

LENGUA, CULTURA, CIVILIZACION: DELIMITACIONES RECIPROCAS Y SITUACION VASCA

Karmele Rotaetxe Amusatagi

Catedrática de Universidad de Lingüística General,
en la Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea

INTRODUCCION

De los tres términos arriba mencionados, el que ofrece una definición más clara es el de LENGUA. Así, podemos asumir, de acuerdo con una idea generalizada, que toda lengua es un sistema de signos con una función primordial: permitir la expresión y la comunicación dentro de una comunidad humana, llamada precisamente comunidad lingüística. Por ello, tales signos tienen y deben tener significación y es importante fijarse en esta idea banal, pero importante, desde ahora.

Los términos CULTURA y CIVILIZACION no presentan definiciones tan claras, mucho menos cuando se comparan entre sí. En algunas lenguas, como el castellano, los dos términos pueden alternar como sinónimos tanto en el registro oral como en el escrito de más de un autor. En un intento de separar estas dos nociones (y veremos que conviene separarlas), se ha solido señalar que la *cultura* concierne producciones intelectuales de reconocido valor universal: literatura, música, pintura, etc. Frente a este valor general, *civilización* indicaría el conjunto de formas y de realizaciones más propio de un grupo humano que crea y fomenta, para ello, un tipo de instituciones también propias. Esta diferenciación tiene algo positivo, pero tropieza con que la oposición entre las dos nociones se acercaría demasiado a la de general/particular. Y esto no es así: existen hechos culturales que son particulares a un grupo y carecen de la valoración universal señalada (realizaciones de cultura material, por ej.) y hechos de civilización que van más allá de grupos particulares, como lo demuestra nuestro empleo frecuente de expresiones como «civilización occidental», por ejemplo.

La diferencia señalada es pues insuficiente y tendremos que volver sobre la cuestión. Por ello, se hace necesario abordar las relaciones existentes entre estas tres nociones. Es lo que intentaré, siguiendo el siguiente esquema:

- 1) Relación Lengua-Cultura
- 2) Relación Cultura-Civilización
- 3) Cultura y Civilización en relación con el Sistema Lingüístico.

Aclarados estos puntos, plantearé la situación de Euzkadi, no de forma exhaustiva, sino a partir del lema de este Congreso: «Nuevas formulaciones culturales: Euskal Herria y Europa».

1. RELACION LENGUA-CULTURA

Ha interesado siempre a la Antropología y a la Etnología (POIRIER, 1968: 21) y, en menor medida, a la Lingüística, cu-

ya autonomía procede de una clara delimitación de su objeto de estudio. Sin embargo, hay que citar una importante Escuela lingüística americana de principios de siglo (BOAS, SAPIR, WHORF y actuales continuadores) que hace de estas relaciones un problema de primer orden, en la línea de una tradición humanística antigua que ha solido confrontar lingüística y etnología.

Siguiendo a Claude LEVI-STRAUSS en *Antropología estructural*, podemos aceptar que la lengua, en sus relaciones con la cultura, puede ser enfocada bajo tres aspectos. De hecho, el autor emplea *langage* y no *langue*, pero nosotros reservamos *langage* a la facultad intelectual que caracteriza al ser humano y *Lengua* a la manifestación o exteriorización de tal facultad, por lo que donde Lévi-Strauss dice *langage*, nosotros podemos emplear *lengua*. La lengua es *parte, producto y condición* de la cultura.

1.1. La lengua, parte de la cultura

En nuestras sociedades, es común juzgar el nivel cultural de una persona a partir del uso que hace de su/s lengua/s, tanto en el nivel de la forma de contenido (brevedad y precisión conceptual) como en el de la forma de expresión (economía de formas, nitidez de pronunciación, etc.). Nuestra formación cultural y la civilización a la que pertenecemos también valoran positivamente, como es sabido, el conocimiento y el uso de más de una lengua, es decir el plurilingüismo.

Pero lo que Lévi-Strauss quiere indicar es que la lengua es parte de la cultura porque es uno de sus aspectos. Si la Lingüística suele ser una gran ayuda para los antropólogos y los etnólogos es porque puede permitirles conocer mejor el material lingüístico de los pueblos considerados y porque este material refleja hechos culturales. Los resultados de las encuestas antropológicas demuestran (HOUIS, 1968: 1406) que el conocimiento de la lengua por parte del encuestador es de enorme importancia, no sólo por la economía de medios que representa sino también porque tal conocimiento permite un acercamiento más exacto a los hechos culturales. Además, los llamados *textos orales*, objeto de estudio de la *Etnografía Textual* (cuentos, proverbios, leyendas mitológicas, etc...) así como los estudios de antropónimos y de topónimos constituyen verdaderos receptáculos de instituciones sociales, de creencias, de tendencias psicológicas, imprescindibles en estudios etnológicos. La lengua misma, a través de la organización de su léxico (campos semánticos, en particular) es sin duda el instrumento más válido para llegar a la cultura de los pueblos porque constituye un sistema que, pudiendo analizarse autónomamente, tiene un especial valor: el de codificar las nociones culturalmente relevantes. La lengua es pues una

parte muy importante de la cultura de los pueblos que llegan a dividirse culturalmente, como es sabido, en función del uso que hagan de su lengua: se habla así de pueblos de cultura oral y de pueblos de cultura escrita, por ejemplo. Además, y quizá esto es lo más importante, toda lengua se transmite como parte de una cultura. Al respecto, es sabido que si bien todo niño dispone, por serlo, de una gramática interiorizada, sus padres y su entorno inmediato le animan y le estimulan para hablar, con el fin de que disponga de la herramienta cultural fundamental, ya que la lengua forma parte del proceso de aculturación de la persona humana; ésta, por otra parte, va adquiriendo y enriqueciendo su lengua a lo largo de toda su vida porque es miembro de un grupo social.

1.2. La lengua, producto de la cultura

La lengua es también producto de la cultura (más adelante veremos que habría que considerar aquí igualmente la civilización) ya que en el léxico de una lengua no se mantienen, al menos con una frecuencia de empleo normal, más que términos justificados cultural y socialmente. El léxico es pues un producto de la cultura aunque el sistema lingüístico, en sus niveles fonológico y gramatical, no obedezca más que a sus propias leyes de organización. Sobre esta idea también volveremos más adelante.

