

NOTAS

UN PROBLEMA DE GEOGRAFÍA LINGÜÍSTICA ANTILLANA

En un reciente artículo, el profesor R. W. Thompson llama la atención sobre el enigma de las designaciones del hongo en las Grandes Antillas¹. El problema que lo ocupa es el del origen de la voz [ʎonʎón] 'hongo' y su distribución geográfica. El profesor Thompson tiene el gran mérito de haber coleccionado una cantidad de datos de difícil acceso y, sobre todo, el de haber trabajado en un terreno virgen para los estudios de geografía lingüística. No ha encontrado la solución del enigma, quizá porque seguía una pista falsa, la de un posible africanismo². Basándome en su trabajo y ampliando su información, creo posible llegar a una solución.

La palabra se encuentra en Jamaica bajo la forma *junjo* (pron. inglesa), con tres acepciones: 'seta', 'hongo que crece en el tronco de los árboles' y 'moho' (sobre todo en el pan). En Haití se encuentra bajo la forma *djondjon* (pron. francesa) con el significado de 'champignon'. TOMÁS NAVARRO (*El español en Puerto Rico*, pp. 143, 213 y mapa 44) registra *yonyón* [ʎonʎón] 'hongo', y observa que esta voz, "de aspecto indígena", no se encuentra más que en el Oeste de Puerto Rico: Las Marías e Indiera Alta. Según me comunica el señor D. Taylor, la palabra existe también en Dominica bajo las formas *djondjon* y *jonjon* (pron. francesa) y con dos acepciones: 'muñeca' ("not a regular doll or commercial toy, but some rag or piece of wood treated as such by the child") y 'hongo' (sobre todo la especie que se da en los árboles). Estas formas viven —mejor dicho, sobreviven— en la parte septentrional de Dominica; en el Sur han sido reemplazadas por *champignon*. Prescindiendo de la significación 'muñeca', evidentemente secundaria, sorprende la riqueza semántica de nuestra voz en Jamaica, donde *junjo* significa no sólo 'seta', 'hongo', como en los demás territorios antillanos, sino también 'moho'.

En todos estos territorios, sólo los blancos suelen comer hongos. El gran naturalista HANS SLOANE (*Natural history of Jamaica*, London, 1707, t. 1, p. 65) sospechaba que las setas se habían introducido en Jamaica desde Europa. Esto es imposible de comprobar, pero tiene cierta probabilidad, pues Sloane no encontró más que dos especies de setas, una de

¹ R. W. THOMPSON, "The mushroom in the Greater Antilles", *The Jamaica Historical Society Bulletin*, 1954, núm. 9, 117-118.

² Thompson, después de mencionar las voces *yonyón* (Puerto Rico), *djon-djon* (Haití) y *junjo* (Jamaica), expone y rechaza la posibilidad de un origen antillano (arahuaco) y, aunque confiesa carecer de pruebas, se inclina a pensar que la palabra llegó con los esclavos negros traídos a las Antillas en la segunda mitad del siglo XVII y durante el XVIII.

ellas comestible. Parece, pues, que el *habitat* social de la cosa es el ambiente europeo, y esto podría ser una indicación del *habitat* social de la palabra.

Creo que la distribución geográfica de ésta sugiere como zona originaria el habla criolla francesa. Dominica está situada entre Guadalupe y Martinica; como *djondjon* se conoce allí igual que en Haití, es de suponer que todos los *patois* franceses de las Antillas la conocen, aunque mis corresponsales de las islas francesas no han confirmado esta sospecha, pues no han contestado a mis cartas. Aceptando Haití (o Santo Domingo) como centro de propagación, se explica la presencia de la palabra en Jamaica (que a lo largo de la historia ha dado asilo a habitantes de Haití y a esclavos haitianos) y en la parte de Puerto Rico que mira hacia Santo Domingo.

Siendo esto así, es más que probable que *djondjon* no sea otra cosa que la palabra francesa *champignon*. Esta voz no es de origen popular ni siquiera en Francia, y en el mapa 227 del *ALF* se puede estudiar cómo fue adaptada por el pueblo. Para llegar de *champignon* a *djondjon* hay que suponer una velarización de la *a*, lo cual no ofrece dificultad. Esta velarización está atestiguada en el dialecto normando por la ortografía de *aunt* (= *tante*); *nacioun* (= *nation*) indicaba antiguamente la velarización paralela de la *o*; [õ] en vez de [ã] aparece esporádicamente en palabras como *anse*, *chandelle*, *champ* en varios puntos del *ALF*. Ocurre con *champignon* en Vienne: [šõpñõ] (508), en Dordogne [tsõmpõñõu] (614), etc. En la forma [šõpñõ] observamos además la síncopa. Lo que falta todavía es la simplificación del grupo difícil [-pñ-], pero aun ésta está documentada en el francés de Bélgica: [čãpyõ] (191), etc. La última etapa, o sea la asimilación que da por resultado *djondjon*, no ofrece ya dificultad.

