

Análisis semántico-cultural del nombre propio en una lengua nativa: caso lengua asháninka

Semantic-cultural analysis of the proper noun in a native language: asháninka language case

*Dra. C. María del Carmen Llontop-Castillo, mllontop@ucal.edu.pe,
<https://orcid.org/0000-0003-4110-3025>*

Universidad de Ciencias y Artes de América Latina, Lima, Perú

Resumen

Desde la semántica como disciplina lingüística, es importante el análisis de los semas a nivel de lengua como de su realización en el habla; descubrir la motivación lingüística que establece la relación entre el plano de la forma y del contenido constituye un objetivo fundamental dentro de la disciplina, así como para esta investigación, pero enfocada hacia el estudio del nombre propio. Es así que los objetivos que dirigen esta investigación son dos: realizar una descripción inicial del proceso antroponímico asháninka y presentar un análisis semántico sobre el funcionamiento del nombre propio en esa misma lengua. A partir del empleo de métodos como el análisis y la síntesis, y de técnicas como la observación y la entrevista a informantes de la comunidad nativa asháninka, se obtuvo como resultado principal que el nombre propio en esta lengua sí necesita del referente y que no solo denota, sino connota debido al distanciamiento de sus condiciones temporales y espaciales de su uso. Se concluye que en el nombre propio hay una clara intencionalidad o motivación a denominar en forma ancestral como estrategia para mantener la identidad y la cultura.

Palabras clave: antropónimo, nombre propio, origen ancestral, connotación, significado prototípico, nombre nativo.

Abstract

From semantics as a linguistic discipline, it is important to analyze the semes at the language level as well as their realization in speech; Discovering the linguistic motivation that establishes the relationship between the plane of form and content is a fundamental objective within the discipline, as well as for this research, but focused on the study of the proper name. Thus, the objectives that direct this research are twofold: to make an initial description of the Ashaninka anthroponymic process and to present a semantic analysis of the functioning of the proper noun in that same language. From the use of methods such as analysis and synthesis, and techniques such as observation and interviewing informants from the native Asháninka community, the main result was that the proper name in this language does need the referent and that not only it denotes, but connotes due to the distancing of its temporal and spatial conditions of its use. It is concluded that in the proper name there is a clear intention or motivation to name in an ancestral way as a strategy to maintain identity and culture.

Key words: anthroponym, proper name, ancestral origin, connotation, prototypical meaning, native name.

Introducción

El presente estudio se origina de un trabajo de campo que tuvo como propósitos (1) realizar una descripción inicial del proceso antroponímico asháninka y (2) presentar un análisis semántico sobre la función del nombre propio en esta misma lengua. Estos dos propósitos se encuentran enmarcados en datos lingüísticos, sociales y datos históricos-antropológicos, ya que se asume una postura donde un sistema antroponímico, y en consecuencia la función del nombre propio, es un proceso cultural. Por tales razones, los postulados de la *Semántica Estructural*, de la *Semántica Cognitiva* y de la *Etnografía* son importantes para deducir los contrastes de posturas y las conclusiones de este estudio preliminar.

Si bien Ullman (1965) establece que los nombres propios parecen depender casi en su totalidad del referente, debe considerarse sin embargo, que los nombres propios son diferentes a los comunes por su función: “Un nombre propio sirve meramente para identificar a una persona u objeto singularizándolo de entre entidades semejantes” (Ullman, 1965, p. 83).

Luego, el semantista, siguiendo a J. Stuart Mill (1979), señala una diferencia entre nombres propios y comunes: “denotan a los individuos que son llamados por ellos, pero no indican, ni implican ningún atributo como perteneciente a estos individuos... Siempre que los nombres dados a los objetos comunican alguna información, esto es, siempre que tienen propiamente algún sentido, el sentido no reside en lo que denotan sino en lo que connotan. Los únicos nombres de objetos que no connotan nada son los nombres propios; y estos no tiene estrictamente hablando ninguna significación” (Ullman, 1965, p. 84).

De esta cita, se sintetiza la idea de que el nombre propio no connota solo denota; es decir solo identifica; sin embargo, más adelante, Ullman (1965) siguiendo a Gardiner (1954), alude a un criterio del sonido distintivo, como sigue: “Es, por supuesto, característico de todas las palabras el tener una configuración distintiva propia que las diferencia de otros términos; el principio fonémico” (p. 85). Asumiendo estos dos criterios, el de la identificación y el de la distintividad se produce la siguiente definición: “Un nombre propio es una palabra, o grupo de palabras, que es reconocida como teniendo la identificación como su propósito específico, y que logra, o tiende a lograr, ese propósito por medio de su sonido distintivo solamente, sin consideración a ningún significado poseído por ese sonido desde el comienzo, o adquirido por él en virtud de su asociación con el objeto u objetos con los que se identifica” (Ullman 1965, p. 85).

