.

Luego que se ha entonado el conjuro en la vasija de la cal, se tapa ésta bien y no se abre hasta el final del viaje. Debe notarse que nuestro toliwaga ha pronunciado ambos conjuros giyorokaywa en la aldea o en la playa de Muwa y durante el día. Porque, como se dijo más arriba, es tabú entonarlos de noche o en el mar. Desde el momento en que se han pronunciado estos dos conjuros, ambas sustancias preparadas, el jengibre y la cal de la vasija, permanecen junto a él. También lleva en la canoa algunas piedras procedentes de la Koya y llamadas binabina, a diferencia de los corales muertos que se denominan dakuna. Sobre estas piedras, en el momento en que se presenta un peligro, se recita un conjuro de Abajo, un giyotanawa. La siguiente fórmula breve, como lo son siempre, es de este tipo:

«Giyotanawa» núm. 1 («Dakuna kayga'u»)

«¡Hombre, hombre soltero, mujer, muchacha joven; mujer, muchacha joven, hombre, hombre soltero! Rastros, rastros borrados por telas de araña; rastros borrados al revolverse (la materia en que habían sido dejados); ¡empujo, cierro! Tiburones de Dukatabuya, empujo, cierro; tiburones de Kaduwaga, empujo, cierro», etc., y así se sigue invocando a los tiburones de Muwa, Galeya, Bonari y Kaulokovi. Todas estas palabras son nombres de determinados lugares del mar dentro y alrededor de la Laguna de las Trobriand. La fórmula termina con la siguiente perorata: «Le empujo a tu cuello, abro tu pasaje de Kiyawa, te pateo hacia abajo, oh tiburón. Zambúlete bajo el agua, tiburón. Muere, tiburón, deshazte.»

El comentario que me hizo mi informante, Molilaka, de Oburuku, fue:

«Esta magia se le enseña a la gente cuando es muy joven. De ahí que se mencione a los jóvenes.»

La desaparición de los rastros se aclara algo con la narración siguiente, en la que veremos cómo la desaparición de los rastros para hacer que pierdan la pista los tiburones y las mulukwausi es la mayor preocupación del grupo naufragado. La parte central sólo se refiere a los tiburones e igualmente la perorata. El pasaje de Kiyawa, cerca de Tuma, se menciona en varios tipos de exorcismos mágicos cuando se trata de abolir las malas influencias. Este pasaje está situado entre la isla principal y la isla de Tuma y conduce a las regiones desconocidas de los mares del Noroeste.

Lo mejor será citar aquí otra fórmula del tipo *giyotanawa* de características muy dramáticas. Porque ésta es la fórmula que se pronuncia en el mismo momento crítico del naufragio. En el momento en que los marinos deciden abandonar la embarcación y echarse al agua, el *toliwaga* se yergue en la canoa y, girándose lentamente como para echar sus palabras a los cuatro vientos entona en voz alta este conjuro:

«GIYOTANAWA» NÚM. 2

«¡Espuma, espuma, olas rompientes, olas! ¡Penetraré entre las olas rompientes, saldré por detrás de ellas! ¡Penetraré en las olas por detrás y saldré por la espuma rompiente!

«¡Niebla, niebla creciente, niebla envolvente, rodea, rodéame!

«¡Niebla, niebla creciente, niebla envolvente, rodea, rodéame mi mástil!

«Niebla, niebla creciente, etc..., rodéame, la nariz de mi canoa.

«Niebla, etc..., rodéame, la vela.

«Niebla, etc..., rodéame, el remo del timón.

«Niebla, etc..., rodéame, el aparejo.

«Niebla, etc..., rodéame, la plataforma.»

* * *

Y así sucesivamente, enumerando una tras otra todas las partes de la canoa y sus accesorios. Luego viene la parte final del conjuro:

«Cierro los cielos con niebla; hago temblar al mar con niebla; cierro vuestras bocas, tiburones, *bonubonu* (gusanos pequeños), *ginukwadewo* (otros gusanos). Id por abajo y nosotros nadaremos por la superficie.»

