

Lingüística cultural

Bases teóricas, modelos y aplicaciones

Enrique Bernárdez y
Anastasiia Carisio



Lingüística cultural

Bases teóricas, modelos y aplicaciones

La colección Lingüística y Comunicación de Ediciones Complutense es un espacio dedicado a la difusión y transferencia de la investigación en lingüística y comunicación, en el marco de un proyecto editorial académico de relevancia científica impulsado por la Universidad Complutense de Madrid y dirigido a la comunidad académica internacional y al público en general.

Comité científico de la colección

Dirección

Joaquín Garrido
Universidad Complutense de Madrid, España

Raquel Ángela Hidalgo Downing
Universidad Complutense de Madrid, España

Secretaría

Teresa Rodríguez Ramalle
Universidad Complutense de Madrid, España

Asesoría

Carmen Caffarel Serra
Universidad Rey Juan Carlos, España

Maria Vittoria Calvi
Universidad de Milán, Italia

Emma Dafouz Milne
Universidad Complutense de Madrid, España

Beatriz Gallardo Paúls
Universidad de Valencia, España

Marta García Negroni
Universidad de San Andrés, Argentina

Uta Helfrich
Universidad de Gotinga, Alemania

Silvia Iglesias Recuero
Universidad Complutense de Madrid, España

Manel Lacorte
Universidad de Maryland, Estados Unidos

Eugenio Ramón Luján Martínez
Universidad Complutense de Madrid, España

Rosina Márquez Reiter
Universidad Abierta, Reino Unido

Luisa Martín Rojo
Universidad Autónoma de Madrid, España

Shen Qi 沈骑
Universidad de Tongji, Shanghai, China

Augusto Soares da Silva
Universidad de Braga, Portugal

Francisco Yus Ramos
Universidad de Alicante, España

Lingüística cultural

Bases teóricas, modelos y aplicaciones

Enrique Bernárdez y Anastasiia Carisio

Primera edición: junio de 2025

© 2025, Enrique Bernárdez y Anastasiia Carisio
© 2025, Ediciones Complutense
Universidad Complutense de Madrid
Pabellón de Gobierno
Isaac Peral s/n
28015 Madrid
913 941127
info.ediciones@ucm.es
www.ucm.es/ediciones-complutense

ISBN (PDF): 978-84-669-3912-6
DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/ling.005>

Diseño de cubiertas de la colección: Koln Studio

Imagen de cubierta: detalle de mural en Tepantila, Teotihuacán (México), siglo II d. C. aprox. Representa dos personas conversando y se considera que de la boca de la persona de la izquierda surge un discurso complejo y continuado.



Esta publicación se edita con licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International. Esta licencia permite copiar y distribuir el material en cualquier medio o formato, pero sin crear derivados ni adaptaciones de la obra, únicamente con fines no comerciales y siempre que se otorgue la atribución al creador. La atribución se debe hacer de la siguiente manera:

Bernárdez, Enrique y Anastasiia Carisio. 2025. *Lingüística cultural. Bases teóricas, modelos y aplicaciones*. Madrid: Ediciones Complutense.
<https://doi.org/10.5209/ling.005>

Cualquier material de terceros contenido en este libro no está cubierto por la licencia Creative Commons. En caso de reutilizar material de terceros, es necesario obtener los permisos directamente del propietario de los derechos de autor.

Ediciones Complutense es miembro de Unión de Editoriales Universitarias Españolas (UNE) y está asociada a Cedro.

Ediciones Complutense garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

Índice

Dedicatorias	11
Agradecimientos	13
Introducción	15
PARTE I: FUNDAMENTOS TEÓRICOS	19
1. Cultura	21
1.1. ¿Qué quiere decir <i>cultura</i> en lingüística cognitiva?	22
2. Cultura, actividad y cognición	29
2.1. Otras visiones no cognitivistas de la cultura en la lingüística actual	30
3. Anticulturalidad en lingüística	33
4. Corporeidad de la cognición y estigmergia	37
5. Capital simbólico, mercado lingüístico	41
5.1. Las lenguas también son fenómenos culturales, con valoración positiva o negativa	43
6. Cognición distribuida	51
6.1. Teoría de la mente	51
6.2. Especies biológicas y actividad externalizada	52
6.3. Cognición e interacción	53
6.4. La universalidad y naturalidad de comunicación e interacción	55

7. Cognición distribuida y cultura	61
7.1. Comunicación, interacción, colaboración e historia, elementos culturales y lingüísticos fundamentales.	62
8. Por qué y para qué hacer lingüística cultural.	69
PARTE II: MODELOS DE LINGÜÍSTICA CULTURAL	73
1. Imagen lingüística del mundo	75
1.1. Introducción	75
2. Orígenes de la imagen lingüística del mundo.	77
2.1. El principio de relatividad lingüística	81
2.2. Lenguaje Semántico Universal (Anna Wierzbicka).	86
2.3. La etnosemántica en el campo de la neurolingüística	91
3. Lingüística cultural.	93
3.1. ¿Cuándo se vuelve cultural la lingüística cognitiva? (Gary Palmer)	93
3.2. La lingüística cultural de Farzad Sharifian	98
4. Linguoculturología	111
4.1. Etnolingüística y linguoculturología en el espacio postsoviético	111
4.2. Caracterización del modelo	112
5. Etnolingüística cognitiva (Jerzy Bartmiński)	121
5.1. Fundamentos teóricos.	121
5.2. El estereotipo	132
5.3. La reconstrucción de la imagen lingüística del mundo ..	136
5.4. Definición cognitiva	144
6. Etnocentrismo de todos los lenguajes naturales.	157
7. Puntos comunes y diferencias entre modelos	159

PARTE III: ESTUDIO DE CASOS DE LA RELACIÓN LENGUA-CULTURA	163
1. Lectura lingüístico-cultural de algunas ideas de Jaime de Angulo (1887-1950)	165
1.1. Introducción: Jaime de Angulo	165
1.2. Los achumawi de Pit River	166
1.3. Estereotipos, lengua, cultura	168
1.4. Conclusión	169
2. La conceptualización cultural de Siberia en español	171
2.1. Siberias por el mundo	171
2.2. La influencia de las traducciones	173
2.3. La definición cognitiva de Siberia	175
2.4. Valores	178
3. El cuerpo y sus partes	181
3.1. Peculiaridades en la categorización y conceptualización ..	181
3.2. Divisiones corporales en el gran andamanés	186
3.3. El cuerpo inmerso	188
3.4. Escenario cultural y esquema cultural	190
4. Conceptualización del espacio, el paisaje y las relaciones topológicas y geográficas	195
4.1. Conceptos básicos introductorios	195
4.2. ¿Cómo ven el entorno los bebés y cómo llegan a aprender su forma «estándar»?	197
4.3. ¿Cultura y experiencia espacial?	199
4.4. Paisaje, territorio y entorno	201
4.5. Conclusión. Bases de la conceptualización cultural del territorio	213
5. Evidencialidad y sus posibles bases culturales	215
5.1. Conceptos fundamentales	215
5.2. Evidencialidad y cultura	216

5.3. Algunos posibles fundamentos culturales de la evidencialidad	218
5.4. Un posible modelo cultural de la evidencialidad	221
5.5. Evidencialidad, uso y ¿manipulación?.....	222
6. ¿Hasta dónde podemos llegar? ¿Análisis lingüístico cultural de la estructura lingüística polisintética?.....	225
6.1. Un caso complicado: ¿podemos hacer algo con fundamento?	226
6.2. Conclusión	230
7. Lenguaje inclusivo y cambio lingüístico	233
Apéndice: el <i>Barómetro de las lenguas</i>	241
Los trece factores	241
Referencias bibliográficas	243
Notas: versión original de las citas.....	269

Dedicatorias

EB dedica este libro a su hijo, sus hijas y sus nietas. A su compañera de vida, Concha. Y a la querida, entrañable memoria de su hermana Carmen.

AC quiere dedicar este libro a su hija Caterina y a su marido Emanuele, quienes la han acompañado día a día y han sido un verdadero respaldo a lo largo de estos años.

Agradecimientos

EB tiene tanto que agradecer a tantas personas que no puede mencionarlas a todas aquí. Agradece a sus alumnos de tantos años, de los que tanto aprendió, a sus compañeros en la UCM, a colegas y amigos de tantas universidades, por tantas conversaciones enriquecedoras. Especial papel tuvieron en los planteamientos de este libro Augusto Soares da Silva, Gary B. Palmer, Chris Sinha, Adam Głaz, Farzad Sharifian (D.E.P.) y Roslyn Frank. Pero muy especialmente quiere dar las gracias a Raquel Hidalgo, que tanto hizo para que este libro saliera adelante.

A lo largo de su camino académico, AC ha tenido la fortuna de encontrar personas sensibles y generosas en diferentes partes del mundo. Para ella, estas personas son como pilares que la sostienen, la apoyan y la motivan a seguir adelante. En especial, desea agradecer al Prof. Daniele Artoni y al Prof. Stefano Aloe de la Universidad de Verona (Italia). Además, quiere expresar su gratitud a la Prof.^a Judit Baranyiné Kóczy de la Universidad de Pannonia (Hungría) por todas las oportunidades ofrecidas, y al Prof. Adam Głaz de la Universidad Marie Curie-Skłodowska (Polonia) por su disponibilidad, involucración y por su libro *Linguistic Worldview(s)* (2022), enviado a AC justo en el momento en que más lo necesitaba. Finalmente, agradece a la Prof.^a Raquel Hidalgo Downing de la Universidad Complutense de Madrid su apoyo y por facilitar todo.

Introducción

Este libro quiere servir a una finalidad que los autores creemos clara, pero que está insuficientemente cubierta. Cada vez se estudian más fenómenos de las lenguas en relación con la cultura de los grupos que las hablan, especialmente desde el campo de la lingüística cognitiva, pero también en tipología lingüística, estudios gramaticales y, desde luego, el estudio de la comunicación interlingüística. Pero la imagen está un tanto desenfocada porque siempre se actúa desde el punto de vista de la lingüística del mundo occidental y, abrumadoramente, únicamente a partir de lo que se escribe en lengua inglesa y, al mismo tiempo, desde la cultura anglosajona. Como eso impide obtener una imagen clara de lo que se está haciendo por el mundo, o al menos por algunas partes del mundo con las que estamos poco familiarizados, este libro añade puntos de vista de escuelas rusas y polacas, fundamentalmente, además de las surgidas y desarrolladas en lengua inglesa, pero desde perspectivas estrictamente culturales.

De este modo, confiamos en que cualquier persona interesada en conocer y estudiar las relaciones entre lenguas, lenguaje y culturas, puede tener aquí una fuente suficientemente fiable, aunque breve, sobre las tendencias, conceptos y métodos principales para aproximarse a lo que llamamos *lingüística cultural*. La abundante bibliografía multilingüe puede servir como herramienta esencial para tal aproximación.

La obra está organizada en tres partes. La primera se centra en cuestiones puramente teóricas, mucho más allá de la lingüística, porque responde a preguntas que nos podemos hacer: ¿es posible ver el lenguaje sin tener en cuenta la interacción? Y si llegamos a la interacción, ¿lo cultural viene ya dado? ¿Es acaso el ser humano el único ser vivo de la naturaleza que funciona de modo puramente autónomo, sin necesidad de interacción con su medio o con otros seres vivos? Estas cuestiones nos llevan a una breve exploración, desde las bacterias a los simios pasando por las plantas. Esta parte analiza también, en mayor detalle, algunas propuestas de enlazar lengua, interacción y cultura, pasando de lo que se suele denominar cognición corporeizada (*embodied*) a la

distribuida, la colectiva o la sinérgica. Al mismo tiempo, nos fijaremos brevemente en propuestas, desde el campo de la sociología, de ver el lenguaje en sí, las lenguas individuales, como fenómenos culturales.

La segunda parte presenta los principales modelos actuales de lingüística cultural en toda su diversidad. De autores bien conocidos entre nosotros como Anna Wierzbicka a otros menos familiares como Gary Palmer o Farzad Sharifian, hasta otras escuelas de considerable importancia, pero desconocidas por muchos lingüistas occidentales, como la de etnolingüística cognitiva o la linguoculturología.

La tercera parte expone algunos estudios sobre diversos fenómenos lingüísticos, para comprobar cómo se entrelazan lengua, cognición y cultura, en ámbitos como el pensamiento lingüístico, el léxico, la gramática o algunas cuestiones generales del lenguaje como fenómeno cultural. Vemos en estos breves estudios lo que, en nuestra opinión, se puede y no se puede hacer con lingüística cultural al mismo tiempo que se presentan algunos enfoques posibles del estudio de fenómenos de diversa naturaleza.

Es necesaria una breve nota sobre la disposición de la obra. Hay que verla sobre todo como una colección de temas concretos, relacionados unos con otros pero que no se siguen estrictamente de forma lineal. La numeración de las secciones, esperamos, dejará clara esta organización que es deseada y no fruto de un error de redacción. Igual que la novela contemporánea no se estructura linealmente de principio a fin, aquí aparecen temas una y otra vez, aunque haya una sección dedicada especialmente a cada uno. Además, como consecuencia de nuestra visión unitaria, unificada, de la relación entre lenguaje y cultura en todos sus aspectos. Asimismo, no mantenemos una separación estricta entre las muchas disciplinas que se ocupan de la relación entre lenguaje y cultura, de modo que antropología, lingüística, sociología, psicología, etcétera, se van combinando a lo largo de todo el libro.

Queda por hablar brevemente de notas y citas. Las notas a pie de página se han reducido todo lo posible. Se han añadido, en cambio, numerosas citas finales (con llamadas en números romanos) que reproducen las citas textuales en su lengua original. Como hay citas en diversos idiomas, era imprescindible traducirlas, pero el método científico exige poder contar con ellas en el original. Al estar al final del libro, esperamos que no molesten a la lectura, pero estén siempre disponibles. Las citas más breves se integran en el texto.

Finalmente, cabe señalar que los dos autores somos igualmente responsables de la totalidad de la obra. Cuando es necesario, se indica con abreviaturas

(AC: Anastasiia Carisio; EB: Enrique Bernárdez) de quién procede una idea, un ejemplo o una experiencia. Pero el libro es trabajo colectivo en constante interrelación y discusión.

Nota: Los autores hacen constar que en la elaboración de este libro no se han utilizado herramientas de IA tipo Chat GPT o similares.

PARTE I

FUNDAMENTOS TEÓRICOS

1. Cultura

Hoy en día, cualquier forma de lingüística cultural tiene que plantearse su relación con la lingüística cognitiva, que puede considerarse como el modelo lingüístico internacionalmente dominante en estos momentos. No es posible una lingüística cultural que no se encuentre con los fenómenos de metáfora y metonimia, conceptualización (y otros más), que llevan siendo objeto de estudio intensivo en lingüística cognitiva desde hace cuarenta años. Al mismo tiempo, no se ve el lenguaje como un sistema independiente de los hablantes, sino estrechamente ligado a estos y su experiencia en el mundo. No se verá la gramática de las lenguas como una serie, por ejemplo, de paradigmas más o menos aislados entre sí, sino que nos acercaremos a las construcciones como elementos centrales de la lingüística cognitiva. Nuestra propuesta viene a ser, en cierto modo, como no limitarnos al estudio del átomo como elemento central, para sumergirnos en el de la célula y la molécula, aunque el átomo seguirá estando ahí, naturalmente.

Por otra parte, en lingüística cognitiva encontramos con frecuencia referencias a la cultura y las culturas, así como estudios de semántica cognitiva cultural. Además, representa una forma de entender el lenguaje –y las lenguas individuales, en consecuencia, vistas como manifestaciones concretas del lenguaje– que no olvida la relación entre este y los procesos cognitivos, e incluso los culturales, aunque habitualmente en segundo lugar. Está siempre pendiente el problema de cómo casamos la individualidad que aparentemente parece ir unida al concepto de cognición, y la interindividualidad de todo lo cultural. La lingüística cognitiva busca lo que hay de universal en la cognición humana, a través del estudio del lenguaje, mientras que toda lingüística cultural tiene que centrarse en la diversidad, aunque no desdeña lo universal. Esta oposición irá apareciendo una y otra vez en las páginas de este libro, como aparece regularmente en la investigación internacional.

1.1. ¿Qué quiere decir *cultura* en lingüística cognitiva?

Un primer paso consistirá en comprobar si existen diferencias significativas entre la forma de entender cultura en lingüística cognitiva y lingüística cultural. Porque, necesariamente, si queremos hablar de lingüística y cultura necesitaremos tener bien claro qué son estos conceptos fundamentales. Lingüística, en general, es un concepto suficientemente conocido, pero no sucede lo mismo con *cultura*, de modo que en las páginas siguientes nos adentraremos en el significado de este y sus relaciones con el mismo concepto en otros modelos del lenguaje.

En lingüística cognitiva no se suele definir el concepto de «cultura» que subyace a los numerosos estudios que, desde hace ya un buen número de años, buscan integrar elementos culturales en el programa cognitivista actual¹. Un problema habitual en lingüística cognitiva es la infradefinición de los términos; se da por sentado que el significado habitual, coloquial, de los términos usados es suficiente para usarlos en el estudio científico del lenguaje y la cognición. Pero con demasiada frecuencia se producen discusiones (y disensiones) por el sentido concreto de algunos términos fundamentales, como *embodiment* (aún no nos hemos puesto de acuerdo en su traducción española; aquí proponemos y usamos «corporeización»). De modo que cuando hablamos de «*embodiment* de» un fenómeno lingüístico o un grupo de ellos, no sabemos muy bien a qué nos referimos, excepto en términos generales. Además, se utilizan como propios, sobre todo por su generalidad, términos que poseen una definición precisa en otros modelos; es el caso de *estereotipo* o de *imagen lingüística del mundo*.

1.1.1. *Cultura* como cuasisinónimo de «lengua concreta»

Con *cultura* sucede lo mismo. Se usa el término sin precisar qué significa. Las más de las veces, parece hacer referencia a una especificidad abstracta, relacionada con una lengua concreta. Se habla del papel de la cultura china en la conceptualización del tiempo o se caracteriza un fenómeno específico de una determinada lengua como «culturalmente determinado»... aunque tenemos la sensación de que cuando una construcción lingüística, por muy infrecuente que sea, es de uso corriente en la lengua inglesa, no parece existir determinación cultural, pero sí cuando se trata de una construcción de otra u otras lenguas,

¹ Un par de nombres destacados: Zoltán Kövecses, Ning Yu o, en España, Iraide Ibarretxe.

aunque a nivel global el fenómeno no sea especialmente infrecuente (Bernárdez 2007a). Por ejemplo, el llamado «infinitivo flexionado» del portugués y el gallego se consideraría determinado culturalmente, pero no las (tipológicamente raras) construcciones inglesas de pasiva con sujetos locativos o instrumentales². El peligro del etnocentrismo está constantemente al acecho.

El etnocentrismo es especialmente acusado en relación con la lengua inglesa, que parecería desligada de toda culturalidad, y que quiere presentarse muchas veces como representación directa de nuestra cognición. Lo expresa muy claramente Wierzbicka (2006, 3): «[...] aunque se han publicado y siguen publicándose muchos libros que conectan la lengua japonesa con la cultura japonesa o la lengua china con la cultura china, apenas existen libros recientes que exploren los lazos entre lengua inglesa y cultura anglo»ⁱ. Esta lingüista señala que ello puede deberse al rechazo del término *cultura* en el mundo de lengua inglesa por razones ideológicas y no científicas: «en tiempos recientes ha aumentado en el mundo de lengua inglesa una oposición considerable hacia el concepto de “una cultura”, es decir, “cultura en singular”, oposición que enlaza con el miedo al ‘esencialismo’ y la ‘estereotipicidad’»ⁱⁱ (*ibidem*).

Además, ¿tiene sentido hablar de «cultura anglosajona (o angla)» para referirnos a cosas tan diferentes como la del Reino Unido (incluso dejando aparte Irlanda, Escocia y Gales), Estados Unidos de América, la República Sudafricana, Nueva Zelanda, Australia? Igualmente, hablar de «cultura hispánica» no tiene demasiado sentido, porque un habitante del altiplano andino, aunque solo hable español, no tiene «la misma cultura» que un habitante de «Villa Freud» en Buenos Aires, otro de Arizona (un «latino») en EEUU u otro de La Isleta de Las Palmas de Gran Canaria. ¿Cultura francesa o francófona? Lo mismo. ¿Cultura rusa? ¿Cultura china?