Esta definición, para sustentar este estudio no está del todo completa, ya que la descripción del sistema de denominación antroponímica (nombres propios) de la lengua asháninka, en este estudio preliminar, se encuentra muy relacionado en su función, con un contexto situacional ligado a la cultura. Sin embargo, Ullman (1965), también señala que:

Aunque es bastante fácil distinguir los nombres propios de los comunes, la frontera entre las dos categorías no es, en modo alguno, decisiva. Muchos nombres propios derivados de nombres comunes muestran todavía huellas claras de su origen: nombres propios tales como Blockpool [Charca negra] y Newcastle [Castillo nuevo], apellidos como Smith [Herrero] y Carpenter. [Carpintero]; nombres de pila como Pearl [Perla] y Heather [Breza] (Ullman, 1965, p. 87).

Por la cita, se puede establecer que los nombres propios, en alguna medida, pueden connotar cuando se aplican a personas o lugares bien conocidos, tanto por el que habla como por el que escucha. Se necesitaría, de todos modos, tener el contexto situacional que genera la significación; porque en forma aislada solo identificaría.

Por otro lado, Zelis (2012), relaciona la definición del nombre propio, no solo con la función de la escritura, o la designación directa del significante como sujeto, sino también con el proceso de la identificación del mismo sujeto; por lo que es indicativo, mucho más demostrativo que otro tipo de nombre.

Esta investigación también asume la definición de estereotipo propuesta por Lara (1990) y el análisis de la información de relatos producidos dentro de un conjunto de entrevistas realizadas a nativos de tres comunidades asháninkas de la selva central (Marankiari Bajo, Centro Marankiari y Bajo Aldea). Se busca demostrar, a través de un análisis inicial la motivación del nombre propio como un proceso que se orienta hacia la connotación. Se sistematizan los resultados de una primera investigación antroponimia realizada en la selva central titulada La función del nombre propio en asháninka (Llontop, 2010), con la finalidad de dar a conocer su alcance y contribuir a la difusión de estos tipos de resultados que permiten caracterizar y construir un sistema onomástico de esta lengua ancestral distinto al sistema occidental.

El desarrollo inicial de esta investigación comprende dos partes fundamentales: el planteamiento de una definición operativa para desarrollar el trabajo y luego la exposición de las características del sistema antroponímico donde se evidencia el funcionamiento del nombre propio en la lengua asháninka. Para comenzar con la primera parte, es importante

asumir una definición apropiada al contexto de la investigación como es la de Coseriu (1962).

Materiales y métodos

El presente estudio tuvo un enfoque cualitativo y fue diseñado bajo un paradigma interpretativo, que permitió comprender el sistema antroponímico desde los significados otorgados por los sujetos que intervienen en la escena de la investigación; por lo tanto se analiza la realidad investigada para interpretarla de manera holística y como un fenómeno social dinámico (Sandín, 2003). Se utilizaron también métodos y técnicas de la Etnografía; tal como se postula en Gé-Licea, Cisneros-Garbey y Bismark Elías-Hernández (2018), son técnicas eficaces en el proceso investigativo de la cultura, como del arte, del lenguaje oral, a través de un método como es la utilización de los relatos de vida que en general permiten recuperar la cultura. La técnica de investigación fundamental fue una entrevista semiestructurada para la cual se elaboró una guía de entrevista validadas por lingüistas expertos en onomástica que se aplicaron a líderes de comunidades nativas ashánincas de la selva central.

Pero en definitiva, no solo fueron suficientes los resultados de las entrevistas, sino la forma en interpretar los datos por parte del investigador, sus saberes interdisciplinarios, sus referentes científicos o una construcción dinámica e intencional, tal como se sostiene en Deroncele (2020): “Esta construcción dinámica e intencional descansa en la competencia epistémica del investigador, como configuración psicológica compleja que da cuenta de la interrelación de procesos epistémico-referenciales, semióticos, hermenéuticos, procedimentales y de liderazgo científico-investigativo...” (p. 213).

Resultados

Los nombres propios

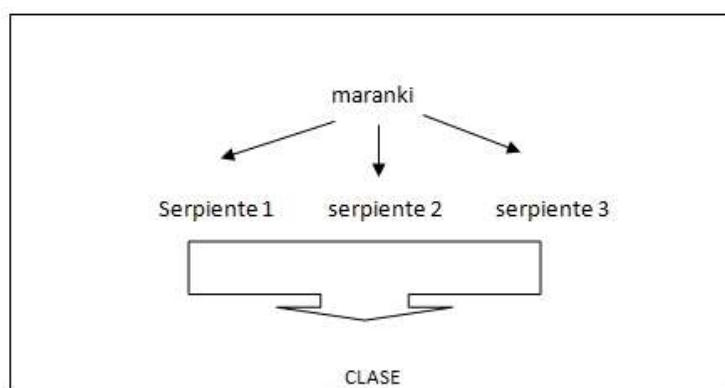
Coseriu (1962) brinda una respuesta coherente para la función de un nombre propio:

“Los nombres como Juan, Roma, Londres no se emplean con el mismo sentido para objetos diferentes, como los nombres comunes; los entes a los que ellos se aplican no constituyen una extensión correspondiente a una intensión, sino que cada uno de ellos forma por sí solo una extensión separada que corresponde a una intensión separada y distinta. En efecto lo importante no es que Juan o Roma sean nombres de varios objetos, sino el modo en que los nombres se emplean para los

hablantes y se entienden para los oyentes: ellos pueden ser “materialmente idénticos” pero, “pertenecen a momentos lingüísticos distintos”. En otros términos, los nombres propios pueden ser multívocos, pero son siempre monovalentes, no son nombres de clase” (Coseriu, 1962, pp. 267-268)