Poco comentario necesita esta magia. El principio está muy claro y evoca en particular la situación en que se recita. El final se refiere directamente a la finalidad principal de la magia, protegerse del mundo de abajo, de los animales marinos peligrosos. La única ambigüedad se refiere a la parte central, donde las palabras principales «niebla envolvente» se asocian con una lista de los nombres de las distintas partes de la canoa. No estoy seguro de que esto deba interpretarse en el sentido de que el *toliwaga* quiera rodear a toda su canoa con niebla, de forma que sea invisible para los tiburones, etc., o si, por el contrario, justo al borde de abandonar la canoa y ansioso de separarse de sus distintas partes, que pueden volverse en su contra y comérselo, lo que pretende es envolver a cada una de ellas en niebla, cegarlas. Esta última interpretación se corresponde con la creencia anteriormente citada de que los tableros de proa, el mástil, las cuadernas y otras piezas, sino todas, se comen a los naufragos. Pero en este conjuro no se enumeran determinadas

piezas, sino todas las partes, y sin duda no es coherente con tal creencia, así que el problema sigue sin resolver.

IV. [NAUFRAGIO Y RESCATE]

He adelantado alguno de los acontecimientos de la narración ordenada del naufragio con objeto de dar antes las dos fórmulas últimamente mencionadas y no tener que interrumpir el relato de nuestro *toliwaga*, al que ahora volvemos. Lo dejamos en el punto donde, habiendo contado sus dos primeras fórmulas *kayga'u* sobre el jengibre y dentro de la olla de la cal, se embarca manteniendo estos dos objetos al alcance de la mano y colocando, al tiempo, algunas piedras *binabina*. A partir de aquí su narración se hace más dramática. Describe la tormenta que se aproxima:

NARRACIÓN DE UN NAUFRAGIO Y su SALVAMENTO

«La canoa navega de prisa; se levanta viento; vienen grandes olas; el viento ruge du-du-du-du... Las velas flamean; ¡el *lamina* (flotador) se levanta alto! Todos los *usagelu* se agrupan en el *lamina*. Yo digo mis magias para calmar al viento. El gran conjuro de Sim-sim. Ellos lo saben todo sobre el *yavata* (viento monzón del noroeste). Viven en los ojos del *yavata*. El viento no cede, ni siquiera un poco. Ruge, gana fuerza, ruge fuerte du-du-du-du-du. Todos los *usagelu* están asustados. Las *mulukwausi* gritan u-ú, u-ú, u-ú; sus voces se oyen en el viento. Gritan con el viento y vienen volando. La *veva* (escota) se escapa de las manos del *tokabinaveva*. La vela, libre, flamea al viento; se ha escapado. Vuela lejos, al mar; cae al agua. Las olas rompen contra la canoa. Me pongo en pie. Cojo las piedras *binabina*; recito sobre ellas el *kayga'u*, el *giyotanawa*, el conjuro de Abajo. Un conjuro breve, un conjuro muy potente. Arrojo las piedras al fondo. Ellas hunden a los tiburones, a las *vineylida*; cierran el Abismo Profundo. Los peces no pueden vernos. Me levanto, cojo mi olla de la cal; la rompo. Lanzo la cal al viento. Nos envuelve en niebla. Tal niebla que nadie puede vernos. Las *mulukwausi* nos pierden de vista. Las oímos gritar alrededor. Gritan u-ú, u-ú, u-ú, u. Los tiburones, los *bonu-bonu*, los *soko* no nos ven; el agua está turbia. La canoa se sumerge, el agua entra dentro. Va a la deriva pesadamente, las olas rompen sobre nosotros. Rompemos los *vototuwa* (los palos que unen el flotador a la plataforma.) El *lamina* (flotador) se separa; saltamos de la *waga*; nos agarramos al *lamina*. Vamos a la deriva en el *lamina*. Recito el gran conjuro *Kaytaria*; viene el gran pez *iraviyaka*. Nos sostiene. Se echa el *lamina* a la espalda y nos lleva. Avanzamos, avanzamos.

»Nos acercamos a la costa; el *iraviyaka* nos lleva allí, el *iraviyaka* nos deja en aguas poco profundas. Cojo un gran palo, lo saco del agua; digo un conjuro. El *iraviyaka* regresa a aguas profundas.

