

var que a innovar o más a innovar que a conservar; o si conserva e innova en diferente grado en diversos sectores de la actividad expresiva; si favorece más a una fuente de préstamos que otras; si jefatura el proceso innovador; si sólo se deja arrastrar por él o si, incluso, se queda a la zaga del mismo y, en este último caso, pierde la autoridad que debiera tener sobre la comunidad hablante.

Ese estudio debe precisar también, si éstas y otras observaciones parecidas (sobre los criterios técnicos y atécnicos, políticos e ideológicos que aplican los académicos en particular y la Academia en general) se pueden correlacionar con (o pueden imputarse causalmente a) la composición social de la Academia; con (o a) la posición especial de la institución respecto de otras academias, del gobierno del país, de la sociedad global a la que pertenece y de las comunidades hablantes, nacionales e internacionales, que usan el idioma sobre el que legisla.

Dejaremos para otra ocasión la referencia que en este número de *Ariel* se hace a los *Ulpanim* o centros de enseñanza del hebreo, y que son instituciones pedagógicas que complementan útilmente la labor de la Academia de la Lengua Hebrea —en lo lingüístico— y que cumplen —en lo social— la tarea no menos útil de integrar a los nuevos inmigrantes, procedentes de todo el mundo, hablantes de las más diversas lenguas, dentro de un Estado cuyo pueblo, desunido físicamente en la Diáspora, siempre unido espiritualmente en su Jerusalem o en sus Babilonias, trata de reconstruir esforzadamente su unidad total originaria, en tierra palestina. Y quizás si los mexicanos tuviéramos la audacia para hacerlo, pudiéramos definir a nuestros indígenas monolingües como nuestra Diáspora interna, como todos esos mexicanos potenciales, dispersados por la variedad de sus lenguas a quienes podría integrarse en la que es actualmente una nacionalidad que tiende asintóticamente hacia su inte-

gración, mediante instituciones como los *Ulpanim* que les enseñaran la lengua nacional de México y los capacitaran así para integrarse sin sentimientos de inferioridad, sin malos entendimientos, sin fricciones en la comunidad nacional, pues al fin y al cabo, muchos de nuestros indios (monolingües o incipientes bilingües) son verdaderos inmigrantes, como muchos de los israelitas actuales, en las grandes ciudades de nuestro país.

Oscar Uribe Villegas

Panos D. Bardis: "Aspetti sociali dell'Onomastica personale tra gli antichi ebrei." Estratto da *Rassegna Italiana di Sociologia*. Anno undicesimo, n. 1, gennaio-marzo 1970.

Panos D. Bardis se propone mostrar, en concreto, mediante un estudio microsociolingüístico, la forma en que los nombres de los antiguos hebreos revelan o permiten vislumbrar la existencia de determinadas instituciones sociales del pueblo israelita.

En su introducción, señala cómo un lingüista como Hockett ha reconocido que una de las actividades que periódicamente tiene que realizar una sociedad es la denominativa: la de dar nombre a las cosas, así como la manera en que Puteanus ha afirmado que "sin nombre, no hay hombre". Esto es cierto hasta tal punto, que la sustitución de un nombre por un número, en el caso de los presidiarios, se considera como extrema manifestación de crueldad.

En general, Bardis menciona como principales funciones del nombre las de identificar, señalar y denotar una cosa; la de referir la entidad o el individuo a una clasificación y la de facilitar el tratamiento de la entidad o del individuo. Especialmente los nombres de persona in-

dican los orígenes culturales, las situaciones sociales, los cambios de condición. Además de esto, llamar a una persona por su nombre revela la existencia de una cierta posición relativa entre el locutor y su interlocutor. En particular, la onomástica hebrea impone: el reconocimiento de la importancia del nombre; el conocimiento de sus formas, la mención de la ceremonia en que se atribuía el nombre a un individuo; el examen de sus fuentes y de sus vínculos con la religión, así como la investigación de sus funciones sociales.

Los antiguos hebreos daban mucha importancia a sus nombres propios, y Dios mismo —en sus concepciones— les parecía que daba atención particular a la denominación de sus elegidos. Pensaban que el conocimiento del nombre de un hombre daba poder sobre él, y que el uso del nombre de Dios permitía o facultaba solicitar y obtener gracias de la divinidad. El nombre no sólo servía para designar a la persona sino que debía revelar su esencia; el censo (*mispár semot*) era un “elenco de nombres”; la extinción del nombre familiar (por falta de hijos) era considerada como una plaga, y el castigo del pecador era la pérdida del nombre que —socialmente— equivalía a la muerte.