Así maranki (serpiente, nombre común) alude a “muchas serpientes” y Pitziro (nombre propio) se aplica a “muchos individuos”, pero tal multivocidad compartida no tiene en ambos casos la misma naturaleza, pues maranki es nombre polivalente (nombra “clases de seres”) y Pitziro es nombre monovalente (nombra “individualidad” de seres); se grafica a continuación, para mayor claridad, en las figuras 1 y 2:

Figura 1: Función del nombre común polivalente



Fuente. Elaboración propia

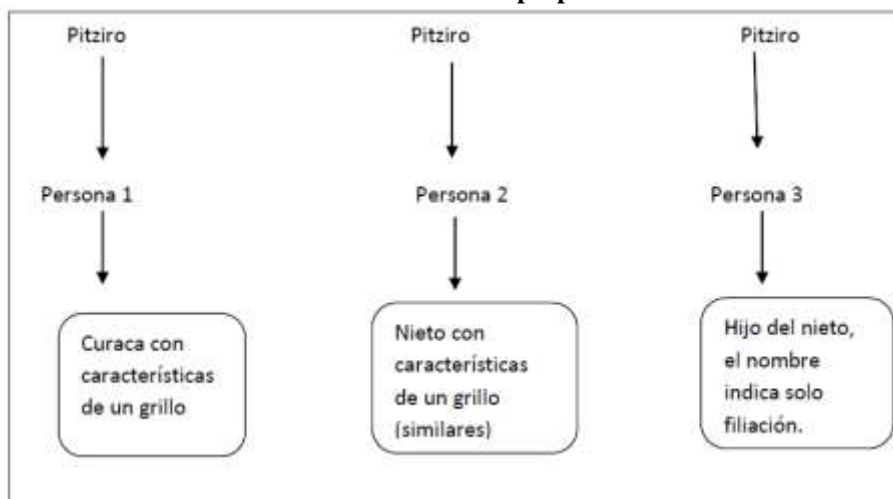


Figura 2: Función del nombre propio monovalente. Fuente: Elaboración propia

De los gráficos observados: Pitziro como nombre propio tiene una aplicación distinta a la de maranki y por lo tanto no representa propiamente una palabra sino palabras que comparten el mismo significante. En el pasado asháninka, el nombre propio pudo haber sido tomado del nombre del río donde estaba situado el grupo humano o del nombre del anciano o curaca,

o en todo caso de la actividad principal de la comunidad, como por ejemplo: “cazar samaño” y a esto se debe la explicación que la comunidad le da al nombre de Samañico (el que cría samaños) o Samaniego (modificación diacrónica fonética). De hecho, son nombres en cierta medida motivados. Parece que el tratamiento de la denominación de personas es el mismo que daría lugar a los topónimos.

Asumiendo que el nombre Pitziro (grillo que avisa y además es un animalito pequeño y saltarín) haya pertenecido al curaca de la comunidad y se le impuso al hijo porque se presumía que heredaría su personalidad (en la comunidad este individuo es un líder), en este caso Pitziro ya no es solamente nombre de un Curaca (hombre mayor y sabio), sino también de un nuevo individuo (que ahora también lleva implícito el significado de líder) y tal vez de otros más que pertenezcan a la misma familia (es decir de un pequeño grupo familiar en una segunda fase de generación de nombres). Por lo tanto estos nombres compartirán el mismo significante pero ya no el mismo significado.

De hecho que en lo dicho hay un fondo antropológico e histórico, puesto que es la forma cómo la comunidad entiende al léxico y dentro de éste al nombre; es decir sería una denominación social del individuo, tal como ocurría en el pueblo Dogón de África (Calame-Griaule, 1982). El nombre es un instrumento con el cual la sociedad identifica a la persona. En este sentido, el nombre asháninka media entre el espacio y el hombre. Esta mediación puede revelar su carácter, su inteligencia y su afectividad, como un puente por donde se comunican la naturaleza y el individuo. En esta etapa del análisis es conveniente citar a Coseriu: “En un caso concreto, alguien será llamado Pedro, Sánchez, Pedro Sánchez o Pedro Sánchez García...según el ambiente y según las necesidades de distinción e identificación, y cada uno de estos nombres se aplicará a ese alguien como individuo determinado y distinto de otros individuos y no como miembro de una clase” (Coseriu, 1962, p. 275).

Por lo expuesto anteriormente, los nombres propios en ashaninka sí dependen del referente, pero no solo denotan sino que también connotan. El nombre propio en esta lengua no es un fósil lingüístico como muchos nombres sino que su connotación trasciende el tiempo y parece tener motivación de acuerdo al análisis desarrollado en esta investigación.

Motivación del nombre propio en la lengua asháninka

El nombre propio asháninka parece estar motivado en dos momentos. En primer lugar, una intencionalidad que anima a denominar, que por circunstancias diferentes, de orden subjetivo u objetivo, se elige un nombre, es decir hay un proceso selectivo para determinada persona.