1.3. La lengua, condición de la cultura

Es quizá la relación más importante y la que más a menudo se menciona. Sin lengua no habría cultura y, suponiendo que pudiera haberla, sería tan puntual que dejaría de ser cultura. La lengua asegura la *transmisión* de los conocimientos a lo largo de generaciones, permitiendo que estas vayan acumulando lo que comúnmente suele llamarse bagaje cultural, el cual se transmite, como la herencia biológica, a lo largo de los siglos. Ignoramos si, desprovista del lenguaje, la persona humana hubiera podido transmitir algún tipo de cultura y lo ignoramos porque, en tal caso, dejaríamos de referirnos a la especie humana, es decir, al *homo loquens*.

La tipología está demostrando que, teniendo todas las lenguas conocidos principios de organización semejantes — lo cual las hace comparables — se diferencian entre sí en rasgos repertoriables en cada uno de los niveles de análisis. Esto es precisamente lo que permite hablar de *tipos de lenguas*.

Asumiendo estos niveles, se han intentado ver si la organización particular de cada lengua en cada uno de estos niveles tendría algo que ver con hechos culturales. Pero, como señala HOUIS (1968: 1410) a propósito del sistema fonológico, si bien en las lenguas camito-semíticas se advierte una preferencia por articulaciones posteriores, esta tendencia articulatoria (cada lengua tiene la suya) no tiene nada que ver con hechos culturales. Tampoco tiene nada que ver con hechos culturales el nivel gramatical que no responde más que a su orden propio, aunque veremos más adelante un par de observaciones sobre la estructura morfológica de las lenguas y su desarrollo cultural.

El nivel que sí guarda relación con hechos culturales es el del léxico: este comprende, como es sabido, unidades de primera articulación, es decir, significativas y constituye en cada lengua — a diferencia de lo que ocurre con las unidades gramaticales — una lista necesariamente abierta. Suele decirse que cada día desaparecen palabras y aparecen otras nuevas y esta abertura del léxico hacia el exterior indica, precisamente, que cuando alguna noción cultural deja de ser pertinente para la colectividad, la condición de su presencia en la lengua deja de darse y, a la inversa, cuando una noción cultu-

ral se hace pertinente, los hablantes la expresan verbalmente, ya que esta expresión es condición necesaria para que la noción se difunda dentro del grupo y para que pueda entenderse y explicarse, es decir, para que sea de utilidad. No hay conceptualización posible sin denominación aunque ésta pueda ser efímera en la creación léxica y, por convención, sea modificable, ya que pensamiento y lengua son inseparables.

No tiene que sorprender por lo tanto que el estudio de los campos léxicos suministre inventarios organizados que muestran las reflexiones de un pueblo, sus centros de interés en materia de técnica, de organización social, de religión, de folklore, etc. Para demostrar esta vinculación del léxico de las lenguas con hechos culturales, se ha repetido hasta la saciedad la existencia entre los Esquimales de más de cien términos para designar lo que las lenguas de nuestro entorno próximo expresan con uno solo (*nieve/edurra/neige*) o la abundancia de términos árabes para referirse a *camello*; en esta misma línea, el Diccionario de Resurrección M. de AZKUE ofrece una cantidad considerable de términos correspondientes al español *manzana* y en un reportaje reciente sobre artesanía vasca (ITURRIETA, 1991), hemos visto que el euskera de Elizondo dispone de siete denominaciones para recipientes de madera en los que se guarda la leche (*kaikuak, abat-zak, idazkiak, malatzak, zimitzak, kartolak, oporrak*). Esto significa que, culturalmente, les es necesario a los pastores de Elizondo retener las diferencias existentes entre tales utensilios que, probablemente, los urbanos actuales no percibimos, ni estamos interesados en percibir, salvando una comprensible curiosidad intelectual, por supuesto. Cuando se comparan cómo lenguas diferentes han estructurado sus campos léxicos del parentesco (ROTAETXE, 1988: caps. 5 y 8), se observan diferencias notables que no pueden explicarse por la relación de parentesco en sí (siempre la misma) sino por hechos culturales de un grupo u otro que precisan, para funcionar como tales, una codificación verbal.

El lenguaje y las lenguas que lo manifiestan son pues condición de la cultura doblemente. Desde un punto de vista histórico (o diacrónico) en la medida en que cada lengua participa muy notablemente en la continuidad de la cultura; desde un punto de vista sincrónico, en la medida en que cada lengua retiene en un momento dado de su historia las unidades léxicas que son pertinentes para la expresión de valores culturales.

Los tres tipos de relaciones que acabamos de ver explican algo que se ha adelantado más arriba. La lengua es autónoma con respecto a los hechos culturales pero estos necesitan de la lengua para funcionar como tales; por ello, el análisis lingüístico siempre puede ayudar al etnólogo. Hemos adelantado también que lengua y pensamiento son indisolubles, pero hay que añadir con BENVENISTE (1958: 74) que el desarrollo del pensamiento está más estrechamente relacionado con la capacidad de la persona humana, con las condiciones generales de su cultura, con la organización de la sociedad que con la naturaleza particular de su lengua. Es la posibilidad de pensamiento la que está relacionada con la facultad del lenguaje, porque el pensamiento tiene una estructura in-forme de significación y pensar es, por lo tanto, manejar los signos de una lengua.

1.4. Relación Lengua-Cultura y determinismo lingüístico

Es cierto que cada lengua recorta la realidad que nos rodea de una manera peculiar y que, en consecuencia, el conoci-

miento de una sola lengua puede condicionar nuestro modo de ver tal realidad. Pero nos hemos referido siempre al léxico de una lengua, es decir al nivel de análisis más periférico y menos nuclear del sistema, y una lengua es algo más que su léxico

Por ello, la hipótesis de Sapir-Whorf tal como fue enunciada no parece defendible. No es posible sostener que pueblos que hablan lenguas diferentes vivan en mundos de «realidades» diferentes, porque las lenguas afectan en cierta manera las percepciones y los hábiles de pensamiento. Como hemos dicho, es cierto que una lengua es condición de la cultura pero de ahí no podemos inferir que dependemos de nuestra lengua porque es el medio de expresar todo lo que se refiere a la sociedad. Ni tampoco es admisible sostener que los mundos en los que viven personas con lenguas diferentes sean mundos diferentes. Aceptado que una lengua no es una recopilación de etiquetas intercambiables con las de otra lengua, las ideas de estos lingüistas son exageradas. Si nuestra visión del mundo a través de nuestra lengua materna fuera tan cerrada, no podríamos nunca salir de ese sistema lingüístico y esto no es cierto: una gran parte de la humanidad es plurilingüe, lo que demuestra que ninguna lengua es barrera para que podamos aprender «segundas lenguas». Somos además capaces de traducir de una lengua a otra, de emplear más de una lengua correctamente en situaciones de comunicación idénticas o distintas, y estas comprobaciones empíricas (se ha traducido, se traduce y se traducirá) demuestran con claridad que, si bien el relativismo lingüístico en el nivel del léxico es comprobable, no lo es un determinismo ejercido por nuestra primera lengua, que nos impediría conocer el mundo fuera de la misma.

