

UNA MIRADA POSCOLONIAL EN LA LINGÜÍSTICA

Brenda Melián
brenda.melian@yahoo.com.ar

Introducción

Los desarrollos teóricos que se agrupan en lo que se ha llamado “teorías poscoloniales” o “crítica poscolonial” comenzaron en Europa, surgieron de las mentes de intelectuales procedentes de ex –colonias inglesas o francesas, como sus propios movimientos de resistencia desde la teoría (Said, Bhabba, Spivak, entre ellos). Dichos desarrollos se centraron en analizar cómo se configuran imágenes estereotipadas de las culturas no metropolitanas desde el discurso colonialista de occidente.

Como era de esperarse, estas ideas llegaron a América e inmediatamente fueron acunadas con mucho interés por un grupo de intelectuales latinoamericanos que, radicados en Estados Unidos, ocupan lugares de prestigio en el ámbito académico (Mignolo, Castro Gómez, y otros).

En América, este enfoque cultural se especificó: en un ambiente de pleno predominio de la mirada posmoderna, acompañada de un gran interés por las cuestiones relativas a la diversidad cultural e identitaria, la crítica poscolonial creció como heredera de los principios del posmodernismo y surgieron así los llamados “estudios subalternos”.

Por otra parte, tal como lo dice Robotham, durante el siglo XIX, pleno auge del imperialismo, surge la disciplina de rango universal dedicada al estudio, por parte de grupos occidentales, de la cultura de otras sociedades: la *Antropología*. Así, todas las culturas eran comprendidas a partir de cuánto se adecuaban o diferían del modelo de modernidad de occidente. Entonces, dicha ciencia estaba impregnada fuertemente de la prioridad epistemológica y ontológica otorgada a occidente. Por consiguiente, el período poscolonialista planteó duras críticas a una Antropología de este tipo. Llegó a impugnar sus fundamentos a partir de un enfoque *posmoderno* (dicho en un sentido amplio).

Lo anterior configura el contexto académico-político en el que se inserta el inicio de lo que se ha llamado *Etnografía del Habla*, corriente de los estudios lingüísticos que surge a partir de y en contraposición con la Lingüística antropológica, la cual planteaba como objeto de estudio a la lengua como sistema formal. La Etnografía del Habla se funda a partir de la transgresión de varios de los postulados de su disciplina madre: su práctica se orienta en contraposición a “concepciones estructurales, sistémicas, colectivas y normativas sobre la sociedad y la cultura”¹.

Por otra parte, tanto la lingüística antropológica como la Etnografía del habla son continuadoras de la tradición americana encabezada por los planteos de Boas, Sapir y Whorf – responsables de los postulados del RELATIVISMO LINGÜÍSTICO-, los cuales hacen afirmaciones fuertes sobre la relación entre lenguaje y cultura, planteando

¹ Bauman, R. y Sherzer, J. (1974). *Explorations in the Ethnography of speaking*. Cambridge. Citado en Golluscio, 2002.

el fundamento epistemológico necesario para las disciplinas antes dichas, las cuales se ocupan del estudio de la organización y pautamiento de la lengua y el habla en el desarrollo de la vida social.

Finalmente, creo que hay una clara relación entre las ideas que guiaron la crítica poscolonial y la vertiente contrahegemónica del pensamiento que orienta el nacimiento y desarrollo de la Lingüística antropológica y la Etnografía del Habla. Este trabajo intentará ahondar en las similitudes de estos planteos y especialmente en el pensamiento whorfiano como iniciador del “reconocimiento y la valoración de la diversidad lingüística y cultural como parte del patrimonio humano universal”².

Relativismo lingüístico: Lenguaje, pensamiento y cultura

La noción de *Relativismo Lingüístico*, situada dentro de las ciencias humanas, en la Antropología –más específicamente en su relación con la lingüística- durante la década del '40, plantea desde su nombre una línea de encuentro con la crítica poscolonial: esta última parte de considerar que los supuestos racionalistas implícitos en la búsqueda del conocimiento universal, de la emancipación de los pueblos, o cualquier otra modalidad discursiva (de la ciencia o la política) concebidas desde el proyecto “colonial” (incluyendo, claro está lo “descolonial”), carece de sentido, es engañoso y restrictivo. Lo poscolonial se plantea como un discurso de otro orden, desde donde todos los demás discursos se ven relativizados y adquieren un nuevo significado.

La hipótesis del Relativismo Lingüístico es un caso puntual en el que se realiza esta revisión de la concepción racionalista imperante en la interpretación de la ***relación entre lenguaje, pensamiento y cultura***.