Si no sabemos qué quiere decir *cultura*, lo que podamos decir al respecto no podrá tener demasiado sentido. Ni siquiera como simple herramienta para nuestro trabajo, porque esa indefinición puede hacer que cualquier cosa que digamos sea necesariamente verdadera; es decir, una tautología carente de valor explicativo o, en general, científico. Si decimos que el fenómeno lingüístico X está «determinado culturalmente» (en ese sentido vacío de significado concreto) en la lengua Z y a continuación identificamos elementos culturales

² Por ejemplo: *this table has been written on* ‘alguien ha escrito sobre esta mesa’, donde el sujeto *this table* ‘esta mesa’ es en realidad un locativo, marcado por la preposición *on*; o bien *this pen has been written with* ‘alguien ha escrito con esta pluma’, donde el sujeto verbal *esta pluma* está en instrumental, marcado con *with*.

de Z a partir de su expresión lingüística X, estaremos haciendo un razonamiento circular. Algo que se ha señalado como uno de los defectos científicos de mucha lingüística cognitiva, donde, con más frecuencia de la aconsejable se extraen de un fenómeno lingüístico propuestas sobre fenómenos cognitivos, y la existencia de estos, entonces, sirve para explicar ese mismo fenómeno: A porque B y B porque A.

Se suele dar por supuesto que al hablar de *cultura* nos referimos a «lo que todos sabemos que es cultura», es decir *Cultura* con mayúscula, como prosa, poesía, teatro, rituales, o *cultura* con minúscula, como en chistes, refranes, canciones (Janda 2017). Naturalmente, no se trata de una definición, ni siquiera de una ejemplificación mínimamente completa o aceptable, además de ser bastante etnocéntrica (partimos de la falsa idea de que en todas partes existe, no solo un concepto de Cultura, sino que este es uniforme histórica y geográficamente). Más serio es que una de las máximas investigadoras en la relación entre lingüística y cultura, la polaca Anna Wierzbicka, establecida desde hace años en Australia, no se preocupe por precisar más su concepto de cultura, dejándolo de alguna forma en las nubes, aunque dedica espacio a rechazar la idea de que la lengua inglesa sea culturalmente neutra (2006, 3-5, pero en realidad el libro entero). En cambio, dentro de la bien asentada escuela rusa de *linguoculturología* encontramos una aproximación descriptiva al concepto que ahora nos preocupa, la definición del término-concepto *cultura*. Ashurova y Galieva 2019, I.1 ofrecen una serie de brevísimas definiciones de cultura, partiendo de Roma y hasta la actualidad. Para Alefirenko (2010, 34); «Cultura es un fenómeno internamente contradictorio, pues conlleva dos principios opuestos: (a) conservador (preservar) y (b) progresivo (desarrollar), que implica revisión, reevaluación y, a menudo, rechazo de lo que era aceptable en etapas anteriores»ⁱⁱⁱ. Alefirenko habla de los múltiples significados del término y de su complejidad o amplitud. La caracterización de cultura (*ibidem*) en cuatro rasgos principales es de utilidad, también para los fines de estas páginas:

- caracteriza la actividad vital de un individuo o un grupo de la sociedad en su conjunto;
- es una forma específica de ser persona;
- tiene sus propios límites espaciales y temporales;
- se revela a través de las características del comportamiento, la conciencia y la actividad humana, así como a través de cosas, objetos, obras de arte, herramientas, formas lingüísticas, símbolos y signos^{iv}.

Pero hay que tener en cuenta que cuando la linguoculturología habla de «cultura» se refiere habitualmente, no al concepto más abstracto, existente en la diversidad de culturas de grupos distintos, sino básicamente a la alta cultura o a la cultura de un pueblo en su conjunto como el ruso (*cultura nacional*) (cfr. también Gebert 2012; Pomarolli 2018), el búlgaro o el anglo, con los problemas correspondientes ya mencionados. Originalmente, en EEUU, cuando la lingüística era parte de la antropología, las cosas eran distintas, naturalmente, como se pone de manifiesto en *El lenguaje*, de Edward Sapir (1921). Por ejemplo, al hablar de las lenguas individuales, señala que «no se dan independientemente de la cultura, esto es, del conjunto de costumbres y creencias que constituye una herencia social y que determina la contextura de nuestra vida» (p. 235 de la trad. castellana). Su definición de cultura es la siguiente: «La cultura puede definirse como aquello que una sociedad hace y piensa» (p. 246 ed. cast.).

De modo que, al parecer, existe entre muchos lingüistas la idea generalizada de que no es necesario definir «cultura», aunque nuestro trabajo hable de lenguaje y cultura, o de culturas específicas ligadas a lenguas específicas. No parecería lógico que un lingüista no hiciera explícita su idea de lenguaje al hablar de él, para lo que quizá bastaría con hacer referencia a la escuela a la que pertenece. Nosotros no podemos hacerlo.

1.1.2. Hacia una definición de *cultura*

Una excepción a la habitual indefinición que acabamos de ver en lingüística cognitiva es Zoltán Kövecses (2015) quien nos indica qué quiere decir «cultura» en su propuesta: siguiendo al antropólogo Clifford Geertz (sobre todo su libro de 1973): «Se puede tratar la relación entre cultura y lenguaje si asumimos que tanto la cultura como el lenguaje hacen significado. Esta forma de ver la cultura se acerca especialmente a la propuesta por Clifford Geertz (1973, 5)»^v. Cultura sería, entonces, «hacer significado». Pero seguimos sin podernos librar de un exceso de indefinición. ¿Qué es *meaning/significado-significación*? Afirmo (1973, 5): «El concepto de cultura que abrazo yo [...] es esencialmente semiótico. Al creer, con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en redes de significación creadas por él mismo, considero que la cultura es precisamente esas redes»^{vi}.

Ashurova y Galieva (2019, I.1) resumen en los siguientes puntos la idea de cultura del antropólogo norteamericano:

1) la cultura es una especie de herencia social, en contraste con la herencia biológica; 2) la cultura es compartida por toda una comunidad, no pertenece a ningún individuo en particular; 3) la cultura es un sistema simbólico de significado, donde el lenguaje es uno de los factores más importantes; 4) la cultura es un sistema unificado, cuyas partes integrantes están estrechamente relacionadas unas con otras^{vii}.

Ciertamente, estos rasgos serían aceptables por cualquier antropólogo o lingüista, incluyendo la lingüística cultural, aunque seguramente cada uno se decantaría especialmente por uno de ellos.

Sin embargo, difícilmente podríamos pensar que el antropólogo Geertz entendiera *meaning* en 1973 en el mismo sentido que adquiriría este término en lingüística cognitiva, oficialmente nacida a principios de 1980. Y es que en muchas ocasiones parece partirse de la idea de que una vez aparece un término, siempre mantendrá el mismo significado, que es el que ahora damos por aceptado. Pero Geertz era antropólogo en una época anterior a la «revolución cognitiva»: si buscamos un antropólogo cognitivo encontraremos a Roy D'Andrade, pero no a Geertz. Como señalan las también antropólogas Claudia Strauss y Naomi Quinn (1997), a Geertz no le interesaba lo psicológico, él se fijaba en los signos, de modo que la cultura era una serie de redes de signos que teníamos que estudiar para llegar a su significación, que sería común a todos los miembros de una determinada cultura. De modo que difícilmente puede verse su idea de cultura como especialmente próxima a los planteamientos actuales de la lingüística cognitiva. Pese a todo, el planteamiento semiótico de la cultura por Geertz no es desdeñable en absoluto y su trabajo sigue siendo de gran importancia pese a las críticas. No se puede negar, sin embargo, que la concepción semiótica de la cultura sigue estando presente como una tendencia pujante en el panorama internacional (cfr. Rastier 2002, Mertz 2007).

En años relativamente recientes, la antropología se ha acercado a los planteamientos cognitivistas de *segunda generación*, como la define George Lakoff para diferenciarla de la *primera generación* representada por el trabajo de Noam Chomsky. Si nuestra disciplina desea incorporar los avances de la lingüística cognitiva, deberá buscar una definición de cultura plenamente compatible. Un lingüista de base antropológica además de lingüística, Careb Everett, define cultura como, «el conjunto compartido de conductas de un determinado grupo humano» (Everett 2013, 24)^{viii}. Esto es, nos habla de *conductas* compartidas por los miembros del grupo cuya cultura queremos observar y comprender. Mientras que, como señaló D'Andrade (1981, 197),

«Geertz [y otros] arguyeron que la cultura no consiste en conductas, ni siquiera en patrones de conducta, sino en “información o conocimiento compartido, codificado en sistemas de símbolos”»^{ix}.

D’Andrade (2002, 223) nos proporciona una definición que habla también de significados, significaciones o *meanings* pero ahora desde una perspectiva cognitiva:

La cultura [...] refiere a la herencia cultural de los aprendizajes, es decir, a los constructos, proposiciones, creencias y técnicas para hacer cosas que las personas aprenden unas de otras y mediante las cuales se adaptan y acomodan al mundo externo y a las demás personas. La cultura tiene dos caras. Una consiste en una variedad de manifestaciones físicas externas, incluyendo acciones, habla, gestos, imágenes, etcétera, que se entienden como signos. El otro aspecto es el mundo mental de significados y comprensiones. Si los signos físicos no estuvieran enlazados con significados mentales, no habría forma de comunicar sobre ellos ni de transmitirlos a las demás generaciones. Y si el significado mental no estuviera enlazado a signos físicos, los signos no serían sino sonidos o garabatos sin sentido alguno. Los significados mentales de la cultura se externalizan de formas diversas (unas ideas están corporeizadas en más signos que otras), se comparten de modo diverso, se institucionalizan de modo variable y se distribuyen en roles sociales, y se internalizan de diferentes modos en las personalidades humanas^x.

En la misma dirección encontramos al psicólogo norteamericano Jerome Bruner (2002, 91), que escribe, por ejemplo:

...hoy día es ampliamente reconocido que una de las condiciones necesarias para el surgimiento de una cultura humana no es solamente que los seres humanos puedan atribuirse estados mentales unos a otros, sino que conceptualicen esos estados para hacerlos estables y susceptibles de ser comunicados (Bruner 2002, 91)^{xi}.

Hoy día tendemos a hablar de interaccionismo social, corriente que va extendiéndose desde hace decenios en las ciencias humanas y sociales, tal como señala Bronckart (2002, 175) quien escribe, refiriéndose a Bruner, a partir de autores como Dewey, Mead, Wallon, pero principalmente Vygotski, que quedaron olvidados durante un tiempo:

como resultado de la aparición de los *mainstreams* del behaviorismo radical y más tarde el innatismo cognitivista, su modelo se esfuerza por demostrar empíricamente que es la apropiación (seguida de interiorización) por los organismos humanos individuales, significaciones elaboradas históricamente por los grupos sociales, lo que constituye el pensamiento consciente propio de la especie (p. 175)^{xii}.

Bronckart nos presenta una (aproximación a una) definición de la cultura, que

constituye la *forma en que se presenta concretamente lo social*, o también la forma en que las actividades y organizaciones colectivas, las representaciones verbales y las actividades textuales se organizan efectivamente en una situación sociohistórica dada. E igual que el humano no encuentra el lenguaje si no es a través de las lenguas naturales, no encuentra lo colectivo y lo social sino a través de las formas culturales que han adoptado (p. 200)^{xiii}.

2. Cultura, actividad y cognición

Algo muy semejante encontramos en la propuesta de dos antropólogos belgas de lengua neerlandesa, Rik Pinxten y Koen De Munter (2010, 239-40):

cultura es el término que refiere a lo que es aprendido por un individuo, un grupo o una comunidad, para sobrevivir de forma considerada «normal» o adecuada por ese grupo o esa comunidad. Esto incluye descendencia, patrones matrimoniales, hábitos alimenticios, estilo de vida, arte, prácticas sexuales, religión y formas de organización política. Nuestra definición es, pues, «todo lo que se aprende y las formas de aprenderlo»^{xiv}.

También las antropólogas cognitivas Claudia Strauss y Naomi Quinn (1997, 7) apoyan una visión de la cultura en términos semejantes. Así, siguiendo a D'Andrade, señalan que

podríamos conservar el término «cultura», ... si dejamos de hablar de las culturas como entes independientes. En tanto que las personas tienen experiencias comunes recurrentes –experiencias mediadas por productos de creación humana y prácticas aprendidas que las llevan a desarrollar un conjunto de esquemas semejantes– tiene sentido decir que comparten una cultura^{xv}.

Estas autoras nos proporcionan una definición de *meaning* ('significado' o 'significación') que parece más adecuada, desde las posiciones de la lingüística cognitiva, que la de Geertz: «la interpretación evocada en una persona por un objeto o suceso en un momento dado» (the interpretation evoked in a person by an object or event at a given time; p. 6). Aunque en lingüística cognitiva existe una amplia discusión sobre la noción de interpretación, es evidente que aquí se ve el significado en términos de cognición.

Lo que podemos llevar al terreno que nos interesa más directamente aquí: una visión del lenguaje que conjuga su carácter cultural con su enraizamiento

cognitivo. En otras palabras: una visión cognitivista de la relación entre lenguaje y cultura. Para ello hace falta un enlace, que sería el mecanismo social del aprendizaje, como proponían Pinxten y De Munter, pero también Strauss y Quinn y otros muchos. Este enlace se puede articular con una teoría de la práctica, como la de Pierre Bourdieu y su concepto de *habitus*, que podemos definir informalmente como «formas de actividad socialmente sancionadas e incorporadas cognitivamente por cada individuo a través del aprendizaje, la imitación y la emulación» (cfr. Bruner 2002). Los *habitus* son, en consecuencia, guías cognitivamente enraizadas que permiten al individuo actuar en sociedad de acuerdo con lo aceptado en el grupo (recuérdese la cita anterior de Pinxten y De Munter). Más abajo entraremos con más precisiones en este tema.

De momento, podemos decir, muy resumidamente, que «cultura es el conjunto de prácticas comunes a una comunidad o un grupo humano, que son aprendidas, están colectivamente sancionadas y se hallan cognitivamente enraizadas (o incorporadas, corporeizadas) en el individuo; sirven para mantener la vida del grupo de la forma más adecuada en entornos cambiantes, así como para garantizar la identidad y cohesión del grupo mismo, y para marcar distancias respecto de otros grupos con los que se mantiene contacto frecuente».

2.1. Otras visiones no cognitivistas de la cultura en la lingüística actual

Por otra parte, hay lingüistas, fuera del terreno de la lingüística cognitiva, que se detienen en exponer su noción de cultura. Un ejemplo es Randy LaPolla (2015, 36), quien escribe:

Aunque cultura es un término discutido en algunos círculos, lo uso aquí para el conjunto de convenciones sociales, hábitos personales y herramientas convencionalizadas para la realización de ciertas tareas. El lenguaje es el conjunto de convenciones para la realización de la tarea de la comunicación, de modo que las «reglas» del lenguaje son conjuntos de convenciones sociales para encauzar el proceso de interpretación. El significado léxico y gramatical es simplemente uso convencionalizado, de modo que gramaticalización y lexicalización, los procesos que crean la estructura del lenguaje (palabras, frases y formas gramaticales) no son otra cosa que la convencionalización de patrones repetidos^{xvi}.

En ese mismo volumen, Lev Michael (2015, 106) señala explícitamente que sigue las propuestas de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens:

Estos dos teóricos sociales intentaron superar una serie de dicotomías que afectaban seriamente y de modo pertinaz a la teoría social. Entre ellas estaba la paradoja de la agencia individual frente al trasfondo de una estructura social determinante, la distinción entre conocimiento intelectual metadiscursivo y conocimiento práctico, y las dificultades de teorizar la relación entre organización social micro y macro, así como entre sincronía y diacronía^{xvii}.

También el lingüista australiano Cliff Goddard (2002, 69-70) define cultura en términos de la teoría de la práctica de Bourdieu. Quizá podríamos decir que los lingüistas acostumbrados a trabajar solamente con su propia lengua, o con la propia y el inglés, son más proclives a ver la cultura en los términos que antes veíamos, como «lo que todos sabemos», sin entrar en precisiones; mientras que quienes están habituados a trabajar con lenguas muy alejadas de la suya propia, y habitualmente más de una y de dos, sienten la necesidad de dejar bien claro de qué hablan cuando hablan de cultura. Y ese es el caso, entre otros, de LaPolla (especialista en lenguas sino-tibetanas) y Goddard (dedicado al malayo y las lenguas australianas, entre otras).

3. Anticulturalidad en lingüística

Desde sus mismos orígenes, sea en Grecia (y luego Roma), en el mundo de lengua árabe o, mucho antes, India y China, se estudia el lenguaje por motivos directamente ligados a la cultura: es parte de ella y, al mismo tiempo, la principal herramienta para acceder a la cultura que el grupo considera esencial, sea los Vedas, la *Iliada*, la Biblia o el Corán.

Si vemos el lenguaje como un simple sistema combinatorio de unidades de niveles inferiores para formar unidades de niveles sintácticos superiores (fonema-sílaba-palabra-sintagma-proposición-oración), no queda mucho margen para la cultura, y las diferencias lingüísticas o gramaticales/estructurales entre unas lenguas y otras bastan para entenderlas. Por ejemplo, las diferencias entre una lengua aglutinante como el quechua (1) o una semi-aislante, como el afrikáans (2):

(1) *ñuqa wasiykiman jamusaq*
ñuqa wasi-yki-man jamu-saq
yo casa-TUYA-HACIA ir-FUT1ªSG
yo iré a tu casa

(2) *ek sal naar je huis ga*
yo FUT hacia tu casa ir
yo iré a tu casa

En quechua hay sufijos que indican categorías expresadas en afrikáans con palabras independientes: *-ki-/je*; *-man/naar*; *-saq/sal*. En el primer caso tenemos morfemas ligados, es decir, unidos a las palabras que sirven de núcleo (*wasi-*, *jamu-*) en el segundo, los morfemas (*sal*, *je*) son libres, es decir, no van unidos a las palabras.

Esto puede verse simplemente como distintas formas de unir los elementos para formar una oración, y no parece factible, en principio, buscar explicaciones culturales: ¿qué puede haber en una cultura (la entendamos como la entendamos), que lleve a una lengua hacia el modelo del quechua o hacia el del

afrikáans? En realidad, la visión del lenguaje como sistema combinatorio *reifica* el lenguaje mismo, haciéndolo autónomo de sus hablantes. Esto se veía muy claramente también en el cambio lingüístico. Por ejemplo, un sistema vocálico se podría modificar para ser más simétrico y económico, añadiendo una vocal o quitando una. Así habría sucedido en una fase antigua de las lenguas germánicas. Como es bien sabido en la lingüística histórica germánica, al principio, en el llamado germánico común habría un sistema de cuatro vocales:

i	u
e	
a	-

Este sistema no es simétrico ni económico (solo hay una vocal media, /e/, «falta la /o/»), de modo que se reorganiza aprovechando las dos posibilidades existentes: eliminar la vocal media (/e/), o añadir la /o/ que falta. Tenemos así el sistema del antiguo gótico (A) o el del germánico noroccidental, grupo al que pertenecen inglés, alemán o las lenguas nórdicas (B):

A) i	u	B) i	u
-	-	e	o
a		a	

¿El sistema vocálico cambia? ¿Por sí solo? ¿El lenguaje por sí solo aprovecha que hay ciertos alófonos [o] del fonema /u/ para convertirlos en el fonema /o/ que «falta»? ¿Una vocal acentuada seguida por una sola consonante «se alarga» porque sí, ella sola? Estas cosas nos pueden parecer poco realistas, pero, en una perspectiva tradicional del lenguaje, son la explicación natural. Lo que nos interesa son solamente las formas en que se pueden combinar los elementos y, en consecuencia, cualquier otro fenómeno del lenguaje puede ser todo lo interesante que se quiera, pero «no lingüística científica».