Una corriente alemana que empieza en XIX con el gran pensador Wilhelm von HUMBOLDT, partiendo de una base distinta (la relación lengua-pensamiento) llega a errores similares por la excesiva importancia que concede, como la Escuela americana antes citada, al valor de la lengua en el proceso de captación del mundo. Humboldt reclamaba una interpretación y un análisis lingüísticos que mostrarán que cada lengua particular contribuye a la formación de la representación objetiva y como lo hace. En su opinión, la diferencia entre las lenguas proviene menos de diferencias entre sonidos y signos, que de distintas perspectivas del mundo. Aunque el idealismo alemán impregna la filosofía humboldtiana y oscurece mucho la terminología del autor, puede pensarse que en él, lengua y espíritu y genio de la nación son nociones vinculadas, siendo la lengua un bagaje colectivo de todo un pueblo que el individuo hereda sin poder modificar. Humboldt —que ha aportado, por otra parte, a la Lingüística ideas de gran interés que no voy a tratar aquí— es de esta forma el difusor de la teoría del paralelismo entre el entendimiento y la lengua, seguida en general por los eruditos alemanes posteriores. Esta doctrina, al quitar a los individuos el control sobre su propia lengua (es decir sobre la expresión de sus propios pensamientos), mostrando a estos individuos —que son los hablantes— movidos por fuerzas raciales (la noción y el término *raza* es muy común en el XIX, como es sabido) de las que no pueden abstraerse, les quita, al mismo tiempo, la parte de responsabilidad que les concierne a cada uno de ellos, como hablante y como ser humano, en el importante proceso de elaboración de sus propios pensamientos

No es de chocar, por lo tanto, que más de una voz se haya alzado contra esta misión tan oscura como poco racional otorgada a la lengua. Así, Albert SECHEHAYE (1969: 74) opina que: «La langue est, dans chacun de ses détails et par conséquent dans sa somme, par sa nature même, non pas un

produit élaboré par des puissances secrètes cachées dans la nature humaine, mais une oeuvre d'intelligence, une invention... ». Y en tal invento, según este autor es el individuo quien asume la mayor responsabilidad.

Como a menudo ocurre con los epígonos, uno de los que ha tenido Humboldt ha ido más allá que el maestro. Así, la obra de M. L. WEISGERBER (1929) está dominada por la idea de una estrecha solidaridad entre el tipo mental de una nación y su lengua, solidaridad que no consiste sólo en que el carácter mental de una nación fije su lengua, sino también en que la lengua, a su vez, actúa sobre el tipo mental de la nación entera y de cada una de las individualidades que la componen. Para Weisgerber, la lengua ejerce sobre la colectividad y sobre todos los miembros de ésta un poder análogo al del destino. Dado el sentimiento racista que subyace en ellas, las ideas de este autor fueron utilizadas por el III Reich motivo por el cual, como es sabido, Weisgerber no fue invitado al VI Congreso Internacional de Lingüistas celebrado en París en 1948.

1.5. Lenguas diferentes y culturas diferentes

Se ha supuesto a menudo que las áreas de lenguas diferentes corresponden a culturas diferentes y que, recíprocamente, áreas de culturas diferentes presentan lenguas diferentes entre sí. Y se ha pensado incluso, como hemos visto, en relaciones entre lengua y raza o lengua y etnia. Sin embargo, las cosas no ocurren así

Esta claro que no existe ningún paralelismo entre raza, costumbres y lengua. Como muy bien dice Edward SAPIR ([1921] 1970: 204), las razas se entremezclan de forma distinta a las lenguas. Por una parte, las lenguas pueden extenderse más allá de su lugar de origen primitivo, invadiendo territorios de otras razas y zonas distintas de civilización; por otra, una lengua puede incluso extinguirse en su propio lugar de origen, pero subsistir entre poblaciones fuertemente hostiles a sus primeros usuarios. Hay más, los avatares de la historia están cambiando continuamente los límites de las zonas culturales, sin afectar por ello lo más mínimo a las diferencias lingüísticas existentes.

Hay que indicar también que idiomas sin ningún parentesco entre sí pueden ser los de poblaciones que comparten las mismas costumbres y que, en cambio, lenguas muy próximas o incluso la misma lengua pueden corresponder a núcleos distintos de civilización; a título de ejemplo, basta recordar que el inglés es la lengua de Gran Bretaña y de Estados Unidos, cuyos colectivos presentan costumbres distintas, son culturalmente diferentes y están inmersos, unos y otros, en distinto sistema de civilización (basta con recordar que la Monarquía británica es, probablemente, bastante impensable en Estados Unidos). Cabe la misma observación entre España y América Central y del Sur: el español es, en todos los casos, la lengua o una de las lenguas oficiales pero esta circunstancia no implica ni unidad cultural, ni unidad de civilización. Sapir ejemplifica el hecho con numerosos ejemplos de América del Norte: así, los idiomas del Athabaska constituyen un grupo netamente unificado y definido estructuralmente, pero los hablantes de tal grupo pertenecen a zonas diferentes de civilización (SAPIR, 1970: 209). Y es que, como Saussure señaló hace tiempo una lengua es forma y, como tal, la identificamos en primer lugar. Pero tal forma es totalmente independiente de la raza de sus usuarios, de su temperamento y de su mentalidad. Además, distinguiendo con la Glosemática los dos planos de la forma (forma de la expresión y forma del contenido),

está claro, que la primera es también independiente de la cultura de los hablantes que la emplean, aunque la forma del contenido, sí tiene que ver con las nociones que sus usuarios hayan retenido como relevantes desde el punto de vista cultural y, probablemente, de civilización.