«Estamos todos en el *dayaga* (arrecife costero). Seguimos en el agua. El agua está fría, nos estremecemos de frío. No vamos a la costa. Tenemos miedo de las *mulukwausi*. Nos esperan en la costa. Tomo un *dakuna* (trozo de piedra de coral), le recito un conjuro. Arrojo la piedra a la playa; hace un gran ruido sordo; bien; las *mulukwausi* no están allí. Vamos a la playa. De nuevo arrojo una piedra, no oímos nada: las *mulukwausi* están en la playa; la han cogido; no oímos nada. Seguimos en el *dayaga*. Cojo un poco de *leyya* (jengibre). Lo escupo hacia la playa. Tiro otra piedra. Las *mulukwausi* no la ven. Cae; la oímos. Vamos a la costa; nos sentamos en fila sobre la arena. Nos sentamos en fila, cada hombre cerca de otro, como en el *lamina* (en el mismo orden que a la deriva en el *lamina*). Le echo un encanto a un peine; todos los *usagelu* se peinan el pelo; se desenredan el pelo durante mucho rato. Todos tienen mucho frío; no encendemos fuego. Primero pongo orden en la playa; cojo el trozo de *leyya*, lo escupo sobre la playa. Una vez que se ha terminado el *leyya*, cojo algunas hojas de *kasita* (la playa siempre está repleta de ellas). Las pongo en la orilla, coloco encima una piedra mientras recito un conjuro; después encendemos el fuego. Todos sentados alrededor, nos calentamos con el fuego.

«Durante el día no vamos al poblado; las *mulukwausi* podrían seguirnos. Después de oscurecer vamos. Como en el *lamina*, caminamos en el mismo orden, uno detrás de otro. Yo soy el último; entono un conjuro sobre una planta *libu*. Borro nuestros rastros. Pongo la *libu* en nuestro camino; reúno hierbajos. Hago confuso el sendero. Pronuncio un hechizo para la araña, para que haga sus telas. Pronuncio un hechizo para la gallina salvaje, para que revuelva el suelo.

«Vamos a la aldea. Entramos en la aldea, atravesamos la plaza principal. Nadie nos ve; estamos metidos en niebla, somos invisibles. Entramos en la casa de mi *veyola* (pariente materno), él prepara un poco de *leyya*; escupe (mágicamente) sobre todos nosotros. Las *mulukwausi* nos huelen; huelen el agua salada de nuestra piel. Vienen a la casa. Vienen a la casa, la casa tiembla. Un gran viento agita la casa, oímos grandes porrazos sordos contra la casa. El propietario de la casa prepara el *leyya* y escupe sobre nosotros; no pueden vernos. Se hace un gran fuego dentro de la casa, la casa se llena de humo. El *leyya* y el humo les ciegan los ojos. Permanecemos cinco días dentro del humo, nuestra piel huele a humo; nuestro pelo huele a humo; las *mulukwausi* no pueden olerlos. Entonces él prepara agua y cocos, los *usagelu* se lavan y untan. Dejan la casa, se sientan en el *kaukweda* (lugar de delante de la casa). El propietario de la

casa los ahuyenta: "Id, id con vuestra mujer"; nos vamos todos, volvemos a nuestras casas.»

He dado aquí la reconstrucción de un relato indígena, como lo he oído contar con frecuencia, con su característica viveza: dicho en frases cortas, espasmódicas, con imitaciones de sonidos onomatopéyicos, la narración exagera ciertos aspectos y omite otros. La excelencia de la propia magia del narrador, la violencia de los elementos en los momentos críticos, siempre se repiten con monótona insistencia. Se bifurca en varios motivos correlacionados, salta adelante perdiéndose varios episodios, vuelve atrás y así sucesivamente, de manera que el conjunto es completamente incoherente e ininteligible para un oyente blanco, aunque el público indígena sigue su curso perfectamente bien. Pero debe recordarse que cuando un indígena cuenta tal historia, los hechos ya les son conocidos a los oyentes, que han crecido familiarizándose con el restringido campo de su folklore tribal. Nuestro *toliwaga*, contando su historia otra vez en el banco de arena de Yakum, se detendrá en los puntos que le permitan enorgullecerse de su *kayga'u*, describir la violencia de la tormenta, servir de testimonio de la eficacia tradicional de la magia.

Un etnógrafo necesita oír varias veces tales narraciones para tener la posibilidad de hacerse una idea coherente de su encadenamiento. Después, mediante averiguaciones directas, puede lograr colocar las cosas en su orden apropiado. Preguntándoles a los informadores sobre los detalles de los ritos y las magias, es posible entonces conseguir interpretaciones y comentarios. De esta forma se puede reconstruir el conjunto de su narración; los diversos fragmentos, con toda su frescura espontánea, pueden colocarse en su lugar adecuado, y esto es lo que yo he hecho al dar esta descripción de un naufragio.