Y en efecto constituye un mecanismo para asegurar la percepción que la comunidad y el nativo tienen para con la persona a la cual se le va a otorgar un nombre. En segundo lugar, un origen propiamente semántico de denominación. Un significado que puede ser transparente u opaco. E incluso ambas situaciones dependiendo de sus momentos de configuración: una nativa (original) y otra impuesta (occidental). Será en todo caso una configuración icónica (la representación de un objeto por otro) y al mismo tiempo simbólica (muy arbitrario) en su significado.

Por lo tanto los antropónimos asháninkas (nombres propios) aparte de su función identificadora, guarda en su estructura inmanente, una significación precisa, muchas veces no muy transparente en virtud de la opacidad que esos nombres adquieren debido al distanciamiento de sus condiciones temporales, culturales y espaciales de su uso. Incluso, pueden confundirse en el tiempo con los apodos. Así Varese (1968) establece para esta cultura que los antropónimos son “varios nombres con significados múltiples, (...) de escasa ayuda para una reconstrucción etnológica. Unos nombres sobreviven a los años y se usan por siglos, otras aparecen una vez solamente, desde su retiro en los archivos; algunos van cambiando su significado hasta perder su originalidad” (p. 28).

A través de la aplicación de las entrevistas semiestructuradas ejecutadas en el campo (Llontop, 2010), se plantea el siguiente análisis:

- a) El nombre (puede ser usado como nombre original-propio o un apodo) señala las características que identifican al nativo. Estas características pueden ser objetivas o subjetivas (físicas o de la personalidad), estar relacionado con los fenómenos naturales, entre otras motivaciones:
 - ✓ **Pitziro:** grillo saltarín, que avisa sobre algo.
 - ✓ **Kametsa:** *muy hermosa.*
 - ✓ **Sitsiri:** oso, fuerte como el oso.
 - ✓ **Inkaniiteri:** dueño de las lluvias.
 - ✓ **Shitairi:** fuerte
 - ✓ **Kashiri:** luna
- b) El nombre propio posee un significado que puede ser transparente u opaco. Es transparente cuando el nombre refiere directamente a las características físicas, por lo que los nombres van a provenir de la naturaleza. Este significado se identifica en el sujeto como cualidades físicas o de la personalidad. En la cultura asháninka, además,

existe la convicción de que saber cuál es el nombre de un individuo, permite apropiarse de su alma de su ser. Por esta razón, los apodos suelen circular en la comunidad paralelamente al nombre original como una estrategia para no usar el otro.

- c) El nombre propio también posee significado opaco cuando el nombre que es extraído de la naturaleza refleja en la persona de manera indirecta, por la actividad que suele realizar, por el momento en que nació o porque le fue impuesto por herencia (mestizo). Puede darse el caso también, que inicialmente el significado era reflejado directamente en un sujeto, pero a través del tiempo se dejó de denominar o imponer su denominación en las persona y se olvidó el significado original, lo que ocasionó que dejara de significar. Por ejemplo, el nombre propio *Samañiko* (el que se parece al samaño, o el que cría samaños), fue reemplazado con el tiempo en Samaniego, debido al parecido fonético con el apellido de origen español; según relatan los habitantes entrevistados, pasó a confundirse con el apellido de origen español.
- d) A partir de lo dicho en el punto anterior, es importante tener cuidado de no caer en una etimología popular, pero como establece Solís (1997) no toda etimología originaria-carismática será errónea, salvo que no se consideren elementos necesarios para postular el étimo. Cuando los datos no son precisos, no se podrán corroborar ciertas afirmaciones sobre el significado de un nombre; pueden llevar a establecer falsos significado en los habitantes de una comunidad. Por eso cuando se investiga en onomástica es necesario un estudio muy cuidadoso; ya lo establece Solís (1997), a mayor nominación a través del tiempo, mayor es la oscuridad semántica. Los datos presentados en esta investigación, recogidos en el campo (Llontop, 2010) representan solo una aproximación inicial en el tema que necesitan ser profundizados, pero permiten plantear supuestos recogidos por instrumentos cualitativos para continuar ordenando y aclarando teoría fundamentada.
- e) En la actualidad, las comunidades asháninkas cercanas a las ciudades también utilizan nombres modificados de otros que provienen de la lengua y cultura impuesta. Por ejemplo, el nombre Paboro= Pablo, que es un nombre español impuesto y modificado por los nativos.
- f) Los nombres propios, por lo observado, forman parte de una actividad cognoscitiva o de la cosmovisión de una cultura; es decir, un producto mental que refleja una concepción cultural.

Descripción inicial del proceso antroponímico

De acuerdo a los datos obtenidos por las entrevistas y la observación en el campo (Llontop, 2010) de los comportamientos de los informantes, se tiene el siguiente dato empírico (entre otros):

El nombre Gerardo Pitziro Castro está compuesto por tres partes, pero se concibe como un nombre único en su totalidad. Se observa que Pitziro constituye sólo una parte de un nombre único y dónde se ha perdido la condición de nombre propio independiente que poseía en el pasado – cuando el hombre mayor era denominado grillo saltarín-. En otros términos “Pitziro” como constituyente de Gerardo Pitziro Castro no es independiente, porque en una primera caracterización de la antroponimia asháninka no se reconocería la categoría de apellido. Estos tres nombres deben ser tomados como antropónimos constituyentes de un antropónimo individual.