2. RELACION CULTURA-CIVILIZACION

2.1. Cultura

Podemos partir de la acepción corriente del término: la cultura se refiere al desarrollo y al afinamiento de la inteligencia y de la sensibilidad humanas mediante el conocimiento y el cultivo de las ciencias y de las llamadas bellas artes. Una explicación más pormenorizada se saldría del marco de esta Ponencia ya que debería explicar detalladamente ciertas cuestiones que tocaré muy por encima, como las siguientes:

- *Cultura y Personalidad*, como rama de la Antropología que intenta determinar la naturaleza de la interacción entre el individuo y su cultura.

- *Area cultural*, nombrada en líneas anteriores y que se presenta como una unidad geográfica en la que se dan culturas similares de rasgos culturales y modos similares de subsistencia. Dentro de las mismas, suele distinguirse un centro —*climax cultural*— en el que el conjunto de rasgos culturales tiene su máximo desarrollo y una periferia que presenta una cultura marginal en la que pueden apreciarse rasgos de culturas vecinas. Los rasgos culturales parecen distribuirse de forma comparable a las isoglosas dialectales (que también presentan posibilidades de agrupación, como es sabido). Pero, según la ENCICLOPEDIA BRITANNICA (Serie Micropaedia «*Cultur Area*»), existen serias dificultades en la práctica para fijar los límites de las áreas culturales. Las razones aducidas son que los rasgos individuales de una cultura se distribuyen diferentemente a través del área y que no parece haber acuerdo en cuanto a los principios de clasificación que permitirían un trazado consistente de los límites de la misma. Por ello, según la fuente citada, el mapa puede quedar dividido de forma diferente según los autores. Habría que tratar, quizá, esta cuestión de forma más detenida y, dado que en Eusko Ikaskuntza hay personas mejor preparadas que yo para ello, espero que sea debatida en su momento como, sobra decirlo, cualquier otra idea de esta Ponencia.

Ocuparse convenientemente de *Cultura* requiere también explicar nociones como las siguientes:

- *Modelo cultural*, como organización coherente de rasgos culturales. Aunque el sentido concreto de este término varíe en distintos autores, normalmente suele resaltarse la estructura o la forma del elemento cultural distinguiéndolo del contenido,

- *Rasgo cultural* que he citado ya y que, en Antropología, designa la mínima unidad identificable, material o no material, en una cultura. En la práctica, puede ser difícil establecer con exactitud cual es esa unidad mínima aunque parece que, en un momento histórico dado, el contexto determina lo que constituye el rasgo cultural.

Reitero mi ofrecimiento a mis colegas de Eusko Ikaskuntza para que completen o rectifiquen, durante el debate, estas ideas probablemente escasas para un antropólogo, pero que me han parecido suficientes para la finalidad de esta exposición. Lo que intento, en efecto, es llegar a distinguir *Cultura* y *Civilización*, cosa que me propongo ahora.

2.2. Civilización y su relación con la Cultura

Podemos entender por *Civilización* la culminación de una Cultura que es lo suficientemente compleja como para sustentar una heterogeneidad de pueblos y de ideas, que es igualmente capaz tanto de preservar su pasado como de promover innovaciones y que posee medios para asumir tanto la transmisión de su estilo y de sus valores, como la unidad del pueblo al que tal civilización concierne.

Como he señalado al principio, a menudo Cultura y Civilización se toman por sinónimos, pero Civilización tiene un aspecto social que no tiene Cultura y las Ciencias Sociales ven en la noción de Civilización una especie, un género del fenómeno universal que es la Cultura. En efecto, todos los pueblos, según han demostrado los antropólogos, manifiestan algún tipo de cultura, ya que la persona humana es un ser cultural, interesado por participar en ese algo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes y costumbres.

De forma general, puede decirse que una Civilización se caracteriza por su diversidad, dentro de una amplia unidad de valores y de estilo, gracias a la cual la gente, desde el centro hasta la periferia de una sociedad, se reconoce como miembro de tal sociedad.

Este grado de complejidad contrasta con la relativa simplicidad de las sociedades primitivas, en las que las estructuras de las creencias y de las costumbres son estrechas, no permitiendo apenas o no permitiendo en absoluto que se den disconformidades. El uso de la escritura suele ser un indicio empleado para identificar una civilización; porque la introducción de la escritura perfecciona hasta tal punto la transmisión cultural y la capacitación para el conocimiento que afecta a la sociedad entera, cambiándola.

Un rasgo relevante de la civilización es la heterogeneidad de tipos de gente que asumen un número mucho más extenso de roles que en las sociedades primitivas. Tal diferenciación de roles implica también una división del trabajo y, en consecuencia, una economía urbana con un desarrollo tecnológico suficiente como para hacer habitable la ciudad en su conjunto. Así la *ciudad* caracteriza fuertemente la noción de civilización. Por otra parte, la complejidad de la organización económica, que en una civilización tiende hacia un incremento de la *racionalización*, supone inevitablemente jefes políticos y quizá religiosos, así como la aparición de una élite ciudadana (no burguesa), educada y culta, que suele ser vista como ejemplar, como modelo de la sociedad en cuestión. El papel tradicional de esas élites en la civilización es fundamental: mediante su comportamiento o sus análisis críticos, despeja y hace comprensibles los valores, las normas y los objetivos que mantienen unidas a gentes muy distintas entre sí en cuanto a voluntades y propósitos, y, a través del liderazgo que ejerce garantiza la estabilidad en tiempos de innovaciones e inspira tranquilidad en tiempos de consolidación.