Deben agregarse ahora unas cuantas palabras que comenten el texto de la narración anterior. En ella, además de lo que se ha descrito con anterioridad, incluyendo los conjuros, se mencionan cierta cantidad de ritos mágicos. Conviene decir algo más detallado sobre los conjuros de las subsiguientes celebraciones mágicas. Hay unas once. Primero la invocación ritual del pez que ayuda a los marinos naufragos. El conjuro correspondiente se denomina *kaytaria* y es una fórmula importante que todos los *toliwaga* deben saber. Se plantea la pregunta: ¿se ha celebrado alguna vez este rito? Algunas de las operaciones que llevan a cabo los indígenas naufragos, tal como la de soltar el

3. Tales reconstrucciones son legítimas, para el etnógrafo así como para el historiador. Pero es obligación del primero, así como del segundo, mostrar sus fuentes al tiempo que explicar cómo las ha manejado. En uno de los capítulos siguientes, en el capítulo XVIII, apartados XIV al XVII, se dará un ejemplo de los aspectos metodológicos del trabajo aunque la elaboración completa de las fuentes y métodos debe posponerse para otra publicación.

flotador cuando abandonan la embarcación, son absolutamente racionales. Sería peligroso permanecer en la gran canoa pesada, que puede ser constantemente volteada y vapuleada por las olas, y si se deshace en pedazos puede herir a los marinos con sus trozos. En este hecho pudieran estar también los fundamentos empíricos de la creencia en que algunos fragmentos de la canoa se comen a los náufragos. Por otro lado, el gran tronco redondo y simétrico del *lamina* sirve como una excelente boya salvavidas. Quizá que un *toliwaga*, llegado el momento, recite de verdad el conjuro *kaytaria*. Y si el grupo se salvara, probablemente, todos declararían y, sin duda creerían, que el pez había venido a su llamada y de una u otra forma ayudado a su rescate.

Menos fácil resulta imaginar qué elementos, en tal experiencia, pueden haber dado lugar al mito de que los indígenas, llegados a la costa, saquen al pez mágicamente de las aguas poco profundas por medio de un palo encantado. Éste, desde luego, parece ser un incidente puramente imaginario, y mi principal informante, Molilakwa, de Oburaku, de quien conseguí el conjuro *kaytaria*, no sabía el conjuro del palo y hubiera tenido que dejar al *iraviyaka* a su propia suerte en las aguas poco profundas. No tuve noticias de ninguna otra persona que aceptara conocer este conjuro. La fórmula que se recita sobre la piedra que se arroja a la playa era igualmente desconocida para el círculo de mis informantes. Por supuesto, en todos estos casos, cuando un individuo que lleva a cabo un sistema de magia se encuentra con un fallo en sus conocimientos, celebra el rito sin el conjuro o recita el conjuro más adecuado del sistema. Por tanto, aquí, cuando se lanza la piedra con objeto de reconocer si las *mulukwausi* los están esperando, puede recitarse sobre la piedra un conjuro *giyorokaywa*, el conjuro de las *mulukwausi*. En los peines, así como en las hierbas de la playa, se recitaría otro conjuro *giyorokaywa*, según los informadores, pero probablemente un conjuro distinto del que originalmente se dijo sobre las raíces de jengibre. Molilakwa, por ejemplo, sabe dos conjuros *giyorokaywa*, cualquiera de ellos susceptible de utilizarse sobre las raíces y sobre las hierbas. Luego viene otro conjuro que se recita sobre la planta *libu* y se dirige a la araña y la gallina salvaje. Molilakwa me dijo que en los tres casos se podía decir el mismo conjuro, pero ni él ni ningún otro de mis informadores pudo darme este conjuro. La magia que se hace en la aldea, mientras los náufragos permanecen en la choza llena de humo, puede acompañarse del conjuro *leyya* (jengibre).

Un detalle de la narración anterior puede haber llamado la atención del lector por parecerle incoherente con la teoría general de la creencia en las *mulukwausi*, a saber: cuando el narrador declara que el grupo de la playa tiene que esperar hasta la caída de la noche para entrar en el poblado. La creencia general que se expresa en la leyenda de las *mulukwausi*, así como

los tabús del *kayga'u*, es que las brujas sólo son realmente peligrosas por la noche, que es cuando mejor pueden ver y oír. Tales contradicciones, como ya he dicho, se dan con frecuencia en las creencias indígenas y en esto, dicho de paso, los salvajes no se diferencian de nosotros. Mi informante, del que recibí esta versión, simplemente dijo que tal era la regla y la costumbre y que debían esperar hasta la noche. En otra narración, por otro lado, se me dijo que el grupo debía encaminarse hacia la aldea inmediatamente después de haber realizado los distintos ritos en la playa, fuera noche o día.