Por las entrevistas realizadas a los líderes asháninkas de las comunidades visitadas, se alude a diferentes etapas de constitución del nombre en asháninka, una sincrónica que admitiría un solo nombre (cada antropónimo tiene un sema connotativo); y una diacrónica - mestiza, que admitiría hasta tres, pero son considerados como uno solo; como se ilustra a continuación en el cuadro 1 a través de ejemplos:

Cuadro 1. Nombre asháninka ancestral y nombre asháninka mestizo

Nombre asháninka ancestral	Atsiri, Pascual, Ninfa, kamaiteri, Nobairo, Kinchori, Samañico... (nombres individuales)
Nombre asháninka mestizo	Nobairo kinchori Samañico (se entiende como una totalidad) Donde: El padre se llamaba: Kinchori Madre se llamaba: Samañico Al hijo le denominan: Nobairo Kinchori Samañico En síntesis: la cultura española impone el esquema y la cultura asháninka mantiene la filiación materna de los constituyentes.

Fuente: Elaboración propia

Del cuadro 1 se desprende las siguientes consideraciones:

- a) Consideración Sincrónica, porque cada antropónimo tiene un sema connotativo.
- b) Consideración Diacrónica, porque a través del tiempo el nombre propio ha sufrido modificaciones en su estructuración para el proceso de denominación individual:

- Primera etapa de denominación individual: Nombre (un solo elemento léxico o sema).
- Segunda etapa de denominación individual: Nombre 1+nombre 2+nombre 3 (tres elementos léxicos que se unen).
- Tercera etapa de denominación individual: Nombre+apellido 1+apellido 2 (tres elementos que se heredan y pierden su motivación anterior).

Análisis semántico-cultural sobre el funcionamiento del nombre propio (una perspectiva diacrónica del nombre propio)

Esta perspectiva constituye el mayor respaldo para proponer el funcionamiento del nombre propio en asháninka y la cual es una propuesta inicial que está sometida a las investigaciones posteriores para su validación y mejoras. Se presenta a través de dos etapas.

Primera etapa: corresponde al sistema antroponímico ancestral asháninka como un mecanismo que consiste en aplicar un nombre de un solo constituyente para cada individuo de acuerdo a sus características corporales o de la personalidad que para algunos hablantes nativos se hereda; también puede señalar el tiempo en el que se nace. Se ha observado este mecanismo en otras culturas como la de los Dogón en África (Calame –Griaule, 1982), la del Aguaruna o en la del Shipibo (Perú). Así se tiene en asháninka: Shirorima (como la perdiz), Makishima (como el pez dormilón, sencillo, tranquilo), Koriawa (como la hormiga), Tarisa (como el relámpago).

Es necesario indicar también que los mitos y leyendas de los asháninkas dan cuenta de seres sobrenaturales y protagonistas humanos con antropónimos individuales. La información etnográfica de la prehistoria asháninka evidencia una mentalidad ancestral socialmente sustentada en el parentesco y en el liderazgo. Cada nativo asháninka conseguía el poder espiritual apelando a sus propios esfuerzos, esto era llevado al nombre. Este individualismo indicaba el valor conductual del hombre se reflejaba como características culturales y por lo tanto al ser el sistema antroponímico un hecho de cultura, era evidente que en una primera etapa, el asháninka tuviese un solo nombre. El nombre propio en asháninka es connotativo en su primera etapa aludiendo metonímicamente al aspecto del niño, a la personalidad manifestada al momento que nace, a los dones que se presupone tendrá por herencia, al fenómeno natural del tiempo de nacimiento, etc.

Segunda etapa. Atañe al sistema antroponímico que une a las dos lenguas asháninka – español, cuando la cultura española impone el esquema y la cultura asháninka mantiene la filiación materna de los constituyentes. El significante varía con el tiempo, porque ciertos sonidos son simplificados o finalmente reacomodados, como el caso de samaño, samañico y

luego Samaniego. Estos cambios en el significante pueden arrastrar el cambio en el significado posteriormente. Si samaño era considerado un animal muy comelón y robusto, después de cierto tiempo perdía su motivación natural en el nombre y podría ser impuesto a la persona que hubiese tenido familiares que criaban samaños; luego, recibirían este nombre otras personas aunque no guardasen la característica de robustez. En esta etapa, dos o tres nombres se agruparían para constituir uno solo; entonces, Samaño, Samañico o Samaniego estará unido a otros nombres asegurando la filiación genética. El nativo, justifica así, la necesidad del segundo y tercer nombre:

Nombre 1	+ nombre 2	+ nombre 3
Nobairo	Kinchori (*)	Samañico (*)
	(Nombre del padre)	(Nombre de la madre)

(*) Aquí los nombres correspondían al nombre del padre y de la madre. Se deduce que le colocaban al hijo para evitar que se confundiera con otro Nobairo (tipo de tsonkiri o picaflor) y asegurar así la filiación genética. Estos “elementos” que en español corresponden al apellido paterno y materno serán completados por el asháninka con el nombre del padre y de la madre, sin reconocerse como apellidos sino solamente como “nombre”, se tendría un mecanismo nominador “donde la estructura es española, pero los constituyentes son usados e interpretados como asháninka.