En los ejemplos históricos que conocemos, las civilizaciones se han desarrollado y han sido impulsadas, ciertamente, a través de las innovaciones que se producen en una ciudad, generalmente en la ciudad más importante de una sociedad. De ahí, el valor que el desarrollo de la *polis*, la *urbs*, la *civitas* tiene para que una civilización florezca frente a la cultura, la civilización es, en efecto, una noción *urbana*. Por otra parte, dada su vinculación con la organización de la sociedad, el estudio de una civilización suele conllevar el estudio de las Instituciones que la sociedad se ha dado a sí misma para su fun-

cionamiento y que muestran importantes redes de interacción. Así, deben ser abordados la composición y el funcionamiento del Municipio, Consejo Regional o Diputación, Gobierno, bien federal, bien centralizado, etc...El estudio de una civilización debe mostrar también como cumplen sus objetivos las Entidades encargadas de organizar la vida social, es decir, como organizan tales Entidades los servicios indispensables en cualquier concentración humana y, con mayor razón, en una gran ciudad: servicios de saneamiento y de alimentación, de transporte, por lo que respecta a necesidades materiales, así como de enseñanza (en todos sus niveles) y de cultura, en lo que concierne a sus necesidades intelectuales. El grado de desarrollo que alcancen estos servicios —de los que, obviamente, no he dado una lista exhaustiva— denota, sin duda, el estado de una civilización.

Hay que señalar también que, normalmente, quienes comparten una civilización comparten también una escala de valores, como ha mostrado tan poéticamente Claudio Magris, a través de la civilización danubiana en su novela-ensayo «El Danubio».

Creo que, a partir del criterio de racionalidad señalado más arriba puede comprenderse mejor otra forma de interpretar la diferencia entre *Civilización* y *Cultura* que debemos al profesor Jorge WAGENSBERG (Catedrático de Física de la Universidad de Barcelona) y publicado no hace mucho (EL PAIS, 13-14/04/90). Wagensberg vincula la civilización con la ciencia. Esta, como se sabe, quiere ser universal, es decir, independiente del espacio y del tiempo, así como de las mentes que la han creado y de las mentes que la aplican, de sus costumbres, de sus tradiciones y de sus creencias, en tanto que ni al conocimiento artístico, ni al revelado se les exige tal cosa sino, precisamente, todo lo contrario: una obra de arte es, por definición, irrepetible y absolutamente individual. Para Wagensberg, la ciencia «desea ser un concepto muy amplio de cultura, tan amplio que incluso cambia de nombre y se llama civilización». En cambio, la ética es cultura, tradición y creencia. Y ocurre que los científicos trabajan siempre para una misma civilización (en la acepción de sinónimo de ciencia), pero no siempre pertenecen a una misma cultura.

Para ejemplificar su punto de vista, el autor indica que, por una complicada mezcla de creencias y tradiciones los japoneses creen que el fin de la vida se indica más aceptablemente por el fin de la actividad cardíaca que por el fin de la actividad cerebral. «En consecuencia —dice Wagensberg— en Japón no se hacen trasplantes de corazón». Pero, señalando que las cosas están cambiando en el momento en que escribe, indica: «Aquí, la civilización tira de la cultura». Y, recordando que en países como Francia, EE.UU. y el Reino Unido se ejerce desde hace años una fuerte presión a favor de los animales, objeto de experimento de laboratorios, anota que en tales casos es «la cultura la que tira de la civilización». Esta pugna entre tendencias antagónicas que pueden incluso darse en una misma persona aparece con fuerza frente a la actual ingeniería genética: sus universales riesgos y beneficios viven hoy un nervioso tira y afloja en foros de distinta cultura.

Tal como plantea las dos nociones Jorge Wagensberg, la dualidad entre ambas es inevitable. Como muy bien señala «cambiar de opinión es tanto más fácil cuanto menos ideología contenga dicha opinión». No hay deshonor en el cambio de opinión científica y la historia de la ciencia es la historia de los cambios de opinión científica. Pero cambiar de opinión moral es otra cosa porque es, en sí mismo, un problema de

opinión moral que puede conllevar deshonor, traición a los principios de nuestros mayores, etc.

Aunque pueda parecer que la diferencia que establece entre las dos nociones el profesor Wagensberg tiene escasa relevancia para el problema que aquí nos planteamos, me ha parecido interesante darla a conocer porque ayuda a comprender una diferencia importante entre la noción de *Cultura*, que pertenece a la esfera de lo íntimo (aunque repercute en el grupo) y la de *Civilización* que concierne siempre a un colectivo, mayor o menor.

Tendremos que ver como se relacionan, una y otra, con la lengua.

3. CULTURA Y CIVILIZACION EN RELACION CON EL SISTEMA LINGÜÍSTICO

3.1. La lengua, sistema abierto.

Ninguna lengua funciona como un sistema aislado, porque esta posibilidad no existe. Desde Saussure y a partir de su afirmación acertada pero matizable respecto al sistema lingüístico que no conoce más que su orden propio, se ha venido sosteniendo implícitamente que tal sistema es cerrado; esto no es cierto: el sistema lingüístico no puede ser sino abierto (ROTAETXE, en prensa).

En el apartado 1, hemos visto la relación de la lengua con la cultura y como podía admitirse un relativismo lingüístico al menos en el léxico: la traducción interlingüística, que siempre es posible, conlleva en efecto siempre los riesgos de ofrecer al traductor unidades semánticas no equiparables de lengua a lengua.

Admitido esto, otra cuestión merece destacarse: toda lengua viva funciona —y sólo puede funcionar— en su contexto social o, si se prefiere, en su entorno (cf. infra). Y toda lengua viva está continuamente expuesta a las exigencias de ese contexto en el que los hablantes forzosamente deben vivir y desarrollar sus actividades dentro de un tipo de civilización. Son las características de ésta (como innovaciones, cambios, modas, gustos) las que están permanentemente presionando sobre la lengua para introducir en ella términos nuevos, para simplificar, en ocasiones, sus leyes gramaticales y/o fonológicas, para desterrar términos o construcciones gramaticales que no tienen ya valor social o resultan antieconómicas (la extensión del yeísmo en castellano es una tendencia a la economía y en euskera habría que analizar si ocurre sólo por la situación diglósica cosa que, personalmente, no creo). En consecuencia, si bien puede admitirse que la lengua impone a sus usuarios un recorte propio de la realidad, no hay que olvidar que es esta realidad organizada —a través de sus rasgos de civilización— la que presiona en cada momento sobre nuestro uso de una lengua. Porque las lenguas no son sólo ni quizá principalmente, sus tratados de gramática o de fonología: una lengua es la práctica que de la misma hacen quienes la tienen por propia y, por ello, la van adaptando continuamente a sus necesidades.