Algo semejante sucede cuando se ve el lenguaje como una entidad cognitiva (sea esta lo que sea) que se desarrolla por sí sola en el cerebro de cada hablante, como ha postulado tradicionalmente la lingüística de base chomskiana. Es decir, cuando hablamos del lenguaje como algo puramente individual, aunque secundariamente se emplee en la comunicación. Esa individualidad se considera muchas veces como esencial, aunque sus fundamentos no son tan científicos como querríamos pensar. Cada uno tenemos en nuestro cerebro algo cuyo funcionamiento nos permitiría crear orden en el aparente caos de nuestras

percepciones del mundo (todo está en constante cambio, un perro no es lo mismo visto de frente que de costado, etc.), haciéndonos más capaces de sobrevivir en él. Secundariamente, podemos aprovechar que disponemos de ese «algo» para comunicarnos con otros seres humanos, aprovechando que ellos también disponen exactamente del mismo «algo». Un «algo», además, que es transmitido genéticamente o, para usar términos familiares aunque hoy día básicamente dejado de lado, que es «innato»: no necesitamos aprenderlo al crecer, basta con que «algo» active lo que llevamos dentro. Como la activación vendrá de fuera, y la comunicación se ve como secundaria para el lenguaje mismo, habrá diferencias que en ese «algo» innato no existen. Lo que explicaría la existencia de lenguas tan distintas en su construcción como el quechua y el afrikáans. La famosa gramática universal de la que tanto se habló durante decenios, y de la que aún se sigue hablando a veces, no es sino la forma en que ese lenguaje interno, individual, genético, se encarga de combinar elementos: esta es la idea tradicional y central asociada al generativismo chomskiano, que aquí, sin embargo, no seguiremos.

En este paradigma tampoco tiene mucho sentido hablar del papel de los elementos culturales ya que damos por supuesto que el lenguaje interno no está conectado con nada directamente. Recibe datos a través de los sentidos y, si nos da por utilizarlo en la comunicación, produce impulsos que se interpretan en el sistema motor para producir sonidos, letras, etc., formando oraciones completas. Pero ¿dónde cabría la cultura? Solamente en esta parte secundaria, comunicativa, que no forma parte de la lingüística científica que se busca. Puede ser muy interesante hablar de relaciones entre comunicación y cultura, pero esas relaciones no tienen nada que ver con el auténtico lenguaje tal como queda definido desde esa perspectiva.

De modo que ninguna de estas formas de ver el lenguaje, que son las que han dominado los estudios lingüísticos (aunque sin alcanzar jamás la exclusividad) permite o necesita tener en cuenta la cultura. Si se trata de algo puramente individual, encerrado en sí mismo, o de un sistema autónomo de combinación de signos, ¿dónde queda la cultura?

Podríamos pensar que las cosas cambian con las nuevas formas de ver el lenguaje en la lingüística cognitiva. Pero también en esta se ve el lenguaje en relación directa con la mente, es decir, con ciertas estructuras cerebrales, que son siempre internas a cada individuo, y que funcionan por sí solas; pero (1) no se considera que estas tengan que ser innatas: pueden desarrollarse en el feto, incluso antes del nacimiento, y seguir desarrollándose después del parto, mediante procedimientos bien conocidos, como la formación de redes neuro-

nales y el debilitamiento o la desaparición, por falta de suficiente activación, de otros enlaces neuronales; (2) la mente no está aislada, sino que, aparte de los simples *input* y *output* sensoriomotores mencionados más arriba, está directamente ligada al entorno, básicamente a través de la percepción. Así, una buena parte de nuestra cognición responde a estímulos externos; por ejemplo, asignando derecha e izquierda a los objetos. Hablar de «la izquierda» de un árbol no tiene sentido, pero podemos decir que algo está «a la izquierda del árbol» porque llevamos a nuestro propio cuerpo, por así decir, hasta el árbol, dando lugar a una identificación, de modo que el árbol pasa a tener izquierda, derecha, adelante y atrás, posiciones tomadas de nosotros mismos. Como este simple ejemplo, muchas cosas que expresamos lingüísticamente no podrían ser elaboradas por un sistema mental aislado, sino que están intrínseca y necesariamente relacionadas con nosotros mismos. Fundamentalmente, con nuestro propio cuerpo, de ahí el uso del término inglés *embodiment*, que podemos traducir como «corporeidad» y su proceso correspondiente como «corporeización»³, para referirnos a la integración de entorno y cognición a través del cuerpo, o de la «incorporación» (origen de *embodiment*, usado por primera vez por Shakespeare) mental, cognitiva, de lo que el cuerpo experimenta.

³ El término se utilizaba, varios decenios antes del surgimiento de la lingüística cognitiva, en la filosofía de la existencia («existencialismo»). Lo tomamos del libro de Nicola Abbagnano *El existencialismo* (1942/1955). Este filósofo italiano habla de *corporeità*, en español «corporeidad»; podemos hablar también de «corporeización». No es necesario, pensamos, buscar nuevos términos para un concepto y un término que ya existen. Define así este término: «il porsi degli uomini e dell'essere in una molteplicità connessa e tuttavia esteriorizzata, quale è propria dei corpi» (p. 29 de la edición italiana): «el situarse los hombres y el ser en una multiplicidad conexas y sin embargo exteriorizada, la cual es propia de los cuerpos».

4. Corporeidad de la cognición y estigmergia

Ver la cognición como abierta al mundo que rodea al individuo, aunque nos quedemos al nivel del individuo aislado, nos acerca a lo colectivo y, en consecuencia, a lo cultural, aunque sin alcanzarlos. Es lo que sucede con la cognición corporeizada (*embodied cognition*), uno de los ejes del cognitivismo actual. Que es posible una actividad individual que afecte al grupo a través del entorno y el cuerpo del individuo se pone bien de manifiesto en la estigmergia⁴, concepto propuesto por el entomólogo francés Pierre-Paul Grassé (1895-1985) en su estudio de las termitas (1959), en cuyos nidos «el trabajo individual de cada obrera constructora estimula y orienta el de su vecina»^{xviii}. El procedimiento, muy resumido, es el siguiente: una termita localiza una fuente de alimento y, excitada, altera levemente el entorno depositando una mínima gota de feromona. Cualquier termita que pase por allí será excitada, a su vez, por la feromona y responderá de la misma manera. Así va formándose, por ejemplo, un camino marcado químicamente desde el nido a la fuente de alimento, así como para las actividades de construcción dentro de la colonia. Todas las termitas seguirán ese camino que su paso irá reforzando, lo que hará que sea preferido por mayor número de termitas. No se produce interacción termita-termita, sino termita-entorno-termita, y el enlace entre la termita y el entorno es el cuerpo. La estigmergia, entonces, puede entenderse como «indirect communication mediated by modifications of the environment» (comunicación indirecta por medio de modificaciones del entorno; Marsh y Onof 2007, 137). En otros términos, un mecanismo que permite construir orden en un proceso aparentemente caótico (cfr. también Bernárdez 1995). Como indican Marsh y Onof (*ibidem*), Grassé buscaba «solucionar la llamada “paradoja de la coordinación”»; esto es, cómo se pue-

⁴ EB debe el conocimiento de esta dirección de estudio a la lingüista y vasquista norteamericana Roslyn Frank, en 2008. El término, de etimología griega, significa «acción mediante marcas», es decir, mediante «estigmas» dejados en el entorno.

de reconciliar la conducta a nivel individual (...) con el nivel global/social de la colonia de termitas)»^{xix}.

La estigmergia puede verse como una manifestación de «corporeización» (*embodiment*): cada termita actúa sobre el entorno a través de su cuerpo y la siguiente actúa en consecuencia. Por otra parte, como señalan Marsh y Onof, si aplicamos el concepto de estigmergia –*mutatis mutandis*– al estudio de la cognición, nos acercamos a lo que se ha denominado *extended mind*, ‘mente ampliada’, es decir, una mente que, lejos de estar limitada a un individuo, engloba varios individuos o una comunidad entera. En seguida volveremos a este tema, fundamental para entender el funcionamiento de lo cultural en el lenguaje.

En poco más de diez años, la estigmergia se ha convertido en una herramienta útil para el estudio de procesos en los que participa un elevado número de individuos que comparten un mismo entorno.

El trabajo en estos campos tiene ya cierta tradición, (cfr. Holland y Melhuish 1999) y existen bastantes publicaciones sobre estigmergia y actividad/cognición humana y, sobre todo, inteligencia artificial. La revista *Cognitive Systems Research* ha dedicado dos números completos a este tema, y en ellos se habla de estigmergia y cognición, estigmergia y creatividad colectiva *online*, estigmergia en la construcción, etc. Un breve resumen de los artículos incluidos en esos números puede encontrarse en Doyle y Marsh 2013 y Lewis y Marsh 2016. Una perspectiva más global, de una «semántica de los estigmas» es Dipple, Raymond & Docherty 2014.

La estigmergia, como coordinación de acciones individuales, no tiene en cuenta la interacción entre individuos, sino solamente la de cada uno de estos con su entorno. En estas condiciones, el papel de lo cultural no queda claro, porque la cultura es esencial y necesariamente interindividual, supra-individual.

En lingüística cognitiva, sin embargo, salir de los límites estrictos del individuo aislado debería permitir una aproximación a lo cultural, aunque solo fuera porque el entorno siempre está definido culturalmente. Y efectivamente, en los primeros trabajos importantes de la escuela ya se apuntaba en esta dirección. Por ejemplo, en el estudio de las metáforas conceptuales (inaugurado por el libro de George Lakoff y Mike Turner de 1980) se hablaba de diferencias culturales. Así, no es universal, sino que depende de las culturas que veamos el tiempo como una mercancía valiosa, lo que se refleja en expresiones como «el tiempo es oro», «perder el tiempo», «tengo que conseguir algo más de tiempo», etcétera. Autores ya mencionados, especialmente Zoltán Kövecses

(2015), han avanzado considerablemente en el estudio de este aspecto, incorporando elementos explícitamente culturales.

Sin embargo, y con excepciones, en los últimos años parece que ha habido un repliegue a posiciones no-culturalistas. Se pone de manifiesto, por ejemplo, en que el manual más reciente de la lingüística cognitiva *mainstream*, Dancygier y Sweetser (2014) ni siquiera incluye en el índice el término *culture* ni sus derivados. Todo ello ha llevado a la vasquista norteamericana Roslyn M. Frank (2015) a hablar de la necesidad del desarrollo de un modelo centrado en las relaciones interpersonales y, por tanto, culturales; en otras palabras, a defender la lingüística cultural.

5. Capital simbólico, mercado lingüístico

En junio de 2021 se celebró en la ciudad polaca de Lublin (en formato virtual, por la pandemia de COVID), el «I Congreso Internacional de Etnolingüística» (traducimos el título polaco), en el que participó AC. Las comunicaciones se realizaron en las siguientes lenguas: polaco, ruso, ucranio, bielorruso, checo, eslovaco, búlgaro, macedonio (la lengua eslava, no el dialecto griego), serbio, croata; también hubo intervenciones en inglés. En 1984, EB participó en la 5th International Conference on Nordic Languages and Modern Linguistics, celebrada en Aarhus, Dinamarca. Las intervenciones fueron en inglés, danés, sueco y noruego, y en los diálogos se utilizaron otras más, como islandés y alemán.

Este último continuó siendo un congreso multilingüe hasta 2010, cuando tuvo lugar en Islandia. Con dos excepciones, en sueco y noruego, todas las comunicaciones fueron en inglés⁵. En el congreso correspondiente de 2021, 12th International Conference of Nordic and General Linguistics, celebrado en Oslo, también en junio de ese año, las comunicaciones, conferencias plenarias, etcétera, fueron todas en inglés. El noruego ni siquiera se usó en la página web del congreso.

Podríamos decir que la *cultura lingüística* detrás de ambos congresos internacionales es muy distinta. Esto es, que la idea y la práctica de incluir varias lenguas es diferente en cada caso; en otros términos, el *valor cultural* de la(s) lengua(s) difiere. Podríamos decir que en el caso nórdico (y en general, el europeo occidental) prima una visión del lenguaje en el marco de la globalización, que conduce al uso de la lengua de mayor difusión global, el inglés. En el caso eslavo (aunque en ese congreso hay investigadores de otros países, p. ej., Lituania, que hacen uso del polaco, aunque no sea la lengua propia), la

⁵ Hay que tener en cuenta que, mientras que sueco, noruego y danés son inteligibles entre sí, los demás nórdicos no pueden entender el islandés y mucho menos el finés.

primacía la tendría, en cambio, lo étnico, lo culturalmente circunscrito, precisamente, al mundo eslavo.

Tampoco en el entorno mediterráneo europeo es raro que los congresos (y las publicaciones científicas, etcétera) admitan intervenciones en más de una lengua. Este marco lingüístico estaría más cerca del eslavo que del noreuropeo, aunque hay que hacer muchas matizaciones. Una fundamental es que entre las lenguas románicas existe un continuo que permite a los hablantes cultos de dos o más lenguas (p.ej., italiano y francés, francés y español) entender las demás sin excesivo esfuerzo cuando se trata de un campo profesional restringido que comparte la mayor parte del vocabulario especializado. Lo mismo sucede en las lenguas eslavas, pues las arriba mencionadas, quizá con la parcial excepción del serbocroata, son comprensibles a los hablantes de otros idiomas, aunque entre los del llamado grupo occidental (polaco, checo, eslovaco y ucranio) la intercomprensión es más fácil. En cambio, el continuo se ha perdido casi por completo en las lenguas germánicas del norte. Un alemán puede entender con relativa facilidad el neerlandés, pero no el inglés o las nórdicas (sueco, noruego, danés, islandés y feroés, dejando aparte el finés). Los hablantes de las tres lenguas germánicas nórdicas de Escandinavia aceptaban la mutua comprensión en el marco de un congreso en 1984, pero ahora podría parecer que, en un congreso, ya no son capaces de entenderse, aunque puedan hacerlo sin demasiados problemas en un entorno más familiar, coloquial: durante las horas de descanso congresual.

Pero las cosas son más complejas. Un ejemplo. En 2004 se celebró en Valencia el Primer Congreso Internacional de Análisis Crítico del Discurso. Hubo intervenciones en inglés, castellano, catalán (variedades catalana y valenciana) y algunas más, con traducción simultánea. Curiosamente, participantes latinoamericanos, hablantes de español o portugués, seguían sin problema las presentaciones en catalán-valenciano, mientras que bastantes hispanohablantes de España recurrían a la traducción simultánea. La comprensión de una lengua no es solamente cuestión lingüística, sino también cultural (e ideológica, pero la ideología es un fenómeno cultural). Por otra parte, congresos y simposios sobre lenguas eslavas o románicas celebradas en los EEUU, pese a que la inmensa mayoría de los participantes son hablantes de esos idiomas, suelen utilizar solamente el inglés, e incluso sociedades científicas como la de eslavistas, apenas dejan un mínimo margen (sobre todo en talleres) para alguna lengua eslava, habitualmente el ruso. En todo caso, la casuística es grande.

De modo que ¿cómo podemos acercarnos a una posible explicación de la preferencia por lo global (inglés) o lo local (multiplicidad de lenguas), aunque

los participantes en unos y otros eventos sean con frecuencia los mismos? En el caso de los congresos multilingües, sin embargo, ¿es justo afirmar que se renuncia a la internacionalización? ¿No será más bien que, al tratarse de un congreso muy especializado se quiere atraer sobre todo a los especialistas? Abrirlo a todos sería quizá equivalente a que accedieran a un congreso de biología molecular expertos en ingeniería civil (aunque siempre se puede encontrar algún punto de contacto entre dos disciplinas cualesquiera). Vale la pena señalar, además, que la absoluta primacía, incluso exclusividad del inglés causa entre los científicos una marcada desigualdad de oportunidades y de éxito entre los anglohablantes nativos y quienes no lo son; en Bernárdez (2008, cap. 1) se trataba el tema con cierto detalle; lo cierto es que los hablantes no nativos de inglés tardan mucho más tiempo en preparar y escribir artículos, y son mayoría los que reciben críticas con abundantes correcciones estilísticas y lingüísticas. El anglohablante nativo, en consecuencia, cuenta con una considerable prima inicial, que no le ha exigido especial esfuerzo, aparte del estrictamente científico, para publicar, y para hacerlo mucho más deprisa que los no nativos.

Esta situación tiene consecuencias para la aceptación de lo cultural: si todos tienen que usar solo una lengua, la cultura se hace invisible; en cambio, si unos hablan en una lengua y otros en otra, encontramos constantes ejemplos de contraste, incluso conflicto cultural. Vayamos al nivel que queramos, lo cultural jamás desaparece, aunque prefiramos pensar que sí lo hace: que usando el inglés eliminamos las posibles barreras culturales.

5.1. Las lenguas también son fenómenos culturales, con valoración positiva o negativa

Podemos hablar, para intentar buscar una explicación a hechos como estos, de los *valores* otorgados a las lenguas en la sociedad, como a cualquier otro elemento cultural, o, siguiendo al antropólogo francés Pierre Bourdieu (1994), del *capital simbólico* asociado a cada lengua –o grupo de lenguas, o variedad de lengua– o bien, con el filósofo italiano Ferruccio Rossi-Landi (1968; cfr. la relectura de Ponzio 2008), del *valor de mercado lingüístico* de los «productos» de cada lengua o grupo de ellas. Naturalmente, todas las lenguas son semejantes en lo tocante a su valor intrínseco, no hay lenguas mejores ni peores. Pero las cosas son muy distintas «en el mercado» internacional. Sobre el valor cultural hablamos en detalle en el capítulo dedicado a la imagen lingüística del

mundo. Sobre los otros dos conceptos nos extendemos aquí muy brevemente, porque no son demasiado conocidos en lingüística, aunque sí en otras ciencias humanas que tratan de la sociedad y la cultura.

5.1.1. El trabajo lingüístico y el valor en el mercado

«Mercado lingüístico» y los productos y valores dentro de él, es una metáfora de la teoría del mercado y del valor de los productos, en el sentido de Marx, pero es más que una metáfora y representa el acercamiento de la lingüística a la economía política, aproximación que ha regresado en años muy recientes de manos del papel de la cognición en ambas realidades humanas. En vez de como actividad, Rossi-Landi ve el uso del lenguaje como un trabajo que produce elementos muy diversos, desde un breve saludo en plena calle hasta una gran obra literaria, la literatura en su conjunto escrita en una lengua, los documentos legales, etc. Mientras que la *actividad* la desarrolla propiamente un individuo, el *trabajo* es comunitario y sus productos poseen distintos valores, según, por ejemplo y principalmente, el tiempo y el esfuerzo dedicados a su «producción». Según esto, una novela tendrá un valor más alto que una carta familiar, por ejemplo: ambos son productos en el mercado restringido de una lengua concreta, pero podemos abrir el foco y hablar en términos aún más amplios, refiriéndonos al mercado lingüístico con mercados parciales (locales), o productos en sentido lato, que serían las lenguas.

Estas, como en el caso que aquí nos interesa, poseen valores distintos en virtud de una compleja combinación de variables, igual que el valor de las mercancías depende de una compleja conjunción de factores. Además, las lenguas, como las mercancías, no tienen valor absoluto ni permanente, sino que varían en el tiempo y el espacio. No todas las lenguas «valen» lo mismo, y en los momentos actuales es el inglés, como «la lengua de la globalización», la que posee mayor valor, porque sus productos, sean técnicos, científicos o literarios, gozan de una estimación (no solo económica, pero también) más elevada que la de otras lenguas. Podríamos hablar de valor de cambio o valor de compra. En términos simples y coloquiales, «vamos más lejos» con los productos de la lengua inglesa que con los de cualquier otra. Pero, en otras situaciones, la diferencia de valores no es tan acusada. De este continuo de valores de mercado lingüístico se derivan los hechos que mencionamos al principio de este apartado.

¿Existe una justificación para el desproporcionado valor en el mercado lingüístico de la lengua inglesa? Sin duda: su uso es más amplio, la encontra-

mos en más sitios del mundo que cualquier otro idioma, se publica más en inglés, en el mundo académico, por ejemplo, que en las demás lenguas, y ello se debe en parte a que se invierte más trabajo para publicar en inglés. Incluso hay que contar el costo económico que representa la adquisición misma de la herramienta: la lengua inglesa para quienes no son anglohablantes nativos (la inmensa mayoría).