En los comienzos de la Antropología, estas relaciones eran entendidas del siguiente modo: el lenguaje es un medio de expresión del pensamiento, el cual es un proceso independiente e indiferente a la naturaleza de cada lengua. A su vez, se planteaba entre los conceptos de cultura y lenguaje una correlación muy “engañosa”, dado que se asociaba a culturas civilizadas, lenguas civilizadas. Por supuesto, el parámetro de “civilizado/a” era el de occidente, considerada la cultura que había alcanzado mayor progreso. Entonces, desde este punto de vista, las demás culturas y lenguas eran “medidas” a partir de este parámetro de civilización. Y si una cultura era primitiva, entonces su lengua también lo era. Lo que subyace en esta concepción es que existen lenguas más “simples” en su estructura y otras más “complejas”, y en ello radica lo engañoso.

Responsables de la formulación de las ideas agrupadas en lo que se ha llamado Relativismo Lingüístico son, primero Franz Boas, más antropólogo que lingüista,³ y luego Edward Sapir –alumno de Boas- y Benjamín L. Whorf, lingüistas interesados en temas de Antropología, pero con la atención claramente centrada en el rol del lenguaje dentro de la cultura, y en relación con el pensamiento.

Franz Boas fue quien inició los trabajos etnográficos y llegó a las primeras conclusiones en torno al tema del relativismo, él se especializó en la elaboración de una teoría que explicara el por qué de las diferencias entre las culturas y cómo habían llegado a desarrollarse las mismas. En contra del modelo evolucionista aplicado a las ciencias humanas, desarrolló su conocida teoría del Particularismo Histórico. En vez de

² Fishman, J. 1982. “Whorfianism of the third kind: Ethnolinguistic diversity as a worldwide societal asset”. *Lenguaje in society* 11. Citado en el libro de Golluscio, 2002.

³ Vale aclarar que F. Boas fue geógrafo, matemático y físico alemán, y al venir a América, se interesó por el estudio de las culturas amerindias, cual orientó su atención hacia la Antropología.

estudiarse la cultura, comenzó a hablarse de “las culturas”, sentando las bases del Relativismo cultural. Para Boas, el antropólogo debía estudiar “desde adentro” las tribus primitivas del mundo –a través de las categorías de raza, cultura y lenguaje- que carecían de historia escrita y así estudiar los tipos humanos que habitan y habían habitado el mundo.

Como resultado de este modo de trabajar, y de su búsqueda, Boas llega a ciertas conclusiones que implican afirmaciones sobre la necesidad de no establecer una correlación entre raza, cultura y lenguaje, especialmente en oposición a las concepciones etnocéntricas de la época, que establecían diferencias entre “lenguas cultas” y “lenguas primitivas”. Esta afirmación de Boas, continuada y enfatizada en los estudios sapirianos, sostiene la igualdad de todas las lenguas (en cuanto a sus posibilidades de complejidad gramatical, especialmente) y contiene la pretensión de funcionar como un axioma para los antropólogos lingüistas, indispensable para el trabajo académico en este campo.⁴

Por otra parte, introduce una idea fundamental en torno al importante rol del lenguaje en la transmisión de la cultura: los individuos se socializarían, a su entender, en las tradiciones de su grupo desde la temprana infancia y ajustando paulatinamente su forma de ver el mundo y sus conductas a las mismas. En este plano consideró fundamental el rol del lenguaje, pues dado que cada lengua expresa una construcción particular del mundo, su aprendizaje en el proceso de socialización temprana resulta indispensable para la incorporación de las pautas y los valores de su sociedad. Así, se da una incorporación inconsciente de las pautas culturales, automática y acrítica.

Edward Sapir, discípulo de Boas, continuó con las ideas formuladas por su maestro, poniendo el énfasis más claramente en lo lingüístico, es decir, centrando su atención en la descripción de tipos de lenguas, gramáticas y todo lo inherente a la organización interna de una lengua. En su libro *El lenguaje*, hace continuamente alusiones -e ilustra las mismas con ejemplos- sobre la idea de que no existe correlación alguna (relación causal) entre lenguaje, raza y cultura. El anteúltimo capítulo de este libro se llama, justamente *Lenguaje, raza y cultura* y en él dice Sapir lo siguiente:

“Como nada nos indica que existan profundas diferencias raciales en la conformación primordial del pensamiento, la inagotable riqueza de la forma lingüística, o sea, la infinita variabilidad del verdadero proceso de pensamiento, no puede decirnos nada acerca de tales diferencias raciales profundas (...) Y no creo tampoco que exista una verdadera relación causal entre cultura y lenguaje. La cultura puede definirse como *aquello que* una sociedad hace y piensa. El lenguaje, en cambio, es un *cómo* peculiar del pensamiento. Es difícil comprender qué relaciones causales concretas pueden existir entre el selecto caudal de experiencias y el modo característico como la sociedad expresa todas las experiencias. (...) Por su parte, la corriente del lenguaje nada tiene que ver con los cambios de contenido: sólo con los cambios de la expresión formal (...) Es decir que son del todo inútiles los intentos de relacionar ciertos tipos de morfología lingüística con determinadas etapas paralelas del desarrollo cultural (...) En todos los grados de desarrollo cultural se encuentran infinitos tipos de lenguas, simples y complejas. Por lo que toca a la forma lingüística, Platón camina mano a mano con el último porquerizo de Macedonia, y Confucio con el salvaje cazador de cabezas de Assam.”⁵

En este pasaje podemos ver la rotunda argumentación de Sapir en contra de el establecimiento de una “jerarquía de lenguas” en la que se establezca un paralelismo con el desarrollo cultural y, por otra parte, con que el pensamiento esté condicionado de alguna manera por el tipo racial.

⁴ Boas sostenía que era necesario estudiar cada lengua en sus propios términos. Por otro lado las lenguas no escritas eran tan complejas, tan sofisticadas en sus formas de expresión y tan sistemáticas en su organización como las llamadas lenguas “civilizadas” (sánscrito, latín, griego).

⁵ Sapir, 1954: 247-248.

Sin embargo, aquí subyace ya la idea que se refiere más específicamente a lo lingüístico y por la cual Sapir y Whorf son reconocidos como autores de la hipótesis del Relativismo lingüístico: el lenguaje está íntimamente ligado con el pensamiento, la riqueza de la forma lingüística esta correlacionada con la infinita variabilidad del pensamiento. En este sentido es que nos interesa específicamente “recorrer” a Sapir.

A partir de sus avances desde su tarea etnográfica con varias tribus amerindias (principalmente, los navajos), este autor depura esta idea y llega a una elaboración más profunda de la relación entre lenguaje, pensamiento y cultura:

“Los seres humanos no viven solamente en el mundo objetivo ni en el mundo de la actividad social como generalmente se entiende, sino que están a merced del idioma que ha venido a ser el medio de expresión de su sociedad. (...) El hecho es que el *mundo real* está hecho inconscientemente en gran parte por los hábitos lingüísticos de grupo (...) vemos, oímos y experimentamos de cierta manera porque los hábitos lingüísticos de nuestra comunidad nos predisponen a ciertas selecciones de interpretación.”⁶

Sapir nunca llega a la formulación explícita de la hipótesis, pero todas sus afirmaciones a partir de su trabajo etnográfico con tribus amerindias, lo ponen en el lugar de coautor de la tesis del Relativismo Lingüístico, que alcanza su más clara formulación y trabajo de comprobación en Whorf, autor al que nos dedicaremos en el siguiente apartado.

Benjamín L. Whorf: pensar en Hopi

Whorf es quien más avanza y se arriesga en las formulaciones que se agrupan bajo el nombre de Relativismo Lingüístico. Por ende, es también quien más críticas recibe. Algunas veces, porque las afirmaciones van demasiado lejos, otras por una mala interpretación de sus escritos. Lo cierto es que, además de retomar lo que ya había sido “descubierto” por Boas y Sapir, y de seguir sus pautas metodológicas para un trabajo antropológico serio (es decir, insertarse en la cultura a estudiar el suficiente tiempo como para llegar a entenderla “desde adentro”, o sea, tal y como se presenta para el grupo⁷), él va más allá, descubre que para lograr entender que percibimos el mundo de la manera en que el lenguaje nos lo permite, es necesario *salirse del lenguaje*. Es decir, descubrir de qué manera su propia lengua “recorta” su posibilidad de percibir las experiencias del mundo.

Whorf es consciente de que su visión de la realidad es “una de tantas”, la que le fue transmitida en su socialización, a través del lenguaje, la cual toma el carácter de “única” manera de concebir la realidad. En el comienzo de uno de sus artículos más famosos dice:

“Una vez pasados los años de la infancia, toda persona normal puede hablar y así lo hace. En consecuencia, toda persona lleva consigo durante toda la vida ciertas ideas ingenuas, pero profundamente enraizadas, sobre el habla y su relación con el pensamiento. (...)”

⁶ Fragmento citado como epígrafe de un trabajo de Whorf sobre la relación entre lenguaje, pensamiento y conducta habituales, el cual se trabajará en el siguiente apartado.