3.2. Entorno, lengua, cultura.

Hemos visto hasta ahora que las lenguas son sistemas de signos, pero hay que precisar que los signos lingüísticos son *símbolos*, aunque de una naturaleza muy especial: permiten interpretar a todos los demás símbolos y hablar de ellos, por lo que, obviamente, todo símbolo no es signo lingüístico. Como símbolos que son, los signos lingüísticos representan a algo, están en lugar de algo. He mencionado también más

arriba contexto *social* y me gustaría aclarar este término en comparación sobre todo con *entorno* que suele emplearse también con frecuencia. Edward Sapir (1968: 73sq.) refiriéndose a entorno distingue dos aspectos: el físico y el social. Entiende por el primero los caracteres geográficos de un país (costas, llanuras, valles, montes, etc...), así como el clima, la pluviometría y lo que pueda llamarse base económica de la vida humana (fauna, flora, recursos minerales...). Por *entorno social* entiende las diversas fuerzas de la sociedad que moldean la vida y el modo de pensar de cada individuo; entre las más importantes fuerzas sociales, Sapir cita la religión, los valores éticos, la forma del sistema político y el arte. A este conjunto de fuerzas que, organizadas, dan lugar a una civilización es a lo que he llamado contexto *social*. Sapir recuerda que el aspecto físico del entorno no se refleja en el lenguaje más que en la medida en que haya sido influenciado por factores sociales. Por ejemplo, el mero hecho de que un animal determinado exista en el entorno físico de un pueblo no basta para crear un símbolo lingüístico que se refiera a tal animal. Para que la lengua de la comunidad haga referencia a ese elemento particular del medio físico, es necesario primero que los miembros del grupo en su conjunto conozcan tal animal y se interesen por él. Dicho de otra manera, la influencia del entorno en la lengua se reduce a la del contexto social.

Se ha visto más arriba que la relación de una lengua con la cultura de sus hablantes se manifiesta a través del léxico. Pero, de nuevo aquí, hay que referirse a organización social, es decir, a civilización. Como dice Sapir (1968: 76), la separación entre el léxico rico y de innumerables ramificaciones conceptuales del francés o de inglés y el léxico de cualquier lengua de un grupo *primitivo* típico corresponde en gran medida a la que separa la cultura compleja (es decir, la civilización) de los anglófonos o de los francófonos de Europa o de América de la cultura simple de los grupos primitivos. La civilización de los primeros ha creado todo un aparato de intereses especializados, mientras que la cultura del grupo primitivo es simple. El autor citado subraya que no debe confundirse *complejidad cultural* (o de civilización) con complejidad lingüística. También indica, como es sabido, que esta última es muy probablemente inconsciente y que la morfología compleja y abundante suele ser una característica de las lenguas llamadas *primitivas*. Lenguas como el francés o el inglés han ido limpiando su sistema de declinación, por ej., mientras que las lenguas primitivas conservan una gran cantidad de elementos morfológicos.

3.3. Estructura léxica y organización social

Brevemente nos hemos referido arriba a la existencia, cuando se aborda la traducción, de unidades semánticas no equiparables entre lenguas, hecho que hemos atribuido al relativismo lingüístico.

Admitido esto, salta a la vista que uno de los problemas principales no sólo de traducción, sino incluso de comprensión de unidades de otra lengua es el que concierne unidades relacionadas con la civilización de cada una de ellas.

Así, sólo se podía explicar recurriendo a una paráfrasis el significado de una unidad como *P.N.N.* (profesor no numerario) del castellano, porque sencillamente esta antigua noción de la civilización española no existe, con denominación propia, en otras civilizaciones. Por la misma razón, se hace hoy prácticamente imposible traducir la de *profesor asociado* porque en otras civilizaciones cualquier docente no es profesor de Universidad (cf. inglés *Professor*, o francés *Professeur*) ya

que, para serlo, se exigen una serie de requisitos (Tesis de Doctorado para empezar) que en nuestro contexto de civilización vasca hemos ido suprimiendo en aras de un *igualitarismo por lo bajo*. La noción de *Diputación*, con su significado social y su función en Euskadi se hace igualmente costosa porque las Instituciones que serían equiparables en otras civilizaciones no detentan las mismas funciones. Y es obvio que las mismas dificultades se presentan cuando intentamos comprender el significado de unidades de sistemas de civilización que no son el que conocemos. Si tanto en la práctica oral del castellano como en la práctica escrita, debe emplearse un término vasco como *ikastola* es porque su traducción literal *escuela* no sería exacto, ya que se trata de un término surgido de la organización social en Euskadi, en este caso organización de la enseñanza no universitaria en el que el doblete *ikastola/escuela* o *ikastola/eskola* encuentra su justificación. Se advierte además que son las nociones de civilización las que cambian y que, si hay cambio en la lengua, este es posterior pudiendo incluso no darse: en este sentido, el material lingüístico es más conservador. *Ikastola*, por ej. no designa desde hace unos cuantos años centros de enseñanza exclusiva en euskera, puesto que la enseñanza en ellas puede acoger distintos modelos de bilingüismo; pero sigue designando centros privados y no públicos. Aquí la lengua no ha cambiado, aunque sí lo ha hecho la noción social referida.

Puede decirse pues que conocer el léxico de una lengua no es conocer sus palabras; es saber cómo se estructuran las mismas dentro de unas redes creadas por la *organización social*, es decir, por el tipo de civilización en el que tales unidades funcionan no sólo como signos lingüísticos, sino como signos sociales, resultantes de un doble proceso de semiotización, en el que el segundo significado es el valor social del signo (ROTAETXE: 1988: 52).

4. LA SITUACION VASCA

Parece que, dicho lo anterior, es fácil comprender cual es nuestra situación.

La preocupación por el euskera en Euskadi es una constante, porque seguimos pensando que la lengua es una de las señas de identidad más importantes de un colectivo. Vamos teniendo ya, por otra parte, un acopio interesante de estudios sociolingüísticos que, si bien no son una panacea para salvar la situación precaria de nuestra lengua originaria, sí nos permiten comprender mejor como están las cosas.

Ahora bien, de forma general los datos oficiales disponibles (EUSKO JAURLARITZA, 19830 EUSTAT, 1988) aislan la lengua de la cultura y de la civilización en las que estamos inmersos. Hace ya tiempo (ROTAETXE, 1980) señalé, a propósito de las interferencias que ocurren en vasco, que su origen no era lingüístico sino que habría que buscarlo en hechos culturales y de civilización.