No se puede decir con seguridad en qué forma se llevó a término en el Nuevo Mundo este proceso iniciado en Francia, por la falta de documentos escritos antiguos. Pero este detalle no alcanza a invalidar la etimología propuesta.

Ahora cabe preguntar: ¿cómo se explica que la palabra criolla francesa haya conquistado toda la isla de Jamaica, mientras que en Puerto Rico se limita al Oeste? Creo que esto se debe al hecho de que en tierra de habla española existían las palabras *seta* y *hongo* en la lengua oficial y *paragüito* en la lengua popular, mientras que los ingleses, sobre todo en los siglos xvii y xviii, comían *champignons*. Es decir, a los blancos se debe la difusión de la palabra en Jamaica, donde *junjo* sigue las huellas de su doblete *champignon*, y a ellos se debe también su restricción geográfica en Puerto Rico, donde *seta*, *hongo* y *paragüito* han tenido a raya al intruso *yonyón*.

Queda un problema más. ¿Por qué, si *junjo* es palabra extranjera en Jamaica, ha enriquecido su contenido semántico hasta incluir la significación 'moho'? Para contestar a esta pregunta hay que considerar otros nombres de la seta en Jamaica. Conozco *umbrella*, *jumbi umbrella* (= "paraguas de zombi"), *white fowl* y *morass*. De éstas, interesa sobre todo *morass*, porque es la única que significa 'seta', 'hongo de los árboles' y 'moho' (también 'musgo', pero el musgo es desconocido para la mayo-

ría de los habitantes). Otro rasgo interesante: *morass* en estas acepciones no se halla más que en algunos dialectos aislados del interior (Mandeville). La única explicación que se me ocurre es que *morass* era la palabra ordinaria antes de la llegada de *junjo*. Su acepción originaria de 'cenagal' explica el significado 'moho' y los otros que tiene. Cuando *junjo* penetró en la isla, sustituyó a *morass* en todas sus significaciones, enriqueciéndose con los despojos semánticos de la palabra vencida; *morass* cedió su lugar a *junjo* para mantenerse sólo en distritos aislados.

Ésta es la solución que propongo dar al enigma del hongo. Es de esperar que nuevos trabajos sobre geografía lingüística antillana ocupen en lo sucesivo la atención de los lingüistas.

M. SANDMANN

University College of the West Indies,
Jamaica.

LA POLÍTICA DE DIOS DE QUEVEDO Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN EL SIGLO DE ORO

Entre la ola de tratados de teoría política (en latín y en español) que inundan la Península ibérica durante los siglos XVI y XVII, la *Política de Dios* (1617-26; 1634-35) ocupa un lugar prominente. La crítica ha buscado las fuentes del pensamiento político de Quevedo en contemporáneos españoles suyos (Mariana y Suárez), en algunos autores italianos (Peruta, Campanella, Boccacini, Botero), en la *Utopía* de Tomás Moro, en filósofos franceses (Bodin, Languet) y en el flamenco Justo Lipsio¹. Pero si repasamos los tratados de política españoles del siglo XVI —e incluso anteriores—, encontraremos en ellos notables puntos de contacto con la *Política de Dios*. Más aún: es evidente que el pensamiento político de Quevedo deriva de las ideas políticas comunes a la Europa renacentista, las cuales, a su vez, son de origen medieval. Me propongo demostrar aquí que la contribución de Quevedo a la filosofía política no es sino una reiteración de ciertos principios básicos ya utilizados por tratadistas españoles de generaciones anteriores².

EL MONARCA CRISTIANO DE QUEVEDO

El título mismo de la obra, *Política de Dios, gobierno de Cristo nuestro señor*, nos dice cómo se hallaba sumergido Quevedo en la corriente profundamente religiosa característica del Siglo de Oro. El núcleo de la doctrina defendida en la *Política de Dios* se basa en las accio-

¹ Cf. PEDRO PÉREZ CLOTET, *La "Política de Dios" de Quevedo*, Madrid, 1928, pp. 27-29.

² La crítica reciente no cree ya que Quevedo muestre gran originalidad en la *Política de Dios*. El magnífico estudio de MÉRIMÉE, *Vie et œuvres de Quevedo*, París, 1886, fue uno de los primeros en indicar el verdadero mérito del pensamiento político de Quevedo. PÉREZ CLOTET, *op. cit.*, elogiaba todavía el "sistema de Quevedo tan original" (p. 191); OSVALDO LIRA (*Visión política de Quevedo*, Madrid, 1947) y EMILIO CARILLA (*Quevedo*, Tucumán, 1949) insisten en la falta de originalidad y sistema de la *Política de Dios*.