

COMUNICACIONES ANTROPOLOGICAS DEL MUSEO DE HISTORIA NATURAL DE MONTEVIDEO

Número 6

1966

Volumen I

LENGUAJE HONORIFICO Y COMPORTAMIENTO REVERENTE EN SAMOA Y TONGA

OLAF BLIXEN

El propósito de este estudio (*) es realizar un análisis comparativo del acervo lexical honorífico de Tonga y Samoa, y cotejar al mismo tiempo las pautas de comportamiento respetuoso que se mantienen en uso en ambos archipiélagos, o estaban en vigencia al tiempo de los primeros contactos con Occidente, si bien posteriormente puedan haberse transformado o haber desaparecido. Tal análisis tiene por fin esclarecer en lo posible el origen y desarrollo de estas formas de conducta ceremonial durante la prehistoria de Polinesia Occidental. No se intenta, pues, un análisis completo del lenguaje honorífico de Samoa ni de Tonga, ni tampoco del status de las clases altas, sus poderes, prerrogativas y deberes. Tampoco se pretende una revisión exhaustiva de las actitudes reverentes en cada uno de estos grupos de islas. Tales cosas han sido ya objeto de monografías por otros autores, o deberán serlo en el futuro. Por otra parte, la visión que aquí se muestra del estado social de las regiones en estudio no es la actual, ni debe serlo, sino que, en lo posible, se busca reflejar la situación imperante durante la primera mitad del siglo pasado o antes, en las postrimerías del siglo XVIII. De todos modos, buen número de las pautas de conducta que aquí se exponen persisten todavía en las islas.

* Este estudio es un resultado parcial de una investigación sobre el lenguaje honorífico en Oceanía y el Asia Sudoriental, realizada en Enero-Mayo de 1965 mediante una beca de la Comisión para el Intercambio Educativo entre Uruguay y Estados Unidos (Comisión Fulbright). Esta investigación se llevó a cabo en el Bishop Museum de Honolulu y en la Universidad de Hawaii. El autor agradece a las autoridades de dichas instituciones la ayuda brindada para la realización de estas pesquisas.

Tanto en Tonga como en Samoa el lenguaje honorífico debe ser considerado como una actitud verbal de respeto integrada en un conjunto de pautas reverentes que constituyen un complejo institucionalizado de conducta de las clases inferiores hacia la clase superior. Aunque ya de antiguo se han distinguido en ambos archipiélagos varias clases sociales, la división más importante es seguramente la que separa los nobles ('*eiki*, en Tonga; '*ali'i*, en Samoa) de los plebeyos, aun cuando éstos pertenezcan a categorías privilegiadas, como las subclases que por razón de oficio ocupan una posición social de mayor consideración en cualquiera de los dos grupos de islas. Una situación intermedia es la de los *matapule* de Tonga y sobre todo la de los *tulafale* de Samoa. La condición de los *tulafale* se aproxima mucho a la de los jefes o '*ali'i*, y, en ciertos casos, un mismo individuo reúne ambas calidades (*tulafale ali'i*). También es cierto que los *tulafale* gozan de prerrogativas y honores apreciables que los colocan en un status relativamente próximo al de los '*ali'i*, y por muchos autores son considerados como jefes de rango inferior. Con todo subsisten importantes diferencias de consideración, de poder y de funciones que las fuentes etnográficas, especialmente las relativamente antiguas, han puesto bien de manifiesto.

A los nobles o jefes, '*eiki* o '*ali'i*, se les debía un respeto que se traducía en un conjunto de normas honoríficas cuyo fundamento puede encontrarse a la vez en el temor a su *mana* y a sus poderes mágicos, y en el reconocimiento de su posición social y política. Ambos fundamentos parecen jugar eficazmente en la ocurrencia histórica de estos fenómenos; en unos casos el evitamiento ligado con tabúes de contacto que se relaciona con el temor al *mana* del noble parece ser la fuerza prevalente que ha originado determinada práctica; en otros, el poder político-social impresiona como la causa eficiente más aceptable de ciertos rasgos. Es éste un problema de alto interés especulativo, y que ha sido objeto de bastante discusión, pero su consideración escapa al presente estudio.

Tanto en Samoa como en Tonga podemos distinguir dos niveles de normas de conducta reverentes: el *simplemente honorífico* hacia los 'nobles' o 'jefes' y el *superhonorífico* hacia los soberanos o los nobles de mayor rango. En muchos casos las actitudes para con uno u otro nivel son análogas, pero en otros difieren sensiblemente, tanto en los comportamientos *verbales* como *no verbales*.

Funcionalmente el lenguaje honorífico es uno más dentro del conjunto de comportamientos reverentes hacia la clase superior, aunque tenga una autonomía propia por la índole peculiar de los he-

chos de la lengua. Sólo la diferencia de los objetos justifica una separación a los fines expositivos entre el comportamiento reverente no verbal y verbal. Por su motivación, ambos obedecen a similares sentimientos de respeto hacia hombres reconocidos socialmente superiores, y si, en ciertas formas de comportamiento no verbal es más visible el temor físico (avoidance) hacia el superior que en las formas verbales, en todo caso la infracción de unas u otras acarrea males similares impuestos sea por castigo divino o mágico, sea por la reacción airada del jefe agraviado o de los ofendidos espectadores del ultraje inferido al hombre de rango.

Se impone, pues, un estudio conjunto de este complejo de actitudes honoríficas, porque sólo en su coordinación se explican de modo pleno. Si hacemos pesar decisivamente la configuración de la estructura social para explicar el origen del comportamiento honorífico, tal vez debamos considerar que las pautas de comportamiento reverente no verbales son más antiguas que las verbales, las cuales serían un complemento contingente de la existencia de bien institucionizadas normas de respeto hacia una clase superior, dentro de una estructura social fuertemente jerarquizada. Pero esta consecuencia no es necesaria si la presencia de la conducta reverente entre los primitivos se explica principalmente por el poder de las reglas del tabú. Nada obsta en ese caso para pensar que los tabúes verbales hayan operado desde tiempos muy remotos en la formación de la conducta honorífica verbal, y no es posible discernir una prioridad temporal ni lógica entre ambas clases de actitudes. Por lo demás, la extrema antigüedad que, en nuestro concepto, se debe atribuir a las pautas verbales de respeto entre los pueblos oceánicos —una consecuencia poco menos que obligada en atención a su gran dispersión entre los pueblos austronesios y aun en el Asia Sudoriental— nos obliga a ser cautos en ese punto. En todo caso, la solución del problema debe primordialmente obtenerse en base a estudios comparativos en toda el área austronesia y fuera de ella, en su originario hábitat del sudeste de Asia.

En la exposición que sigue se analiza en primer término brevemente el status social y político atribuido a las clases y personajes especialmente privilegiados en Samoa y Tonga, y se examinan luego, más detenidamente, las normas de comportamiento respetuoso en ambos archipiélagos, los signos y emblemas indicativos del status nobiliario, y las actitudes verbales reverentes. Por último, intentamos una interpretación diacrónica de las concordancias anotadas y una explicación de su ocurrencia histórica.

CLASES SOCIALES EN SAMOA Y TONGA. — Tanto la sociedad samoana como la tongana deben considerarse como fuertemente estratificadas, carácter que, con mayor o menor intensidad, se manifiesta en toda Polinesia. Según Stair (p. 65) en Samoa la población se dividía tradicionalmente en cinco clases: *ali'i*, *tulafale*, *taulūaitu*, *fale upolu* y *tangata nu'u*. Walpole (p. 352) trae una clasificación aparentemente diferente, pero que, en realidad, sólo es diversa por la subdivisión de la clase de los jefes en dos categorías: los jefes y su parentela. Entre los *ali'i* había dos o tal vez más categorías; algunos jefes de alto rango eran llamados *ali'i pá'ia* (sagrados) y a ellos se prestaba un trato especialmente reverente. Todavía entre estos *ali'i pá'ia* había diferencias en el tratamiento, pues que unos recibían el de *Afio* y otros el de *Susū* (Stair: 69; Monfat, a:151). Heider (p. 93) da a estos títulos una diferente connotación, indicando que *Afionga* hace especial referencia al poder político, mientras que *Susunga* mienta sobre todo el poder sobrenatural del jefe. Los *taulūaitu* eran chantres o sacerdotes de los *aitu* (espíritus o divinidades). La clase que en cierto modo compartía con los *ali'i* las responsabilidades del gobierno era la de los ya mencionados *tulafale*, término que algunos traducen como 'oradores' y otros como 'jefes que hablan'. Los *tulafale* han sido considerados como jefes de segunda categoría, o como asistentes o asesores de los jefes o como jefes de aldea (Walpole: 362). En realidad podían ser todo esto y frecuentemente una misma persona unía a la vez las calidades de *ali'i* y *tulafale* que usaba en las ocasiones ceremoniales según su conveniencia (Williamson, 2:367-68; Schwehr: 122). Pero el *tulafale* es, fundamentalmente el portavoz del noble: 'Lo vemos siempre al lado de su *ali'i*, cuando éste debe aparecer en una función pública. Si el *ali'i* recibe una visita, el *tulafale* va inmediatamente a su casa para pronunciar el discurso de bienvenida. Si, por el contrario, quien viaja es el *ali'i*, es invariablemente acompañado de su *tulafale*. Si se trata de enviar un mensaje, es a él a quien se encarga de ello. También es él quien, en nombre de su *ali'i*, convoca las reuniones del Consejo y en ellas expone, discute y defiende los puntos de vista de aquél' (Schwehr: 122).