⁷ Boas fue muy insistente respecto del método para interpretar otra cultura “desde adentro”, este método era identificado como la perspectiva émica. Una de sus principales discípulas dijo: “para alcanzar la profundidad de comprensión que Boas exigía era preciso sumergir el pensamiento propio en el del otro. Era preciso aprender a pensar en los términos del otro, a ver el mundo a través de los ojos del otro. Era indispensable alcanzar el más íntimo conocimiento de los procesos de pensamiento de nuestros informantes, lo que sólo se podía lograr a través del trabajo intensivo durante un largo período de tiempo”.

Desde este punto de vista, el pensamiento no depende de la gramática, sino de las leyes de la lógica y la razón, que se supone son las mismas para todos los observadores del universo. (...) La lógica natural opina que las lenguas diferentes son esencialmente métodos paralelos para expresar un mismo racional de pensamiento, que, por lo tanto, solamente difieren en cosas menores.”⁸

Para lograr hacer consciente esta “Lógica natural” y, a la vez, escapar de ella, Whorf plantea una especie de ejercicio, partiendo del antiguo refrán *La excepción prueba la regla*. La idea es que si una regla no tiene excepción, no es reconocida como una regla, ni como nada más; forma parte del *fondo de experiencia* con respecto al cual permanecemos inconscientes. Esto ocurre, según el autor, porque “sin haber experimentado algo que contraste con ello, no podemos aislarlo y formularlo como una regla hasta que no hayamos aumentado nuestra experiencia y hayamos extendido nuestra base de referencia lo suficiente como para encontrar una interrupción de su regularidad”⁹.

Whorf da el ejemplo del fenómeno de la gravedad: en la mente de una persona que no tiene conocimientos sobre física, no existe la idea de una ley de gravedad, ya que en su mente nunca entraría la idea de concebir un universo en el que los cuerpos se comportaran de un modo diferente a como se comportan sobre la superficie de la tierra. La ley de gravedad no pudo formularse sino hasta que se vio “caer” a los cuerpos en un marco de referencia de un mundo astronómico más amplio, en el que los cuerpos se mueven trazando órbitas o siguen diferentes caminos, no caen.

Entonces, dice Whorf que la magnitud de la influencia es difícil de apreciar, dado su carácter de transfondo, y de la dificultad de pararnos “fuera” de nuestro propio idioma, que es para nosotros un hábito. Y sobre todo si tomamos una lengua muy distinta, esto se vuelve más importante, porque esta lengua se vuelve parte de la naturaleza, y le hacemos lo mismo que ya hicimos con la naturaleza: **tendemos a pensar en nuestra propia lengua para examinar la lengua exótica**. Ahora, siendo conscientes de este problema del fondo de experiencia que se nos impone como única realidad, el mejor acceso a la solución de este problema es a través de una lengua exótica, la cual nos impone una “excepción a la regla” que no debemos pasar por alto. Esta consideración que hace el autor es fundamental como compromiso del lingüista antropólogo con su práctica.

En su estudio de la lengua hopi, Whorf logra completar la descripción de su morfología, pero percibe que con eso no ha terminado de dar cuenta de dicha lengua. Por ejemplo, había descrito la formación morfológica de los plurales, pero no cómo usar esos plurales. Y se le hizo evidente que la categoría de plural en hopi no era lo que en inglés, francés o alemán. Así, este autor comenzó otra etapa de investigación que consistía en una comparación entre el hopi y las lenguas europeas occidentales. Cabe decir aquí que este es el punto en el que Whorf llegó mucho más lejos que el resto, dedicándose a demostrar minuciosamente que una lengua constituye un patrón mediante el cual la experiencia es asimilada, conceptualizada, integrada. Para ello, se centró en el estudio de ciertas zonas de la experiencia que se ven incluidas en el lenguaje, como las referidas a los conceptos de “tiempo”, “espacio”, “materia”. La pregunta que se formuló fue si estas categorías se dan en la misma forma para todos los hombres o están condicionadas –en parte– por la estructura de las lenguas específicas. Y también se planteó en esta investigación si existen afinidades entre normas culturales y de comportamiento y estructuras lingüísticas.

Para este trabajo, Whorf agrupó las lenguas europeas que difieren muy poco entre sí, bajo el nombre de SAE (Standard Average European): Europeo Medio

⁸ Whorf, 1971: 235-236.

⁹ Ibid.: 237.