El mercado financiero no es inocente y el mercado lingüístico tampoco lo es: al valor bruto del objeto lingüístico producido hay que añadir el gasto de adquisición de conocimiento suficiente de lengua inglesa, los gastos de traducción y/o revisión, etcétera, gastos que no se producen cuando el productor (de un artículo, por ejemplo, más aún si se trata de un libro) es hablante nativo de inglés. Se ha señalado que el neoliberalismo utiliza una especie de política lingüística para la extensión del inglés y sus valores, con la consiguiente discriminación de quienes no quieren acceder a ello. En los términos que estamos usando aquí, diríamos que el neoliberalismo se esfuerza por proporcionar a lo anglo, empezando por la lengua, un valor cada vez más elevado en el mercado lingüístico. Igual que sucede con multitud de otros productos, sean culturales, financieros, etcétera. Esta situación ha dado pie a protestas desde hace años, también porque la exclusividad de inglés puede afectar a los resultados de los estudios científicos (Heinrich, Heine y Norenzayan 2010; Blasi *et al.* 2022). Recordemos que ya Anna Wierzbicka había llamado la atención sobre los peligros de usar esta lengua (u otra cualquiera) en exclusividad para estudiar cualquier cosa relativa al lenguaje y/o la cultura o a sus relaciones.

5.1.2. Capital simbólico y cultural. Unas lenguas valen más y otras... ¿menos?

En cuanto al *capital simbólico*, que es parte del *capital cultural*, es un concepto fundamental en el pensamiento de Pierre Bourdieu, y equivalente a las demás formas de capital (pecuniario, inmobiliario, etcétera). Pero en este caso se refiere a los fenómenos de carácter cultural y simbólico: los símbolos pueden tener más o menos valor en una sociedad y una cultura. Un ejemplo simple sería el de un pintor sin ningún capital financiero, económico, pero cuya obra posee un altísimo valor a su muerte; Van Gogh sería un ejemplo paradigmático. El capital cultural que representa su obra no solo enriquece su memoria, sino también el espacio cultural de su país, los Países Bajos. No se debe confundir con el *valor simbólico* que algo, incluyendo una lengua, posee para sus hablan-

tes. Un pintor aficionado, pero sin éxito alguno con la crítica, tampoco después de su muerte, puede tener un elevado valor simbólico para sus familiares y amigos, pero que no llega a constituirse en lo que denominamos capital simbólico. El capital simbólico/cultural puede verse también en el CV de una persona en el mundo académico. Hoy día, la presencia de un buen número de publicaciones en lengua inglesa da más peso (más valor) al CV: el capital cultural (académico) es mayor y da acceso a más puestos, instituciones, etcétera, que si el capital está formado solo o sobre todo por publicaciones en otras lenguas; no digamos ya si esas lenguas son de carácter geográficamente limitado y con poco peso internacional. Por todo ello, las diferencias de capital simbólico permiten o facilitan la discriminación.

Desde estas perspectivas podríamos decir que el multilingüismo, por un lado, y las lenguas concretas (eslavas, románicas) poseen valores elevados en ciertas comunidades, mientras que su valor es muy bajo en el mercado lingüístico del ámbito anglosajón y noreuropeo. El inglés se comporta de manera inversa en los mercados eslavo y románico, pues ahí tiene un valor no tan elevado: los hablantes de estas lenguas se resisten a abandonarlas totalmente en beneficio del inglés.

Esto es, alguien que solo o principalmente utiliza una lengua no inglesa, podrá tener un capital elevado en su propio territorio (el español, por ejemplo), pero muy reducido en el mercado anglo: podrá optar a muchas menos cosas, como puestos universitarios, acceso al mercado literario (en el mundo anglo, la literatura en lenguas extranjeras tiene, en general, un valor de mercado muy inferior a la escrita en inglés), etcétera. En el ámbito eslavo y románico, en cambio, lo escrito en la(s) propia(s) lengua(s) tiene un valor más elevado, y puede haber quienes consigan puestos de alto nivel sin conocimiento de inglés, pero sí de la lengua propia y seguramente de otras más (el monolingüismo entre lingüistas es un fenómeno exclusivo del mundo anglo). La significación simbólica se comporta de modo semejante: en la cultura española, el valor simbólico de una novela de Pardo Bazán es muy alto, mayor que el de una novela de John Dos Passos, por ejemplo. Pero en otra cultura sucede al revés, y en la anglosajona, Pardo Bazán carece de valor simbólico. Y en el mercado global, las diferencias de capital son abismales.

No se trata solamente de valoraciones genéricas. En 2022 se ha publicado la cuarta edición del *Baromètre des langues* del ministerio francés de cultura, elaborado por Alain Calvet y el prestigioso lingüista francés Jean-Marie Calvet, del que ha habido ya ediciones en 2012 y 2017. Utilizando trece criterios, se puntúa cada lengua y se obtiene un valor global que, en la terminología que

estamos utilizando, podría denominarse «capital (simbólico/de mercado)» de cada una de 634 lenguas o variedades. Por ejemplo, se mide el índice de desarrollo humano mediante la media ponderada del índice establecido por la UNESCO, para cada país donde se habla la lengua. Otros factores son el número de hablantes, la enseñanza a nivel universitario, premios literarios internacionales, número de traducciones a cada lengua, etc.⁶.

Según este barómetro, la lengua con más peso es el inglés, seguida del francés y el español, alemán, ruso, italiano y sueco. El islandés ocupa el puesto 34, el vasco se sitúa en el 38 y el catalán en el 12. Lenguas con muchos más hablantes, como el mandarín, pero con menos valoración en otros criterios, están más abajo; por ejemplo, la mencionada está en el puesto 15 y el japonés, en el 18. Podemos ver esta clasificación, detenidamente explicada (incluyendo los aspectos matemáticos) en un documento PDF, accesible en la página señalada. El valor podría ser semejante al del «valor económico» de países o empresas. Un breve resumen del *Baromètre* puede verse en el Apéndice.

Podríamos dar un paso más y hacer equiparar estos «valores de las lenguas» a «valores de las culturas». El cuadro no se diferenciaría demasiado, excepto en matices.

5.1.3. Cambios del capital y el valor

Se están produciendo cambios en la cultura globalizada que tienden a elevar constantemente el valor de la lengua inglesa, pues representa un capital simbólico más alto incluso para quienes no son nativos de la cultura de lengua inglesa y posee un valor en el mercado lingüístico muy superior al de cualquier otra, como acabamos de ver (el inglés acumula 10.870 puntos en el *Baromètre*, el francés 9.351 y el español 8.924). Al mismo tiempo empiezan a tener lugar cambios conducentes a incrementar el valor de otras lenguas, por ejemplo, del chino en el entorno asiático, de modo que ese idioma posee en algunos países y en algunos campos un valor de mercado incluso superior al inglés.

En general, las lenguas muy minoritarias tienden a representar un escaso capital simbólico o cultural, carecen casi completamente de valor de mercado

⁶ Para una explicación del método seguido, así como los valores totales y por cada criterio, puede verse <https://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Langue-francaise-et-langues-de-France/Agir-pour-les-langues/Innover-dans-le-domaine-des-langues-et-du-numerique/Soutenir-et-encourager-la-diversite-linguistique-dans-le-domaine-numerique/Barometre-des-langues-dans-le-monde-2022>. Consultado 9/12/2023.

y su valor cultural, aunque a veces elevado en el grupo que lo habla, es muy escaso en el entorno de, p.ej., el país en el que esas lenguas se hablan. Por ejemplo, el castellano tiene el máximo valor de mercado en toda España, incluyendo las mal llamadas «comunidades autónomas sin lengua propia»⁷. Catalán, gallego y euskera tienen alto *valor* simbólico en sus comunidades y un cierto nivel de capital, pero en el mercado lingüístico español representan un capital mucho menor. El caló puede tener valor simbólico entre los gitanos, pero carece de valor de cambio en el mercado lingüístico y no representa un capital simbólico reseñable; el romaní lo tiene mucho más alto, porque se habla en varios países, mientras el caló es exclusivo de España. La casi nula valoración de la cultura gitana incide de modo muy negativo en la valoración de la(s) lengua(s) de este pueblo.

Históricamente, todo esto puede variar, y abundan los ejemplos de lenguas de valor bajo que se encumbran a partir de inicios bastante pobres, como el inglés, pues aún en el siglo XVI había en Inglaterra quienes proponían usar otros idiomas, ya que el inglés no servía de herramienta de comunicación hablada o escrita, ni siquiera dentro del propio país, por la gran variedad dialectal; o el latín, que en sus orígenes era el habla de una pequeña población situada en unas ciénagas inundadas. Otras lenguas pierden valor más o menos deprisa. Con el cristianismo, el latín conservó al principio los elevados valores (simbólico, de mercado) que tenía en el Bajo Imperio. Siguió teniéndolos, pero en época reciente el valor del latín disminuyó: dejó de ser la lengua de la mayoría de las organizaciones vaticanas, dejó de usarse en la misa y, en consecuencia, su conocimiento, que antes había sido muy alto entre los sacerdotes, dejó de serlo (tradicionalmente era imprescindible) y acabó limitándose casi a una herramienta para actos religiosos en situaciones y lugares señalados. Para quienes no eran clérigos, el latín simbolizó durante siglos la pertenencia a la élite cultural, política y científica, pues los libros científicos y muchos documentos, entre ellos las tesis doctorales en varios países, tenían que redactarse en esa lengua; importancia acentuada por la necesidad de realizar una fuerte inversión de tiempo, esfuerzo y dinero para adquirir la lengua, que formaba así parte del capital simbólico y cultural de sus usuarios —de los que se excluía a las clases bajas y a la práctica totalidad de las mujeres, que necesitaban permisos especiales para acceder al aprendizaje del latín—. En resumen: quien quería «ser

⁷ ¿Es que Castilla-La Mancha carece de lengua propia? ¿O Andalucía, Canarias, León...? Esta infeliz expresión quiere decir, en realidad, «lengua distinta al castellano con carácter oficial en su comunidad».

alguien» necesitaba el capital latino. El cambio ha llevado a que hoy día existan tendencias dirigidas a la eliminación del estudio de esta lengua porque parece no aportar nada al capital de los estudiantes y su valor de mercado se ha hundido al mismo tiempo.

En realidad, en las sociedades y grupos culturales todo lo que posee un valor mayor o menor (y todo tiene algún valor) puede ir ganando o perdiendo, igual que en un mercado de capitales o, más en general, de bienes. La literatura está llena de ejemplos de cambios de valor. Naturalmente, este valor de mercado de las lenguas no implica, de ninguna manera, que existan lenguas mejores o peores, más o menos valiosas intrínsecamente.

6. Cognición distribuida

Cuando hablamos de cognición, solemos verla en términos del cerebro individual. Si vamos al lenguaje, sucede lo mismo: el hablante es un individuo que puede hablar para comunicarse, pero también es posible el lenguaje silencioso, difícil de distinguir del pensamiento articulado lingüísticamente. El punto de partida del sistema mental-cerebral de un individuo parece la opción natural. Pero para ello tenemos que definir cognición y lenguaje de forma autónoma, para permitir su funcionamiento separado de cualquier cosa externa al individuo, dejando solo un mínimo de *input* y *output* que estarían a cargo del sistema perceptivo y del sistema motor. Pero ¿son válidas estas formas de definir cognición y lenguaje? Exigen ver la cognición como un mecanismo interno al cerebro, que funciona por sí solo. Pero también podemos intentar comprender la cognición en términos de actividad: en primer lugar, porque, si no se produce enlace con el exterior, no podemos saber si hay cognición.

6.1. Teoría de la mente

La cognición se manifiesta en *actividad*, en actos de mayor o menor amplitud e importancia, que pueden ser percibidos por otros individuos y asimilados a su propia cognición. Si veo a alguien haciendo una determinada acción, entenderé que es la misma que podría hacer yo mismo en idénticas circunstancias y, supongo, con los mismos fines. Esto suele conocerse como teoría de la mente, que puede definirse como

la capacidad de inferir los estados mentales y las emociones de otras personas (...). Representa una capacidad psicológica superior que está especialmente desarrollada en los humanos. Los orígenes evolutivos de la teoría de la mente pueden retrotraerse hasta los primates no humanos; la teoría de la mente surgió probablemente como respuesta adaptativa a la interacción social entre primates, cada vez más compleja (Brüne y Brüne-Cohrs 2006, 437)^{xx}.

Estos autores sostienen que la finalidad más importante debió (o pudo) ser la capacidad de identificar el engaño; además, parece existir una diferencia de género: las hembras poseen mayor capacidad de teoría de la mente, lo que Brüne y Brüne-Cohrs atribuyen a la mayor necesidad de detectar engaños. Finalmente, ponen de relieve que la existencia de un sistema de neuronas espejo, tanto en primates como en humanos, pudo ser una herramienta fundamental para el desarrollo de esta capacidad.

El problema, naturalmente, es cómo podemos saber lo que están pensando otras personas, o cuáles son sus deseos, penas, alegrías, etcétera, ya que la telepatía no existe. ¿Cómo es posible, en la realidad, una teoría de la mente pero no de la acción? Nuestro único acceso es el de la conducta.

6.2. Especies biológicas y actividad externalizada

Una analogía permitirá ver estas cosas con más claridad; nuestra analogía se apoya en el trabajo pionero del estudioso chileno Humberto Maturana y sus colegas (Maturana 1989; Maturana y Varela 1984; Maturana y Mpodozis 1987; Maturana, Mpodozis y Letelier 1995). Al hablar de especies biológicas nos encontramos ante un problema similar al que acabamos de apuntar para la cognición. Pertenecer a una especie es en último término una cuestión individual, de ADN, que solo puede existir en el interior de un individuo pero que afecta al conjunto: el genotipo. Suele destacarse que animales de dos especies distintas no pueden tener descendencia fértil común. Pero no se tiene nunca acceso directo al genotipo, sino solamente a sus manifestaciones externas, perceptibles: el fenotipo.

La identificación de un animal como perteneciente a la misma especie (o a otra muy próxima pero no idéntica, de ahí los errores de unirse una yegua a un burro: la descendencia, el mulo, no puede ser fértil, pero sus progenitores nunca pueden saberlo de antemano) se realiza a través de lo perceptible, el fenotipo. Se trata del aspecto físico⁸, pero especialmente de las conductas, actividades, modos de responder a estímulos naturales, de alimentarse, etcétera. Para percibirlo es preciso que dos o más animales entren en interacción mutua. Así, la estigmergia no entra aquí: indican los autores (Maturana y

⁸ Las distintas razas de perro son tan diferentes entre sí que, si su aspecto determinara la posibilidad de cruzarse con perros de otras razas, esta sería nula. Pero predomina la actividad y en esto todas las razas son esencialmente similares. En cambio, chimpancés, bonobos y gorilas son especies distintas, pese a sus similitudes físicas.

Varela 1984, 64 y sigs.) que la señal dejada en el entorno no produce su efecto en otra hormiga, sino que simplemente lo «gatilla» (del inglés *trigger*): la modificación del entorno (no la hormiga primera) lleva a que la siguiente realice una determinada actividad. Ya sabemos que la estigmergia no es una forma de interacción entre hormigas, sino de cada una, individualmente, con el entorno.

En cambio, en la interacción propiamente dicha (*acoplamiento estructural*, según los autores: *op. cit.*, 189) el contacto se establece entre los individuos sin necesidad de una alteración del entorno. De modo que podemos decir que los animales (incluyendo a los seres humanos) se identifican por el fenotipo y entran en acoplamiento estructural. Este mismo tipo de proceso lleva a la creación de nuevas especies, cuando se crea (por los motivos que sea, que son muy variables) un fenotipo diferente que, por las actividades realizadas, y a lo largo del tiempo, produce alteraciones en el genotipo (Maturana 1989; Maturana y Mpodozis, 1987). Y lo mismo sucede cuando pasamos a la interacción entre humanos, mediante el lenguaje u otras formas de comunicación o acoplamiento (Maturana y Varela 1984, cap. IX, 137 y sigs.; Maturana, Mpodozis y Letelier 1995).

¿Qué lección podemos extraer de este planteamiento para nuestra visión del lenguaje en términos de interacción entre individuos? Parece evidente que el lenguaje (Maturana 1989) es una forma de conducta, no simplemente algo que está en el interior del cerebro del individuo; se desarrolla en interacción con otros. Lo mismo sucede con las actividades cognitivas, con la mente o la «cognición». En tanto que tiene que ser percibida, la cognición ha de manifestarse externamente y ser compartida con los demás.

6.3. Cognición e interacción

De manera que, desde una perspectiva biológica, nuestra cognición es algo que se realiza en la interacción (el acoplamiento) con otros, es decir, el conjunto de un grupo de individuos, o individuos y su entorno, etc., no algo que sucede aisladamente en el cerebro de un individuo. Esto, por otra parte, es bien conocido desde hace años. Se han estudiado los procesos de cognición distribuida, cuando una actividad compleja es realizada por uno o varios individuos que colaboran en la realización y que pueden contar con herramientas o artefactos. Así, el esfuerzo cognitivo individual disminuye y el individuo es capaz de realizar con más facilidad actividades complejas o muy complejas.

La escuela psicolingüística soviética de Lev Vygotski y sus colaboradores estudió cómo el aprendizaje de habilidades cognitivas en el niño se acelera cuando las actividades a realizar cuentan con la colaboración de otros niños, de modo que un niño de una edad mental de siete años es capaz de realizar actividades consideradas propias de niños de nueve o diez años si actúa en colaboración y no de modo independiente. La bibliografía sobre Vygotsky es inmensa, así que nos limitaremos a mencionar dos trabajos que encajan bien en los planteamientos de estas páginas: Ghassemzadeh 2005, Sinha 1989.

De las propuestas de Vygotsky procede el modelo denominado *Cultural-historical activity theory* (Teoría de la actividad histórico-cultural; Lecusay, Rossen y Cole 2008; cfr. Hutchins 1995, 2001). Para una exposición más detallada de estos temas, remitimos a Bernárdez 2008, capítulo 7: «Herramientas cognitivas del lenguaje, las lenguas y la cultura: la mente colectiva». Por otra parte, la definición de «cognición distribuida» procede de las propuestas de Hutchins (1995), citado en Rogers 2006, 731.

en vez de centrarse exclusivamente en los procesos cognitivos internos de un individuo, se centra en los procesos que tienen lugar en un sistema cognitivo ampliado (...). Una ventaja importante es la explicación de las complejas interdependencias entre personas, artefactos y sistemas tecnológicos que, si usamos teorías tradicionales de la cognición, pueden pasarse por alto^{xxi}.

Esto implica que, en el sistema cognitivo ampliado (*extended cognitive system*), las personas puedan aprovechar y compartir los conocimientos, aptitudes y habilidades de los demás, así como tener acceso a ayudas materiales de todo tipo, incluyendo las tecnológicas. Todo ello permite realizar actividades mucho más complejas que las accesibles a los individuos aislados, igual que, para Vygotsky, un niño puede llevar a cabo actividades cognitivas correspondientes a edades superiores a la suya si las realiza en cooperación con otros niños de su misma edad.

Finalmente, una nota metodológica: «identificar las propiedades y los procesos de un determinado sistema cognitivo implica llevar a cabo un estudio etnográfico a fondo de una situación, prestando especial atención a las actividades de las personas, las comunicaciones entre ellas y sus interacciones con los distintos medios»^{xxii} (*ibidem*).

Se trata de algo excepcionalmente importante, como hemos ido viendo y como aún tendremos ocasión de ver: sin un estudio etnográfico a fondo, obte-

nido directamente o a través de la bibliografía, etc., es imposible establecer nada medianamente aceptable desde el punto de vista científico.