La clase de los *fale upolu* seguía en rango a la de los *tulafale*. Según Stair (p. 74) eran propietarios de tierras e influyentes. Entre los *tulafale* y los *fale upolu* se reclutaban los diversos asistentes personales de los *ali'i* de mayor rango, asistentes que desempeñaban funciones de servicio o de confianza y recibían diversos nombres

según su oficio (Stair: 74). Sin embargo Pratt no parece señalar diferencia alguna entre estos *fale upolu* y los *tangata nu'u* y considera al primer término como una mera designación honorífica para el grueso del pueblo, en vez de la voz ordinaria *nu'u*. Según Stair, en cambio, los *tangata nu'u* tenían una condición inferior, de cultivadores o pescadores en la paz y de guerreros en las contiendas.

Entre los nobles se distribuían los *ao*, esto es, los títulos no hereditarios, sino conferidos por los jefes. El título que, dentro del archipiélago representaba la más alta dignidad era el de Tupu, el 'crecido, acrecentado'. Tal título se adquiría cuando sucesivamente se conferían a una misma persona los otros principales títulos, a saber: Señor de A'ana (Tui A'ana), Señor de Atua (Tui Atua), etc. (Stair: 80). El título recayó durante mucho tiempo en una de las principales familias de Samoa, la Sa Muangututi'a.

El poder de la clase de los *ali'i* en Samoa ha sido justipreciado variamente. En un pasaje nos dice Stair (p. 70) que 'variaba considerablemente y era a menudo limitado; pero algunos jefes de alto rango tenían mucho y lo han usado frecuentemente de una manera tiránica'. En otro pasaje (p. 65) manifiesta que los jefes son de diverso rango y autoridad, pero que la última es a menudo escasa (slight). Walpole (p. 351-2) expresa que las islas están divididas en distritos gobernados por grandes jefes que tienen poder total sobre sus vasallos inmediatos y también una especie de soberanía sobre el distrito. Las subdivisiones del distrito están gobernadas por jefes superiores (sic) que a su vez gobiernan a los jefes de las aldeas. Esta descripción mostraría, pues, un escalonamiento en pirámide de poderes y jerarquías. Monfat (a:152), cuya fuente sobre el particular son los escritos del P. Violette, insiste también en los honores que reciben los jefes, pero dice que su poder está limitado por el de los *fono* (asambleas) y que 'reinan pero no gobiernan'. Como otros autores, hace igualmente mención del poder de los *fono* para destituir eventualmente a los jefes. Indudablemente el poder de la clase de los *ali'i* estaba bastante limitado no sólo por la autoridad de los *fono* sino por las atribuciones que la práctica consuetudinaria había asignado a los *tulafale* en su carácter de portavoces e intermediarios naturales entre los jefes y el pueblo. El apartamiento que el propio jefe hacía de su persona, al mismo tiempo que le aseguraba un mayor respeto a su dignidad, lo sustraía un tanto de la acción directa que quedaba delegada en el *tulafale*. Una situación que ofrece puntos de contacto con ésta es la que se advierte en Ponapé (Micronesia), en la relación entre el Nahnmwarrki —jefe de rango su-

premo— y el Nahnken, jefe de rango menor pero que actuaba como intermediario entre el Nahnmwarrki y el pueblo. El Nahnken era una especie de funcionario ejecutivo, responsable de hacer valer la autoridad del jefe supremo y, de esta suerte, podía usurpar mucha de su autoridad (Coale, *MS.*:16).

La estratificación de la sociedad tongana tiene similitudes básicas con la de Samoa. Mariner (2:87) reconocía cuatro clases *sociales* encabezadas por el 'rey' (*hau*): los '*eiki*' (nobles o jefes), los *matapule* (asistentes de los nobles), los *mu'a* y los *tu'a* (plebeyos). Los '*eiki*' estaban emparentados en alguna forma, frecuentemente lejana, con el Tu'i Tonga (a quien Mariner coloca fuera del rango *civil*) o con el Tu'i Kanokupolu (1). Este último, generalmente considerado como 'rey' por ostentar sin duda la mayor suma de poder temporal, era inferior en rango, no sólo al Tu'i Tonga, y desde luego, a la Tamaha, que gozaba de la más alta dignidad en el archipiélago, sino a los hermanos de la Tamaha, como Veachi, tantas veces citado por Mariner.

Los *matapule* constituyen aún hoy un grupo de honorables servidores de los jefes, compañeros y consejeros que cuidan de que las órdenes y deseos de los '*eiki*' sean cumplidos. Dirigen las ceremonias y gozan de un status que depende en parte del status del noble a cuyo servicio están. Deben conocer las costumbres y ceremonias tradicionales. Su cargo se trasmite en general, pero no necesariamente, por herencia. Sin llegar a la posición de los *tulafale* samoanos, los *matapule* desempeñan buena parte de las funciones de aquéllos, aunque tienen menor independencia (2). Los *tu'a* constituyen la masa de cultivadores, pescadores, braceros y guerreros.

(1) Según informes que debo al Sr. Sione Fiefa, de Tonga, existen actualmente treinta y tres '*eiki*', cuyos títulos se transmiten hereditariamente. Es más usada hacia ellos ahora la designación *nopele* (nobles) introducida por influencia occidental. Existe una diferencia de rango entre los *nopele*, pues se distinguen los '*eiki lalahi*' (sing. '*eiki lahi*') o jefes mayores y los '*eiki liki*' (sing. '*eiki si'i*') o jefes menores. Los '*eiki lalahi*' están en un rango similar; en cambio los '*eiki liki*' tienen todos un rango jerárquico conocido según un orden de precedencia dentro de la escala nobiliaria.

(2) De las informaciones proporcionadas por el señor Fiefa concluyo que las similitudes funcionales entre *matapule* y *tulafale* son mayores de lo que comúnmente se afirma, pues, al igual que este último, el *matapule* dice los discursos por su '*eiki*', usa un lenguaje florido y rico, pleno de

De intento dejamos aparte a los *mu'a*, que, como hemos dicho, estaban considerados como integrantes de una clase propia por Mariner (2:92), encargados de ayudar en la ceremonia de la *kava* y en los repartos de alimentos. Sin embargo los *mu'a* no parecen haber constituido nunca una clase, según resulta de las informaciones recogidas por Gifford (b:109). *Mu'a* se llama a alguien que está por encima de los otros de su mismo rango por tener alguna sangre superior en sus venas, y también se usa el término para designar a los ayudantes directos del rey en el círculo de la *kava*. En este caso el ayudante es, a la vez, un '*eiki* y *matapule*, acumulación de funciones que forzosamente recuerda la situación de los *tulafale ali'i* de Samoa. El término *mu'a*, que significa propiamente 'conductor, el que encabeza, el de adelante', se usa también para el *matapule* que precede al jefe cuando éste se dirige a un lugar o a una ceremonia (Gifford, b:109). Esta explicación resulta satisfactoria para interpretar los desacuerdos en que han incurrido los autores que se han ocupado de la posición relativa de los *mu'a* y los *matapule* (cf. Williamson, 2:379-80). Algunos autores hablan todavía de una categoría especial para los esclavos y los prisioneros de guerra. Lo mismo que en Samoa había también una clase de sacerdotes (*taula*), que Mariner no incluye entre los cuadros civiles.

El personaje masculino de rango más elevado era en la época antigua el Tu'i Tonga, de atributos divinos o cuasidivinos. Su poder personal, sin embargo, era muy inferior al del Tu'i Kanokupolu, sin que sea fácil decidir si esta situación era producto de un nuevo estatuto en evolución o había correspondido siempre a la estructura social tongana. Al Tu'i Tonga le estaban dirigidos los mayores honores. Empero, debía pleitesía a su hermana mayor, y especialmente a la hija mayor de ésta, su sobrina sororal, la Tamaha (Gifford, b:80). Estaba igualmente obligado a varias muestras de respeto hacia los hermanos de la Tamaha, costumbre idéntica a la imperante en Fiji y presuntamente introducida desde allí. El Tu'i Kanokupolu y el Tu'i Ha'a Takalaua, que descendían en línea colateral de un Tu'i Tonga, le seguían en rango.

En Tonga el poder de mando estaba repartido gradualmente en una pirámide que tenía en su cúspide a los más altos personajes, y,

alusiones históricas y mitológicas con las que embellece su discurso, y que son una medida de su idoneidad oratoria; desempeña tal función en las ocasiones ceremoniales (matrimonio o funeral de un familiar del '*eiki* y visitas de otros jefes), y como premio de un hermoso discurso espera recibir un regalo: una estera (*kie*), un cerdo u otro objeto.

especialmente al Tu'i Tonga y al Tu'i Kanokupolu. Pero todos los 'eiki gozaban de poder frente a sus inferiores (*matapule* o *tu'a*). Este poder del jefe era tradicionalmente despótico, e importaba un verdadero derecho de vida y muerte (cf. Vason: 100; Viana, 2:179, 183), y frecuentemente asumía formas de crueldad (Gifford, b:127).

En cuanto a los poderes respectivos del Tu'i Tonga y del Tu'i Kanokupolu, ya Wilson en ocasión de su visita al mando del *Duff* notaba que allí prevalecía una oligarquía a cuya cabeza había un monarca (el Tu'i Tonga), a quien todos rendían homenaje, y que sin embargo otra persona, con el título de Tu'i Kanokupolu tenía el mayor poder y autoridad y mandaba el ejército de mar y tierra. "Tongatapu —añadía— se parece mucho al gobierno del Japón, donde una sagrada majestad es una especie de prisionero de estado del capitán general" (cf. Gifford, b:99). Mariner coincidentemente dice que el Tu'i Tonga, no obstante su rango superior al del Tu'i Kanokupolu tiene "poco poder absoluto", y que se extiende de modo positivo sólo a su familia y servidores. En cuanto a sus propiedades, tiene poco más poder que sus nobles y mucho menos que el rey (el Tu'i Kanokupolu), que reclama cualquier cosa (2:85). Monfat (b:14) comparó al Tu'i Kanokupolu con los *maires de palais* de los tiempos merovingios y atribuye al Tu'i Tonga un rol de *roi fainéant*. Tal situación fue bien advertida durante su brevisima estada por Labillardière (2:171), quien notaba que mientras Tupou, el hijo del rey, se apoderaba de los regalos ofrecidos a Fatafehi por su poder superior, éste último le hacía sentir su rango superior impidiéndole comer en su presencia y obligándolo, en cuanta ocasión se le ofrecía, a presentarle el occipucio para depositar sobre él la planta del pie.