Estándar. Así, logra caracterizar la cosmovisión que nos imponen las lenguas europeas a partir de su comparación con el hopi. Veamos algunos aspectos:

1) en el hopi no se pueden usar plurales para categorías no observables. Por ejemplo, es posible decir *diez hombres* y usar el plural, pero no es posible decir *diez días*. Para expresar esa idea hay que usar ordinales en singular: algo como *hasta el décimo día*. Esto le da al autor una pauta importante sobre las lenguas europeas, porque nosotros –sus hablantes– usamos los plurales para entidades concretas reales y también para plurales imaginarios. Evidentemente hay una pauta que permite agrupar mentalmente secuencias, ciclos, períodos. Se trata de una manera de objetivar lo imaginable, de convertirlo en entidad del mundo exterior que no podría observar ni percibir como conjunto.

2) En las lenguas europeas hay dos clases de sustantivos para los objetos físicos: contables y no contables. Los contables designan objetos con perfiles definidos: *mesa, hombre, auto, flor*. Los no contables designan conjuntos homogéneos de sustancias que no se mencionan en plural necesariamente: *agua, arena, azúcar, carne*. Para contabilizar estos sustantivos los colocamos en recipientes o los nombramos por unidades de medida: *un vaso de agua, un kilo de azúcar, una cucharada de sal*. En hopi esto no funciona así, no hay distinción para sustantivos contables y no contables, porque todos designan individuos o cantidades precisas. Por consiguiente, no necesitan designar recipientes ni unidades de medida: existe un término para *charco de agua* (pa.hə) y otro para *vaso de agua* (kə.yi).

3) Con respecto a ciclos o fases, nosotros podemos objetivarlos, convertirlos en cosas, aunque no sean tales. Por ejemplo, decimos *verano, atardecer, invierno, etc.* Podemos utilizarlos como sujetos, como núcleos de complementos, en plural o singular. En hopi nada de esto es posible, porque el tiempo es solo uno, el que está ocurriendo, y los términos de tiempo nunca son sustantivos, funcionan como adverbios. El *verano* sería para ellos algo así como *cuando ocurre el calor*.

4) Para expresar duración, intensidad y tendencia de los procesos, las lenguas europeas usan metáforas espaciales: decimos que una conversación *fue larga*, que *fue pesada*, que *se aproxima* el día o que el sol *se levanta*. Es decir, objetivamos el tiempo y lo convertimos en espacio. Le adjudicamos forma, tamaño, pero y lo transformamos en materia contable. El hopi carece de estos usos metafóricos porque cuenta con recursos léxicos específicos para entidades no contables, ni espaciales ni observables. Son lo que Whorf llama “tensores”: términos abstractos diferentes de los sustantivos que sirven para indicar duración, intensidad y tendencia. Entonces, en Hopi, algo *pesado* siempre es físico.

En conclusión, los hablantes de Hopi y los de SAE tenemos microcosmos bastante diferentes. Para Whorf, el microcosmos es el mundo mental compuesto por una serie de categorías –como las planteadas– que sirven a los hombres para entender el mundo, la realidad, el macrocosmos. El microcosmos SAE ha sido analizado en términos de “cosas”, de objetos que parecen tangibles con forma propia o sin ella. Y también los conceptos, las argumentaciones, las ideas están cosificadas: armamos *guerras de preguntas*, *apuntamos* con argumentos, *sostenemos* tesis, *tomamos el hilo* del discurso, *nos distanciamos* de las posiciones teóricas de los demás, *acumulamos* antecedentes, etc. Esto está tan profundamente arraigado en nosotros que no somos conscientes de las analogías que establecemos, con esfuerzo logramos ponerlas en evidencia, y luego vuelven a ser parte de nuestro uso cotidiano de la lengua. El hopi parece haber analizado la realidad en términos de eventos (o “sucederse”) y la menciona de dos maneras: objetiva y subjetiva. Subjetivamente, los eventos son la expresión de

factores invisibles de intensidad, de los cuales depende la estabilidad y persistencia o inestabilidad y tendencias de dichos eventos. Objetivamente, las experiencias físicas perceptible, eventos, se expresan principalmente por medio de perfiles, colores, movimientos, y otras referencias perceptivas. El hopi acentúa el factor intensidad del pensamiento. El mismo, para ser más efectivo, debe estar vivido en la conciencia, definido, firme, sostenido, cargado de buenas intenciones fuertemente sentidas.

Evidentemente, el modo de organizar el microcosmos también determina qué áreas del conocimiento se van a desarrollar y profundizar en cada cultura y cuáles no. Así, nuestra manera de cosificar el tiempo es ideal para hacer historia, cosa que los hopis no pueden hacer porque para ellos no hay períodos, ciclos cerrados, eventos completos. Todo pertenece al mismo orden, que vuelve una y otra vez. En cambio nosotros, los occidentales, tenemos secuencias, registros, relojes, calendarios, fechas, periodizaciones (clasicismo, romanticismo, etc). Fechas que indican un antes y un después. La relación con la ciencia es de mutua dependencia: las ciencias sostienen estos supuestos y sus productos realimentan esta concepción de mundo.