En la cognición distribuida se produce la división del esfuerzo cognitivo entre varios individuos, o individuos y herramientas, en una actividad cognitivamente muy compleja, como el pilotaje de un moderno avión de pasajeros, con dos pilotos y un servicio de seguimiento en tierra, más una multitud de sensores, mandos y datos digitalizados sobre todos los aspectos que influyen en el vuelo; sería imposible para una persona volar como en los primeros tiempos de la aviación, en soledad y, si acaso, con un indicador de velocidad, otro de temperatura del motor y el aceite y, con suerte, un horizonte artificial. Pero la cognición distribuida, que es fundamental, no puede explicarlo todo. Hemos de dar un paso más allá y tener en cuenta el carácter colectivo de la cognición, así como su configuración histórica. Veremos brevemente estos aspectos.

6.4. La universalidad y naturalidad de comunicación e interacción

Como hemos tenido ocasión de señalar en páginas precedentes, la lingüística, sobre todo a partir del nacimiento de la gramática generativa, aunque con claros antecedentes en la gramática distribucional o estructural norteamericana y sus equivalentes en algunos modelos estructuralistas europeos, ha tendido a centrarse en las estructuras de la lengua, como sistema semiótico o como concatenación de elementos. Ello llevó al abandono, incluso al rechazo explícito de los aspectos comunicativo e interactivo del lenguaje. Recordemos un artículo sobre lenguaje infantil con el peculiar título «Putting interaction back into child language» (Devolver la interacción al lenguaje infantil; Küntay y Slobin 2002), que abogaba precisamente en contra de ese abandono: «Volver a hablar de interacción» es absurdo, en tanto en cuanto ningún niño ha aprendido jamás a hablar en soledad. Naturalmente, no toda la lingüística compartió el rechazo a los aspectos interactivos y escuelas, como la llamada de Praga, o modelos funcionales como los asociados a Simon Dik, Talmy Givón, M.A.K. Halliday y otros, se mantienen en el terreno del uso real de la lengua, la interacción y la comunicación, al igual que la pragmática y los estudios de texto y discurso, que no son posibles sin interacción y comunicación. Una lingüística cultural, igualmente, tiene que partir de la *interacción entre seres humanos* y de la comunicación entre ellos.

Lo cierto es que tanto interacción como comunicación aparecen en todos los seres vivos, a partir del nivel de las bacterias (primeros seres vivos). Desde luego, no nos referimos a formas de interactividad semejantes en ninguna forma a las humanas, pero sí a la afectación de uno o más individuos de una especie por otros de la misma o de otra especie diferente, o del entorno. Esto resulta especialmente visible en el mundo vegetal, donde se habla incluso de *neurobiología de las plantas*. Esta interacción + comunicación se manifiesta incluso en el equivalente de conceptos tan aparentemente humanos en exclusiva como *egoísmo* y *altruismo*:

Descubrir que las plantas adoptan comportamientos altruistas es una novedad excepcional, porque deja entrever dos posibilidades, ambas revolucionarias: o bien las plantas son organismos mucho más evolucionados de lo que creemos, y por eso son altruistas, o bien el altruismo y la colaboración son propios también de las formas de vida más primitivas... (Mancuso y Viola 2013, 83, trad. de D. Paradela).

Ese altruismo, necesariamente interactivo (hago algo en beneficio de otro individuo o de otra comunidad de individuos) implica necesariamente la existencia de comunicación, campo en el que se han multiplicado los trabajos científicos en años recientes; destacaremos la obra colectiva Baluška, Mancuso y Volkman (eds.) 2006, en la que se habla de neurotransmisores en las plantas (cap. 10) o del uso de señales eléctricas en la comunicación a larga distancia: de una planta a otra a través de las raíces, o del aire, mediante señales eléctricas o químicas (por ejemplo, caps. 19 y 23, entre otros). Un estudio en detalle de la neurobiología y la utilización de señales de comunicación en las plantas es Brenner *et al.* (2006).

En el campo de las bacterias, el trabajo pionero de la bióloga Lynn Margulis tiene continuidad por sus colegas hasta hoy día. Señalan Mancuso y Viola (2013, 85), sobre el origen de las mitocondrias:

... derivan de una simbiosis, en este caso entre células y bacterias primordiales dotadas de un potente mecanismo oxidativo (es decir, capaz de producir energía). (...) Las simbiosis... son básicas para todas las formas de vida presentes en el planeta y para nuestra propia existencia.

Estas simbiosis hacen que un holobionte (un ser vivo complejo) sea producto de la convivencia de dos seres diferentes; en el primer nivel se trata, por

ejemplo, de una célula sin núcleo y una bacteria, que conjuntamente producen una célula eucariota, es decir, con núcleo. Pero es extensible a los sucesivos niveles de la vida, hasta las plantas y los animales, incluyendo seres humanos (cfr. Guerrero, Margulis y Berlanga 2013). No todos los seres vivos proceden de la simbiosis, pero esta es responsable de la creación de numerosas especies nuevas. Strassmann y Queller (2011, 10855) nos dicen que la evolución conduce a la colaboración y la detección de engaños en una bacteria social: «Una de las primeras transiciones unió moléculas formando células en las que los destinos de todas se entrelazan en una red cooperativa» (One of the earliest transitions brought molecules together into cells in which the fates of all were intertwined in a cooperative network).

Dando un salto, llegamos a los primates, nuestros parientes más cercanos. Un libro colectivo de numerosos especialistas en cognición de primates (Waal y Ferrari (eds.) 2012) lleva el significativo título de: *The primate mind. Built to connect with other minds* (La mente del primate. Construida para conectarse con otras mentes). El estudio de la cognición de, sobre todo chimpancés, gorilas y bonobos, se suele realizar desde hace bastantes años a partir de las capacidades cognitivas del ser humano, tomadas como punto básico de comparación. Se investiga entonces hasta qué punto y en qué grado el primate se puede acercar a ese nivel cognitivo. Señalan de Waal y sus colegas (Waal y Ferrari 2012, 1) que eso condujo a una visión puramente mentalista de la cognición, es decir, sin tener en cuenta la interacción, en vez de una idea de cognición firmemente ligada a la conducta, como defendemos en estas páginas. Se llegó a cambiar las definiciones de los conceptos afectados (desde empatía a lenguaje) para mantener nítidamente separados el ámbito cognitivo de los primates y el de los humanos. Y cuando se comprobó la capacidad de interacción mediante «lenguaje» entre los animales, inmediatamente se recurrió a la restricción de este concepto fundamental, también para los estudios cognitivos.

Estos autores proponen (*op. cit.*, 2) ver las acciones y conductas complejas en términos de otras más simples que las configuran. En vez de comparar, digamos, la sintaxis del lenguaje natural humano con la comunicación animal con signos, señales o como queramos llamarlas, podemos analizar los fenómenos lingüísticos, incluidos los relativos a la interacción y los que tienen una función puramente comunicativa y no formal, en actividades más simples que podamos observar y estudiar directamente en los primates; es decir, en vez de buscar que el primate realice una actividad humana muy compleja, tomando esta como punto de partida y como base, debemos observar la conducta de los simios, explicarla en términos cognitivos propios y comprobar si puede tratar-

se de subacciones cognitivas menores, que pudieran formar parte de acciones humanas complejas. Es decir, en vez del estudio arriba→abajo, se propone hacerlo abajo→arriba.

En otro artículo del mismo volumen (Waal 2012) encontramos un detenido análisis abajo→arriba sobre la empatía entre simios, especialmente chimpancés, partiendo del análisis de sus conductas observables. Mencionan (123) la presión selectiva que lleva a un chimpancé a prestar atención a otros; «esta presión debió de ser enorme».

No debemos olvidar que en los estudios cognitivos se habla mucho de teoría de la mente: una persona, al ver a otra realizando una acción, elabora una «teoría» de por qué la ha realizado, con qué fines, etcétera. Se ha discutido mucho si los primates y otros animales son capaces de elaborar también teorías de la mente de sus conspecíficos. Un problema que aparece, sin duda, es ¿cómo puedo alinear mi teoría de la mente con la mente de la otra persona? A este problema, Waal y otros autores del volumen responden que es a través de la conducta. Seguramente, podemos añadir que se realiza con ayuda del sistema de neuronas espejo, pero siempre a partir de la conducta. Recordemos que algo semejante proponen Maturana y sus colegas para entender el reconocimiento de un individuo por otro como miembro de la especie: no se basa en el ADN, naturalmente, sino en la conducta perceptible. Y lo que hemos visto un poco más arriba, en esta misma sección, la comunicación entre plantas, e incluso entre seres de nivel inferior, se apoya en lo mismo: la forma en que un árbol reacciona ante una agresión ambiental, por ejemplo, sirve a otros árboles para tomar las mismas medidas de defensa.

Al hablar de altruismo, Waal (2012, 134) señala que

existen pruebas crecientes, tanto procedentes de observaciones naturalísticas como de experimentos, de que los primates se preocupan por el bienestar de los demás y siguen impulsos altruistas en algunos contextos, que, tanto en humanos como en otros animales, aumenta a la par que la familiaridad^{xxiii}.

Finalmente, señalemos que la empatía se basa en el reconocimiento de los estados emocionales, no estrictamente «mentales» en el sentido habitual. Waal (2012, 136) proporciona una definición de empatía que nos parece útil, no solo para esta sección, sino para todo el planteamiento de una lingüística cultural; es

La capacidad de a) ser afectado por el estado emocional de otro individuo, y compartirlo, b) determinar los motivos para el estado del otro, e c) iden-

tificarse con el otro, adoptando su perspectiva. Esta definición va más allá de lo que existe en la mayoría de los animales, pero el término «empatía» se aplica incluso cuando solo se aplica a)^{xxiv}.

Visto este brevísimo repaso de otras formas de interacción + comunicación entre seres vivos de la bacteria en adelante, parece que sería inútil intentar justificar más nuestra postura de que la lingüística cultural solo es posible si parte de, y se centra en estos conceptos y su realidad conductual. Si acaso, quien tendría que justificar su postura es quien defienda el planteamiento de que el lenguaje humano no tiene que ver con la interacción ni va dirigido a la comunicación.

7. Cognición distribuida y cultura

En las páginas precedentes hemos mostrado cómo la interacción entre individuos (a diferencia de la estigmergia) es un rasgo propio de los seres vivos, aunque en diferentes modos y grados. Aunque se pueda hablar, según algunos botánicos, de comunicación y empatía entre plantas, lo que encontramos entre primates no humanos es claramente un paso más hacia la complejidad comunicativa y empática. Igualmente, hay una clara diferencia entre los primates llamados superiores, como chimpancés, gorilas y bonobos y los seres humanos. Entre los humanos, la comunicación puede realizarse en muchas formas diferentes y con una precisión que parece inexistente entre los chimpancés, por ejemplo. Igualmente, la empatía corresponde a una forma de lectura o «simulación» de los contenidos mentales de otros individuos. Y es algo tan arraigado en nosotros que incluso lo queremos aplicar a nuestra interacción con animales: «el gato me está queriendo decir que le abra, que quiere salir». Naturalmente, se trata de una visión antropocéntrica que no tiene por qué corresponder con la realidad. Pero, claro, es imposible meternos en la mente de un animal para averiguar qué desea, y por qué. A fin de cuentas, tampoco es posible saber con seguridad lo que piensa y desea otro ser humano, aunque podamos hacer una aproximación relativamente fiable y, en algunos casos, bastante satisfactoria.

La diferencia, «la pequeña diferencia que marcó una gran diferencia» entre primates y humanos es definida de la siguiente forma en Tomasello, Carpenter, Call, Behne, y Moll (2005, 690):

La adaptación para participar en actividades colaborativas que implican intencionalidad compartida –lo que, a lo largo de la evolución humana, exige una selección de habilidades muy potentes de lectura de intenciones, así como de la motivación para compartir estados psicológicos con otros^{-xxv}.

Los autores ponen estas nuevas capacidades en relación con la cultura (p. 675):

Los seres humanos son también los expertos mundiales en cultura. Los humanos no solo interactúan socialmente con sus conoespecíficos, como hacen muchas especies animales, sino que también participan con ellos en actividades colaborativas complejas, como fabricar una herramienta en colaboración, colaborar científicamente, etc. Estas actividades y prácticas colectivas están estructuradas frecuentemente por medio de artefactos simbólicos compartidos, como símbolos lingüísticos e instituciones sociales, facilitando su «transmisión» de una generación a otra en formas que las engarzan en complejidad a lo largo del tiempo histórico^{xxvi}.

Un fundamento que permite y garantiza la extensión de las prácticas culturales es el aprendizaje. Igual que los primates y otros animales, los humanos también aprenden desde muy pronto, sobre todo por medio de la imitación, que más tarde se complementa con la enseñanza por los adultos. Este es un campo complejo en el que no vamos a entrar aquí, pero que representa el eje de la investigación de psicólogos evolutivos como Boyd, Richerson y Henrich (2011), quienes, entre otras cosas, proponen modelos de aprendizaje social y discuten en profundidad el carácter individual y social del aprendizaje y la cultura.

Es frecuente en autores como los que acabamos de mencionar la idea de cultura como la suma de conocimientos aprendidos y posteriormente transmitidos. Como vimos en el capítulo dedicado a la cultura, aquí preferimos una definición de cultura como *comunidad de prácticas*, en el sentido de Pierre Bourdieu (1971, 1980, 1982; cfr. también Mounier 2011). Veamos brevemente cómo se puede explicar desde esta perspectiva la relación entre lo individual y lo social, el aprendizaje de lo cultural y el elemento histórico que es inherente a todas estas perspectivas de la cultura.

7.1. Comunicación, interacción, colaboración e historia, elementos culturales y lingüísticos fundamentales

Más arriba planteamos una visión de la cultura en términos de comunidad de prácticas. Esto es: los miembros de una cultura comparten formas de hacer, de llevar a cabo las actividades que su cultura considera más adecuadas y deseables y que, en consecuencia, están sancionadas socialmente. Esas prácticas, que llegan a incorporarse (*embodiment*) en el sistema cognitivo de los individuos, dejan un amplio margen a cada uno, que las aplica porque sabe que son

las más adecuadas y que los demás miembros de su cultura las reconocerán como propias. Igualmente, si lo desea, puede innovar o modificar, sabiendo el efecto que tal conducta puede producir en los demás. Las prácticas no están definidas al 100% y de forma inmutable, sino que son guías para la acción práctica y es de esperar que existan diferencias entre los miembros de una misma cultura y entre unos y otros momentos de su puesta en práctica. Pero, además, por la dinámica sociocultural misma, habrá diferencias a mayor escala, según los *campos* en que se muevan el individuo o el grupo. Y en algunos de estos campos pueden existir normas muy estrictas, que no solo garantizarán la pertenencia a un grupo especializado en determinado campo, sino que permitirán establecer categorías y jerarquías entre sus miembros.

7.1.1. Los campos

Pero ¿qué es un campo? Pensemos en la división del trabajo social; algo hemos visto al respecto en páginas anteriores, y más adelante consideraremos la «división del trabajo lingüístico» de Putnam, filósofo norteamericano. Aquí compartimos la perspectiva de Bourdieu, para quien el campo no es solo una actividad social, sino que tiene que estar organizada y, sobre todo, «existe campo a partir del momento en que los individuos que actúan en el mismo ámbito de actividad entran en competición unos con otros para adquirir una posición dominante en el campo» (Mounier 2011, 56)^{xxvii}.

En algunas culturas, aparte de las occidentales, existen a veces campos de actividad lingüística con clara organización: en África Occidental, el *griot*, poeta-músico ambulante, puede ser de mejor o peor categoría, igual que sucede en Samoa con los «oradores»: el discurso ritual (*lāuga*), de inmensa importancia en la cultura samoana, lo pronuncia el «jefe orador» o *tulāfale*. Utiliza una lengua con claras diferencias respecto al samoano hablado corriente, tanto en fonética como, sobre todo, en vocabulario: *fale* es ‘casa’ en la lengua corriente, pero si se habla de un jefe de la máxima categoría, es obligatoriamente *māota*. Hay también formas especiales de hablar formalmente, que no son las mismas del discurso común. Para poder hacer un discurso formal (*lāuga*, por ejemplo, para recibir a un visitante, o en un funeral), es preciso ser *tulefāle*, lo que implica un arduo aprendizaje de la lengua ritual. Unos lo hacen mejor que otros, de modo que existe una jerarquía entre ellos (Holmes 1969). Duranti (1983) analiza sociolingüísticamente los discursos (*lāuga*) para descubrir las bases que regulan su variación: finalidad del evento, temporalidad de la alocu-

ción, identidad social de los participantes, peso otorgado al discurso para entender su presentación. Todo ello encaja perfectamente en lo que hemos visto sobre las prácticas y los campos según Bourdieu.

Según han comentado algunos estudiosos de lenguas polisintéticas, sobre todo de Norteamérica, los miembros del grupo están jerarquizados en virtud del número de «palabras» complejas que son capaces de recordar para la conversación corriente. Más adelante veremos algo sobre estas interesantes lenguas, baste con señalar que esas palabras, que, en realidad, desde nuestro punto de vista, son más frases que palabras, no se construyen cada vez como haría un lingüista, comenzando por una raíz o una base verbal y añadiendo prefijos y sufijos hasta expresar la idea completa. El funcionamiento es mucho más simple, aunque exige buena memoria. Si el hablante conoce un número muy elevado de estas palabras ya formadas, puede actuar cambiando prefijos o sufijos, quitando algo, añadiendo algo. Quien es capaz de recordar muchas de estas palabras-frases, es considerando mejor hablante, aunque todos sean capaces de expresar los mismos contenidos en una forma u otra. Esto se entiende mejor a partir del proceso de aprendizaje de la lengua por los niños, que enseguida aprenden a producir cadenas morfológicamente complejas como unidades (cfr. Theakston y Lieven 2017).

Claro que podemos encontrar analogías más cercanas a nosotros. Por ejemplo, un grupo en el que es habitual recitar cuentos en público. Habrá probablemente mejores y peores contadores, y si preguntamos a los miembros del grupo, sabrán señalar al mejor narrador.

Todos estos son algunos de los infinitos campos posibles, desde el discurso ritual samoano al conocimiento de la lengua en sí (mejor-peor hablante), al relato popular. Se puede hablar, como ha hecho Bourdieu en alguna de sus obras, de *campo literario* (1991). Pero cada cultura establece sus propios campos, igual que cada cultura tiene sus propios tipos o clases de texto y discurso, hecho estudiado con frecuencia por antropólogos y sociolingüistas.

7.1.2. La cultura, comunidad de prácticas

Lo antedicho nos muestra cómo una visión de la cultura en estos términos puede alejar el fantasma de la cultura como unidad inquebrantable e invariable, extendida de igual forma sobre el 100% de los individuos, que tanto contribuyó a que los lingüistas, y bastantes antropólogos, rechazaran radicalmente el uso del término. Vemos, además, que las formas de actividad, de práctica, cuyo

conjunto constituye la cultura, están corporeizadas, incorporadas cognitivamente entre los miembros del grupo, que actúan con ellas de forma inconsciente, aunque se pueden realizar elecciones conscientes (como sucede con la lengua). Al mismo tiempo, esas prácticas comunes tienen una clara manifestación externalizada y cualquier miembro de una cultura puede percibir la acción realizada por otro y, al hacerlo, entender sus motivaciones e intenciones, pues ambos se encuentran en una misma situación y el conocimiento consciente e inconsciente de la práctica incluye la atención activa a la situación concreta, de modo que la acción se modifica de acuerdo con esta.

No olvidemos que parece misterioso, como ya hemos visto en páginas anteriores, que distintos seres humanos (y chimpancés, por ejemplo) sean capaces de acceder a la mente de otros, mediante su capacidad para elaborar una teoría de la mente; como dice Mounier (2011, 39-40), parece milagrosa la coincidencia de las acciones individuales que se encuentran, si no siempre, al menos con gran frecuencia, significativamente adaptadas de manera precisa a la situación, no solo las de interacción, es decir, también cuando el individuo, por sí solo, va a realizar una acción. Esta coincidirá con la de otro individuo actuando también en soledad.

Habitus

Las propuestas de Bourdieu buscan solucionar este problema. El sociólogo francés propone como concepto fundamental para todo esto el *habitus* (igual en singular y plural, siempre en cursiva). Dejaremos la palabra a Bourdieu (1980, 88-89) y señalaremos con brevedad la implicación de cada uno de sus razonamientos.