Los grandes personajes, y en especial el Tu'i Tonga y el Tu'i Kanokupolu, tenían poder para ordenar trabajos de sus súbditos. Los *tu'a* trabajaban para sus jefes; a sus 'eiki y al Tu'i Tonga o al Tu'i Kanokupolu debían parte de los frutos de las tierras que cultivaban. El producto de la pesca en las costas estaba también sometido al contralor y diezmo de los 'eiki, que reclamaban como suyos ciertos artículos. A un *tu'a* que rehusaba obedecer sus órdenes podía el jefe anunciarle la muerte como castigo, y el anatema tenía eficacia real (Gifford, b:127). Por otra parte el *fano* tongano era bastante diferente del samoano. Era más bien una ocasión para admoniciones o exhortaciones de los jefes a sus súbditos que una asamblea convocada para debates y deliberaciones generales; además, era

más breve y expeditivo que el samoano (Erskine: 156). El pueblo se reunía para oír las órdenes y no para discutir (Gifford, b:124).

ASCENDENCIA DIVINA DE LOS GRANDES JEFES. — En Samoa, como en Tonga, las familias de los grandes jefes se atribuían largas genealogías conservadas por la tradición, las cuales se extendían lejos en los tiempos pasados, inclusive en el tiempo mítico. Estas genealogías tienen en sus raíces un origen divino. Schwehr (p. 119) nos dice que todas las familias poderosas de Samoa retrotraen su genealogía hasta un *ali'i* creado por Tangaloa *langi* —dios celeste— y tal afirmación está confirmada por las genealogías registradas por Powell para el Tu'i Manu'a y por v. Bülow para la familia del célebre Malietoa (Williamson, 3:63-64). Del mismo modo, la genealogía que ha conservado Krämer (I:167-73) para el Tu'i A'ana parte en sus comienzos de nombres de elementos tales como 'luz', 'roca', 'piedra', 'polvo', etc., lo que igualmente lleva el origen de esta familia al tiempo de la formación del mundo. Otra genealogía de Krämer para el Tu'i Atua arranca del dios Moso (Williamson, 3:63). De tal modo la superioridad de la clase señorial se acrecentaba por su vínculo de sangre con tantos muertos ilustres, temibles por su poder, y su origen divino los separaba muy netamente del común de los mortales. Aunque sin duda la ascendencia divina era más notoria en ciertas familias más encumbradas en las cuales recaían los títulos más altos, todos los jefes entre los cuales se reclutaban los tenedores de títulos participaban de un carácter de divinidad, sea, como ocurre en la nobleza tongana, por su vínculo de sangre en grado próximo o remoto con la nobleza más alta, sea por la antigüedad de su linaje. Como recuerda Turner (p. 280) "los jefes son una clase muy selecta, cuyo linaje se remonta muy cuidadosamente hasta algún antiguo jefe de un clan particular".

Una situación análoga se da en Tonga. Aunque es poco probable que el Tu'i Tonga fuera considerado como un dios viviente, en todo caso 'participaba de la naturaleza de la divinidad' de la cual era 'gran pontífice, representante y templo viviente' (Monfat, b:13). Esta interpretación un poco hiperbólica se basa en las opiniones de los misioneros católicos franceses. Parece justificado asignarle de cualquier manera un status semi-divino, por sus poderes espirituales y sobre todo por su origen celeste, pues descendía del primer Tu'i Tonga, Aho'eitu, cuyo progenitor había sido el dios uránico Tangaloa 'Eitumatupua (Gifford, a: 25ss., 39 ss). Es obvia la identidad de esta situación con la que existía en Samoa. Este

origen divino está también acreditado por los relatos de los antiguos viajeros (Vason: 158; Mariner, 2:84) o misioneros, como el P. Castagnier (Monfat, b:13). Origen igualmente divino tenían el Tu'i Ha'a Takalaua y el Tu'i Kanokupolu, puesto que eran descendientes colaterales de uno de los primeros Tu'i Tonga. Del mismo modo todos los jefes modernos de Tonga pueden remontar sus orígenes hasta Aho'eitu, aunque de modo mediato, a través de su parentesco con el Tu'i Kanokupolu (Gifford, b:122).

SACRALIDAD PERSONAL DE LOS JEFES. — Probablemente a este origen divino se deba atribuir la sacralidad que rodea la persona de los jefes y en especial de los de mayor rango, que están apartados de los demás mortales por tabúes de evitamiento que evidencian gran temor físico hacia la persona de aquéllos o hacia los objetos de su pertenencia directa. En Samoa quienes tenían títulos de *reyes* (sic) eran considerados particularmente sagrados (Turner: 342 ss.). Vivían en una casa aparte de las demás. Se consideraba peligroso acercarse a ellos a causa de la influencia mortal que irradiaban sus personas, la que se manifestaba por una hinchazón del cuerpo del afectado que le producía la muerte. Wilkes (II:103) nos dice igualmente que ningún nativo se arriesgaba a entrar en contacto con un jefe. Aun los mismos jefes tenían el contacto con otros de rango superior y sacralidad más potente. Krämer (I:377) refiere que dos altos jefes cuando se dirigían al Tu'i Manu'a se sentaban fuera de la casa y le hablaban con el rostro vuelto en otra dirección para evitar el encuentro con sus ojos, conducta también presente en Uvea (Burrows, a:73) en Fiji (Hocart:52) y en Ponapé, cuando un inferior conversa con el Nahnmwarrki, el jefe de rango más alto de la isla (Garvin & Riesenberg: 212). Esta fuerza dañosa que irradiaba la persona de los jefes, especialmente de los mayores, era considerada tan peligrosa que imponía a aquél en quien tal fuerza residía una serie de graves restricciones, en su acción. El Rev. John Williams en su *Narrative of Missionary Enterprises in the South Islands*, (London, 1837, p. 454; cit. Williamson 3:73) recuerda que uno de los Malietoa no descendió en cierta ocasión de la cubierta del barco en que estaba a la bodega, aunque llovía intensamente, porque su presencia abajo haría el lugar tabú. Sabemos igualmente que cuando el Tu'i Manu'a viajaba lo hacía sin levantar la cabeza para que su mirada no dañara los frutos de los árboles (Williamson 3:74). Idénticas restricciones sufría el 'rey' de Tutuila: su mirada podía matar a hombres, animales o plantas,

por lo que, según se dice, tampoco levantaba la vista (Williamson, 3:75).

Pero la potencia dañina del jefe se extendía a los objetos que habían estado en contacto con él. George Brown (cit. Williamson, 3:73) asegura que los *ali'i pa'ia* no sólo no podían ser tocados sino que se les arrojaba la comida para evitar acercárseles. La misma fuente manifiesta que siempre se dejaba un asiento vacío a cada lado del sitio de honor en que se sentaban, y que nadie comía la comida que habían dejado. V. Bülow (p. 63) nos dice que se creía que quien comía del recipiente o probaba de la comida que había tocado el Sau —jefe de la aldea— se enfermaba de hinchazón de los miembros (*ma'i fulafula*). En otras fuentes hallamos análogas observaciones. Los *ali'i pa'ia*, pues, se alimentaban por separado, y, finalizada su comida, los restos eran llevados a la espesura y arrojados allí (Stair: 121-22).

Como quienes entraban en contacto con los jefes mayores quedaban tabuidos, cada uno de estos personajes tenía servidores especiales para atender a su persona (Krämer, I:10). Otros autores nos dicen que sólo un determinado *tulafale* se atrevía a tocar la fruta que hubiera plantado o el pescado que hubiera cogido un Tui Manu'a, un Tui Atua, un Tui A'ana o un Malietoa. Tal asistente era probablemente uno de aquéllos a quienes se refiere Krämer en el pasaje citado. Pero los dependientes y servidores, y aun los familiares del jefe, estaban de todos modos en la necesidad de cumplir el rito del *lulu'u* o lustración, que se hacía rociando con agua de cierta especie de coco (*niu ui*) para eliminar la sacralidad comunicada al objeto tocado por el jefe o al lugar donde se había sentado o donde había dormido, y para contrarrestar el peligro de muerte que corría quien había estado en contacto con el jefe o con el objeto tocado por aquél (Stair: 127-8).