Discusión

Cuando se alude al nombre propio asháninka es necesario considerarlo como palabra histórica que contiene delimitaciones intuitivas o cognitivas de las cosas. El léxico de las lenguas históricas proporciona una aprehensión intuitiva del ser y por eso la formación de los significados lingüísticos no sigue siempre el orden de la esencia de las cosas.

Al respecto estudios actuales abordan ¿Cuánta historia hay en los significados lingüísticos? ¿Qué papel juegan los hechos pasados para determinar lo que somos capaces de pensar y hablar hoy? Este estudio reconoce un impacto de "nuestra historia" en la semántica (Reuter, 2019).

La articulación de los significados que se da en una lengua se guía por entero según el aspecto que las “cosas” tienen para el hombre, según las necesidades e intereses de los hablantes. Por eso, los sistemas de significación de las lenguas no responden en modo alguno a los conceptos esenciales de la ciencia o a un sistema clasificatorio como el de géneros y

especies. Esto es diferenciador, por ejemplo, entre la semántica del español frente al asháninka. Es importante considerar esto, no solo para caracterizar fenómenos lingüísticos como el tratado aquí, sino incluso cuando se tiene que aprender una segunda lengua y deberá considerarse criterios didácticos en el proceso de ese aprendizaje. Es así que en el campo de la didáctica de la lengua se ha podido comprobar que una persona para interpretar la evidencia lingüística debe aprender las denotaciones de los neologismos y adaptar su conceptualización del dominio de planificación para incorporar esas denotaciones (Appelgren y Lascarides, 2019).

Aquí se revela un interesante recurso didáctico en las ciencias de la educación y es precisamente la utilidad de la evidencia lingüística en tanto optimiza los planes de aprendizaje para adquirir significados lingüísticos basados en las correcciones, a partir de interacciones entre aprendices y profesores expertos (Appelgren y Lascarides, 2019) y teniendo en cuenta las potencialidades formativas de las personas (Deroncele, Medina y Gross, 2020).

El nombre propio en la lengua asháninka, será producto del conocimiento ancestral y surgió como necesidad social de atrapar a la persona e iniciar una comunicación con él. Por esta razón es que los nativos (sobre todo ancianos) señalan que no pueden otorgarnos todo el significado de un nombre, porque podríamos utilizarlo como un arma de ataque, se conocerían no solo las cualidades de una persona sino también cómo son vulnerables. Interesa para poder comprender el análisis de este funcionamiento, el enfoque teórico de Lara (1990) sobre los estereotipos, porque el nombre asháninka se constituiría como tal:

“Los estereotipos tienen tres características centrales: la primera estriba en su carácter de productos del conocimiento; no son los significados de las palabras que ha teorizado la semántica estructural; no son haces de rasgos significativos determinados por un sistema, sino conjunto de propiedades que se atribuyen a los referentes en cuanto tales, mediante un proceso cognoscitivo; la segunda consiste en que no constituyen definiciones intensionales –en sentido estricto, a la Carnap- de clases de objetos, sino articulaciones de propiedades asociadas a los objetos por un proceso de conocimiento que no postula una veracidad obligatoria, sino solamente una necesidad social; la tercera, que se concreta en el seno de la sociedad, como manifestaciones de un conocimiento de la realidad cuya inteligibilidad se determina en la memoria social del lenguaje” (Lara, 1990, p.197).

La manera cómo los nombres en asháninka connotan en el ser que lo posee, tiene un punto de partida en la aprehensión que se evidencia en el modo de denotar que es el respaldo de toda formación verbal y lingüística; así como de memoria social, de nación asháninka. Este denotar- connotar en asháninka alude a un típico carácter espiritual o a una manera especial de concebir y aprehender. Por eso la diferencia entre las diversas lenguas no es solo de sonidos y signos distintos, sino de cosmovisión.

De estos estudios lingüístico-culturales, se desprenden no solo caracterizaciones particulares en distintivos planos de la lengua; sino permiten intervenir educativamente en contextos pluriculturales.

Así en el campo educativo se reconoce la necesidad de incorporar herramientas digitales y desafíos a las tradiciones institucionales de aprendizaje, lo cual implica una interrelación entre: tecnologías, memoria social y la naturaleza performativa del aprendizaje (Säljö, 2010), otros apuestan por aprender de las bases desde una cosmovisión basada en el ingenio (Verlinghieri, 2020), todo lo cual da cuenta de cómo la memoria social, la cosmovisión desde las potencialidades de las personas (Deroncele, Medina y Gross, 2020) y la naturaleza performativa del aprendizaje, que en el campo de la lingüística plantea cómo algo al enunciarse realiza la acción que significa, pues se constituyen en aspectos importantes para la didáctica de los significados lingüísticos.

La esencial identidad entre la palabra y lo que ella designa se hace aún más evidente, si en vez de considerar dicha relación como objetiva, la vemos desde un ángulo subjetivo, la personalidad del hombre está unida en su nombre al pensamiento mítico.