Los condicionamientos asociados a una clase específica de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones durables y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser adaptadas objetivamente a unos objetivos sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesario para alcanzarlos, objetivamente «regladas» y «regulares» sin ser en absoluto producto de la obediencia a reglas, y orquestadas colectivamente sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta^{xxviii}.

Vemos que los *habitus* se producen o crean sobre la base de las condiciones de la existencia: no se trata, por tanto, ni de algo innato ni de algo creado con total libertad por los individuos. De ahí que Bourdieu (1980, 16) señale también que el estudio del mundo social, incluyendo, por tanto, *habitus*, campos, etc., debe proceder del estudio a fondo de la realidad empírica, «históricamente situada y fechada». El *habitus* es, como vemos, consecuencia de las necesidades individuales y de grupo cuando es preciso realizar alguna acción externalizable. Además, el *habitus* está estructurado, podemos imaginar que, al menos, en cuanto a la sucesión e interacción de actos parciales necesarios para llevar a cabo la práctica. Al mismo tiempo, es estructurante, proporciona estructura a las prácticas concretas, de acuerdo con las condiciones reinantes.

Esto puede parecer confuso y reiterativo, pero la realidad es simple: no solo disponemos de un «juego de herramientas» complejo y genérico (el *habitus*) para realizar una cierta acción, sino que ese mismo juego de herramientas establece la adaptación necesaria a cada aplicación concreta. Existe una similitud con los prototipos de tipos de texto/discurso: no solo nos indican cómo construir un texto con una función determinada, sino que, además, nos permiten adaptar ese texto a un contexto concreto (Adam 1992; Bernárdez 1995, cap. XI; Artigas, Bellès y Grau 2003; Togeby 2010; Bernárdez 2023a; León y van Dijk 2023). En realidad, la inmensa mayoría de los trabajos actuales sobre teoría de la actividad y lingüística textual entran en este tema desde hace muchos años (cfr. Bernárdez 1982).

Un rasgo más de los *habitus*, como vimos en la cita de más arriba, es que no son sistemas de reglas. Son lo que desde otros puntos de vista teóricos denominamos *estrategias* (Bernárdez 1995, cap. X) o «guías para la acción».

Finalmente, hemos de señalar que el *habitus* está conformado históricamente: es parte de la historia de la cultura y de la cultura en sí, pues todas las culturas son históricas. Mounier (2011, 39, 91) llama al *habitus* «historia incorporada». Ya que se trata de guías para acción extendidas por el grupo entero, con variaciones, e incorporadas cognitivamente en cada miembro de él, la historia ha de estar necesariamente presente: como en la *cognición sinérgica* (Bernárdez 2007b), que atesora las formas de cognición interpersonal (o colectiva), el objetivo fundamental es reducir el esfuerzo cognitivo de los individuos a la hora de llevar a cabo una actividad, sobre todo si es compleja. Los demás miembros del grupo/de la cultura participan de este modo en el proceso; pero es imprescindible no olvidar que generaciones anteriores están aportando también su conocimiento adquirido como cualquier otro *habitus* en tiempos pasados. Veamos un ejemplo, adaptado de Bernárdez (2016a).

Se trata de una frase (en inglés, originalmente) que, aunque en un par de variantes no muy diferentes, dice lo siguiente: *Ese cirujano es un carnicero*. El estudio que podemos considerar estándar en lingüística cognitiva desde teoría de la metáfora conceptual y espacios mentales, Grady, Oakley y Coulson (1999), analiza esta expresión que, al parecer, plantea algunos problemas: por ejemplo, que los dos profesionales a los que se hace referencia (cirujano y carnicero) gozan de prestigio, de modo que no es lógico que se califique negativamente de carnicero al cirujano que no hace bien su trabajo. El estudio se realiza partiendo de que la interpretación y el proceso que conduce a ella son independientes de hablantes, contextos, etcétera. Es un fenómeno que tiene lugar solamente en los sistemas cognitivos (las mentes) de los individuos. Es este el procedimiento habitual en este tipo de estudios, realizados sobre cerebros independientes.

Sin embargo, un vistazo a la historia nos muestra enseguida que la buena consideración de carniceros y cirujanos es en realidad un fenómeno modernísimo. Tradicionalmente, los cirujanos, que hasta avanzado el siglo XIX operaban sin anestesia, trabajaban con gran profusión de sangre y miembros y vísceras cortados con poca limpieza. Así operaba también el carnicero, y las carnicerías tradicionalmente estaban llenas de manchas de sangre y trozos de animales tirados al suelo o a la basura. Además, los médicos eran denominados «mata-sanos», una tradición que lleva hasta la antigua Roma y mucho más allá, y que sigue aún parcialmente viva. Por otra parte, el carnicero era en Roma el *carnefex*, el que trabajaba con la carne, se entendía con frecuencia en términos de «verdugo», como en italiano actual, que ha tenido que elegir otra palabra *macellaio*, «el del mercado» para referirse al que sacrifica, despieza y vende animales muertos. La expresión que nos ocupa está incluida en algunos diccionarios, como formas de uso coloquial: un *macellaio* es un *chirurgo incapace* (un cirujano incapaz), según el *Dizionario Garzanti*. Si nos quedamos en la supuesta actividad cognitiva individual e interna de un hablante, nunca podremos integrar el conocimiento compartido sincrónica e históricamente: cada hablante tendrá que realizar por su cuenta los procesos que se exponen detenidamente en el artículo de Grady, Oakley y Coulson. Pero, como acertadamente señala Steen (2007, 11) no podemos limitarnos a imaginar procesos cognitivos, que es el método de trabajo habitual en la lingüística cognitiva *mainstream*, sino que deberemos prestar atención a lo observado por los hablantes mismos.

De modo que la interpretación que un individuo real, en una situación real, ante otros individuos reales, puede hacer de la expresión que consideramos

utiliza (1) un *habitus* lingüístico, que podemos definir como «cuando se quiere señalar que un cirujano es un mal profesional, en el registro coloquial de la lengua, podemos utilizar expresiones transmitidas históricamente y que han llegado hasta nosotros, como A...B...» (2) Su conocimiento de que los demás participantes comparten ese conocimiento en una forma muy similar y son capaces de llegar a una interpretación prácticamente idéntica sin especial esfuerzo cognitivo.

7.1.3. Conclusión

Hemos visto en esta sección que la cultura es un conjunto de prácticas, guiadas por unos mecanismos de carácter colectivo que admiten cierto nivel de variación y que pueden definirse y describirse en términos de *habitus*. Estos son «guías de uso estructuradas» para la realización de esas prácticas, actúan en soledad, pero, las más de las veces, en interacción con otros miembros del grupo y la cultura, e incluyen un componente histórico de la activación de los *habitus* en tiempos pasados. Todo ello forma parte del conocimiento, consciente o inconsciente, de los individuos, que pueden matizar la realización de esas prácticas en función de las situaciones concretas. Los *habitus*, con carácter social, cultural y colectivo, están incorporados cognitivamente (corporeizados, *embedded*) en todos y cada uno de los miembros del grupo (que reúnan las condiciones mínimas para llevar a cabo esas prácticas). De modo que, al mismo tiempo un *habitus* es social e individual; y puede considerarse que comprende el conocimiento práctico de los miembros de una cultura; es decir, el conocimiento destinado a realizar actividades socialmente reconocidas.

8. Por qué y para qué hacer lingüística cultural

Resumiendo, y simplificando mucho, la lingüística se centra en las siguientes actividades científicas: descubrir, analizar, sistematizar y explicar. Los *descubrimientos* lingüísticos nunca alcanzan la resonancia de los que se producen en genética, física, química, incluso historia. Pero para la disciplina tienen importancia indudable. En un momento dado se «descubrió» lo que se dio en llamar ergatividad o evidencialidad o diferencia entre aspecto y tiempo; en el siglo XVIII se descubrió el estrecho parentesco entre el sánscrito y las lenguas europeas, comenzando así el estudio histórico y genético de las lenguas en sentido pleno; en el XIX se vieron las, a primera vista incomprensibles, correspondencias entre las consonantes de las lenguas germánicas y las de otras lenguas indoeuropea (*fish-piscis*, p.ej.), y un largo etcétera. El análisis es imprescindible, porque un fenómeno que descubrimos puede ocultar o desvelar muchas cosas que solo el análisis exhaustivo puede sacar a la luz. Por ejemplo, las diferencias entre los tonos del chino mandarín y otras lenguas chinas, debidas en el primero de los casos a la pérdida o transformación de consonantes finales: tal como se reconstruye el chino antiguo, este carecía de tonos inicialmente. Una lista exhaustiva de descubrimientos y sus análisis correspondientes hace ver a cualquier interesado en la disciplina que sus actividades no son siempre oscuras y carentes de trascendencia.

Tras el descubrimiento y el análisis llega la sistematización, como integrar el ergativo en el conjunto de casos (declinación) de las lenguas que lo poseen, así como establecer sus relaciones con otras formas de la lengua, como los verbos o las estructuras sintácticas. Un estudio lingüístico nunca puede ser un simple catálogo de formas, rasgos o fenómenos, por muy interesantes que puedan parecer, si no se ven en un marco unitario.

La fase final es la explicación, que en la lingüística contemporánea ha pasado a ocupar un indudable primer puesto. De hecho, las diferencias entre escuelas y modelos se centran en la forma de explicar los fenómenos. La mayoría de los intentos de explicación son de carácter interno: el sistema de la

lengua se supone que es capaz de provocar cambios, modificaciones, reasignaciones y reinterpretaciones, sin necesidad, aparentemente, de echar mano de nada exterior a la lengua misma, aunque en bastantes casos todo puede deberse a la actuación de principios cognitivos universales a nivel individual. Pero, sobre todo, sin necesidad de apelar a la cultura ni la interacción.

Aquí (pero también antes) puede entrar en acción la lingüística cultural, buscando explicaciones de los fenómenos lingüísticos en las circunstancias culturales e histórico-culturales. En momentos anteriores del desarrollo de la lingüística se rompió la práctica de buscar explicaciones puramente internas al sistema de la lengua (computacionales, sintácticas, morfológicas, fonológicas) para encontrarlas en la pragmática o el texto y el discurso. Estas perspectivas, sin embargo, no conectaban directamente con la cultura, aunque se aproximaban a ella: muchas en la microsociología, en rituales socioculturales muy limitados (como las invitaciones a compartir una bebida culturalmente significada). Desde un punto de vista extremo y contrario, se veía a veces en la lengua una especie de genio mágico al que se denominaba, precisamente, *genio de la lengua*, que era responsable de su funcionamiento y sus cambios; entonces estaría directamente relacionada con una cultura «a lo grande», como la *cultura hispánica*, la rusa o la china, por no hablar de la anglosajona. A lo largo de las páginas de este libro encontramos ejemplos de supuesta explicación de todos esos tipos.

La explicación cultural pretende reunir lo específicamente cultural, siempre con su intrínseca diversidad y variación, con fenómenos lingüísticos. Por ejemplo, en Bernárdez (2019b) se muestra, en el marco del cambio lingüístico como proceso complejo, que diversas estrategias se han aliado para satisfacer lo que parece ser una necesidad comunicativa cultural de enorme importancia en Islandia. No en la del siglo XXI, pero sí en tiempos anteriores, que han conformado la estructura del idioma tal como es hoy. Esa necesidad consistía en ser siempre lo más preciso posible, para uno mismo y los demás, en un entorno que muchas veces impedía la visibilidad de los sucesos, de modo que había que depender de lo que otros contaban, por haberlo visto o haber oído hablar de ello, pues de ello podía depender el éxito de un viaje, incluso a no mucha distancia, un parto o incluso la vida. El entorno impone unas necesidades y unos peligros, enfrentarse a ellos no es solo cuestión individual, pues la cultura establece unos firmes lazos de interrelación y empatía. La necesidad de buscar una solución adecuada llega a hacer que se modifiquen elementos lingüísticos, como ha sucedido, por lo demás, en muchas otras culturas y lenguas

de diversas épocas. Algunas de estas formas de explicación se encuentran reflejadas en las páginas de este libro.

Otro aspecto del estudio lingüístico que no suele mencionarse, porque todo el mundo lo reconoce, en privado, eso sí, como poco favorable, es el concepto de lenguaje que utilizamos y en el que nos basamos. Porque ningún modelo lingüístico ha intentado nunca, en ningún sitio, atender a la totalidad del fenómeno lingüístico. Cada escuela o modelo se centra, habitualmente en exclusividad, en un aspecto concreto, que suele considerar (y declarar) el único válido, científicamente o para los usos concretos del modelo en cuestión. De ahí que apenas exista interrelación entre escuelas, y que los resultados de un modelo carezcan de interés o relevancia para modelos diferentes. Existen algunas escuelas más abiertas, naturalmente, entre las que podemos señalar los estudios del discurso o el texto, la pragmática y la lingüística cognitiva.

Pero una lingüística cultural es, por definición, una empresa abierta. La cultura no es solo una forma de actuar verbalmente o de otra forma, de forma que tan cultural es el recitado oral de narraciones como la utilización de la música en unión a elementos lingüísticos. Todo lo que sea reconocible como integrante de una cultura dada puede servir, dadas las condiciones científicas imprescindibles del estudio, para (contribuir a) explicar uno o más fenómenos lingüísticos.

Esas condiciones científicas son fáciles de entender en una tendencia de estudio como esta. Se resumen en lo siguiente: conocer la lengua en cuestión a un nivel suficiente para poder acceder a los datos sin depender al ciento por ciento de lo que hayan podido comentar otros especialistas; aunque, naturalmente, los trabajos previos son imprescindibles, como siempre. El lingüista puramente monolingüe en inglés o bilingüe en su propia lengua y el inglés, está bastante fuera de lugar en una actividad así. Además, es preciso un conocimiento de la cultura de que se habla. Lo mejor es que el conocimiento sea directo, como sucede con la lengua, aunque no se pueden desdeñar de ninguna manera los trabajos de antropólogos o antropólogos lingüistas especializados. Lo que ya no es posible es limitarse a ejemplos aislados, procedentes de la intuición propia o ajena. La lingüística cultural, como la pragmática o los estudios del discurso, es una disciplina empírica. Sin información adecuada sobre los aspectos lingüísticos y culturales que se quiere poner en juego, es imposible hacer una lingüística cultural con sentido.

Un último elemento es ¿qué lengua? Desde hace muchos decenios se acepta que tiene que ser la lengua hablada la que ha de constituir el núcleo de la investigación lingüístico. Sin embargo, la realidad es que prácticamente siem-

pre, el objeto de estudio ha sido la lengua escrita (y en la inmensa mayoría de los casos, estándar). Incluso al usar datos orales, estos se adecuan a las condiciones de la lengua escrita. En ello incidió, por ejemplo, Juan Carlos Moreno Cabrera (2003, 468), afirmando, en relación con el estudio histórico-tipológico, que «[l]a consideración de la lengua escrita como medio de clasificación tipológica de las lenguas ha sesgado de modo muy pronunciado los criterios que se siguen para decidir cuándo una lengua es predominantemente sintética o analítica desde el punto de vista morfológico». Un libro entero dedicado al tema en la historia de la lingüística y en los modelos recientes, es Linnell (2005). De modo que, aunque se diga que el objeto es la lengua hablada, en realidad es la escrita la que ocupa el centro de atención, y ello desde los inicios de la lingüística, sea en Grecia, Roma, el mundo árabe, India o China. (cfr. Bernárdez 2008a, 2017b). Y es que la descripción de las lenguas empezó con el objetivo de fijar la *cultura escrita*.

La lingüística cultural intenta evitar en lo posible (¡contra la fuerza de la tradición!) esa silenciada primacía de lo escrito. El uso de fuentes populares, de textos étnicos, como mitos orales, relatos igualmente orales, etc., hace que sea más fácil mantener los pies sobre la tierra.

Una palabra final. Naturalmente, este libro refleja el interés de los autores por la visión cultural de la lingüística, y pensamos que puede ser extraordinariamente fructífero el estudio lingüístico cultural. Sin embargo, no pretendemos exclusividad alguna, no decimos ni pensamos que los demás modelos sean inútiles, ni mucho menos. Sobre todo los estudios funcionales y, muy en especial, los cognitivos, guardan una indudable relación con conceptos, métodos, herramientas y objetivos de la lingüística cultural.

PARTE II
MODELOS DE LINGÜÍSTICA
CULTURAL

1. Imagen lingüística del mundo

1.1. Introducción

Como sabemos, el papel del lenguaje dentro de la lingüística se definió de maneras diferentes a lo largo de los últimos cien años. En algunas etapas de esta línea temporal, prevaleció la noción romántica. Algunos lingüistas consideraban el lenguaje como una máquina poderosísima capaz de expresar cualquier pensamiento y adecuada para todo, sin importar las diferentes condiciones de existencia, sobre todo sociales o culturales. En este sentido, ningún avance era posible. Podríamos decir que la lingüística contemporánea a la hora de evaluar el lenguaje es un poco más modesta. La omnipotencia del lenguaje «ateriza»⁹. En cada lengua se hallan algunas limitaciones, establecidas por la naturaleza sociocultural. Si usamos la palabra *limitaciones*, esta ya de por sí produce sensaciones negativas, pues es parte de nuestra experiencia sociocultural. Pero intentemos apartar estas sensaciones negativas y, a su vez, gracias a esta limitación trataremos lo que marca la diversidad y la pluralidad ya que, como afirma Bourdieu (1979-2022, 555), «lo propio del sentido de los límites es el implicar el olvido de los límites».

En 1929, Edward Sapir, en su artículo «The Status of Linguistics as a Science», argumenta la existencia de algunas conexiones entre la lingüística y otras disciplinas científicas, como, por ejemplo, antropología, psicología, filosofía y sociología, entre otras. Afirma que detrás del aparente desorden de los fenómenos sociales yace una regularidad en sus configuraciones. Más tarde, Pierre Bourdieu manifestó que todas las relaciones sociales están estructuradas y forman el *campo social*, un trasfondo fuera del cual es imposible actuar, hablar y entenderse unos a otros con sentido. Entonces, los individuos y los grupos están sumergidos permanentemente en el entorno sociocultural, desarrollando

⁹ En sentido de que pasa de ser una sustancia abstracta y empieza a verse, por ejemplo, primero en términos de corporeización (*embodiment*) y, ya más adelante, en términos socioculturales.

como resultado distintas variedades de lenguas. Esta variedad en su conjunto representa la *diversidad lingüística*:

La diversidad [...] es estrictamente natural: obedece a la dinámica de los grupos humanos en situaciones históricas y ecológicas específicas. Y al mismo tiempo es de carácter cognitivo, pues los individuos habrán internalizado las formas de acción práctica que sirven para identificar a un grupo (Bernárdez 2017c, 32).

Sin embargo, existe también la diversidad *intralingüística*, que puede ser tan llamativa como la *translingüística*. Sin ir más lejos, ¿cómo podemos definir el concepto *libertad* en español? Seguramente variaría según diversas perspectivas, por ejemplo, desde el punto de vista de un agricultor, un empresario, un capitalista, un comunista, un niño, una madre trabajadora, una persona que vive en la ciudad, etc. Esto nos permite representar la riqueza y la diversidad de todo lo que nos rodea. Además, este enfoque advierte contra las conclusiones prematuras sobre el «carácter nacional mítico» de los hablantes de una lengua (que veremos más adelante en la *linguoculturología* rusa).

En este sentido, esta parte del libro muestra los principales modelos que se pueden utilizar para estudiar la diversidad translingüística e intralingüística. En este caso, el lingüista actuará como un botánico que busca sistematizar todos los datos socioculturales y lingüísticos. La actitud de un lingüista botánico¹⁰ es extremadamente diferente a la de un lingüista jardinero, este último más dedicado a la estética y la clasificación de lo correcto-incorreto, llevado por la *norma* que se muestra con mayor frecuencia en los diccionarios clásicos. Así mismo en este capítulo conoceremos los instrumentos útiles que acoplan lo sociocultural y lo lingüístico. Uno de estos instrumentos es la *definición cognitiva* que emerge de la *imagen lingüística del mundo*.

¹⁰ Para un botánico no existen «malas yerbas» y «flores bonitas», sino diferentes familias y especies de plantas.