También de aquí surge el mayor problema respecto a esta narración, al que ya se han hecho alusiones, a saber: ¿hasta qué punto representa el comportamiento normal de un naufragio y hasta qué punto es una especie de mito estandarizado? No cabe la menor duda de que, en estos mares rodeados por muchas islas, no es imposible que el grupo de tripulantes de un naufragio acabe salvándose. Lo que también vendría a decir algo parecido a la explicación que contiene nuestro relato. Naturalmente, intenté recoger todos los casos de verdadero naufragio de que tuviesen memoria los indígenas. Hacía un par de generaciones, uno de los jefes de Omarakana, llamado Numakala, pereció en el mar y con él toda su tripulación. Otra canoa de otra aldea oriental de las Trobriand, de Tilakaywa, fue arrastrada hacia el norte y encalló en Kokopawa, desde donde volvió navegando con su tripulación cuando el viento cambió a noroeste. Aunque esta canoa en realidad no había naufragado, su salvación se atribuye a la magia *kayga'u* y al amable pez *iraviyaka*. Uno de mis informadores, muy inteligente, como respuesta a alguna de mis objeciones, me explicó este punto de vista: «Si la embarcación se hubiera roto, también se habrían salvado.»

Un grupo de Muyuwa (isla de Woodlark) se salvó en la costa de Boyowa. En el sur de la isla se conocen varios casos de canoas destrozadas y salvadas en las islas d'Entrecasteaux o en las Amphlett. Una vez los caníbales se devoraron a toda una tripulación que saltó a tierra en un distrito hostil de la isla de Fergusson, y sólo se escapó un hombre que corrió en solitario por la costa en dirección sudeste, hacia Dobu. Así que existe cierta cantidad de pruebas históricas sobre el poder salvador de la magia, y la mezcla de elementos reales y fantásticos hace de nuestra historia un buen ejemplo de lo que podría denominarse mito *estandarizado* o *universalizado*, es decir, de un mito que no se refiere a un hecho histórico, sino a un tipo de suceso que puede ocurrir en cualquier parte.

V. [EL PEZ GIGANTE SALVADOR]

Daremos ahora el texto de los restantes conjuros pertenecientes a la narración anterior, pero que no se han citado allí para no interrumpir su fluidez. En primer lugar está el conjuro *kaytaria*, el que el *toliwaga*, yendo con su tripulación a la deriva en el flotador separado de la piragua, entona en voz alta y lenta, con objeto de atraer al *iraviyaka*.

CONJURO «KAYTARIA»

«Estoy acostado, me acostaré en mi casa, una gran casa. Agudizaré el oído, oiré el rugido del mar; hace espuma, hace ruido. Del fondo del Kausubiyai, ven, arrástrame, cógeme, llévame a la cima de la playa de Nabonabwana.»

Luego viene una frase con alusiones mitológicas que no sabría cómo traducir. Después sigue la parte central del contenido del conjuro.

«El pez *suyusayu* nos levantará; hijo mío, el *suyusayu* me levantará; cosas de mi hijo, el pez *suyusayu* me levantará; mi cesta, etc.; mi olla de la cal, etc.; mi cuchara de la cal, etc.; mi casa, etc.»; repitiendo las palabras «el pez *suyusayu* me levantará» con distintas expresiones que designan los objetos personales del *toliwaga*, así como los de su hijo, presumiblemente un miembro de la tripulación naufragada.

Este conjuro, tal como se me dio, no tiene parte final; después de la parte central sólo se repite el principio. No es imposible que Molilakwa, mi informador, no se supiera el conjuro hasta el final. Tales magias que, una vez aprendidas por el indígena, nunca se usan y se recitan quizás una vez al año durante ceremonias mortuorias o de vez en cuando para exhibirse, fácilmente se olvidan. Existe una notable diferencia entre la forma vacilante y dudosa con que los informadores dan tales conjuros y la hermosa precisión y fácil palabra con que, por ejemplo, el mago de los huertos celebra los conjuros en público dando rienda suelta a la lengua.

No puedo dar una explicación exacta de los nombres mitológicos Kausubiyai y Nabonabwana, de la primera parte del conjuro. El sentido de esta parte, si el individuo acostado que oye los ruidos del mar es el mago o si representa la sensación del pez que oye la llamada de auxilio, no sé decirlo. Sin embargo, la significación de la parte central es clara. *Suyusayu* es otro nombre del pez *iraviyaka*, es decir, el nombre mágico que sólo se utiliza en los conjuros y no cuando se habla en conversaciones normales.