El compromiso whorfiano con la teoría

En otros términos, Whorf, quien se formó en EE.UU como lingüista antropólogo y también era ingeniero químico, entiende que la cultura hegemónica fortalece todo el tiempo y justifica la idea de que el “fondo de experiencia” occidental es el único, el más completo y evolucionado, desde el cual hay que mirar el resto de las manifestaciones culturales para clasificarlas, juzgarlas, criticarlas. ¿Cómo se justifica este derecho de un antropólogo de interpretar la cultura de otro pueblo? Tal como lo dice Robotham “sobre la base de la autoridad que le otorgan sus años de formación científica, además de la aceptación de la (...) prioridad epistemológica otorgada a los modos de producción de conocimiento desarrollados como parte de la tradición intelectual de occidente”¹⁰.

Cabe recordar que, desde una mirada poscolonialista, el texto antropológico es inevitablemente un texto construido desde “cierto lugar”, es decir, un texto situado y, como tal, debe ser revisado de manera crítica y relativizado. La monografía antropológica siempre expresa una autoridad indiscutida del antropólogo, y sobre la que se sustenta su reputación. Su texto es, en primer lugar, una *selección* tomada del amplio espectro de experiencias que el antropólogo vive en su trabajo de campo. Y, además de representar a un pueblo, una tribu de una comunidad en una etnografía, el estudio hace abstracción de ciertos principios y conceptos, como *cultura* y *parentesco*, por ejemplo, los que pertenecen al modelo del antropólogo.

Es en este punto en donde aparece como relevante el tema de la **traducción**, el cual salta a la superficie ni bien se plantea la problemática de la comparabilidad de las culturas, uno de los ejes sobre los cuales se estructura el Relativismo. Para que dos culturas diferentes puedan compararse, es condición necesaria que sus lenguajes sean traducibles; es más, si no es posible establecer una traducción lo suficientemente precisa entre un lenguaje y otro, entonces no es posible para los poseedores de ninguna de las culturas relacionadas ni si quiera *comprender* la otra. Por esta razón, los antropólogos suelen distinguir, al estudiar las culturas, entre lo *ético* y lo *émico*. Lo *ético* es la parte de la cultura relacionada con los comportamientos de sus poseedores, por ejemplo, la observación de determinados ritos religiosos, mientras que lo *émico* constituye el conjunto de justificaciones que los poseedores de una cultura dan a sus

¹⁰ Extraído de Robotham, Don. 1996. *El poscolonialismo: el desafío de las nuevas modernidades*.

comportamientos. Esto incluye creencias, reglas, leyes o normas, más allá de que están escritas o no en documentos, o se trate de normas tácitas. Ahora bien, lo *émico* puede ser comunicado de dos maneras: o bien por sus poseedores, los individuos de cada cultura que, mediante el uso del lenguaje, pueden expresar el conjunto total o parcial de los principios explicativos de su comportamiento; o bien por medio de la observación etnográfica del comportamiento de los practicantes de una cultura. Ambas formas implican un tipo de “traducción”, y en ambos casos existen los riesgos de que la traducción haga perder la validez de las conclusiones a las que llegue el antropólogo. Si se elige el primer modo, el antropólogo busca un *informante*, que es un sujeto capaz de expresarse tanto en la lengua del investigador como en la de la cultura que se quiere estudiar. Este informante traduce al lenguaje del antropólogo la información que este necesite, lo lógico es que sea parte de la cultura estudiada. Si se elige el segundo modo, ya no se cuenta con un informante, sino que se utiliza la técnica de la pura observación del comportamiento de los practicantes de esa cultura, para llegar inductivamente a sus componentes émicos. Ambas formas tienen sus riesgos e implican una tarea de traducción: cuando interviene un informante, su traducción de la cultura propia a la del científico dependerá de su manejo de las dos lenguas implicadas, y de la transparencia de sus intenciones; y cuando no interviene uno, todo depende del investigador y del proceso de “traducción” que éste realice. El riesgo aquí es cómo garantizar una legítima traducción, cuando el investigador vierte sus propias categorías conceptuales, y por lo tanto lingüísticas sobre el objeto de su estudio.