2. Orígenes de la imagen lingüística del mundo

El concepto denominado «imagen del mundo» es antiguo. Sin embargo, solo recientemente se ha convertido en un tema central de la ciencia y la filosofía. Hay que poner de relieve los trabajos contemporáneos eslavos, donde la noción *imagen del mundo* –*obraz świata* en polaco y *kartina mira* en ruso– es muy relevante para los estudios cognitivos y en el campo de la lingüística cultural.

La imagen del mundo se traduce al inglés como *Image of the World* o *Worldview*, calco del alemán *Weltanschauung*¹¹, que destaca en los trabajos de Kant y Hegel. Adam Głaz define *worldview* como «el conocimiento a disposición de un individuo o una comunidad y el punto de vista proyectado sobre el mundo con referencia a ese conocimiento»^{xxix} (2017a, 34). Además, lo entiende como *cognición cultural*¹² caracterizada por su naturaleza *distribuida* y su contenido cultural. Como lingüistas, sin embargo, estamos específicamente interesados en el concepto de *Weltansicht* en los trabajos de Wilhelm von Humboldt (1791-1836), que está relacionado con la imagen lingüística del mundo (ILM). El sustantivo *imagen* es etimológicamente derivado del sustantivo latino *imago* y está relacionado con el verbo *imitari*, y hoy se entiende con referencia a representaciones subjetivas, individuales y no convencionales: es decir, a los efectos de la percepción subjetiva (Tabakowska 2013, 324).

En el siglo XIX, Wilhelm von Humboldt (1836, trad. española 1991) realizó una contribución innovadora y original al estudio del lenguaje, participando en la discusión sobre la naturaleza y el origen del lenguaje y la relación de la lengua con el pensamiento y la comunidad. Haremos un breve repaso de sus conceptos más importantes y cómo se interpretan estos actualmente.

¹¹ Los sistemas conceptuales y las ideologías que surgieron de las lenguas (*Weltanschauung/en*) (Underhill 2013, 341).

¹² Veremos este concepto más cerca en el apartado sobre Lingüística Cultural de Sharifian.

En primer lugar, Humboldt definió una concepción del lenguaje como actividad (*energeia*) y no como producto (*ergon*), es decir, como intermediario entre una persona y los objetos externos: «Incluso su retención [del lenguaje] en la escritura no pasa de ser una conversación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva. La lengua misma no es una obra (*ergon*) sino una actividad (*energeia*)» (Humboldt 1991, 65).

En segundo lugar, fueron particularmente significativos sus conceptos de *Weltanschauung* y *Weltansicht*. Por primera vez, el concepto de *Weltansicht* aparece en los trabajos de Humboldt y, según Ljudmila Lobanova (2010, 64), «ocurre como una oposición semántica a la imagen antigua y medieval del mundo (*Weltbild*)» ([...] возникает как семантическая оппозиция античному и средневековому пониманию картины мира (*Weltbild*)), cuyos orígenes se remontan a los tiempos antiguos. *Weltbild* se encuentra como equivalente del latinismo *Imago* [...] *ideaque mundi* en la traducción de Notker der Deutsche (Billion, Busch, Schlüter y Stolzenburg 2009, 7) al alto alemán antiguo de la enciclopedia de Marciano Capela de las siete artes liberales, *Las nupcias de Filología y Mercurio*. Esta «imagen» es un modelo, una intención divina y la causa del mundo visible, lo que Platón entendía por *ideas* (Lobanova 2010, 64). En la Edad Media, los tratados titulados *Imago mundi* describían la geografía entrelazada con leyendas topográficas y zoológicas, complementada con información histórica. En la Edad Moderna, el uso común de *Weltbild*¹³ estaba relacionado con las ideas antiguas sobre el origen del mundo como un cosmos. De hecho, el hermano de Wilhelm von Humboldt, Alexander von Humboldt, en su libro *Cosmos* (1847) hace uso de *Weltbild* como equivalente del latinismo *Imago mundi* (1847, 286) y de *Weltansicht* con un sentido abstracto en diferentes contextos.

Hoy día, los investigadores contemporáneos interpretan estas afirmaciones generales de Humboldt, no del todo claras y precisas, diferenciando *Weltansicht* como ‘imagen del mundo’ y *Weltanschauung* como ‘cosmovisión’, e incluso dividiendo los conceptos utilizados por Humboldt en cinco: *Weltansicht* como *world-perceiving* ‘percepción del mundo’ y *world-conceiving* ‘concepción del mundo’, *Weltanschauung* como *cultural mindset* ‘mentalidad cultural’, *personal world* ‘mundo personal’ y *perspective* ‘perspectiva’ (Underhill 2009, 147-153). Underhill (2009, 106) entiende *Weltansicht* como la construcción conceptual del mundo, un patrón que nos permite pensar de manera conceptual y sofisticada; y *Weltanschauung* como la construcción de diversas perspectivas

¹³ Junto con *Weltbildung*: la creación del mundo.

de conceptos formadas por intereses sociales y culturales, por ejemplo, políticos, ideológicos o religiosos. Humboldt define *Weltansicht* utilizando una metáfora con el verbo *spinnen* ‘hilar’:

Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua, se hace él mismo hebra de aquélla, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra. Por eso aprender una lengua extraña debería comportar la obtención de un nuevo punto de vista en la propia manera de entender el mundo, y lo hace de hecho en una cierta medida, desde el momento en que cada lengua contiene en sí la trama toda de los conceptos y representaciones de una porción de la humanidad. Y el que esto no siempre se logre y advierta con toda nitidez se debe a que a toda lengua nueva se le suele superponer, en mayor o menor medida, la propia manera de ver el mundo e incluso la propia manera de concebir el lenguaje (Humboldt 1991, 83).

Según Humboldt, existe una conexión entre el idioma y el espíritu (psique) de la comunidad o nación. Sin embargo, un individuo puede librarse en parte de su imagen del mundo entrando en otro círculo creado por un nuevo idioma que esté aprendiendo, pero no puede rechazar y abandonar lo que ya ha tejido con su lengua materna.

Además de *Weltansicht*, Humboldt desarrolla el concepto de *innere Sprachform* ‘forma interna de la lengua’, de la cual se deriva la diversidad de las lenguas que no está determinada simplemente por las diferentes formas fonéticas. La forma interna de una lengua es una expresión de la comunidad y de la cultura. La interpretación original de la forma interna pertenece a Alexander Potebnja, uno de los pensadores cuyos postulados filosóficos contribuyeron al desarrollo de la Escuela Etnolingüística de Moscú: «En la palabra distinguimos: *la forma externa*, es decir, un sonido articulado, *el contenido* objetivado por medio del sonido, y *la forma interna*, o el significado etimológico más cercano a la palabra, la forma en que se expresa el contenido»^{xxx} (1989 (1862), 160).

Potebnja, siguiendo a Herder, se basa en el concepto de *apercepción*. *Apercepción* es el condicionamiento de cada percepción específica por la experiencia previa: todos los conocimientos, puntos de vista, intereses, actitud emocional de una persona determinada. De esta manera, los significados son el resultado del procesamiento profundo de la experiencia. Cuando una persona verbaliza el pensamiento, la impresión sufre una percepción secundaria del

mundo, es decir, percibe a través del prisma de la experiencia previamente adquirida. En opinión de Alefirenko (2010, 216), estos resultados forman la base cognitiva del componente sociocultural del significado. Humboldt considera que las diferencias semánticas entre los idiomas están inducidas por diferentes perspectivas cognitivas y, en concreto, por diferentes imágenes del mundo. Un ejemplo interesante que apunta a algunas conceptualizaciones específicas del lenguaje es la denominación del elefante en sánscrito, para el cual se utiliza una multitud de expresiones como, por ejemplo, *el que bebe dos veces*, *el que tiene dos dientes*, o *el que tiene una mano* (Wierzbicka 1992, 3), cada una de las cuales describe distintas particularidades específicas que refieren al mismo animal.

En otros periodos históricos hubo otros animales que se encontraban en situaciones mucho más difíciles que el elefante. Por ejemplo, el ornitorrinco, que se convierte en el personaje principal del ensayo de Umberto Eco *Kant y el ornitorrinco* (2016). Eco, irónicamente, menciona a Borges, que describió el ornitorrinco como un animal «horrible, hecho con pedazos de otros animales». Pero para Eco es un animal «prodigioso y providencial para poner a prueba una teoría del conocimiento». Los primeros colonos australianos tomaron un ornitorrinco por un topo y lo llamaron *watermole*. Un proceso similar a la construcción del tipo cognitivo del *caballo* por los aztecas. Los caballos de los conquistadores españoles eran objetos desconocidos para los aztecas que, por lo tanto, tuvieron que construir un tipo cognitivo del caballo, pero ¿sobre la base de qué: olor, color, forma, características morfológicas o motoras? Al principio, los aztecas consideraron que los invasores montaban ciervos: intentaron coordinarlo con lo que veían, se hicieron una cierta idea de ese animal, lo indicaron unos a otros como *maçatl* en singular (*maçaoa* en plural), la palabra que usaban en general para todos los animales cuadrúpedos (Eco 2016, 172). Luego adaptaron el nombre como extranjero *cauayo* o *kawayo* con influencia de su lengua *náhuatl*.

Después de Humboldt, la etnolingüística alemana se relacionó con el pensamiento de su continuador Leo Weisgerber, que llevó al extremo la conexión entre el idioma y el espíritu de la comunidad o nación. Weisgerber, que en la década del 1930 estuvo involucrado con la ideología nazi, identificaba la comunidad lingüística con la nación. De hecho, según Lars von Karstedt (2004, 250 citado en Bartmiński 2022, 14), la lingüística alemana actual es una mezcla de inspiraciones americanas con la noción de cultura y el componente social, evitando el uso del término de *Volk* ‘nación, pueblo’ del que se hizo un uso abusivo en la Alemania nazi.

Al mismo tiempo, pero en otra parte del globo, aparece la hipótesis de Sapir-Whorf (desarrollada en los años 30-40 del siglo pasado) que veremos a continuación.

2.1. El principio de relatividad lingüística

A comienzos de siglo xx, los lingüistas norteamericanos comenzaron a estudiar los idiomas de los indígenas de América y comprendieron la necesidad de describir el sistema gramatical de cualquier idioma. Como resultado, descubrieron que el sistema gramatical y, en particular, el léxico de cada idioma representa su propia interpretación del mundo y la experiencia humana, fijadas en la lengua. Por lo tanto, concluyeron que el lenguaje categoriza la experiencia de un individuo y de una comunidad. En particular, Franz Boas (1911) fue el primero que se centró en la descripción de la diversidad de estructuras lingüísticas y la visión del mundo correspondiente estudiando las lenguas de los indígenas de América.

El alumno de Boas, Edward Sapir, en su artículo «Language and Environment» (1912, 227), colocó el lenguaje dentro del entorno de factores sociales («la religión, los estándares éticos, la forma de organización política y el arte» [religion, ethical standards, form of political organization, and art]) y físicos (topografía, clima, recursos de fauna, flora y minerales de la región). El entorno físico se refleja en el lenguaje solo a través del entorno social y, por lo tanto, cualquier impacto del medio ambiente se reduce al impacto del entorno social. Por ejemplo, la existencia de cualquier especie de animal en el entorno físico, en particular, no es suficiente para que surja un símbolo lingüístico que denote a este animal. Para ello, es necesario que los miembros de una comunidad conozcan bien a este animal y que al menos estén interesados en él. El estudio cuidadoso del vocabulario permite sacar algunas conclusiones sobre el entorno físico y social de los hablantes de una comunidad dada. A su vez, el lenguaje es como una especie de guía de la realidad social, ya que afecta a nuestra comprensión de los procesos sociales:

Los seres humanos no viven solo en el mundo objetivo, ni tampoco únicamente en el mundo de la actividad social como se entiende por lo general, sino que están en gran medida a merced del lenguaje particular que se ha convertido en el medio de expresión para su sociedad. Es una completa ilusión imaginar que nos ajustamos a la realidad esencialmente sin el uso

del lenguaje, y que éste es meramente un expediente incidental para resolver los problemas específicos de la comunicación y la reflexión. Lo cierto es que el ‘mundo real’ está en gran parte constituido inconscientemente sobre los hábitos del lenguaje del grupo. Nunca dos lenguajes son suficientemente semejantes para que se les considere representantes de la misma realidad social. Los mundos en que viven sociedades diferentes son mundos distintos, y no meramente el mismo mundo con diferentes etiquetas^{xxxii} (Sapir 1929, 209).

El objetivo de este fragmento del artículo «The Status of Linguistics as a Science» (1929) es defender el lugar de la lingüística entre las ciencias más que describir la relación entre lenguaje y pensamiento en general. Sin embargo, fue luego ampliamente interpretado por los lingüistas para sugerir que la estructura del lenguaje influye y determina la percepción y la conceptualización del mundo de los hablantes. Sharifian (2017b), cuestiona esta interpretación al plantear varias preguntas: a) ¿Cuál es el alcance de esta influencia (las características del lenguaje y los aspectos del pensamiento)? Y b) ¿Las características del lenguaje simplemente atraen la atención hacia ciertos aspectos de la experiencia, o la estructura del lenguaje determina directamente la estructura de nuestro pensamiento? Según Sharifian, la apertura de este campo de estudio es exactamente lo que logró el artículo de Sapir (1929). El principio de relatividad lingüística —opuesto al universalismo lingüístico—, aunque genera algunas contradicciones, a lo largo de estos años ha inspirado una gran variedad de trabajos y está presente en las discusiones de los traductores sobre el tema de los límites de la traducibilidad o intraducibilidad de las lenguas (Głaz 2019).

La línea de investigación de Sapir se desarrolla y se argumenta en los trabajos de su alumno y sucesor Benjamin Lee Whorf que compara la imagen del mundo de un grupo indio americano (hopi) con la de los hablantes de las lenguas europeas. Whorf considera que nadie puede describir la naturaleza en forma absoluta porque todos estamos limitados por ciertos métodos de interpretación. La única opción de ser más libres es conocer otros idiomas y estar familiarizados con los sistemas lingüísticos más diversos. Llegamos así al principio de la relatividad lingüística (por analogía con la teoría de la relatividad de Albert Einstein): «todos los observadores no son dirigidos por la misma evidencia física hacia la misma imagen del universo, a menos que sus fondos de experiencia lingüística sean similares, o puedan ser calibrados de algún modo» (Whorf 1971, 241). Se desarrolla por lo tanto el argumento principal de la escuela de Sapir y Whorf, así como de varias escuelas de neo-humboldtianos:

Disecionamos la naturaleza siguiendo líneas que nos vienen indicadas por nuestras lenguas nativas. No encontramos allí las categorías y tipos que aislamos del mundo de los fenómenos porque cada observador las tenga delante de sí mismo; por el contrario, el mundo es presentado en un flujo caleidoscópico de impresiones que tiene que ser organizado por nuestras mentes –y esto significa que tiene que ser organizado en nuestras mentes por los sistemas lingüísticos–. Nosotros dividimos la naturaleza, la organizamos en conceptos, y adscribimos significados, principalmente porque hemos llegado al acuerdo de hacerlo así, un acuerdo que se mantiene a través de la comunidad que habla nuestra lengua y que está codificado en los modelos de nuestro lenguaje. Naturalmente este acuerdo es implícito y no queda expresado, pero sus términos son absolutamente obligatorios; no podemos hablar sin adscribirnos a la organización y clasificación de información que determina el acuerdo (Whorf 1971, 241).

Diferentes trabajos interpretan este fragmento de maneras distintas, pero lo que hay que tener en cuenta es que Whorf no está hablando de la percepción cognitiva (muchos lo interpretan como que percibimos el mundo a través del idioma), sino sobre cómo categorizamos («Nosotros dividimos la naturaleza») y organizamos («la organizamos en conceptos») todo en nuestra mente a través de un idioma. Sharifian, en la First International Conference of Cultural Linguistics¹⁴ (2017a) considera que el mayor problema de los trabajos de Whorf es la imprecisión terminológica, ya que en lugar del término *worldview* se utiliza *metaphysics* ‘metafísica’ («Hopian metaphysics»), como por ejemplo en el artículo «An American Indian model of the universe» (1950): «El lenguaje y la cultura de los Hopi oculta una *metafísica*, como la que llamamos visión ingenua del espacio y el tiempo, o como hace la teoría de la relatividad, pero una metafísica diferente a cualquiera de las dos»^{xxxii} (Whorf 1950, 28). Esta confusión terminológica lleva a Sharifian a reformular a Whorf:

[...] diferentes idiomas pueden depender de diferentes sistemas conceptuales, y estas conceptualizaciones pueden ser (pero no siempre serán) consistentes con una imagen del mundo subyacente asociada con el idioma [...] esta imagen del mundo es una continuación de una época anterior^{xxxiii} (Sharifian 2017a).

¹⁴ Ejemplos tomados de una conferencia en Prato, Italia, el año 2016.

Un clásico ejemplo de Sharifian (2011, 94) es la afirmación *This land is me* de los aborígenes australianos, que expresa sus conceptualizaciones: *los ancestros son parte de la tierra* y *yo soy parte de los ancestros*, con la conceptualización final de que *yo soy parte de la tierra*. En inglés australiano se utiliza la expresión *This land is mine*, que codifica la conceptualización anglosajona: la relación entre el individuo y la tierra se materializa en la posesión de un terreno e implica la transferencia a otros individuos, generalmente por dinero.

Volviendo a la lengua hopi, Whorf intentó argumentar que para lograr una comprensión profunda de ese idioma se requiere una comprensión de la imagen del mundo asociada. La versión fuerte de la hipótesis de Sapir-Whorf afirma que las diferencias en el lenguaje causan diferencias en el pensamiento. La versión débil supone que las diferencias en el pensamiento están simplemente relacionadas con el lenguaje y no necesariamente causadas por la lengua. Según Alefirenko (2010, 64) la razón está en otros factores que desempeñan una función intermediaria, como «[...] la cultura o los valores culturales, que están asociados no solo con el lenguaje, sino también con las diferencias en el pensamiento, los sentimientos y las acciones»^{xxxiv}.

En 1984, Kay y Kempton, en el artículo «What is the Sapir-Whorf hypothesis?», describieron uno de los experimentos que llevaron a cabo en la península de Yucatán en México. Diseñaron una prueba de la hipótesis Sapir-Whorf y detectaron un claro efecto whorfiano en el dominio del color. Compararon cómo funcionan los procesos de conceptualización de las personas que hablan inglés y tarahumara, el idioma de un grupo indígena, a la hora de realizar tareas no lingüísticas, como elegir piezas de vidrio según su color. Descubrieron que existen algunas diferencias en las capacidades cognitivas de las personas que dependen de la estructura de sus idiomas. En este caso, en tarahumara no hay diferencia entre los conceptos «azul» y «verde». Por ello, los participantes distinguían mejor los colores cuando podían usar la nomenclatura en inglés. Gerrit Dimmendaal en *The Leopard's Spots* (2015) describe un caso similar entre los hablantes del tima, una lengua Níger-Congo que se habla en los Montes Nuba en Sudán, pero esta vez refutando la presunta jerarquía de Berlin y Kay (1969) para la división del espectro de colores. Según esta jerarquía, los colores básicos, como blanco, negro, rojo, verde, amarillo o azul, no derivan de ningún otro lexema. Pero, en el caso del tima, los hablantes no distinguen entre *blue* ‘azul’, *green* ‘verde’ y *yellow* ‘amarillo’. Al aplicar las nociones de Berlin y Kay (1969) de «color focal» y «mejor representante» para un término léxico particular, surgió el siguiente esquema para términos de color en tima:

-tún	-tík	-rdí	-héh	-kùlùmó
negro	blanco	rojo	azul	marrón
			verde	
			amarillo	

Este sistema es común en particular en los idiomas del oeste de los montes Nuba en Sudán y Chad, y también en otras partes del mundo.

En general, durante los años sesenta y setenta, era común entre los antropólogos como Berlin y Kay considerar la existencia de universales semánticos de la denominación, para luego concluir que: «los patrones en el lenguaje simplemente reflejan universales de la cognición humana, en lugar de influir en esa cognición»^{xxxv} (Everett 2013, 199).