Cassirer (1973) manifiesta que el nombre no es un mero símbolo, sino que es parte de la personalidad de su portador, es una propiedad que debe ser protegida con gran cuidado, y cuyo uso ha de ser reservado exclusivamente para su dueño. Asimismo, manifiesta que la unidad o unicidad del nombre no son sólo la señal de la unidad y unicidad de la persona, sino que realmente la constituyen, pues el nombre es aquello que primero hace del hombre un individuo.

En tal sentido, las etapas antroponímicas están justificadas a pesar de la influencia que ha tenido esa lengua-cultura. Son estrategias que identifican un sistema indígena que ha resistido el tiempo y la imposición de la lengua y cultura foránea; es un fenómeno complejo que tiene en su base una semántica argumentativa en la generación y (re) construcción discursiva del significado lingüístico (Theissen, 2020). Todo discurso lingüístico tiene

rasgos semánticos culturales que permiten construir el fenómeno del funcionamiento de las palabras.

También se aclara que posteriormente con la penetración mestiza, en los siglos XVI – XVII, se pierde la noción de filiación genética y cada elemento del nombre es categorizado como nombre, apellido paterno y apellido materno. Se pierde la identidad cultural y con ella los significados originarios. Estos procesos de imposición cultural y lingüística se dan siempre de manera similar cuando una sociedad elitistas se impone sobre la otra; ya Ant3nio, Santiesteban-Labañino, y Bravo-Rodr3guez (2019) establecen para la lengua y dialectos en Angola que “la historia de las colonizaciones de este gigantesco continente se caracterizó por imponer un modelo homog3neo que permeó la econom3a, la pol3tica y la vida social, impuso patrones lingüísticos y culturales apreciándose un proceso de transculturación que impactó en la nacionalidad” (p. 473). Pero aunque el tiempo haya pasado se est3 nuevamente revalorizando el sistema de denominación antropon3mica, a trav3s de la revaloración de su cultura e identidad y en consecuencia los nombres est3n recobrando su significado y su trascendencia original.

El antropónimo individual es el que identifica o individualiza a una persona, pero también puede integrar la estructura de un antropónimo individual de varios elementos. Si se consideran los ejemplos citados anteriormente, Pitziro (grillo) que originariamente podr3a identificar a un Curaca a quien le era suficiente tener un nombre; actualmente, lo lleva un líder de Bajo Marankiari en la estructura nominal de Gerardo Pitziro Castro, que si bien son tres elementos, la comunidad lo percibe como uno solo. Es necesario deslindar que los mayores condicionamientos de las modificaciones en los nombres est3n respaldados en la cultura y no necesariamente en la lengua. La etapa que adopta un sistema tripartito del espaol, no regularizaba en un primer momento el mecanismo de asignación de apellidos, debido a la circunstancia hist3rica que enfrentó por imposición de la lengua no nativa.

Se plantea como supuesto que existe la tendencia a la recuperaci3n de su ser e identidad en el nativo asháninka llevándolo a conservar el procedimiento que marcó el paso de la primera etapa a la segunda y con ello a la actualizaci3n. En un nivel profundo, es el mecanismo antropon3mico propio del nombre ancestral. Debe cuidarse de no perder esta explicaci3n motivacional cuando se trate de justificar c3mo actualmente se ha pasado a la concepci3n tripartita, impuesta por la cultura ajena; a3n m3s si existen naciones multiculturales, donde cada habitante busca un desarrollo social y educativo equilibrado. As3 preservar la identidad es un factor clave que se debe potenciar en el 3mbito educativo, reconociendo la importancia

de la construcción de identidad en espacios de aprendizaje, y el potencial transformador del aprendizaje en su cultura (Van Dellen, Cohen-Scali, 2015).

Otro supuesto, es que actualmente la tendencia al escalamiento social y búsqueda de mejor calidad de vida de las nuevas generaciones en las comunidades indígenas es un contexto por la que el nativo buscará adoptar el procedimiento de nominación típico español y con ello consolidará el sistema antroponímico de la lengua que se impone como recurso personal en una sociedad competitiva. Muchos contextos sociales generan situaciones de menoscabo al considerar a los nombres nativos solo como apodos, restando valor al nombre indígena en la construcción de una identidad. En algunos países, ya se están generando estrategias formales para reconocer el nombre propio nativo en los documentos oficiales de identificación.

Finalmente, se recomienda demostrar estos supuestos con una investigación transdisciplinar utilizando herramientas como entrevistas a profundidad, historias de vida, análisis discursivos y paradigmas reflexivos como parte del proceso investigativo, para dar solución a muchos problemas interculturales y educativos.