En Tonga la persona de los jefes, y, en particular, del Tu'i Tonga, también estaba cargada de sacralidad. Ni los jefes de más alto rango ni los sacerdotes podían ser tocados. Cuando un hombre de rango inferior tocaba accidentalmente a un jefe debía aquél cumplir necesariamente la ceremonia del *moemoe* para liberarse del daño que, de no hacerlo, inevitablemente le sobrevendría. Ni siquiera el Tu'i Kanokupolu estaba exento de esta necesidad si llegaba a tocar la cabeza o la vestimenta de un superior, como, por ejemplo, del Tu'i Tonga. En tal caso, habría quedado en la imposibilidad de alimentarse por mano propia, so pena de sufrir el castigo sobrenatural, a menos de realizar la ceremonia purificadora mencionada

(Mariner, 2:88; 235). Este tabú, al igual que en Samoa, se extendía a los objetos que habían estado en contacto directo con la persona del jefe. Tabuído estaba el comer o beber delante de alguien de rango superior, salvo en la ceremonia de la *kava* (Mariner, 2:234); y, en caso de que fuera necesario hacerlo, el que comía volvía la espalda al jefe (*kaitafoki*) para evitar su influjo letal (Gifford, b:125; Cook, a:2:258). Tampoco podía comer o beber de los restos de la comida o bebida de un hombre de rango superior, ni tampoco del plato en que hubiera comido o del recipiente en que hubiera bebido. En todos estos casos la transgresión era castigada por una dolorosa hinchazón de la garganta. En general, tocar un objeto de uso directo de un jefe era una ofensa grave capaz de las peores consecuencias (Mariner, 2:232; West: 263). Al mismo temor sacro que inspiraba la persona del Tu'i Tonga hay que atribuir el hecho de que cuando alguien le llevaba un mensaje se lo transmitiera a un *matapule*, quien a su vez se lo comunicaba a su señor (Gifford b:74).

Nadie podía tampoco comer, beber o dormir en la casa donde lo hubiera hecho el Tu'i Tonga sin quedar ipso facto tabuído. Por consiguiente, si el Tu'i Tonga entraba en la casa de un súbdito, ésta se volvía tabuí y no podía ser habitada más por su propietario. Idéntica situación ocurría en Tahiti cuando el rey entraba en la casa de un vasallo (Ellis, 3:102). De ahí que cuando el Tu'i Tonga viajaba se le construían casas especiales (*falefata*) para evitar tales daños a la propiedad de sus súbditos (Gifford, b:71). Del mismo modo, las esteras o el tapa sobre los cuales el Tu'i Tonga hubiera descansado no podían ya ser usados por sus dueños y eran entregados al mismo Tu'i Tonga o a sus acompañantes (Gifford, b:73).

Ya mencionamos que la ceremonia lustral para liberarse del daño orgánico producido por el quebrantamiento de uno de estos tabúes de contacto directo o indirecto, o de alimentos, era el *moemoe*. De acuerdo con la informante Raquel Tonga (Gifford, b:118) esta ceremonia sólo se cumplía ante el Tu'i Tonga, la Tamaha o los jefes superiores del mismo linaje al que pertenecía quien prestaba el homenaje. En su descripción del acto dice Mariner (2:234) que "this ceremony consists in touching the soles of any superior chief's feet with the hands, first applying the palm, then the back of each hand; after which the hands must be rinsed in a little water, or, if there is no water near, they may be rubbed with any part of the stem of the plantain or banana tree, the moisture of which will do instead of washing". A su vez, si alguien suponía o temía haber comido inadvertidamente con manos tabuídas, pedía a su jefe que

pasara la planta del pie en su vientre, con lo que se aseguraba que el alimento ingerido no le produjera el daño temido, esto es, la hinchazón y muerte (Mariner, loc. cit.). Esta operación era llamada *fota* 'apretar, masajear'. Para el caso de ausencia temporal del Tu'i Tonga existía en su casa un recipiente consagrado que era frotado en la parte afectada del tabuido a falta del pie del soberano espiritual (Mariner, 2:235). Cuando Cook estuvo en Tongatapu en 1777 regaló al Tu'i Tonga Pau (Poulaho) un plato de peltre con el cual éste decidió sustituir al recipiente anterior afectado a estos usos. En otras ocasiones el *moemoe* se practicaba inclinándose, profundamente y apoyando la planta del pie del superior en el occipucio de quien prestaba el homenaje (Colomb¹ IX; Gifford, b:118; Labillardière, 2:162, 171; Viana, 2:162).

ACTITUDES REVERENTES HACIA LOS JEFES. PRIVILEGIOS ALIMENTARIOS. EMBLEMAS DE RANGO. — La posición social del jefe se manifiesta externamente en una multiplicidad de actitudes y emblemas que evidencian su rango privilegiado. Las diferencias de tratamiento no sólo le acompañan en vida sino que se hacen presentes al tiempo de su muerte y en sus funerales, y perduran en ultratumba. Hay, en primer término, numerosas pautas de conducta que deben ser cuidadosamente observadas frente a las personas de rango superior. En Samoa el inferior se sienta en presencia del jefe, pues ésta es la postura de respeto en Polinesia y en otros territorios oceánicos. También debe el inferior vigilar atentamente que su persona física esté en un nivel inferior al del *ali'i*. Por tanto, cuando se mueve en su presencia lo hace con el cuerpo inclinado ('crouching attitude': Walpole: 358). Cuando los jefes y otras personas de significación estaban reunidos en el *malae* celebrando un *fono* era el colmo de la insolencia atravesar en medio de la plaza en lugar de dar un prudente rodeo (Hood: 60; Stair: 90). Si uno de los presentes se veía en la necesidad de enviar un mensaje a otro, lo hacía por un mensajero que pasaba detrás de los reunidos. Sería igualmente afrentoso en una reunión alcanzar a otro un objeto pasándolo por encima de las piernas de un jefe sentado (Erskine: 49; Wilkes 2:103).

También en Samoa era grave insolencia comparecer ante un superior con el cabello atado, y por tanto en tales ocasiones el lazo que ordinariamente lo ceñía era retirado y se dejaba caer el cabello sobre los hombros (Stair: 119-20). Tal pauta de comportamiento respetuoso tiene amplia difusión en Oceanía pues se encuentra en

Futuna Bourdin: 434), Rotuma (Lesson: 2:433), Ponapé (Coale: 34) y reaparece en Madagascar (Sibree: 180).

Hasta entre los iguales era observada esta etiqueta. También ante los grandes jefes los samoanos se desnudaban el torso (Walpole: 358) costumbre igualmente extendida entre otros pueblos polinesios como los tahitianos (Ellis, 3:105; Moerenhout, 1:389), los hawaianos (Kamakau: 4; Papa Ii: 28) y desde luego los tonganos (cf. infra). La misma actitud respetuosa aparece también entre los malgaches (Sibree: 177, 180). Los jefes mayores, que poseían los títulos más altos eran transportados en angarillas, como los dioses (Krämer, I:451, 421). Tal práctica, como la costumbre análoga del transporte en hombros, son, por otra parte, comunes en varios lugares de Oceanía y asimismo en Tonga.

Grave ofensa era pasar frente a la casa de un jefe con una antorcha encendida. Tal vez los servidores del jefe salieran armados de mazas y lanzas a vengar cruelmente el insulto. Por consiguiente las teas se apagaban al acercarse y se pasaba en la oscuridad frente al lugar (Stair: 126).

En Samoa los jefes de rango eran guardados celosamente durante la noche por sus servidores personales que velaban armados, sentados o patrullando los alrededores, y mantenían un fuego encendido toda la noche (Stair: 110). Las mujeres solteras de alto rango eran vigiladas también estrechamente por servidores de ambos sexos.

Entre los privilegios de que gozaba el Tupu estaba el consumo exclusivo de ciertos peces consagrados a él, y de determinados alimentos que eran ofrecidos con el nombre de *taro pa'ia* 'taro sagrado' (Stair: 82). También otros *ali'i* gozaban de similares prerrogativas (Schwehr: 120; v. Bülov: 63). Turner (p. 282) nos dice que las tortugas y en general cualquier cosa selecta se depositaba ante el jefe. Solamente al jefe le estaba permitido hacer sonar una concha marina (*pu*) en su canoa (Erskine: 43) y cuando el Tupu, inmediatamente de ser electo, iniciaba su gira por las islas, iba precedido del *songa* (uno de sus servidores personales) que anunciaba su llegada con el *pu* y llevaba colgada al cuello la copa del Tupu, en la cual éste bebía para evitar tabuir los recipientes de sus huéspedes. En esta gira el séquito actuaba 'in a very arbitrary manner, damaging the plantations through which they passed, and laying violent hands upon whatever they chose to take, whether pigs, poultry or vegetables' (Stair: 81). Tal actitud era signo visible de la superioridad

del Tupu y reivindicaba tal vez al mismo tiempo alguna forma de dominio eminente.

Los jefes mayores (o sus descendientes: cf. Schwehr, p. 121) llevaban adornos especiales tales como el *pale*, corona o adorno frontal y el *tu'inga*, tocado de cabeza en cestería, cubierto de cabello humano o de plumas costosas, sobre todo el *tu'inga ula*, cuyas plumas rojas frecuentemente eran traídas de Tonga o de Fiji (Stair: 117). Igualmente, antes de los contactos con los europeos, el uso del *siapa* para vestimenta estaba restringido a algunas mujeres solteras de alto rango. Las otras no podían llevarlo, aunque luego la costumbre se generalizó (Sair: 115). El espantamoscas es un utensilio característico del *al'i* y del *tulafale*, pero mientras el del *al'i* es actualmente de crin de caballo, el del *tulafale* es de fibra de nuez de coco (Schwehr: 121). Aparte de la existencia del lenguaje honorífico para dirigirse a los jefes o para referirse a ellos en conversación con terceros, que es, desde luego, la actitud reverente más importante en el orden del comportamiento lingüístico, existía también la costumbre de evitar en la presencia del *al'i* la mención de voces, aún de uso común, que reprodujeran total o parcialmente su nombre o que sonaran de modo análogo (Erskine: 44). Ciertamente es una norma extendida a otras islas oceánicas y tiene el mismo significado y razón de ser que el *pi* tahitiano (Hale: 288-9; Ahne: 6) o los cambios de nombre de ciertos objetos en malgache cuando han sido declarados *fady* por razón de semejanza con el nombre del rey o de un miembro de la familia real (Last: 68). La misma práctica se observa en Ponapé (Garvin & Riesenberg: 209). El señor Sione Fiefia, de Tonga, me informó que en su tierra también se evita pronunciar delante de un *eiki* una voz que reproduzca total o parcialmente el nombre de aquél.