Como se puede ver, la traducción entra en juego en cualquier posibilidad, de diferentes maneras. Aquí la tesis del relativismo y, especialmente el trabajo realizado por Whorf y sus conclusiones, nos alerta como investigadores sobre la cuestión de que en esa traducción del investigador, siempre estará implicada su propia mirada de las experiencias, mediada por el mundo mental propio e inconsciente que el investigador, el cual ha incorporado al aprender su lengua nativa. Es muy importante, entonces, hacer conciente el propio microcosmos y abrir la mente a nuevas posibilidades de percibir los fenómenos del mundo, para poder separarnos de él en el trabajo de interpretar una cultura muy diferente a la nuestra. Sobre todo, entendiendo que la traducción de una lengua a otra no se trata simplemente de cambiar la forma de expresión sobre los mismos hechos de un mundo objetivo. Es por esto que Boas aplica en su investigación etnográfica un método tan exigente para estudiar e interpretar la particularidad de una cultura, cosa que luego aprehenden y practican Sapir y Whorf como sus seguidores.

Por otra parte, la tesis del relativismo llevada al extremo implica la afirmación de que la traducción de una cultura –lenguaje es imposible, que no pueden ser comparadas porque no comparten el fondo de experiencias básico que les permita comprenderse.

Whorf, con el fin de mostrar cómo la gramática de la lengua que hablamos condiciona la manera en que pensamos y percibimos las experiencias del mundo, hace consciente su propio “fondo de experiencias”, aquello que, al decir de Boas, asimilamos de manera automática en nuestra socialización, a través del lenguaje. Ver que otras lenguas plantean diferentes formas de percibir las experiencias del mundo, sirve para desnaturalizar la manera en que la cultura hegemónica lo hace, para saber que nuestra forma de ver las cosas es “una de las posibles”.

Cuando Bhabha habla de la posible relación entre teoría y política, afirma que no deben ser tomadas y concebidas por separado, sino de dentro de una temporalidad discursiva que permite convertir el acto teórico en la negociación de instancias contradictorias y antagónicas: “El lenguaje de la crítica es efectivo no porque mantenga siempre separados los términos (...), sino en la medida que supera las bases ya dadas de la oposición y abre un espacio de traducción: un lugar de *hibridismo*, hablando

figuradamente, donde el lugar del objeto político que es *nuevo*, ni el uno ni el otro, aliena apropiadamente nuestras expectativas políticas, y cambia como debe, las formas mismas de nuestro reconocimiento del momento de lo político”¹¹.

La práctica whorfiana puede ser vista como un espacio de *negociación* en el sentido en que Bhabha lo plantea. Discípulo de Sapir y a su vez de Boas, lleva sobre sí la impronta de la práctica antropológica inculcada por Boas, que consistía en estudiar las culturas exóticas y minoritarias “desde adentro”, lo cual significaba que como estudiosos debían permanecer tanto tiempo como fuera necesario hasta lograr que el pensamiento propio llegara a insertarse en el pensamiento de los integrantes de esa cultura, es decir, que aprendieran a pensar como ellos. En el trabajo teórico del lingüista antropólogo, él estudia en un primer momento la gramática hopi, logra describirla de manera completa, pero se da cuenta que eso no es todo, que es si bien conoce toda la gramática de esta lengua, no la “entiende”, es necesario conocer la manera en que funcionan esas opciones gramaticales cuando son referidas a un mundo real. Es decir, la formación tanto de Sapir como de Whorf es interdisciplinaria, entre la lingüística y la Antropología. La lingüística, que en ese momento se dedicaba fuertemente a modelos abstractos de representación de la lengua, vista como un sistema-estructura cerrada, de relaciones específicas que permitían su funcionamiento. El corpus de datos, si lo había, nunca era de producciones reales, siempre se trataba de oraciones producidas introspectivamente, o de textos escritos. De esta forma, el estudio lingüístico de culturas ágrafas y minoritarias era algo muy difícil de hacer y poco valorado dentro del círculo académico de la lingüística. Whorf, formado también en la antropología y su práctica, siguió el camino abierto por Sapir en el trabajo lingüístico de campo, heredó también su compromiso teórico: sabiendo del poco prestigio académico que podía tener el estudiar la lengua de culturas exóticas en su medio, en un momento en que la lingüística trataba de proponer modelos universales. Y no solo tomó esta decisión de dedicarse a estudios particulares, sino que además, a partir de lo que va descubriendo, entiende que debe hacer conciente su propia visión de mundo, presente en su lengua (inglés).

Así, cada posición es siempre un proceso de traducción y transferencia, cada objetivo se construye sobre el rastro de aquella perspectiva que propone borrar: así, a partir de la hipótesis relativista, hubo cuestionamientos a las teorías que proponían universales, pero también hubo fuertes críticas para hacia la postura relativista, a partir de estudios empíricos respecto de la relación establecida entre lenguaje y pensamiento. Hubo quienes atacaron a la posición relativista acusándola de favorecer el racismo, lo cual consistía en una mala interpretación de los postulados de Sapir y Whorf. Claramente, estas manifestaciones establecían la guerra entre posiciones antagónicas, lo cual deja traslucir la pretensión hegemónica, al entender de Bhabha.