Conclusiones

- 1. El nombre propio en asháninka constituye una definición social del individuo, producto del conocimiento, un instrumento mediante el cual la cultura asháninka atrapa a la persona, a su ser. La función del nombre propio corresponde a un mecanismo cognoscitivo para reflejar su “yo” físico y espiritual.*
- 2. La antroponimia asháninka tiene un primer momento referencial, objetivo, pero al fijarse como un puente entre la naturaleza y el mundo, que es parte de su espiritualidad; su definición, luego, pasa a ser subjetiva y connotativa. Se postula que el significado del nombre asháninka es un significado estereotipado.*
- 3. Se postula que la antroponimia nativa analizada pasó por dos fases; una correspondiente al primer sistema, como un mecanismo “único” y otra correspondiente al sistema asháninka – español, con un mecanismo “tripartito”, muy similar a la que asume la comunidad mestiza. La significación de los nombres propios que prevalece en esta cultura es connotativa, pero*

movilizada por la cultura mestiza, en cuanto a procedimientos formales (morfológicos y sintácticos) durante los procesos comunicativos.

4. *Las dos fases que se dan con el tiempo están en correlato con circunstancias etnohistóricas de resistencia nativa en el proceso de mestizaje o como estrategia, simplemente, para la conservación de identidad cultural. Es decir, el mecanismo antroponímico asháninka es cambiante y se justifica en términos de cultura. También debe considerarse que la lengua y cultura son dos elementos interrelacionados siempre y las explicaciones deben sustentarse mediante estas dos categorías unidas; de esto se nutre la Etnolingüística (Casado, 1991).*
5. *La explicación en esta investigación es parte de una investigación exploratoria, que pueden tener otros tipos de interpretaciones según la ruta metodológica que pueda seguir el investigador, ya que la temática de la antroponimia está en pleno desarrollo a nivel antropología lingüística.*

Referencias bibliográficas

1. Antónío, A., Santiesteban-Labañino, M., Bravo-Rodríguez, A. (2019). Cultura e identidad desde el estudio de la lengua oficial y los dialectos en Angola. *Maestro y Sociedad*, 16(3), 472-484. Recuperado de <https://maestroysociedad.uo.edu.cu/index.php/MyS/article/view/4949>
2. Appelgren, M., Lascarides, A. (2019). *Learning plans by acquiring grounded linguistic meanings from corrections*. Proceedings of the International Joint Conference on Autonomous Agents and Multiagent Systems, AAMAS. 3, pp. 1297-1305
3. Calame –Griaule, G. (1982). *Etnología y Lenguaje. La palabra del pueblo Dogón*. Madrid: Edit. Nacional.
4. Casado, M. (1991). *Lenguaje y Cultura. La etnolingüística*. Madrid: Edit. Síntesis.
5. Cassirer, E. (1973) *Mito y Lenguaje*. Buenos Aires: Edic. Nueva Visión.
6. Coseriu E. (1962). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos
7. Deroncele Acosta, A., Medina Zuta, P., y Gross Tur, R. (2020). Gestión de potencialidades formativas en la persona: reflexión epistémica y pautas metodológicas. *Universidad y Sociedad*, 12(1), 97-104. Recuperado de: <https://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus/article/view/1417/1444>
8. Deroncele, A. (2020). Paradigmas de investigación científica. Abordaje desde la competencia epistémica del investigador. *Revista Arrancada*, 20(37), 211-225. Recuperado de <https://revistarrancada.cujae.edu.cu/index.php/arrancada/article/view/331>
9. Gé-Licea, Y., Cisneros-Garbey, S. y Bismark Elías-Hernández, A. (2018). Relatos de vida: educación, comunicación y cultura. *Maestro y Sociedad*, 4, 30-41. Recuperado de <https://maestroysociedad.uo.edu.cu/index.php/MyS/article/view/3636>
10. Lara, L. (1990). *Dimensiones de la lexicografía. A propósito del Diccionario del Español de México*. México, DF: El Colegio de México.
11. Llontop, M. (2010). La función del nombre propio en la lengua asháninka. *Revista Típshe*, 8, 277-292.
12. Reuter, G. (2019). Wie viel Geschichte steckt in sprachlichen Bedeutungen? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 67(5), 744-763
13. Säljö, R. (2010). Digital tools and challenges to institutional traditions of learning: Technologies, social memory and the performative nature of learning. *Journal of Computer Assisted Learning*, 26(1), 53-64
14. Sandín, M. (2003). *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y tradiciones*. Universidad de Barcelona: McGraw-Hill
15. Solís Fonseca, G. (1997). *La gente pasa, los nombres quedan... Introducción en la toponimia*. Lima: Ediciones Lengua y Sociedad.

16. Theissen, A. (2020). The semantics of possible argumentative: generation and discursive (re)construction of linguistic meaning. *JOURNAL OF FRENCH LANGUAGE STUDIES*, 30(1),102-104.
17. Ullman, S. (1965). *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*. Madrid: Edit. Aguilar.
18. Van Dellen, T., Cohen-Scali, V. (2015). The transformative potential of workplace learning: Construction of identity in learning spaces. *International Review of Education*, 61(6), 725-734
19. Varese, S. (1968). *La sal de los cerros. Notas etnográficas e historia sobre los campos de la selva del Perú*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
20. Verlinghieri, E. (2020). *Learning from the grassroots: A resourcefulness-based worldview for transport planning*. *Transportation Research Part A: Policy and Practice*, 133, pp. 364-377
21. Zelis, O. (2012). *La función del nombre en psicoanálisis: articulación entre las concepciones de J. Lacan y C. S. Peirce*. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de <https://www.academica.org/000-072/921.pdf>