El euskera ha llegado, mal que bien, hasta nosotros con características claras de lo que Sapir y otros llaman *lengua primitiva*, patente en la grandísima y antieconómica carga morfológica que sigue mostrando. Esto, naturalmente, no es mérito ni desmérito: cada lengua tiene su propia estructura. Pero quizá sea significativo en el sentido que aquí nos interesa.

Nuestra lengua refleja, sin duda, relaciones culturales, en un léxico abundante y concreto, por lo que se refiere al mundo rural, como se ha visto en 1.3. Por otra parte, contamos, como pueblo, con ricas manifestaciones de nuestra cultura en Derecho, pintura, escultura, música y, en menor grado creo,

pero con tendencia positiva, en literatura. No voy a entrar en ellas. Por lo que respeta a la lengua, se hace obligatorio reconocer que el euskera no es lengua urbana. Entre los propósitos de la normativización (codificación del *euskara batua*), que la sociolingüística distingue muy bien de la *normalización* de una lengua, solía citarse el hacer un euskera urbano y, si la norma elegida margina tan brutal como injustamente al vizcaíno, en parte era debido —según se ha repetido hasta la saciedad después de Mitxelena— a que Bilbao en 1968 era escasamente euskaldun y se trataba de alcanzar la finalidad urbana citada. Esta claro, sin embargo, que la base del problema no está tanto en la lengua como en la organización social que puede dar lugar a un tipo de civilización determinado o no hacerlo, Euskaltzaindia se propuso naturalmente la misión de fijar la norma vasca y difundirla y su cometido no incluía (ni podía incluir) intentar cambiar comportamientos sociales. Pero puede pensarse que ninguna lengua se hace urbana si la ciudad, en sí, no presenta redes de interacción y roles suficientemente diferenciados y complejos como para ir dando lugar a reacciones colectivas que van instaurando un tipo de civilización.

Y no parece que esto haya ocurrido. Si, como colectivo vasco, presentamos algunos rasgos urbanos que nos caracterizan socialmente y pueden ser tenidos por rasgos de civilización, muy frecuentemente no se expresan en euskera debido quizá a que hemos carecido de Instituciones propias y modernas (Gobierno, Diputaciones Forales, Ayuntamientos) hasta recientemente. Y el breve período de existencia que tienen no les ha permitido, sin duda, provocar cambios de civilización palpables, hasta ahora. Puede decirse, por ello que la civilización en la que nos movemos es española a un lado del Bidasoa como es francesa en el otro.

Cierto que existen comportamientos sociales colectivos que parecen caracterizarnos como grupo por la imagen con la que nos presentan públicamente. Algunos son positivos y han dado de nosotros una imagen de colectivo emprendedor, fiel a su palabra, incluso en el cumplimiento de su trabajo, con una gran sensibilidad ante la igualdad y la justicia, como comentaba esta mañana en una de estas Aulas el profesor Adrián Celaya a propósito del Fuero de Vizcaya (y de Gipuzkoa). Otros rasgos son preocupantemente negativos y, aunque me falten estadísticas para poder generalizarlos, me atrevo a señalarlos porque no son, a todas luces, la mejor vía para ir asentando una civilización racional. Por ejemplo, nuestro culto y excesiva dedicación a la gastronomía en esas invenciones *típicas* que son los *txokos*, en detrimento seguramente de otras inquietudes, o el *poteo* que ha invadido ya calles de nuestras ciudades, o un desmedido afán lúdico patente en los increíbles presupuestos que dedican nuestros Ayuntamientos a la *fiestas*. Junto a todo esto, muchas familias parecen creer que les basta con confiar a otros la educación de sus hijos y pagar por ello. Pero, está claro que la educación se recibe sobre todo en el ambiente doméstico y que unos padres que no dedican parte de su tiempo libre a la lectura no podrán trasladar este hábito a sus hijos. También lo está que si el hobby al que se dedican es el *poteo*, pueden ir fomentando ese curioso fenómeno —rural más que urbano, por ahora— que consiste en la existencia y aumento de los *gau-pasak*, es decir, de veinteañeros (o más jóvenes) que se dedican a emborracharse en grupo, yendo de bar en bar por las calles de los pueblos y molestando a los demás, durante todas las noches de los sábados. Porque, entre nosotros, la gente no se emborracha en su intimidad —lo cual dañaría menos a la imagen exterior que ofrecemos— sino que lo hace públicamente. Alguien podrá pen-

sar que se trata de hechos aislados y, por ello, poco significativos pero, aunque así fuera, constituyen una tendencia peligrosa, en la medida en que no reciben la sanción social que se esperaría de un colectivo racional.

En cuanto a la *lengua*, el vocabulario vasco del campo de la Política y de la Administración en general es, mayoritariamente, foráneo, como cabía esperar de nuestra situación histórica. Muy a menudo se trata de *préstamos* —integrados o no— en el sistema de la lengua vasca (ROTAETXE, 1981).

Otra posibilidad utilizada por los hablantes en situaciones de lenguas en contacto es la alternancia de códigos o *code-switching* que aparece para cubrir lagunas de la lengua primera (euskera, en nuestro caso) en diversos dominios sociales, como se ve en los siguientes ejemplos tomados de ROTAETXE (1991), en los que —como es habitual— las mayúsculas se emplean para lo que se considera segundo código:

- 1) Gure aitzak eukan artu-emon asko CASA DEL PUEBLUAN, gure aitzitxa be an eoten san.
- 2) Baña gure Alberto eon zan AL TANTO DE LO QUE OCURRIA EN ALFA.
- 3) Gu giñan komisió bat, COMISION PRO LOCAL
- 4) Ogei urte nitxuanerako baniarduan OBRERO DE PRIMERA, Albistegi bateas.
- 5) PRIMER VIERNES sela eta mesetara
- 6) X-ren aitzitxa operau ein yabe ta A RAZ DE LA ANESTESIA gelditxu jako burua junda. Esan diobe saukala FALTA DE RIEGO ta orrek QUE LE HA ACELERAO

Los ejemplos estudiados muestran que el *code-switching* se emplea también para cubrir deficiencias referentes a términos de moda, entre jóvenes para quienes el euskera es la primera lengua y es la lengua exclusiva de todos sus estudios. En tales condiciones, el recurso es chocante y puede explicarse porque el castellano les permite referirse mejor o de forma más convencional a nociones de su propia escala de valores, de su modo de vida, de sus reacciones *-como grupo-*a ciertos hechos sociales. El español vehicula así nociones de civilización:

- 7) Galdetu genduan se saukau DE LICORES TIPICOS
- 8) Nere anaixa san SUPER INQUIETO
- 9) Beste egunian QUE DESCOJONO
- 10) danak CON EL TIO daos dabia darixolaka
- 11) Nire aitxa esan seban: kartzelatik erten Y PARECE QUE HA ESTAO EN BENIDOR
- 12) Tipo ori dao artzen CADA VEZ más PLUMA
- 13) DE TRACA VALENCIANA isan san

No parece sencillo cambiar este tipo de comportamiento lingüístico, aunque cabe esperar que la penetración del euskera en un número cada vez mayor de dominios sociales ayude a ello.