La otra fórmula a dar aquí es el otro conjuro *giyorokaywa* que se utiliza para escupir el jengibre sobre la playa después del rescate y también para preparar las hierbas que se colocan en la playa y golpean con una piedra. Este conjuro está rela-

cionado con el mito del origen del *kayga'u*, que debe narrarse aquí para explicar la fórmula.

Cerca del principio de los tiempos, vivía en Kwayawata, una de las Marshall Bennett, una familia extraña a nuestras ideas de la vida familiar, pero completamente normal en el contexto de la mitología de Kiriwina. Constaba de un hombre, Kalaytaytu, su hermana Isenagoda y el hermano menor, un perro, Tokulubwaydoga. Como otros personajes mitológicos, los nombres sugieren que originalmente debían contener algunos rasgos descriptivos. *Doga* quiere decir colmillo curvo, casi circular, de jabalí, que se utilizaba como ornamento. El nombre del miembro canino puede significar algo parecido a Hombre-con-colmillos-circulares-en-la-cabeza, y el nombre de la hermana Mujer-ornamentáda-con-doga. El hermano mayor lleva en su nombre la palabra *taytu*, que significa la principal comida (ñames pequeños) de los indígenas, y el verbo *kalay* que significa «ponerse ornamentos». No mucho puede sacarse de estas etimologías, me parece a mí, para la interpretación del mito. Citaré, en traducción literal, la versión breve de este mito tal como primero la obtuve, cuando Molilakwa, de Oburaku, me la dio voluntariamente.

MITO DE TOKULUBWAYDOGA

«Viven en Kwayawata; un día, Kaylaytayta va a pescar, sube en una pequeña canoa (*kewo'u*). Tras él nada el perro. Viene a Digumenu. Pesca con el hermano mayor. ¡Cogen un pez! El hermano mayor rema; el otro vuelve a seguirle; va, vuelve a Kwayawata. Murieron; vino Modokei, aprendió el *kayga'u*, el secreto de Tokulubwaydoga. El nombre de su madre, la madre de Tokulubwaydoga, es Tobunaygu.»

Este pequeño fragmento da buena idea de lo que es la primera versión, incluso de una pieza fija tan invariable como un mito. Tiene que completarse con preguntas sobre las motivaciones de los comportamientos de cada personaje así como de la relación entre los hechos. De esta manera, preguntas posteriores revelaron que el hermano mayor se negaba a llevar al perro consigo en esta expedición de pesca. Tokulubwaydoga decidió entonces ir igualmente y nadar hacia Digumenu siguiendo a la canoa de su hermano. Este último se asombró de verle, pero no obstante se pusieron juntos a la tarea. En la pesca, el perro tuvo más suerte que su hermano y eso produjo celos a éste. El hombre se negó entonces a que volviera con él. Tokulubwaydoga saltó entonces al agua y nadó de nuevo y llegó sano a Kwayawata. La clave de la historia está en el hecho de que fuera capaz de nadar porque sabía el *kayga'u*, pues en otro caso los tiburones, las *mulukwausi* u otros seres maléficos lo hubieran devorado. Lo obtuvo de su madre, la mujer de Tobunaygu, que

pudo enseñarle la magia porque ella misma era una *mulukwausi*. Otro punto importante de este mito, también omitido por completo en la primera versión que se me dio gratuitamente, es su aspecto sociológico. En primer lugar, hay un hecho muy interesante, sin paralelo en la tradición de Kiriwina: la madre de los tres pertenece al clan lukwasisiga. El hecho más incoherente para un perro, que es el animal del clan lukuba, es nacer en una familia lukwasisiga. Sin embargo, así era y por tanto él dijo:

«Bueno, seré un lukuba, éste es mi clan.»

Ahora bien, el incidente de la pelea adquiere significación en la medida en que el perro, el único a quien la madre le pasa el *kayga'u*, no se lo traspasa a su hermano ni a su hermana, que eran del clan lukwasisiga, y por lo tanto la magia pasó solamente al clan propio del perro, al lukuba. Debe entenderse (aunque mi informador no lo supiera) que Modokei, que aprendió la magia del perro, también era del clan lukuba.