Si se tiene en mente la concepción durkheimiana de lo sagrado y de lo social y la estrecha vinculación entre ambos, puede entenderse que estas referencias, aparentemente religiosas —y sólo religiosas— estén cargadas de importantes consecuencias sociales: “pecar” es faltar a la sociedad; pecar es perder el nombre, y perderlo es salir de la sociedad, morir civilmente, ser excluido de la sociedad. Esto evoca —también— la condena muy significativa —no hebrea pero sí anímicamente semítica en cuanto Yahvé era, también, “un dios celoso”— según la cual, “fuera de la iglesia [la asamblea y, por extrapo-

lación, la sociedad] no hay salvación”.

Los antiguos hebreos sabían lo que significaban sus nombres; nombres que fueron simples en el periodo de los patriarcas; nombres que no eran ni convencionales ni hereditarios antes del periodo del Exodo; nombres que estaban constituidos por palabras sueltas o por frases (nominales, participiales o verbales) como Ada que significaba “adorno”, Abimelech “mi padre es rey”, Me-selema, “Yahvé paga”, Ismael “El Señor me escuchará”, pero que llegaron a complicarse y a perder su diafanidad significativa en periodos posteriores.

Como, según Bardís, la denominación correspondía generalmente a la madre, es posible sacar de ello una importante consecuencia etnolingüística pues:

“Si se considera la gran importancia que los hebreos daban al nombre, esta prerrogativa contradice la afirmación —muy difundida— de que en la época de los patriarcas, las mujeres estaban totalmente subordinadas a los hombres”.

Las fuentes de nombres, entre los hebreos, las proporcionaban: la propia religión o las ajenas; los fenómenos naturales; los nombres de animales y de plantas (lo que revela posibles sincretismos con zoolatrías, fitolatrías y creencias totémicas); los objetos preciosos, los parientes, los héroes, los lugares, los días y las circunstancias del nacimiento; los caracteres físicos o de carácter y los oficios desempeñados por el portador del nombre (como José el Carpintero).

La influencia religiosa en los nombres es notable, pero también lo es la actitud variable de la sociedad hebrea frente al nombre de Dios: primero se propicia su invocación frecuente; después se la veta y si se permite su uso es sólo una vez al año, por el Sumo Sacerdote y sólo dentro del Sancta Sanc-

torum. Se introdujeron después los circunloquios y se llegó al extremo de llamar a Yahvé (YHVH) "El Cuatro Letras", lo cual no impidió el empleo social de los nombres teofóricos, que ponen al individuo en relación con Dios.

Las funciones que los nombres tenían que cumplir entre los hebreos eran: 1) la de enfatizar su religiosidad; 2) la de revelar la unidad que reconocían: a) entre el hombre y el cosmos y b) entre el hombre y Dios; 3) la de interpretar filosóficamente la naturaleza y el hombre (como ocurre con el nombre de Adan, "tierra roja" fundamentalmente igual a sí misma siempre) y 4) la de establecer: a) la continuidad familiar, b) la de la propiedad o c) la de la tribu.

La onomástica hebrea —por otra parte— revela cambios sociales: cambios históricos del pueblo hebreo —de una parte, y cambios en la imagen personal de uno de sus miembros dentro de la sociedad de su tiempo— de la otra.

Los cambios históricos se revelan en la onomástica hebrea porque los judíos (que sabían bien el significado de sus nombres antes del cautiverio de Babilonia) dejan de saberlo después, a causa de la corrupción lingüística introducida por las influencias socioculturales arameas, helénicas y de otros orígenes; por la introducción de nombres persas (los del libro de Daniel), babilónicos (el Mordecai que viene de Marduk) y egipcios (como el de Moisés, pues el sufijo mose "nacido" era muy común en Egipto entre el 1400 y el 1200 A. C.)

Los cambios sociopersonales reflejados por la onomástica son —también— importantes: cuando un societario cambia de papel, cambia de nombre ("Ya no serás más Jacob, sino Israel porque..."); cuando alguien tiene poder sobre alguno, lo manifiesta cambiándole el nombre como hubiera podido hacerlo Dios ("Cuando el faraón Neco constituyó

a Eliakim rey de Judá indicó su control sobre él cambiándole el nombre por el de Joakim")

El prestigio del que gozaban las mujeres prolíficas, la matrilocalidad, el pacifismo proclamado por los antiguos hebreos también le parece a Bardis que se revelan suficientemente en su onomástica.

Frente a una exploración tan interesante como la de este estudioso de la onomasiología, cabe preguntar si el siguiente paso que habrá de dar la sociolingüística microscópica no deberá ser el de recontar los diferentes nombres propios que se usan en cada sociedad, comparar las distribuciones estadísticas de unas con otras, explorar la conciencia o inconsciencia social frente al significado de cada una de ellas, investigar también las causas de cada acto denominativo para sacar de ahí consecuencias sociológicas que aparentemente triviales, quizás no lo sean tanto.