En Tonga la sociedad también muestra, como en Samoa, una categorización basada en el rango, que no coincide sino parcialmente con las distinciones basadas en el poder. En la cúspide de la pirámide estaba, en otro tiempo, la Tamaha, el personaje que gozaba del mayor respeto en el archipiélago por su condición de principal *fahu* del Tu'i Tonga. Este era, sin disputa, el primero por su rango entre los personajes masculinos. "Le Tu'i Tonga paraît... tous se prosternent, lui baisent les pieds. Il parle: tout le monde se tait, écoutant avec la plus respectueuse attention et, quand il a fini, tous s'écrient: Koe! Koe! C'est la verité!" (P. Guitta, cit. Monfat, b:13). Pero si el Tu'i Tonga, su hermana mayor y la Tamaha eran objeto

de especiales muestras de respeto, es de notar que todos los 'eiki gozaban de un tratamiento honorífico muy pronunciado. En primer término, ha sido siempre idea general del pueblo que los 'eiki son físicamente superiores, de elevada estatura y de porte señorial (Gifford, b:124). Esta es una opinión que han compartido observadores occidentales y perdura aún de acuerdo a los datos recogidos por mí de informantes tonganos. La actitud de las clases inferiores hacia los jefes es de respeto y obediencia. A la falta de respeto hacia ellos se atribuían los abcesos y otras enfermedades (Colomb: 21). Como en otras zonas de Polinesia, y, desde luego, en Samoa, el inferior debe sentarse en presencia del superior como muestra de respeto (Colomb, X). Al aproximarse a un jefe o al pasar cerca de él, o si un jefe lo interpela, debe un hombre del pueblo asumir una postura agachada o inclinada hacia adelante llamada *tulolo* o *punou*. En los tiempos antiguos el propio Tu'i Kanokupolu estaba obligado a prestar este homenaje a un noble de rango superior como el Tu'i Tonga, y lo propio debían hacer los demás jefes (Mariner, 2:83). Gifford (b:125) notó que los servidores personales de un jefe de alto rango se inclinaban profundamente al acercársele y si estaba sentado junto a la puerta de su vivienda preferían salir por una ventana antes que pasar cerca de él. Cuando un superior se sienta entre inferiores se le coloca un montón de esteras (*langolango*) para elevarle sobre el nivel común.

Como la espalda de un hombre de rango superior es, al igual que la cabeza, tabú para un hombre de clase inferior, no le está permitido a este último pasar detrás de un jefe, y en las grandes reuniones de *kava* si un alto jefe no participa del '*alofi* (círculo de jefes sentados), se coloca de modo que sea innecesario pasar detrás de él. Es cierto que Jorge I suprimió el *moemoe*, así como la obligación de ponerse en cuclillas ante los 'eiki, actos a los que se substituyó por un saludo cuasimilitar (Thomson: 332). Pero sólo parcialmente logró éxito por cuanto aún hoy se usan formas atenuadas de estas pautas de comportamiento.

Cuando el Tu'i Tonga marchaba, ningún nativo se animaba a caminar o a quedar de pie mientras aquél estaba a la vista. Vason (p. 159) nos dice que todos, hombres, mujeres y niños, se descubrían instantáneamente el torso hasta la cintura y se sentaban de piernas cruzadas y manos enlazadas hasta que pasaba. Esta postura es seguramente la que Viana describe con el nombre de *urima*: en realidad *kunima* 'enlazar las manos como signo de humildad (o por otra causa)' (Churchward, b:275), o más probablemente *hu-nima*

'pedir perdón (con las manos)'. Viana (2:214) define dicha actitud en estos términos: 'actitud que toman en ciertas solemnidades los plebeyos delante de los jefes, y que equivale a la última expresión de respeto. Consiste en sentarse con las piernas cruzadas del mismo modo que las manos, inclinando la cabeza cuasi hasta el suelo y hacia el objeto de respeto y veneración'. Tal postura es la misma que se asume para pedir perdón (*hu*). Análogas muestras de respeto se tributaban a la Tamaha (Gifford, b:82).

Como los altos jefes samoanos, tanto el Tu'i Tonga como la Tamaha eran trasportados en hombros sobre parihuelas (*fata*) (Gifford, b:73, 82). Igual honor recibía Mulikikame'a, el protector de Vason, último Tu'i Ha'a Takalaua, quien era transportado sobre 'two rails tied together and covered with matting' (Vason: 168).

Entre las casas de los jefes y las de los plebeyos había diferencias estructurales. Las residencias de los altos personajes tenían además nombres metafóricos (Gifford, b:71) que aludían a alguna peculiar característica de grandeza. La residencia del noble debía siempre ser honrada: cuando se introdujeron los caballos fue obligación de todo plebeyo desmontar al pasar frente a la casa de un '*eiki*, y para pasar de largo debía solicitar el debido permiso mediante la fórmula: *tulou!* (Gifford, b:117). Cuando las embarcaciones pasaban frente a la casa de la Tamaha, cerca de la costa de Tungua, en Ha'apai, los remeros saltaban por la borda y nadaban con la embarcación hasta después de haber dejado atrás la residencia, comportamiento que tiene correspondencia exacta en Ponapé para con los principales jefes, el Nahnmwarrki y el Nahnken (Garvin & Riesenberq: 214).

Williamson (2:384) observa que Colomb consigna en su Diccionario la voz *takimama* con el significado de 'guardar la luz de la casa del jefe durante la noche', de donde concluye que existía entre ellos la misma costumbre que en Samoa, a saber, la de mantener gentes del séquito en vigilancia de un fuego prendido en la casa del '*eiki* durante las horas nocturnas.

La superioridad del '*eiki*' se manifestaba a veces en otras prerrogativas. En el juego de dardos (*sika mama'o*), en que vence quien arroja más lejos el proyectil, cuando el dardo de un jefe era superado por poca diferencia era norma hacerle girar sobre el extremo anterior para que ganara. El informante de Gifford (b:126) creía que este giro se hacía hasta tres veces consecutivas, lo que aumentaba su tiro en tres largos de proyectil. Por otra parte, el juego del

lafo estaba prohibido a los *tu'a* y si alguno era cogido infraganti se le castigaba con severidad (Gifford, b:117).

En su persona el '*eiki*' se distinguía de los demás no sólo en porte y altura. Muchos de los grandes jefes se tatuaban de modo excéntrico para distinguirse. El Tu'i Tonga en cambio no se tatuaba, y tampoco se circuncidaba ni se hería la cabeza o se mutilaba las falanges en señal de duelo. Williamson observa que todas estas prácticas exigían efusión de sangre y supone que la abstención de ellas por el Tu'i Tonga provenía del temor causado por el mana de su sustancia corporal, que no debía derramarse. Tal vez a la misma causa se debiera la costumbre de que los *matapule* o acólitos del Tu'i Tonga o del rey recibieran en sus manos el vómito del soberano cuando éste sufría un mareo en alta mar, según informe personal que me brindó el señor Sione Fiefa. Igualmente hay que recordar los nombres específicos que recibían las deposiciones orgánicas del Tu'i Tonga (*fāleta*, en el mar; *fokoleta*, en tierra) que apuntan a normas de precaución con los relictos orgánicos del jefe de mayor rango y poseedor de un gran mana. Probablemente es ésta también la razón por la cual el cordón umbilical del hijo del Tu'i Tonga era cuidadosamente enterrado en una sepultura especial (Gifford, b:77). Estas prácticas, extendidas a veces a los cabellos y las uñas de altos personajes, son, por otra parte, muy difundidas en Oceanía.

En lo tocante a adornos, sólo el Tu'i Tonga y la Tamaha podían usar ciertas guirnaldas de flores (*lala heilala*: Gifford, b:74). Los jefes, por su parte, usaban un adorno de cabeza durante las ceremonias (*fae*, *faefae*; Gifford, b:127); llevaban un peine de carey diferente del de espinas de coco de los *tu'a*; usaban el *vala* más largo que los plebeyos y de diferente material. En cuanto al cayado y el espantamoscas cuyo uso luego se generalizó, eran antiguamente instrumentos de los '*eiki*'.

Como en Samoa, los mejores alimentos estaban reservados para los jefes. A ellos pertenecían las primicias de los frutos y el primer producto obtenido de la pesca (Gifford, b:124). La leche de coco que se les ofrecía provenía de ejemplares pequeños y bien maduros (*kafakala*) (id., 104). Las castañas de Tahiti que se les destinaban eran masticadas previamente por un servidor antes de presentarlas al '*eiki*' (id., 124). Para ellos se reservaban las nalomas (id., 117): los cerdos grandes, que eran tabú para los plebeyos, así como los peces mayores o más delicados que se ofrecían al Tu'i Kanokupolu (id., 104). Funcionarios especiales hacían observar el cumplimiento de estas reglas y las transgresiones eran severamente castigadas.

Cuando se presentaba un cerdo o una gallina a un *'eiki* se tenía buen cuidado de servirle las partes dignas de un jefe, que eran cuatro y se clasificaban según su orden de prioridad —diferente para el cerdo y la gallina— y grave insolencia habría significado desconocer la norma (id., 125). Las presentaciones de primicias se hacían periódicamente a los jefes y al Tu'i Tonga, o a veces a la Tamaha o al Tu'i Kanokupolu, según el lugar de residencia de los oferentes; y ello aparte de las presentaciones especiales de primicias que se efectuaban en ocasiones solemnes como la gran fiesta del *inasi*, bien descrita por Mariner (2:207 ss.).