Como todas las madres-antepasadas mitológicas, Tobunaygu no tenía marido, y esta particularidad no les provoca a los indígenas la menor sorpresa ni comentario, puesto que el aspecto fisiológico de la paternidad les es desconocido, como repetidamente he hecho constar.

Como puede verse comparando el fragmento original con las distintas ampliaciones obtenidas mediante preguntas, la versión espontánea excluía los puntos más importantes. La concatenación de los acontecimientos, el origen del *kayga'u*, los importantes detalles sociológicos tuvieron que serle, arrancados al informador o, para decirlo más correctamente, hubo que hacer que se extendiera sobre ciertos puntos, pasar revista a todos los temas encubiertos por el mito, y entonces, de estas explicaciones, escoger y reunir las otras piezas del rompecabezas. Por otro lado, los nombres de las personas, las explicaciones sin importancia sobre lo que hacían y cómo se ocupaban, se dan sin falta.

Reproduciremos ahora el *kayga'u* que se afirma que proviene del perro y, en último término, de su madre:

«KAYGA'U DE TOKULUBWAYDOGA»

«Tobunaygu (repetido), Manemanaygu (repetido), mi madre una serpiente, yo mismo una serpiente; yo mismo una serpiente, mi madre una serpiente. Tukulubwaydoga, Isenadoga, Matagagai, Kalaytayu; *bulumava'u tabugu* Madokei, Envolveré en niebla el frente, cerraré la parte de atrás; envolveré en niebla la parte de atrás, cerraré el frente.»

Este exordio contiene, primero, la invocación del nombre de la *mulukwausi* que fue la fuente del conjuro. Su colgante Manemanaygu es, según mi informador, derivado de la palabra an-

tigua *nema*, equivalente a la actual *yama*, mano. «Como la mano derecha es a la izquierda, así es Tobunaygu a Manemanaygu» que, en realidad se expresa de forma menos gramatical: «Ésta es la mano derecha, ésta la izquierda [estrechándolas], así Tobunaygu es a Manemanaygu».

Queda pendiente la cuestión de si es correcto este análisis de mi informador. Debe recordarse que los indígenas no se toman a la magia como a un documento etnográfico, susceptible de interpretación y desarrollo, sino como a un instrumento de poder. Las palabras están aquí para actuar y no para enseñar. Preguntas como el significado de la magia, por lo general confunden a los informadores y, por tanto, no es fácil conseguir que expliquen una fórmula ni lo es conseguir comentarios apropiados sobre ella. Igualmente, existen algunos indígenas que indudablemente han intentado llegar al fondo de lo que representan las distintas palabras de la magia.

Para seguir con nuestros comentarios, la frase «mi madre una serpiente, etc.» me la explicó Molilakwa de esta forma: «Suponiendo que golpeáramos a una serpiente, en seguida se desvanece, no se queda; así también nosotros los seres humanos, cuando nos cogen las *mulukwausi*, desaparecemos.» Es decir, desaparecemos después de haber dicho esta fórmula mágica, pues en una fórmula siempre se expresa con antelación el resultado que se espera conseguir. La descripción de Molilakwa sobre el comportamiento de la serpiente está, según mi experiencia, de acuerdo con la Historia Natural, pero probablemente expresa la siguiente idea subyacente: la inaprensibilidad de la serpiente, que daría lugar de forma natural a una de las figuras metafóricas que se expresan en este conjuro.

Las palabras de la lista que sigue a la invocación de la serpiente son todos nombres míticos, cuatro o cinco de los cuales aparecen mencionados en el mito anterior, mientras que el resto permanecen oscuras. El último nombrado, Modokei, va precedido de las palabras *bulumava'u tabugu*, que significan «espíritu reciente de mi antepasado», palabras que se utilizan por lo general en conjuros que hacen referencia a los auténticos abuelos de los recitantes.

La parte intermedia de la fórmula continúa:

«Cubriré los ojos de las brujas de Kitava; cubriré los ojos de las brujas de Kumwageya; cubriré los ojos de las brujas de Iwa; cubriré los ojos de las brujas de Gawa, etc., etc.», enumerándose todas las aldeas e islas famosas por sus brujas. Esta lista vuelve a recitarse sustituyendo la expresión «cubriré» por «envolveré en niebla» y «el rocío cubre». La parte central no precisa de comentarios.

El final de esta fórmula reza como sigue:

«Patearé tu cuerpo, cogeré la falda de tu espíritu, cubriré tus nalgas, cogeré tu estera, una estera de pandano, cogeré tu capa.

