

Lengua, cultura, identidad*

Giovanni Gentile G. Marchetti

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Uno de los elementos estructurales que distinguen a las llamadas sociedades 'postcoloniales' es, sin duda, la multiétnicidad. En la mayoría de ellas, tal multiétnicidad se instituye por la presencia de culturas autóctonas que han sufrido, a lo largo del tiempo, profundas transformaciones, a causa de los procesos de aculturación que las diferencian, a menudo impuestos con violencia (en otros casos, la multiétnicidad se da por la presencia de culturas inmigrantes).

La existencia, casi siempre conflictiva, de etnias diversas alimenta y vuelve atormentado el proceso de definición de nuevas 'identidades': identidades culturales que se proponen, a veces, como unificantes, construidas en torno a los eventos de la nueva historia de la comunidad, míticamente transfigurados y conciliados con los de una historia antigua; o que en cambio se inclinan por la apertura y la recuperación, a veces anacrónica y falsa, de las tradiciones 'nativas'. En uno u otro caso, estos ideogramas se fundamentan lingüísticamente y eso vuelve particularmente relevante la cuestión de la lengua y de su poder definitorio, en relación a las culturas, entendidas antropológicamente.

No se entendería, si así fuera, la hostilidad suscitada por las teorías de Benjamin Whorf (1956) y la fama de "subversivas" que esas se ganaron y que mantienen; fama que viene detrás de estereotipadas distinciones entre "versiones extremas" y "versiones moderadas", "maximalistas" y "minimalistas", "fuertes" y "débiles", además de la cautela con la que, aún hoy, se afronta el tema del 'relativismo cultural'.

Resulta una buena, ulterior prueba la reciente introducción de Gumperz y Levinson a *Rethinking Linguistic Relativity* (1996) donde, como es costumbre con Whorf, una sospechosa cuanto prolongada serie de premisas, distinciones, delimitaciones, aparece cuanto menos demasiado diplomática, por no decir cada vez más gratuita y superflua.

Una formulación 'única' de la teoría relativista de Whorf no parece localizable en sus escritos e insatisfactorios, además, son los intentos de síntesis hasta ahora propuestos. Extraeremos de los artículos recogidos en el volumen

* Publicado precedentemente en italiano, con el título "Lengua/Cultura", en *Abbecedario postcoloniale. Dieci voci per un lessico della postcolonialità*, edición al cuidado de Silvia Albertazzi y Roberto Vecchi, Macerata, Quodlibet, Biblioteca di Letterature Omeoglotte, 2001, págs. 53-60. Traducción del italiano de Marcos Rico Domínguez.

de Whorf, editado por John B. Carroll, *Language, Thought and Reality* (1956) la tesis de fondo, la que mejor ha servido a la acusación de extremismo.

Al discutir de tiempo y espacio entre los Hopi, defendiendo la existencia de una *metafísica* detrás de la lengua y la cultura indias, Whorf llega a afirmar que tal metafísica puede ser, sí, explícita, interpretada, mediante el recurso a conceptos elaborados al interior de nuestra cultura, pero, *en rigor, puede ser descrita sólo en lengua hopi*. Las abstracciones sobre las que se funda, agrega más adelante, además de encontrarse explícitamente traducidas en lengua indígena, “están implícitas en la estructura misma y en la gramática de esa lengua y son observables en la cultura y en el comportamiento de los Hopi” (Whorf, 1956, pág. 42). En otro ensayo, “Análisis lingüística del pensamiento de las comunidades primitivas”, refiriéndose al misterio del pensamiento del otro, frente al cual se encuentran los “etnólogos ocupados en el estudio directo de una cultura primitiva”, observado que el modo de pensar en las comunidades indígenas no constituye un simple cuanto irrelevante enigma psicológico, afirma que eso es, en cambio, “un problema cultural y además se refiere en gran parte al conjunto de fenómenos culturales, particularmente compacto, que llamamos lenguaje” (Whorf, 1956, pág. 50). En “Ciencia y Lingüística” Whorf recordaba cómo a través de las modernas investigaciones de los lingüistas, se hubiese “encontrado que el sistema lingüístico de fondo (en otras palabras la gramática) de cada lengua no es sólo un instrumento de reproducción para expresar ideas, sino que ese mismo da forma a las ideas, es el programa y la guía de la actividad mental del individuo, del análisis de sus impresiones, de la síntesis de los objetos mentales de los que se ocupa” (Whorf, 1956, pág. 169).