LA CEREMONIA DE LA KAVA Y LA CONSERVACIÓN DEL RANGO. — La ceremonia de la *kava* es una institución de especial importancia dentro de la vida social de Samoa y de Tonga. Ya Mariner hizo notar con justeza (2:185) que la ubicación de los asientos en el círculo de la *kava* (*'alofi kava*) así como el orden en que se sirve a los participantes es un índice de rango. La costumbre, sin embargo, había determinado en Tonga que en el *'alofi kava* presidido por el Tu'i Tonga se sirviera en primer término a su *matapule*, y al Tu'i Tonga en segundo lugar; y en el *'alofi kava* presidido por el Tu'i Kanokupolu éste recibía la copa de *kava* en tercer término. Como ha observado Gifford con razón, la trascendencia de esta ceremonia como elemento fijador del rango social es muy grande, puesto que diariamente se patentizaba en ella la respectiva jerarquía de los participantes (b:157). En virtud de ello, también se puede atribuir a la ceremonia de la *kava* una real eficacia como elemento conservador de otras pautas honoríficas de comportamiento, e inclusive del propio lenguaje de respeto.

CEREMONIAS FÚNEBRES Y VIDA ULTRATERRENA. — Por último, el trato reverente hacia los jefes, tanto en Samoa como en Tonga, se evidenciaba también en ocasión de la muerte y de las exequias. Krämer (I:206, 208; 2:109) alude al lenguaje metafórico usado para referirse a la muerte de los jefes samoanos ('la luz se ha apagado', 'el cielo se ha partido', 'la luna ha caído' etc.) de lo cual Heider (p. 117, 130) trae también abundantes ejemplos. Si bien los entierros comunes se hacían con poca ceremonia, el cuerpo del Tupu era conservado (Walpole: 359). Los funerales de un jefe de rango duraban de diez a quince días. Luego del entierro, y hasta que espiraba el período de duelo, se practicaban luchas y pantomimas bélicas y por la noche danzas y escenas bufas (Stair: 183). Se tenía especial cuidado con la cabeza del difunto ilustre —principal sede

del mana— y sus tumbas eran diferentes de las de los plebeyos. En los primeros tiempos de la catequización católica, cuando se comenzó a enterrar con el ceremonial eclesiástico corriente a las gentes de clases inferiores, los jefes hicieron sentir su protesta por entender que tales ceremonias sólo cabían para los *ali'i*, puesto que de lo contrario todos recibirían igual trato (Diario íntimo del P. Violette; cit. Monfat, a:121). Finalmente, era entendido que sólo el alma de los nobles tenía acceso al Pulotu, el país del más allá.

En Tonga podemos apreciar la existencia de una situación similar. Cuando el Tu'i Tonga enfermaba se hacían sacrificios cruentos para devolverle la salud. Vason (p. 78) nos dice que se mataba a uno de sus hijos para que éste, al morir, le traspasase la salud, y que tal cosa se hizo en ocasión de la última enfermedad del Tu'i Tonga Muimui. Las viudas del Tu'i Tonga eran estranguladas junto al cadáver del soberano espiritual, costumbre cuya vinculación con la práctica análoga que imperaba en Fiji es evidente (Williams & Calvert: 30; Wilkes, 3:96). Como en Samoa, los funerales reales iban acompañados de ceremonias sangrientas, verdaderos combates en que intervenían centenares de guerreros que testimoniaban mediante las heridas que se infligían su dolor por el jefe muerto (Vason: 79). Tenía el Tu'i Tonga una tumba especial en terraza de varios escalones que recibía el nombre de *langi* (cielo), un calificativo que también se daba al Tu'i Tonga y a su rostro. Cuando moría, era usual la expresión 'el cielo está vacío', cuya identidad con la forma samoana es obvia. Al igual que en Samoa, para los *eiki* existía una segunda vida en el Pulotu, mientras que las almas de los *tu'a* permanecían en este mundo en donde se alimentaban de hormigas y lagartos (Wilkes, 3:22).

EL LENGUAJE HONORÍFICO. — La actitud honorífica más notable en el campo de la lengua es, según ya hemos dicho, el uso del llamado 'lenguaje honorífico', especialmente designado en Polinesia Occidental como 'lenguaje de jefes'. Bien se sabe que no es en realidad un *lenguaje*, sino sólo un vocabulario especial que se integra con voces cuyo empleo es socialmente obligatorio, para la expresión de ciertos conceptos, cuando se habla con los personajes de rango o se hace referencia a ellos, en muchos casos, aunque estén ausentes. Este vocabulario tiene, tanto en samoano como en tongaño, un campo conceptual que puede determinarse con cierta precisión: comprende voces que mientan la persona del jefe, sus descendientes, cierto número de partes de su cuerpo (cabeza, ojos, nariz, boca, cabello,

ete.) sus estados físicos o sus actividades vitales (enfermarse, herirse, morir, desear, sentir, comer, beber, dormir, hablar, ver, oír, caminar, correr, etc.), y objetos de su propiedad directa o que están en contacto directo con su persona (casa, embarcación, vestimenta, adornos, recipiente para la *kava*, etc.). Hay, desde luego, cierto número de términos que no caben dentro de esta clasificación. Cuando el hablante no encuentra o no conoce la voz honorífica adecuada, usa un circunloquio o alguna fórmula de excusa con la que manifiesta que tal voz, indigna del jefe a quien se aplica, es pronunciada 'con el debido respeto' (Milner: 297).

Hemos señalado también que, en general, puede hablarse de dos niveles de vocabulario honorífico: uno para los jefes, con un léxico adecuado a ellos; otro para los altos jefes o 'reyes' con términos también peculiares a su categoría, aunque a veces una misma voz honorífica sea común a ambos niveles. Sin embargo en Samoa hay también vocablos honoríficos propios para los *tulafale*, que en este aspecto revelan ser objeto de un trato indudablemente más deferente que el que reciben los *matapule* tonganos, hacia los cuales nunca se emplean voces honoríficas. Hay, entonces, una multiplicidad mayor de niveles lingüísticos reverentes en Samoa que en Tonga, si bien es cierto que los niveles más importantes son los dos mencionados en primer término. En ambos archipiélagos el uso de los honoríficos de más alto nivel se ha extendido para referirse a la divinidad, al menos en ciertos casos: M. Churchward indica que los términos 'reales' se usan en Tonga para referirse al soberano o a Dios (a:304). En estas islas, pues, y si prescindimos de estas acepciones honoríficas sacras, por otra parte de aplicación reciente, encontramos un léxico reverente que se aplicaba en otro tiempo al Tu'i Tonga y a la Tamaha (y actualmente al rey); un segundo léxico, usado hacia los jefes de todo rango —no hacia los *matapule*— y un léxico ordinario.

Fuera de los campos conceptuales abarcados por el léxico honorífico, se utilizan los términos ordinarios aunque se hable con altos personajes. El conjunto de estos léxicos honoríficos se halla, pues, frente al vocabulario corriente en una relación que podría representarse por dos círculos concéntricos (Heider: 85) de los cuales el exterior y mayor simbolizaría el vocabulario común y el interior y más reducido el vocabulario reverente.

Es igualmente sabido que el léxico honorífico no es jamás usado por los jefes para referirse a sí mismos, a su cuerpo, sus acciones o cosas de su propiedad: en todos estos casos usan palabras comunes.

Hay que agregar que tanto en Tonga como en Samoa existe además un vocabulario de humildad (*terms of self-abasement, self-disparagement; derogatory words* de los autores anglosajones) que usa ante gente de rango el hombre común para referirse a su propia persona, su cuerpo, sus próximos parientes, o los propios regalos hechos a terceros.

En otro punto es también idéntico el uso del lenguaje honorífico en Samoa y Tonga. Heider (p. 87) manifiesta que, en general, el uso del vocabulario respetuoso es obligatorio, cuando se habla de los altos jefes (el Tupu, los Tui, o los jefes de distrito) aunque estén ausentes, pero que, para los jefes de menor rango, si bien es obligatorio el uso de honoríficos cuando el inferior se dirige a ellos es habitual prescindir de tal vocabulario para hablar de ellos en su ausencia. Según mis informantes, idéntica es la situación en Tonga, al menos en la actualidad: el vocabulario superhonorífico se emplea siempre para referirse al soberano, aun ausente; pero es frecuente prescindir de él para hablar de los '*ciki*' no presentes, sobre todo en el coloquio familiar.

Por su formación hay que señalar que el lenguaje honorífico es característicamente un lenguaje figurado. Para la selección de su léxico usa profusamente de procedimientos de extensión o restricción semántica, de eufemismos y de tropos. Analizando el vocabulario reverente tongano, por ejemplo, hallamos términos tales como *fai* 'hacer', hon. (= honorífico) por *tanu* 'enterrar'; *houhau* 'agitado', s. hon. (= superhonorífico) por '*ita* 'furioso, enojado'; *folofola* free. de *fola* 'esparcir, difundir' s.hon. por *lea* 'hablar'; *koloa* 'bienes, riquezas', hon. por *nifo* 'dientes'; *tuku* 'apartar, abandonar', s.hon. por *kosi*, 'cortar el cabello'; *feituu na* 'ese lugar', hon. por *koe* 'usted'; *hoko* 'lo que está adyacente o junto a' s.hon. por *vala* 'vestido'; *ngāue* 'trabajar' hon. (por restricción) por *fi'umu* 'preparar (comida) en el *'umu* (horno nativo)'; *fisisialea* 'brotar como la gardenia' s.hon. por *fisihinā* 'blanquearse o encanecerse'; *langi* 'cielo', s.hon. por 'ojos, rostro, boca, etc., (del rey)'; *méa* 'cosa' hon. también por restricción de sentido, para varios verbos concretos como '*alu* 'ir', *lea* 'hablar', *mamata* 'ver', *nofo* 'vivir, residir', etc.