Hay hechos curiosos en este ámbito: Mussolini se llamó Benito por la admiración que su padre sentía por otro Benito: Juárez; un escribano mexicano dio a uno de sus hijos como nombre propio (aunque no "de pila") el de "Juárez" y a otro el de "Morelos" en homenaje a esos héroes, en tanto que varios mexicanos —algunas décadas después— llevados de su admiración por el dirigente de la revolución bolchevique llamaron a sus hijos "Lenin".

En el caso particular de México, en la esfera política, dentro de la "familia revolucionaria", habría que examinar cuántos Migueles, Manueles, Adolfos hay entre los hijos de los funcionarios públicos, por haberse llamado así otros tantos presidentes de México, reconociendo, también, el número de orden que corresponde a esos niños entre sus hermanos, la fecha de su nacimiento y el periodo gubernativo en que ejercieron el poder los que —con término de origen náhuatl— se llaman sus "to-

cayos" (o personas del mismo nombre).

Es indudable que aportaciones como la de Bardis abren, desde un ángulo muy preciso, desde niveles muy concretos, nuevas perspectivas a la investigación sociolingüística.

Oscar Uribe Villegas

Jacques Berque: "Perspectives et recherche", "Averroes et les contraires", "L'ambigüeté dans les *fiqh*", "Techniques de raisonnement", "Hellénisme et alchimistes arabes". En Jean-Paul Charnay (Ed.) *L'Ambivalence dans la Culture Arabe*. Editions Anthropos. Paris.

El profesor Jacques Berque, del Colegio de Francia, realiza, aquí, una investigación sociolingüística profunda, pues si bien en el mundo cultural árabe —como en cualquier otro mundo de cultura— la lengua no es isomorfa de los otros aspectos socio-culturales, hay que reconocer que cada lengua refleja —de algún modo— la sociedad y la cultura a las que corresponde, e influye —a veces profundamente— sobre ellas. Porque él nos muestra cómo los *ad'dad*, caros a los filólogos árabes, tienen correlatos en la práctica jurídica árabe, y cómo también sirven de trasfondo (y quizás hasta de estímulo) para la filosofía árabe. El problema de las relaciones e interinfluencias socio-culturales también se plantea en sus textos en cuanto —por un lado— un árabe eminente (Averroes) se convierte simultáneamente en el Gran Comentarista de Aristóteles y el Maestro de Pensar de la Europa Medioeval, y en cuanto —por otro lado— la alquimia recoge un viejo legado que es simultáneamente helénico y arábigo (helenista); que es el producto de confluencias pero, también, de

la antigua comunidad mental mediterránea.

Jacques Berque, en la introducción de esta obra, importantísima para sociólogos y lingüistas, subraya la utilidad que tiene el estudio de la *luqha* y de su evolución, tanto para el análisis histórico como para el filológico de esas sociedades. Él habla de un lenguaje cuasi-iniciático; pero —también— de la aparición de un "árabe mediano" (*arabiya wust'a*), entre el idioma clásico y el que no lo es; medianero entre las diversas naciones árabes.

La evolución es en dos sentidos: 1) en el de la alquimia verbal, manifiesta en los ensayos simbolistas de un Said 'Aql, y 2) en el que se aproxima a las realidades dialectales, según ocurre en la literatura realista egipcia, la cual cubre toda la gama de variaciones que pueden darse en las relaciones "entre lo trascendente, lo razonable y lo concreto".

Lo que a Berque —como sociólogo— le llama la atención en la lengua árabe es: su redundancia; su "agresiva claridad", los campos semánticos que cubre. La redundancia del árabe es mayor que la de otras lenguas, pues el árabe emplea expresiones estereotipadas que se remontan al Corán, en una vocación sagrada y una tradición sapiencial, y procede de una educación que se basa en cuentos y proverbios (pero que sabe orientarse hacia la modernidad, como lo revela el estilo de Tawfiq al H'akim). Su claridad es manifiesta en cuanto rehuye la "arbitrariedad del signo" con una limpieza de derivación y una lógica gramatical implacable; de ese modo, su poesía es "retorno a las fuentes", "vibración de raíces" (hasta tal punto que el homólogo de Mallarmé, en el mundo árabe, es un lexicógrafo). Y, los campos semánticos, son notables porque revelan la polaridad de lo lícito y de lo ilícito (*h'atal* y *h'aram*, *qadim* y *jadid*, *quwmiya* e *isti'mar*) de lo nacional y lo