Te golpearé con el pie, ve, vuela hacia Tuma, échate a volar. Yo mismo en el mar (aquí se menciona el nombre del recitante) iré a la deriva lejos, bien.» Esta última parte del conjuro es tan parecida al final del primer conjuro citado en este capítulo, que no precisa comentarios.

Todos los datos mitológicos y mágicos que se presentan en este capítulo hacen referencia a la creencia indígena en las brujas voladoras y los peligros del mar, una creencia en la cual los elementos de la realidad se mezclan de forma extraña con fantasías tradicionalmente establecidas, de una forma, no obstante, nada anormal en cualesquiera creencias humanas.

Es hora el momento de regresar a nuestro grupo en la playa de Yakum que, tras haber pasado allí la noche, a la mañana siguiente levanta sus mástiles y, con viento favorable, pronto alcanza las aguas de Gumasila y Domdom.

Índice

VOLUMEN I

INTRODUCCIÓN	I
Cronología	VII
Bibliografía	X

Los ARGONAUTAS DEL PACÍFICO OCCIDENTAL

Prefacio	7
Prólogo del autor	13
Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación	19
I. Navegación y comercio en los mares del Sur: el Kula	19
II. El método en Etnografía	20
III. El trabajo de campo	22
IV. Condiciones adecuadas para el trabajo etnográfico	24
V. Métodos activos de investigación	26
VI. La estructura tribal y la anatomía de su cultura	29
VII. La vida indígena	34
VIII. Concepciones, opiniones y formas de expresión	39
IX. Resumen de la argumentación	41
I. El país y los habitantes del Kula	43

I.	Grupos raciales de Nueva Guinea Oriental	43
II.	El distrito kula	47
III.	Las aldeas de los massim	49
IV.	El archipiélago d'Entrecasteaux	54
V.	Las Amphlett	61
II.	Los indígenas de las islas Trobriand	65
I.	Las islas de coral	65
II.	Posición social de las mujeres	67
III.	El suelo y los cultivos	69
IV.	Magia y trabajo	72
V.	La jefatura: una comunidad plutócrata ..	76
VI.	Totemismo y parentesco	83
VII.	Los espíritus de los muertos. La magia negra	85
VIII.	Los restantes distritos del Kula	90
III.	Principales características del Kula	95
I.	Definición	95
II.	Su carácter económico	97
III.	Los artículos que se intercambian	99
IV.	Aspectos y reglas fundamentales del Kula.	103
V.	El intercambio: sus reglas	107
VI.	Aspectos secundarios del Kula	111
IV.	Canoas y navegación	117
I.	Importancia de la canoa	117
II.	Su construcción	120
III.	Sociología de la canoa grande («masawa»).	124
A)	Organización social del trabajo de construcción de la canoa	124
B)	Sociología de la propiedad de la canoa.	127
C)	La división social de las funciones en la tripulación y en el manejo de la canoa	131

V.	La construcción ceremonial de una «waga»	135
	I. Magia y mitología	135
	II. La primera etapa: los conjuros.	137
	III. La segunda etapa: el rito inaugural.	144
	IV. Consideraciones generales sobre las etapas de construcción de una canoa	150
VI.	Botadura de la canoa y visita ceremonial. La economía tribal de las islas Trobriand	155
	I. La botadura	155
	II. La estructura social del trabajo.	163
	III. La visita ceremonial.	170
	IV. Regalos, pagos e intercambios.	173
	V. Actitud de los indígenas frente a la riqueza	180
	VI. Intercambio y trueque.	182
	VII. Obligaciones económicas.	195
VII.	La partida de una expedición marítima	199
	I. Una partida en Sinaketa	199
	II. Ritos y tabús de la partida.	201
	III. Los compartimientos de la canoa	207
	IV. La despedida.	208
VIII.	Primer alto de la flota en Muwa	211
	I. El «uvalaku», expedición ceremonial y competitiva	211
	II. El reparto ceremonial: «sagali».	215
	III. La magia de la navegación.	218
IX.	Navegando por el brazo de mar de Pilolu	223
	I. Geografía mitológica	223
	II. Navegación: técnicas y peligros.	227
	III. Costumbres y tabús de la navegación	231
	IV. Los monstruos marinos.	235

X.	Historia de un naufragio.....	239
	I. Las brujas voladoras.....	239
	II. Las brujas voladoras en el mar.....	245
	III. Los ritos del «kayga'u».....	249
	IV. Naufragio y rescate.....	256
	V. El pez gigante salvador.....	261