Con ello se persigue la separación de la persona y propiedades del hombre de rango que se singularizan frente a las del hombre común por su mayor excelencia, y cuyas debilidades o defectos son cuidadosamente ocultados mediante fórmulas eufemísticas. De esta guisa, el lenguaje respetuoso opera funcionalmente como elemento de afirmación del status de la clase nobiliaria.

Debe observarse, por último, que el lenguaje honorífico se ha extendido bastante en su uso, sobre todo en Samoa, en donde ya Newell (p. 797) hacía notar que tenía un carácter 'altruístico', queriendo indicar con ello, a lo que parece, la tendencia a usarlo como lenguaje de cortesía hacia cualquier interlocutor no familiar, un fenómeno paralelo al ocurrido contemporáneamente en Java con la extensión del *krama* y el *krama inggil*. Tal vez por eso también hallamos en Milner cierta confusión entre el uso honorífico y el cortés (*polite*) de ciertas voces que aparecen en una doble función. El número de 'jefes' se ha multiplicado en Samoa, pues no sólo se emplea el lenguaje honorífico hacia quienes tienen título de tales o de *tulafale* y hacia quienes pertenecen por su rango a un linaje nobiliario, sino también para gentes de posición más o menos elevada como sacerdotes, médicos, maestros y funcionarios. En Tonga existe una tendencia similar, aunque menos marcada.

Del análisis de las fuentes escritas a nuestra disposición hemos compuesto el siguiente inventario comparativo de voces honoríficas samoanas y tonganas, que contiene términos de indiscutible origen común. Algunas voces cuyo carácter reverente es discutible en alguno de los dos dialectos, han sido eliminadas. Es innecesario resaltar el carácter de cognados de los términos comparados; ello resulta de la simple aplicación de conocidas normas de equivalencia fonológica aceptadas generalmente. Cuando ello no ocurre, se han hecho las necesarias precisiones.

TÉRMINOS HONORÍFICOS COMUNES A SAMOA Y TONGA. — Abreviaturas: C. (Colomb: 1890); Coll. (Collocott: 1925); Ch. b. (Maxwell Churchward, b:1959); E. (d'Entrecasteaux: 1808); G. b. (Gifford, b:1929); H. (Heider: 1930); M. (Milner: 1961); P. (Pratt: 1960).

1. Sam. *afio*, s.hon. (= superhonorífico) 'estar presente, residir; hablar'; *afio mai* 'venir'; *afio atu* 'ir; morir' (H. 100; M. 306, 308; P. 20). Tong. '*afio*, s.hon. 'estar sentado, estar presente, residir, mirar'; '*afio mai* 'mirar hacia aquí'; '*afio hifo* 'sentarse o mirar hacia abajo' '*afio hake* 'ponerse de pie; mirar hacia arriba' (Ch. b. 542; C. 25).

2. Sam. *afioanga* s.hon. 'asiento, trono; residencia' Tong. '*afio'anga*, s.hon. 'trono, asiento real; residencia real'.

3. Sam. $\bar{a}fio$ (pl. $\bar{a}fifio$), s.hon. 'Majestad' fórmula de tratamiento para la nobleza mayor. (H. 100, 103, 107; M. 306, 308; P. 20). Tong. ' $\bar{a}fio$ (pl. $\bar{a}fifio$) s.hon. 'Majestad' (Ch. b. 542; C. 25).

4. Sam. *alo*, hon. 'vientre; hijo de un jefe; órgano de los sentimientos; estar embarazada (aplicado a la mujer del jefe)' (H. 98; M. 306-7; P. 27). En su acepción ordinaria *alo* es 'vientre de pez; lado interno de un vestido'. Tong. '*alo*, s.hon. 'hijo (de un soberano); vientre; dar a luz (la reina)' (Ch. b. 546; C. 31). También en su acepción común es 'abdomen de pez'.

5. Sam. *alofafine*, hon. 'hija de un jefe' (P. 28). Tong. '*alofefine*, s.hon. 'hija' (por '*ofefine* o *tamafefine*') (Ch. b. 546).

6. Sam. *alofi*, hon. 'círculo de jefes que participan en la ceremonia de la kava' (H. 109; P. 28). Tong. '*alofi*, hon(?)'. 'círculo ceremonial de la kava, (Ch. b. 546); 'fila de personas entre el jefe y el pueblo en la ceremonia de la kava' (Colomb, 31).

7. Sam. *fa'amaiū* (H), *fa'amāiū* (M. y P.), hon. 'bañarse', como voz ordinaria 'refrescarse'. Tong. *fakamāiū*, s.hon. por *kaukau* 'bañarse' (Ch. b. 70; C. 68); causativo de *māiū* 'húmedo', *malūiū* 'moist and soft' (Ch. b. 326).

8. Sam. *fa'asolonga*, hon. 'alimento de un jefe enfermo' (H. 114, P. 114). Causativo de *solonga* que no figura en el diccionario de Pratt como voz independiente. Tong. *hōlonga* (de *holo*, hon. 'moler masticando') hon. por *ma'anga* 'bocado' (Ch. b. 229).

9. Sam. *finangalo*, hon. 'voluntad; deseo, intención, opinión (de un jefe); corazón, sede de los sentimientos (de un jefe)' (H. 99; M. 309; P. 147). Tong. *finangalo*, s.hon. por *loto* 'mente, corazón, voluntad, deseo, propósito' (Ch. b. 190).

10. Sam. *fonga*, *fofonga*, hon. 'rostro, ojos, lengua, orejas, boca, nariz, palabra' (H. 99, M. 308, 313; P. 149); *fa'afofonga*, hon. 'oír'; *fa'afongafonga*, hon. 'escuchar' (M. 306). Tong. *fofonga* hon. o cortés 'ojos, cara, boca, orejas, cabeza' (Ch. b. 193; C. 110; G. 120). También Sam. *loifofonga*, hon. por *loimata* 'lágrimas' (H. 99; P. 183) y Tong. *lo'ifofonga* hon. o cortés 'lágrimas' (Ch. b. 307; C. 179); Sam. *laufofonga* hon. 'párpados' (H. 99, P. 167) y Tong. *loufofonga*, hon. 'párpados' (C. 182, Ch. b. 306).

11. Sam. *āuala*, hon. 'parihuelas para conducir el cadáver de un jefe' (H. 121, P. 11). Era de esperar '*auala*. Sin embargo Pratt no es cuidadoso para señalar la oclusión glotal. En cuanto a Heider, parece seguir a Pratt en la ortografía y en la mayoría de las definiciones. Tong. *kauala* s.hon. 'llevar (a un rey, reina o gran jefe) sobre una plataforma cubierta con un conopeo; la misma plataforma' (C. 157; Ch. b. 255).

12) Sam. '*au'au*, hon. 'baño, bañarse' (H. 109; M. 312, P. 10). En su acepción común es 'nadar'. Tong. *kaukau* 'baño, bañarse'.

Churchward no lo registra como honorífico, pero sí lo es *kaukau kilikili* h.m. o s.hon. por *lanu kilikili* 'lavar (*lanu*) y aceitar la grava (*kilikili*) antes de extenderla sobre una tumba. *Kaukau kilikili* se usa para referirse a las tumbas reales o nobles. La común acepción honorífica 'mojar' para *kaukau* en ambos dialectos permite inferir una previa connotación respetuosa semánticamente idéntica.

13. Sam. 'ele'ele, hon. 'sangre (de los jefes)'; eufem. 'menstruación' (P. 44). Tong. *fakakelekele* 'menstruar' hon. o cortés por *mahaki'ia* 'tener la regla la mujer'. Es una forma causativa de *kalekele* (Ch. b. 54, 260). Tanto esta voz como su parófona-samoana significan ordinariamente 'tierra, suciedad'.

14. Sam. 'oloa hon. por *nifo* 'dientes'; en su acepción ordinaria 'propiedades, bienes, riqueza' (H. 99, P. 59). Tong. *koloa* hon. 'dientes', con igual acepción ordinaria que en samoano.

15. Sam. *langi* hon. 'cabeza (de un jefe)', 'costumbres funerarias observadas en la muerte de un jefe' (H. 99, P. 171). Tong. *langi* s.hon. 'ojos, boca, orejas, cabeza, cara'. A veces usada en la acepción de 'ene' *Afio* 'Su Majestad' (ausente). También 'enterratorio de los soberanos; lugar elevado y terrazado donde se enterraba otrora a los reyes' (Ch. b. 282, C. 169, G. 120, 121, 122). En su acepción ordinaria *langi* es 'cielo' en ambos dialectos.

16. Sam. *la'oifua* hon. 'sanarse, recuperar la salud, estar sano' (H. 116, M. 309, P. 165). Heider y Pratt restringen el uso a un jefe de Upolu. Tong. *lakoifie* o *lakoifua* s.hon. 'vivir, estar vivo; estar en buena salud; vida, salud'. *Lakoifua* se usa en presencia del soberano; *lakoifie* en su ausencia (C. 170, Ch. b. 279, G. b. 120, 122).

17. Sam. *lalangi* hon. 'cocinar, calentar, asar' (H. 114, M. 314, P. 173). Tong. *lungilangi* s.hon. 'calentar en un fuego' (usado para el Tu'i Tonga y la Tamaha) (Coll. 194, G. b. 120).

18. Sam. *lalango* hon. por 'ali' 'apoya-cabeza, posanuca' (H. 108, M. 306, P. 173). En su acepción ordinaria es 'bastón (de un profeta)'. Tong. *lalango* hon. por 'olunga, kali o el angl. *pilo* 'apoya-cabeza, posanuca, almohada' (C. 171, Coll. 194, Ch. b. 280, G. b. 120). En su acepción común *lalango* es 'viga del techo de una casa). obviamente reduplicación de *lango* 'sostener un objeto desde abajo'.