Pero la lengua no lo es todo: en nuestra situación de *intersección cultural* y de contacto de lenguas, el vasco (como cualquier otra lengua) puede limitarse a suministrar meras etiquetas a nociones de civilización española o francesa por un mimetismo en el que cae fácilmente el bilingüe. En este sentido, como comentábamos esta mañana en la discusión tras la Ponencia de Jacques Maurais, el esfuerzo por traducir al euskera (o al catalán) la serie televisiva *Dallas*, por ej. no sólo puede no ser rentable sino que puede, incluso, ser perjudicial en la medida en que, bajo un tipo u otro de etiquetas, lo que *Dallas* vehicula son nociones de una civilización foránea, aunque dominante. Dicho esto, parece claro que la civilización en la que estamos fundamentalmente inmersos es la española (o la francesa). Y, para remediarlo, tendríamos que ir creando un tipo de civilización propia, generando comportamientos colectivos racionalizados más acordes con reacciones social-

mente organizadas ante los estímulos de la sociedad. Tales reacciones deberían responder a una escala compartida de valores cívicos que, hoy en día, parece faltar.

Admitiendo que es imposible hacer tabla rasa de rasgos de civilización española (o francesa) que venimos compartiendo desde hace siglos, se debería desde la escuela intentar enseñar rasgos y comportamientos de otras civilizaciones extranjeras con objeto de neutralizar, al menos, nuestra dependencia actual de las civilizaciones limítrofes.

No es mi propósito —ni el cometido de esta Ponencia— dar consejos, ni sugerir remedios ante esta situación. Pero puede pensarse que nuestro comportamiento colectivo debería caracterizarse por una visión más cosmopolita de la vida de la que aparentamos tener en la actualidad, abandonando manifestaciones de auto-admiración o de auto-odio pueblerinos, para hacerse más europea. En todo caso, para que el

pueblo vasco pueda ir creando una civilización propia, habría que ir mostrándole desde las Instituciones públicas y a través de los medios de comunicación de masas que lo característico del progreso humano no puede basarse sino en la reflexión. Son criterios de razón los que deben llevarnos a concebirnos a nosotros mismos como una colectividad que tiene sus propias normas de realizarse, pero que lo hace en un espacio europeo concreto. Porque nuestra situación geográfica de encrucijada norte-sur, oeste-este nos ha llevado siempre y debe llevarnos a ser buenos receptores de influencias múltiples en nuestro común comportamiento cotidiano. En esta función de recepción y de síntesis podría consistir un rasgo importante de nuestra civilización y de nuestra contribución a una Europa que, físicamente, estamos constituyendo desde tiempos inmemoriales y en la que tenemos que ser algo más que el «petit peuple qui danse au Sud des Pyrénées» y algo mejor que un colectivo pequeño en perpetua confrontación.

BIBLIOGRAFIA

- BENVENISTE E.** (1958) «Categories de pensée et catégories de langue», in *Problèmes de linguistique générale I*: 50-74, Paris, Gallimard.
- HOUIS M.** (1968) «Langage et Culture», in *Etnologie Generale* 1393-1432, *Encyclopédie de la Pléiade (dir Jean Power)*, Paris, Gallimard.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA**, Serie Micropaedia, vol. III, 15. ed., Encyclopaedia Britannica Inc., 1974
- ITURRIETA J. L.** (1991) El ritual del abedul», *Deia*, 1991.08.11
- LEVI-STRAUSS Cl.** (1958) *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MAGRISCI**, (1986) *El Danubio*, trad. J. Jordá, Barcelona, Anagrama.
- POIRIER J.** (1968) «Histoire de la pensée ethnologique», in *Ethnologie Générale*: 3-179, op. cit.
- ROTAETXE K.** (1980) «Cultura oficial y lenguas minoritarias» in ICE (1980) *La problemática del Bilingüismo en el Estado español*, Leioa (Bizkaia), Universidad de Bilbao.
- (1981) «Inférence du sociolinguistique dans le traitement des apports français en basque», *Proceedings 7th. International Colloquium of Functional Linguistics*. St. Andrews, 1-6/9/80: 55-67, University of St.Andrews (Scotland).
- (1988) *Sociolingüística*, Madrid, Ed. Síntesis
- (1991) «Description et valeurs pragmatiques de l'alternance basque-espagnol», in EUROPEAN SCIENCE FOUNDATION (1991) *Network on Code-Switching and Language Contact, Papers for the Workshop of Brussels* (nov. 90), ESF, Strasbourg.
- (en prensa) «Principe téléologique, variétés de langue et système linguistique», in *Actes du XVIII Colloque de la Société Internationale de Linguistique Fonctionnelle* (Praha, 12-17/07/91), también: «Hizkuntz sistema eta Dialektologia», in *Nazioarteko Dialektologia Biltzarra-ren Hitzaldia*, EUSKÁLTZAINDIA Bilbo, 1991. 10.21/25.
- SAPIR E.** (1968) *Linguistique*, Paris, Les Editions de Minuit.
- (1970 [1920]) *Le Langage*, Paris, Payot
- SECHEHAYE A.** (1969) «La pensée et la langue ou comment concevoir le rapport organique de l'individual et du social dans le langage», in COLET. *Essais sur le langage 69-96*, Paris, Les Editions de Minuit.
- WAGENSBERG J.** (1990) «Civilización y Cultura», *El País*, 13-14/04/90.
- WEISGERBER M.L.** (1929) *Muttersprache und Geistesbildung*, Goettinge, apud SECHEHAYE (1969) op. cit.