De diferentes maneras, con ejemplos y sobre temas no directamente relacionados, Whorf define una profunda y propia convicción: toda cultura, toda visión del mundo, está estrechamente relacionada a la lengua que, representándola, la instituye. En este sentido, para interpretar una cultura no se puede prescindir de ‘su’ lengua e, incluso, una cultura puede conocerse, pero no puede trasplantarse, es decir sustraerse a la lengua que es el cuerpo donde vive.

Esta tesis constituye una importante premisa al tema que aquí nos hemos propuesto afrontar. Las reflexiones de Whorf, a pesar de varias oposiciones, no han permanecido aisladas. Han sido retomadas por la escuela de Tartu y particularmente por semiólogos como Lotman y Uspenskij (1975). En el afrontar el problema nodal de la relación entre cultura y lengua natural, ellos retoman explícitamente la “hipótesis Sapir-Whorf”, representando las manifestaciones de la cultura como sistemas secundarios de modelización, opuestos a los sistemas primarios, constituidos por las lenguas naturales. Aunque no acogen completamente la tesis extrema de Benveniste (1974), según la cual sólo las lenguas naturales son propiamente sistemas semióticos, no dudan en afirmar que lengua natural y cultura son inseparables: un término no se sostiene, no tiene sentido, sin el otro.

Las implicaciones de estas conclusiones son profundas: si cuanto se ha dicho es verdad, entonces ninguna de las culturas a las que el dominio colonial ha impuesto otra lengua ha podido sobrevivir. Entonces, la reconstrucción de una propia, desfigurada identidad, puede acontecer sólo abrazando el propio

pasado y recuperando la propia lengua nativa: liberándose de todo lo que en la mente ha sido introducido con la fuerza.

Es cuanto sostiene Ngugi wa Thiong'o, keniano, de lengua y cultura *gikuyu*, cuya obra más significativa sobre estos temas tiene el elocuente título: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (1981). Parece llegar, a partir de experiencias y preocupaciones mucho más pragmáticas, a las mismas conclusiones que poco antes hemos recordado: lengua y cultura son inseparables, perder una conlleva fatalmente la pérdida de la otra. Aún más, la lengua inglesa, la lengua del colonizador que él mismo ha utilizado por un largo periodo (y gracias a la cual ha alcanzado la notoriedad) le parece ahora instrumento de un nuevo y más solapado poder colonial, porque imperceptiblemente erosiona y cubre la memoria de la cultura autóctona.

Que la lengua sea la herencia más persistente y pertinaz del colonialismo son muchos a opinarlo. Naturalmente es necesario distinguir entre sociedades postcoloniales constituidas en su mayoría por inmigrantes y sociedades postcoloniales con una población nativa consistente, un importante pasado cultural y el aún vivo recuerdo de una dominación reciente.

El regreso a la lengua materna que, como Ngugi wa Thiong'o, otros autores importantes han llevado a cabo o anunciado – es el caso del indio Raja Rao, que a la edad de noventa años ha anunciado la propia decisión de escribir nuevamente en *kannada* – tiene, entonces, principalmente la finalidad de reanudar los lazos rotos con la propia tradición, restituir y cultivar la memoria del pasado, reelaborar el perfil de culturas que se han vuelto invisibles. Pero esta elección viene considerada por una conspicua parte de los intelectuales del mundo un tiempo colonizado, ahora impracticable; de este modo se ha teorizado otra forma, más realista, de resistencia y defensa frente a la opresión cultural.

En particular, Salman Rushdie (1991) ha sostenido la posibilidad y la necesidad de subvertir, desde dentro, la lengua de los antiguos colonizadores, transformándola en *new englishes* capaces de responder, a las necesidades de las nuevas sociedades independientes. La lengua llega a ser, entonces, el nuevo terreno de lucha por una libertad aún por conquistar: “para conquistar el inglés es necesario antes volverse libres a sí mismos” (Rushdie, 1991, pág. 17).

Parece de alguna manera responderle la joven africana de Zimbabue Yvonne Vera, que en *Nehanda* (1993), hace decir a Ibwe: “Nosotros no creemos que las palabras puedan volverse independientes del discurso que las atraviesa, de los hombres que las controlan y de quienes han nacido” (Vera, 1993, pág. 40).

Las contradicciones pueden verse y agregarse: si por un lado estar obligados a adoptar la lengua del colonizador se revela frustrante y la supuesta posibilidad de pervertir de algún modo las formas, retorciéndola sobre quien la ha impuesto, poco consolador, por el otro no debe escapar el valor de la internacionalización que esa consiente y, tampoco, el poder de seducción de la promoción social y económica que esa promete, inimaginable a través de las lenguas nativas. Difícil, entonces, salir indemnes de la *cocacolonización* (Rushdie, 1997), que invade también a los países extraños a la dominación inglesa, como México, que ha pasado, según un amargo cuanto irónico Carlos Fuentes (1975), de Quetzalcoatl a Pepsicoatl.