Conclusiones

Pensando desde lo geopolíticamente situado, creo que Whorf puede ser pensado desde el marco de la crítica poscolonial, pero en su “versión americanizada”, es decir, más orientada hacia los estudios de subalternidad, problemática más propia de nuestro territorio y cuestionó la perspectiva universalista dominante en los estudios lingüísticos.

La Lingüística Antropológica propiamente dicha, o sea el estudio de las lenguas poco conocidas del mundo es tomado, en general, como una tarea “secundaria” frente a la teoría lingüística descriptiva, habiendo sido desplazada de su lugar de privilegio en el

¹¹ Bhabha, H. 2002: pp. 39-60.

que había sido colocada –temporalmente- por Boas, Sapir y Whorf como testimonio de excepciones. Por otro lado, la formalización parece ser de importancia primordial para los lingüistas descriptivos, los cuales han dado prioridad a la objetividad ganada en los estudios de “pautas extrañas” hechos por analistas que consideran sus propias lenguas como temas favoritos de estudio, planteando universales siempre desde intuiciones.

Sin embargo, fruto de la hipótesis Sapir –Whorf, se han abierto nuevas discusiones en torno a la polémica universalismo-relativismo, como la de la *Efabilidad y Traducibilidad* entre diferentes culturas, se ha trabajado más sobre la relación entre lenguaje y pensamiento, buscando pruebas más fuertes para apoyar la tesis o refutarla, mientras que la Lingüística Antropológica evolucionó y se convirtió en Etnografía del Habla, la cual postula un objeto de estudio más heterogéneo, interesado en el uso del sistema, en los fenómenos que ligan al lenguaje con sus funciones. Se puede afirmar ya que las posturas extremas han quedado atrás

Por su parte, la Etnografía del Habla plantea una posición más negociadora, en la que se presta una mayor atención a la diferencia lingüística y cultural, pero tal diversidad es vista dentro del contexto de lo que se ha aprendido sobre los universales lingüísticos, mientras las teorías cognitivas reconocen bases universales subyacentes, a la vez que enfatizan la importancia del contexto sociocultural en el desarrollo humano.

Las discusiones respecto de estos temas continúan en la Lingüística, pero lo cierto es que Whorf marcó un antes y un después al sacar a la luz “una restricción o límite poderoso y relativamente oculto que controlaba la conducta de los diferentes pueblos humanos: la estructura de las lenguas que hablan”¹².

Bibliografía

- Raiter, A. y Zullo, J. 2004. *Sujetos de la lengua. Introducción a la lingüística del uso*. Buenos Aires, Ed. Gedisa S.A.
- Acero, J.J.; Bustos E.; y Quezada D. 2001. *Introducción a la Filosofía del lenguaje*. Madrid, Cátedra.
- Bauman, R. y Sherzer, J. 1974. *Explorations in the Ethnography of speaking*. Cambridge, en Golluscio, L. 2002. (Traducción)
- Bhabha, H. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Ed. Manantial S.R.L
- Golluscio, L.(comp). 2002. *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Raiter, A. *Cultura y discurso en la producción antropológica*. Publicado en Raiter y otros. 1999. *Discurso y ciencia social*. Bs. As., EUDEBA.
- Sapir, E. 1954. *El lenguaje*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Whorf, B. 1971. *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona, Seix Barral.
- Whorf, B. L. 1941. *La relación entre lenguaje, pensamiento y conducta habituales*. Artículo publicado en *Lenguaje, culture and personality. Essays in memory of Edward Sapir*. Editado por Leslie Spier, pp. 75-93.
- Quezada, F. *El poscolonialismo*. En *El pensamiento contemporáneo*. (Faltan datos bibliográficos, se trata de una versión on-line)

En Internet:

- www.herramienta.com.ar (revista de debate y crítica marxista) Fernández Nadal, Estela. 2003. *América Latina: los estudios y la agenda de la filosofía latinoamericana actual*.¹³
- Http:// knol.google.com: *Franz Boas. El particularismo histórico*.
- Robotham, D. *El poscolonialismo: el desafío de las nuevas modernidades*.
- www.cholonautas.edu.ar/ *herencias coloniales y teorías poscoloniales*. Mignolo, W.

¹² Fishman, J. 1982.

¹³ Fernández Nadal es Dra. en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Especialista en Filosofía e Historia de las ideas latinoamericanas, docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad e investigadora independiente del CONICET, en el INCIHUSA-CRICYT, Mendoza.