19. Sam. *li'a* hon. 'sueño' (M. 310, P. 180); *fai le li'a* hon. 'soñar' (H. 99). Tong. *lika* s.hon. 'soñar'. En su acepción común *lika* es 'saber un poco de algo, tener una idea de'. (Ch. b. 294, Coll. 195, G. b. 120).

20. Sam. *male, malemale* hon. por *tale* 'tos, toser' (H. 116, M. 313, P. 200). Heider escribe *mālc, mālemāle*, lo que no parece justifi-

cado. Tong. *malemale* s.hon. por *tae, tale, taetae, taletald* 'toser, seguir tosiendo' (Ch. 353).

21. Sam. *maliu mai* hon. por *sau* 'venir'; *maliu atu* hon. por *alu* 'ir' y por extensión 'morir' (H. 102). Pratt (201) que registra las mismas acepciones sólo parece considerar honorífica la última (morir) y agrega *maliunga* 'muerte de un jefe'. Milner (306) indica *maliu* como hon. 'ir' aplicada a un *tulafale*. Erskine (107) también registra la acepción hon. 'morir' pero Hale (286) trae *maliu* (ceremonial) frente a *alu, oti* (comunes) 'venir, ir; muerto'. Resulta de ello que la expresión ha sido usada como honorífica y tal vez como cortés para 'ir, venir' y por extensión, y eufemísticamente, para 'morir'. Tong *maliu* s.hon.(?) 'cambiar de dirección; ir y venir' aplicados a Dios y al Rey (C. 192). D'Entrecasteaux (569) anota *muliu mai!* vuelve! (a un jefe), *foki mai!* con igual significado, para un inferior. Churchward no lo registra como honorífico con esta acepción.

22. Sam. *malomaloā* hon. 'estar muy enfermo, sufrir grandes dolores' Tong. *malomaloa'a* s.hon. 'enfermo' (C. 192); 'ojos enfermos (de un alto jefe)' (G. b. 120). Churchward registra el término como s.hon. anticuado con el significado de 'cejas'.

23. Sam. *penapena* hon. 'ungir (la cabeza)' (H. 110, P. 248); s.hon. 'baño, bañarse' (M. 312). En la primera acepción sustituye a *u'u*; en la segunda a *ta'ele*. Tong. *penepena* s.hon. por *navu* 'tratar el cabello con limo al modo tongano' (Ch. b. 408, 375; Coll. 156; G. b. 121). Los dos últimos autores lo consideran también honorífico.

24. Sam. *pulupulusi* s.hon. 'enfermo, enfermedad, enfermarse' (H. 116, P. 258). Milner lo da como honorífico simple. Tong. *pūluhi* s.hon. 'enfermo, enfermedad, estar enfermo'; *pūpūluhi* s.hon. 'estar o sentirse mal' (C. 236, Ch. b. 421, 423, G. b. 120); *puluhia* 'muerte (aplicada al Tu'i Tonga)' (G. b. 122). En Uvea también *puluhi* es 'enfermedad (del rey)'.

25. Sam. *soesā* hon. por 'ava 'barba' (H. 100, M. 306, P. 278). Una forma idéntica también significa 'desagradable, ofensivo, molesto'. En Tong *hōha'a* es s.hon. por *kava* o *halakava* 'barba'. *Hoha'a* (sic) es 'estar incómodo, preocuparse; (adv.) ásperamente, duramente, de modo de irritar o herir los sentimientos' (Ch. b. 226). La relación entre ambos significados no es clara. De todos modos las formas honoríficas samoana y tongana deben aceptarse como cognadas: en este caso Tong. *ō* podría explicarse por contracción (c. *pōpao*,

hōhoa- etc.); análogamente Sam. *ā*: cf. Sam. *malomaloā* y Tong. *malomaloā'a*.

26. Sam. *soifua* hon. 'vida, vivir' (H. 100, M. 311, P. 278). Milner (309) considera también honorífica la voz *soifua* como expresión de deseo de buena salud, a veces usada hacia quien estornuda. Heider y Pratt no la registran como honorífica en esta acepción. Ton. *hōifua* s.hon. por *lelei* 'bien, con buena salud' o por *letai'ia* 'mirar con buenos ojos, estar satisfecho de' (Ch. b. 227); 'estornudar (hablando del Tu'i Tonga)' (C. 139).

27. Sam. *soisoi*, *soisoifua* hon. por 'ata 'reír' o 'ata'ata 'sonreír' (H. 102, M. 306, P. 278). Tong. *hoihoifua* s.hon. 'reír' (G. b. 120).

28. Sam. *suafa* hon. por *ingoa* 'nombre, título' (H. 105, M. 308, P. 282); *fa'asuafa* forma causativa hon. por *fa'aingoa* 'denominar' (Heider). Tong. *huafa* s.hon. por *hingoa* 'nombre' (C. 141, Ch. b. 233, G. b. 121); también existe la forma causativa *fakahuafa* s.hon. con igual significado que en samoano.

28. Sam. *tanga'i* hon. para *tulafale* 'ver, mirar' (M. 315). La voz para los *ai'i* es *silasila*; la ordinaria *va'ai*. Pratt no registra el término como honorífico, pero sí la reduplicación *tangatanga'i* 'tener cuidado, buscar' o 'mirar alrededor como quien tiene los ojos debilitados'. Tong. *tāngaki* s.hon. 'mirar, buscar, prestar atención', (Ch. b. 454).

30. Sam. *taumafa* hon. 'comer, beber (para jefes o para la paloma favorita del jefe)' (H. 102); *taumafatanga* 'comida de un jefe', hon. por 'ainga (Pratt, 302). Milner considera estas voces como aplicables a *tulafale*; para los órdenes superiores se usarían *mea tausami* 'comida para jefes' o *mea taute* 'comida para grandes jefes'. Tong. *taumafa* s.hon. por *kai* 'comer' o *inu* 'beber' (C. 259, Coll, 203, Ch. 465, G. b. 122. *Me'a taumafa* también es s.hon. por *me'a kai* y *me'a inu*.

31. Sam. *tōfā* hon. 'sueño, dormir' (H. 103, M. 310, P. 335). Ni Heider ni Pratt señalan la *o* larga. Tong. *tōfā* s.hon. por *mohe* 'dormir' (C. 267, Ch. b. 483, G. b. 121). Análogamente Sam. *tōfānga* hon. por *moenga* 'lecho del jefe (o de la paloma favorita del jefe)'; Tong. *tōfā'anga* s.hon. 'lecho'.

32. Sam. *to'a* hon. 'dormir' (H. 103); *fale to'a* hon. 'casa para dormir o descansar' (H. 108, P. 134). Tong. *toka* hon. 'dormir' (C. 269, Ch. b. 487, G. b. 120). En su acepción común *toka*, *to'a* es 'depositarse en el fondo (de líquidos); asentarse; calmarse'.

33. Sam. *tuata'afalu* hon. 'a espaldas (de un jefe)'; detrás (de un jefe)' (H. 100, P. 344). También 'hombro de un jefe' (H.) Milner (309) le da un significado distinto, como fórmula de buenos augurios, pero agrega: "*ta'afalu* may originally have been used as a term of respect for the back of the body". Tong. *takafalu* s.hon. 'espalda' (C. 246, Ch. b. 443, G. b. 120). En los preámbulos de los discursos en el '*alofi kava* el Tu'i Tonga era mencionado con la expresión *takafalu*, según Gifford (b:41) porque su persona era demasiado sagrada para ser nombrada directamente.

34. Sam. *tuputāma'i* hon. 'irritado' (H., 100, P. 354). Tong. *tuputāma'i* hon. por '*ita* 'enojo, estar enojado' (C. 284, Ch. b. 513, G. b. 120).

35. Sam. *tutulu* hon. 'llorar' (H. 103, M. 312, P. 355). En su acepción común es 'gotear (un techo)'. Tong. *tutulu* s.hon. 'llorar' (C. 285, Coll, 207, Ch. b. 515). La acepción corriente es la misma del samoano.

36. Sam. *tutu'u langi* hon. 'cortar el cabello' (H. 110, M. 312, P. 355); la expresión común sería *sele le ulu*. *Tutu'u* es frecuentativo o plural de *tu'u* que entre otras acepciones tiene la de 'pasar, abandonar, cortar, cesar'. Tong. *tuku* s.hon. u hon. 'cortar (el cabello)'. Objeto: *fofonga* (si se refiere a un jefe) o *langi* (si se alude al soberano) (Ch. b. 508).

La precedente lista de concordancias entre el léxico honorífico de Samoa y Tonga no pretende ser exhaustiva. Probablemente puedan sumarse otras voces. Para las concordancias entre el léxico honorífico de ambos dialectos con el uveano, nos remitimos a un trabajo anterior (Blixen, 1966).

DISCUSIÓN. — El cotejo de las pautas honoríficas de comportamiento verbal y no verbal, del status de nobles y plebeyos y de los emblemas de rango en Samoa y en Tonga, muestra semejanzas profundas entre ambos archipiélagos. La concordancia comprende la básica similitud de la división en clases y subclases, con analogías que alcanzan a categorías sociales bastante peculiares como las de los *tulafale* y los *matapule*; la comunidad del origen divino de las clases nobles; la presencia de un conjunto de pautas de comportamiento reverente cuya observación es compulsiva y que se orientan hacia dos niveles superiores: uno *honorífico* y otro *superhonorífico*. A tales niveles de comportamiento corresponde el uso de dos léxicos reverentes: el meramente honorífico para jefes, y el superhonorífico, para grandes jefes o 'reyes'. También se manifiestan obvias concordancias en el trato y consideración a la clase superior en ocasión