El posible proceso de apropiación, por parte de las culturas ‘locales’, de la lengua dejada por la colonización ha sido descrito por Bill Ashcroft, Gareth

Griffiths y Helen Tiffin (1989) como el pasaje de una fase de *abrogación*, es decir de rechazo de las categorías de la cultura dominante, de su estética, de su norma, de los significados por ella adscritos a las palabras, a una fase de *apropiación*, en la que pesa sobre la lengua colonizadora la carga de otra cultura, dominada, obligándola a representar una diversa experiencia humana (Ashcroft – Griffiths - Tiffin, 1989, págs. 38-39).

Que todo esto sea luego concretamente realizable es difícil decir: cierto que no puede bastar el simple cambio total de los contenidos, cuando la forma de la expresión permanece la misma; ni siquiera, la distorsión de la estructura parece tan fácil ni eficaz; ni, en fin, la efectiva sobrevivencia (no el mero mantenimiento de una petrificada memoria) de una cultura parece posible, por todas las razones que anteriormente hemos aducido, en una forma lingüística que le es extraña.

La hibridación, ineludible destino de las sociedades postcoloniales, debe sopesarse atentamente. Debe tenerse presente la diferencia existente entre sociedades libres y emancipadas desde hace poco tiempo, como las africanas, y sociedades que tienen, en cambio, a las espaldas ya una larga historia independiente y un extenso, predominante mestizaje, como la mayoría de las de América Latina (sin olvidarse nunca de la gran heterogeneidad de los procesos de descolonización). Por lo tanto tiene que considerarse su naturaleza diglósica o poliglósica y ponderarse la influencia y la difusión de cada lengua.

Difícilmente se encontrarán condiciones que hagan verosímil el restablecimiento, fuera de un restringido uso étnico, de las lenguas autóctonas, incluso en países donde grandes y antiquísimas tradiciones culturales podrían hacer pensar el contario. Pero, la coexistencia es sin duda posible y deseable. Si ya la realidad que vivimos es la que la violencia colonial ha producido, entonces podemos tomar nota (sin olvidar que esa violencia, de diferentes maneras, continúa a ejercitarse) que un camino hacia atrás es improponible y quizás riesgoso. El respeto y la valorización de lo que permanece de las lenguas y de las culturas autóctonas es sin embargo practicable. De esta convicción es intérprete Carlos Montemayor que , en los últimos años ha promocionado la literatura en las lenguas indígenas de México. En un reciente estudio observa que las culturas indígenas de México “permanecen vivas sobre todo gracias a la sobrevivencia de las lenguas y al papel fundamental que ejercen en la vida civil, agrícola y religiosa” (Montemayor, 1998, pág. 7). El modo en el que, sostiene Montemayor, la resistencia cultural se une al uso ritual de la lengua, también donde el bilingüismo aumenta, revela cómo para estas poblaciones la lengua materna sea la vida misma.

Bibliografía

ASHCROFT, Bill - GRIFFITHS, Gareth - TIFFIN, Helen (eds). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. New York, Routledge, 1989.

ASHCROFT, Bill - GRIFFITHS, Gareth - TIFFIN, Helen (eds). *The Post-Colonial Studies Reader*, London – New York, Routledge, 1995.

- BENVENISTE, Émile. "Sémiologie de la langue" en ID., *Problèmes de linguistique générale*, 2 vols., París, Gallmard, 1974.
- FUENTES, Carlos. *Tiempo mexicano*. México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1975.
- GUMPERZ, John J. - LEVINSON, Stephen C.. *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- LOTMAN, Jurij - USPENSKIJ, Boris. "Sul meccanismo semiotico della cultura" en ID., *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975.
- MONTEMAYOR, Carlos, *Arte y trama en el cuento indígena*. México, FCE, 1998.
- NGUGI, wa Thiong'o. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Portsmouth, NH, Heinemann, 1981.
- RUSHDIE, Salman. *Imaginary Homelands*. London, Granta, 1991.
- RUSHDIE, Salman. *Mirrorwork: 50 Years of Indian Writing, 1947-1997*. New York, H. Holt & Co., 1997.
- VERA, Yvonne. *Nehanda*. Harare, Baobab, 1993.
- WHORF, Benjamin Lee. *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Massachusetts, The M.I.T. Press, 1956.