En su libro *Linguistic Relativity: Evidence Across Languages and Cognitive Domains*, Everett ofrece una revisión exhaustiva de la relatividad lingüística en diversas áreas cognitivas. Una de estas áreas es precisamente la categoría del color. En su obra, proporciona una sólida evidencia del impacto del lenguaje en la percepción categórica del color. Por ejemplo, en uno de estos estudios, los hablantes de ruso distinguen más rápidamente los colores *goluboy*, el azul más claro, y *siniy*, el azul más oscuro, que un grupo de control de hablantes de inglés, ya que estos últimos no poseen una distinción léxica tan básica (Winawer en Everett 2013, 191). Una alternativa al enfoque perceptivo es la representada por la propuesta de Wierzbicka, quien sugiere definir los conceptos de color a través de la experiencia culturalmente definida (1990a). Por ejemplo, en el caso de los colores rojo y amarillo:

X es rojo

cuando vemos cosas como X podemos pensar en el fuego
cuando vemos cosas como X podemos pensar en la sangre

X es amarillo

cuando vemos cosas como X podemos pensar en el sol
en ocasiones la gente puede verlo todo
cuando vemos cosas como X podemos pensar en ocasiones como ésas
(Wierzbicka 1990 citado en Palmer 2000, 113).

Everett sugiere que los efectos de relatividad constituyen una prueba contundente del papel importante del lenguaje en la reconfiguración de la cognición. Aunque afirma seguir la dicotomía tradicional entre el lenguaje y el

pensamiento, la define como «un poco engañosa» (*a bit misleading*) (Everett 2013, 34), allanando así el camino para abordar la discusión sobre las relaciones entre el lenguaje y la cognición. La existencia de diferencias en la cognición abre la puerta a investigar el papel del lenguaje y la cultura como posibles fuerzas causales de tales distinciones, pero no únicas (Everett 2013, 39). Por ejemplo, también influyen factores sociales: «factores como la escolarización y la alfabetización, así como otros factores culturales y ecológicos» («factors such as schooling and literacy, as well as other cultural and ecological factors») (Dasen y Mishra, Li y Gleitman en Everett 2013, 95-101). El lenguaje no forma el entorno, pero nos ayuda a ver el mundo de una manera ordenada. Claramente los idiomas difieren semánticamente, y la estructura del lenguaje, como una conservación implícita de la experiencia, puede variar de una comunidad a otra.

Para diferenciar la relatividad lingüística de la imagen lingüísticas del mundo, Adam Głaz (2022, 15, 19) las define como un mecanismo y su producto, o como un principio y su consecuencia: «Más importante aún, sin embargo, el principio de relatividad trata sobre cómo el lenguaje moldea el pensamiento, mientras que la imagen lingüística del mundo trata sobre cómo la cognición y el lenguaje producen una interpretación de la experiencia»^{xxxvi} (Głaz 2022, 15). No obstante, como hemos observado anteriormente, los expertos en relativismo lingüístico también comienzan a tomar en consideración la cognición.

2.2. Lenguaje Semántico Universal (Anna Wierzbicka)

El actual interés por el estudio de la ILM ha sido impulsado por los numerosos trabajos de Anna Wierzbicka (1985, 1988, 1992, 1996, 1997, 1999, 2003, 2006), que ha propuesto un método de investigación intercultural basado en el Metalenguaje Semántico Natural (MSN, inglés: NSM). La concepción de Leibniz (1646-1716), autor del *alphabetum cognitionum humanarum*, que contiene la idea de dividir los significados complejos en simples, es el fundamento de la teoría del significado adoptada por Wierzbicka y está presente en todas sus obras sobre semántica.

Así comenzó su búsqueda de los «bloques de Lego» más simples que fueran capaces de formar a partir del mismo conjunto, por ejemplo, los significados de lo que es una casa, una familia o un perro. Estos bloques de los pensamientos humanos tendrían que ser no solo comprensibles e indivisibles, sino que

podrían también permitir la construcción de otros conceptos. Al final, el MSN llegó a comprender 65 «bloques de Lego», es decir átomos semánticos comunes a todos los idiomas del mundo¹⁵. Son universales, se identifican y refutan empíricamente y se combinan entre sí de ciertas maneras para formar un minilenguaje. Este metalenguaje se encuentra en el núcleo de cada idioma (Goddard y Wierzbicka (eds.) 2002, 2014). El MSN se aplica en estudios semánticos de palabras y construcciones gramaticales y también en estudios culturales y pragmáticos que evidencian el uso de una lengua para formular las descripciones culturales.

El objetivo último de este proyecto consistía en desarrollar un lenguaje que pudiera usarse para comparar culturas sin prejuicios etnocéntricos. ¿Por qué es tan relevante? Pues porque los conceptos universales brindan una base mucho más sólida que los que se hallan encerrados en un área cultural concreta. El segundo caso es lo que comúnmente ocurre en los estudios interculturales que utilizan los conceptos puramente occidentales o ingleses. Sin ir muy lejos, detengámonos en el concepto inglés *mind* que con cierta prevención traduciremos como ‘mente’. Este término ya está muy arraigado en el discurso científico, que se expresa sobre todo en inglés. Pero Wierzbicka (1993) nos alerta de que se trata de un producto muy específico del inglés, sin equivalentes literales en otros idiomas. Por ejemplo, el francés *esprit* o al alemán *Geist* se traducen como ‘mente’ y ‘espíritu’, mientras que el ruso *um* está más cercano a ‘razón’ que a ‘mente’. Parish (en Wierzbicka 1993, 214) titula su artículo sobre el concepto de *nuga* propio del pueblo newa, traducido como *the sacred mind* ‘la mente sagrada’ en *Newa concepts of person* «conceptos newa de persona» o *sacralization and ethicization of mind in Newa culture* ‘sacralización y etificación de la mente en la cultura newa’. Por lo tanto, se absolutiza el concepto angloétnico de *mind* y se introduce un punto de vista ajeno: «el concepto de *nuga* resulta estar más cerca del concepto ruso *duša* ‘alma’ que del concepto inglés de *mind* ‘mente’, aunque no se puede identificar ni con uno ni con otro» («In fact, the concept of *nuga* appears to be much closer to the Russian *duša* than to the English *mind*, although it cannot be identified with either») (Wierzbicka 1993, 215).

Junto con las unidades universales, Wierzbicka también identifica un complejo de «partículas» (moléculas) en su obra *Lexigraphy and Conceptual*

¹⁵ Al principio Wierzbicka identificó un pequeño grupo de trece unidades en su libro *Lingua mentalis* (1980): yo, tú, eso, alguien, algo, mundo, querer, no querer, hablar, volverse, pensar sobre, imaginar, ser parte de algo.

Analysis (1985) y comienza un amplio experimento lexicográfico para descubrir qué conceptos tienen la capacidad de interpretar otros conceptos. Al mismo tiempo, hace una contribución significativa a la teoría de las definiciones lexicográficas: rechaza las definiciones sinonímicas y lucha contra las definiciones como *ignotus per ignotius* –definir lo desconocido a través de lo más desconocido (Bartmiński 2020)–. El modelo de descripción semántica pone al *sujeto* en el centro. La definición debe describir el conocimiento que se fija en el lenguaje cotidiano y expresa la experiencia subjetiva y la intuición de un hablante nativo promedio.

En *Semantics, Culture, and Cognition* (1992, 7) Wierzbicka critica la hipótesis, propuesta por Swadesh (1955), de que los conceptos humanos universales probablemente están determinados por las condiciones universales de la vida y del entorno humano. Todos los seres humanos conocen por experiencia los fenómenos naturales. Además, todos están familiarizados con sus propios cuerpos. Según esta hipótesis se asume que los conceptos que pueden tener equivalentes en todos los idiomas deberían buscarse entre las palabras que denotan fenómenos como el sol, la luna, la lluvia, el agua o el fuego, y entre palabras relativas a partes del cuerpo humano como oídos, ojos, manos o piernas. Por supuesto, todas las personas tienen cabeza, ojos, oídos y manos y todas reconocen el cielo encima de su cabeza y la tierra debajo de sus pies, pero no todas conceptualizan estos elementos de la misma manera. Por ejemplo, una característica de algunas lenguas del noreste de África es la extensión metafórica desde «semilla, núcleo» a «ojo». En baale, una lengua surmic (nilo-sahariana) hablada en Sudán del Sur y Etiopía, *keere* significa tanto «semillas» como «ojos».

En su investigación, Anna Ogarkova y Cristina Soriano (2014) confirman la existencia de diferencias en las localizaciones dominantes de la emoción, debidas a variaciones culturales y de diversos grados del desarrollo de la relación entre el cuerpo y las emociones. Al analizar metáforas relacionadas con *anger* en inglés (*enfado*, *ira* en español, *zlost'* en ruso), encuentran una asociación más fuerte de las emociones con las partes externas del cuerpo (que promueven la visibilidad de la ira) en inglés, mientras que en ruso y en español esta relación existe con las partes internas del cuerpo (que promueven la internalización). Muchas lenguas no occidentales no diferencian la emoción y la sensación corporal de la misma manera que las lenguas occidentales. Por ejemplo, el término genérico del fante *atsinka* abarca tanto las experiencias emocionales como la felicidad o la tristeza, o como los estados fisiológicos, por ejemplo, el hambre o la sed (Dzokoto & Okazaki 2006).

Wierzbicka es probablemente una de las primeras lingüistas en adoptar un enfoque etnocientífico¹⁶ (Dimmendaal 2015). De acuerdo con este enfoque, deberíamos evitar las categorías analíticas basadas en aspectos específicos de la cultura de nuestras propias lenguas a la hora de analizar conceptualizaciones que provienen de otras culturas (como, por ejemplo, *nuga* en la cultura newa). La traducción de estas expresiones es solo posible cuando se aprende su uso en las interacciones cotidianas o, podemos añadir, después de conocer la ILM de la comunidad dada, incluyendo los valores de los hablantes, su cultura y su idioma. Según Wierzbicka (1978, 22, citado en Bartmiński 2009):

Ni Sapir ni Whorf (a pesar de la formulación bastante radical de algunas de sus tesis) afirmaron nunca que el lenguaje determina la conciencia. Por el contrario, Sapir consideró ingenua esa visión. Cada idioma tiene el potencial de expresar todo el contenido; no hay experiencia que no pueda reconciliarse con ningún lenguaje. Pero hay una diferencia importante entre lo que un lenguaje «no hace imposible» y lo que ofrece, sugiere y facilita. Hay una diferencia entre el pensamiento potencial y el ‘habitual’^{xxxvii}.

El pensamiento «habitual» está ligado a la *imagen ingenua del mundo*, concepto utilizado por primera vez por Juri Apresjan (1995a (1974)), que lo define como un reflejo de la vida cotidiana que se va formando lentamente a lo largo de los siglos. Este concepto incluye una geometría ingenua, una física ingenua, una psicología ingenua, etc., y refleja la experiencia material y espiritual de las personas. Apresjan (1995b, 350-351) insiste en que cada forma de conceptualizar la realidad es en parte universal y en parte etnoespecífica y afecta a la percepción del mundo propia de un pueblo en particular. En *Perception and Cognition in Language and Culture* (2013) Alexandra Aikhenvald y Anne Storch consideran que cada idioma posee una forma de referirse a las fuentes básicas de la percepción sensorial: a través de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. En todos los idiomas hay maneras de formular inferencias, suposiciones, probabilidades y posibilidades y expresar incredulidad. En estos casos, la gramática y el léxico abarcan la expresión de la percepción y la cognición (pensar, comprender y «saber» las cosas). En algunos idiomas, los verbos de visión incluyen significados cognitivos (conocimiento y comprensión). En otros, la cognición se asocia con un verbo de percepción auditiva, tacto u olfato, que se refleja en la gramática y en el léxico. La «visión» no es el medio universal de percepción:

¹⁶ A menudo los términos etnociencia y etnosemántica se utilizan como sinónimos.

En numerosas culturas, los tabúes se asocian con experiencias visuales prohibidas. La visión puede considerarse intrusiva y agresiva, y estar relacionada con el acceso al poder. Por el contrario, «oír» y «escuchar» son las principales vías para aprender, comprender y «saber»^{xxxviii} (Aikhenvald y Storch 2013, 1).

Estas peculiaridades se pueden describir utilizando la ILM, ya que presenta ese punto de ingenuidad. La imagen ingenua difiere considerablemente de la imagen científica, puramente lógica, que es común en todas partes del mundo. En este caso, la tarea de un lexicógrafo consiste en revelar la imagen ingenua del mundo:

La tarea de un lexicógrafo, si no quiere abandonar su propia disciplina y convertirse en enciclopedista, consiste en revelar la imagen ingenua del mundo oculta en los significados léxicos de las palabras y reflejarla en un sistema de explicaciones^{xxxix} (Wierzbicka 1985, 197).

Las imágenes ingenuas del mundo que se extraen de un análisis semántico de los significados de las palabras difieren en detalles según el idioma, mientras que la imagen científica del mundo no depende del idioma en el que está descrita.

En una serie de libros y artículos, Wierzbicka defiende la opinión de que las construcciones gramaticales no son semánticamente arbitrarias y sus significados están relacionados con comprensiones culturales. Para reflejar esta nueva perspectiva con un enfoque particular en el significado cultural, introduce el término *etnosintaxis* (Gladkova 2014). Además, reconstruye el significado de varias palabras clave en diversas culturas, como, por ejemplo, Patria, Libertad, Amistad, Coraje, Alma y sus contrapartes (siempre equivalentes parciales) en otros idiomas y culturas¹⁷. Wierzbicka demuestra la profunda relación entre el idioma, la historia y la cultura de comunidades específicas. Por lo tanto, reconcilia el relativismo lingüístico de Sapir y Whorf con el universalismo al nivel de los «átomos» semánticos (Boguslawski, citado en Bartmiński 2020). El idioma es un exponente de valores culturales, por lo tanto, palabras pseudo sinónimas como *otčizna* - *Vaterland* - *родина* - patria o *svoboda* - libertad - *freedom* tienen un significado específico en ciertos idiomas.

¹⁷ Se puede consultar más sobre las ideas clave de la ILM rusa en Zalznjak y Shmeley (2005).

En una entrevista, el político español Josep Borrell comenta el caso de las protestas ciudadanas de Bielorrusia del año 2020, utilizando el término «visión del mundo» y habla de las distintas perspectivas del concepto de *libertad* que perciben los diferentes países de la UE, por lo que es difícil definir una política exterior común:

El problema que tenemos en Europa a la hora de hacer una política exterior común es que no compartimos la misma visión de cuáles son nuestras amenazas. Porque no tenemos la misma historia. Y por eso nuestra visión del mundo es diferente. Pongo un ejemplo: los polacos creen que deben su libertad a Estados Unidos y al Papa. Y tienen razón. Pero yo como español pienso que he soportado la dictadura franquista en buena medida por el apoyo de Estados Unidos y el Vaticano. La política exterior es la proyección del resto del mundo de tu identidad histórica (Cué 2020).

En este ejemplo aparece, aunque de forma encubierta, una noción importante: el *punto de vista*. A su vez, depende no solo del contexto histórico, como propone Borrell, sino también de los factores socioculturales entrelazados con el lenguaje. La definición de *libertad* dentro de los contextos socioculturales, evidentemente, no es la misma en diferentes comunidades, ya que depende de diferentes puntos de vista. Pero de estos asuntos hablaremos más profundamente en otro apartado dedicado a la teoría de Bartmiński.

2.3. La etnosemántica en el campo de la neurolingüística

La semántica ocupa un lugar decisivo en la lingüística, pero la cuestión de la distribución general de la semántica del lenguaje en el cerebro humano no se formuló hasta hace relativamente poco tiempo. La mayor parte de la investigación en semántica con la ayuda de herramientas de neurolingüística y métodos de neuroimagen se ha llevado a cabo durante los últimos años. En particular, el método de resonancia magnética funcional (IRMf) permite estudiar la actividad de los *voxels* (*voxelwise activity*)¹⁸ en el cerebro. Gracias a esto, ya es posible mapear en el cerebro el procesamiento de los textos orales. El trabajo de Huth, De Heer, Griffiths, Theunissen y Gallant (2016) ha sido el primero en el que se describe la representación cerebral de la lengua inglesa

¹⁸ La morfometría divide el cerebro en *voxels*.

en siete participantes, utilizando IRMf. Los participantes escucharon textos orales mientras se registraba su actividad cerebral mediante IRMf. Y resultó que la mayoría de las áreas dentro del sistema semántico representan información sobre dominios semánticos específicos o grupos de conceptos relacionados, creando un «atlas» que muestra los dominios representados en cada área. En 2020, Velichkovsky y otros investigadores de su grupo muestran el avance de un proyecto de mapeo cerebral a gran escala en el cual se confirma la posibilidad de un mapeo neurosemántico basado en materiales de textos rusos. En Zaidelman *et al.* (2021) se presentan los resultados más recientes de esta investigación cuyo objetivo es encontrar las relaciones entre las categorías semánticas de los textos orales en ruso y la actividad cerebral medida mediante IRMf, pero esta vez confirmando la hipótesis de que las palabras y conceptos relacionados semánticamente son procesados por áreas cerebrales similares. En el mapeo cerebral, las palabras de estímulo de la matriz se dividieron en doce grupos o clústeres. Las representaciones de palabras dentro de cada uno de esos grupos dieron como resultado un patrón similar de actividad cerebral. Por ejemplo, uno de los grupos, denominado *threat* ‘amenaza’, contiene verbos (obligar, llamar, amenazar), características, como adjetivos (agresivo, obligado, fuerte, duro, explícito), sustantivos como nominaciones generales (amenaza) e indicaciones de los sujetos que participan en la acción (oponente, enemigo, fuerza) (Zaidelman *et al.* 2021, 63). Esto confirma que un sistema cerebral unido codifica la información «situacional» en lugar de relaciones paradigmáticas puras, por ejemplo, procesando solo sustantivos o solo verbos. «Nuestro principal resultado es que los grupos léxicos asignados están compuestos no solo por palabras cercanas paradigmáticamente (sinónimos, hipónimos), sino también por palabras relacionadas situacionalmente entre sí»^{xl} (Zaidelman *et al.* 2021, 64). Esta conclusión se parece vagamente a los bloques homogéneos (subcategorías semánticas), llamados *facetas* en la escuela de Jerzy Bartmiński y definidos como un conjunto que agrupa las características del objeto o fenómeno. Se puede suponer que el nuevo enfoque neurolingüístico de la semántica léxica tendrá aplicaciones en el análisis de los límites de la ILM, del entendimiento mutuo entre individuos y grupos sociales. Parece que no estamos muy lejos de ese momento.

3. Lingüística cultural

3.1. ¿Cuándo se vuelve cultural la lingüística cognitiva? (Gary Palmer)

En realidad, esta pregunta reproduce el título de un artículo de Gary Palmer, antropólogo y lingüista de la Universidad de Nevada, Las Vegas, publicado en 2006. Podemos interpretarla desde dos perspectivas: como resultado (¿Cuándo por fin llegaremos a este punto? Ya el título de este libro podría servir de respuesta) o como proceso. Es decir, cuando el uso de los instrumentos cognitivos con una base cultural específica se encuentre en el campo de la lingüística cultural. Palmer capturó este momento de transición en su libro *Toward a theory of cultural linguistics* diez años antes de su artículo mencionado, en 1996 (trad. española 2000). Según Palmer (2000, 25), la lingüística cultural se basa en gran medida en la lingüística cognitiva, la cual representa una síntesis entre *Boasian linguistics* ‘lingüística boasiana’, *ethnosemantics (ethnoscience)* ‘etnosemántica (etnociencia)’ y *ethnography of speaking* ‘etnografía de la comunicación’, respaldadas por las tradiciones en lingüística antropológica.

La lingüística cultural de Palmer se enmarca en la tradición de la lingüística antropológica, específicamente la boasiana, cuyos fundamentos fueron establecidos por Franz Boas (1966), seguido por Edward Sapir (1912, 1929) y Benjamin Whorf (1950, 1971). Esta tradición parte de la premisa de que las lenguas clasifican las experiencias de manera diferente. La etnosemántica, asociada a Stephen A. Tyler (1969) y Ronald W. Casson (1981), se centra en describir sistemas de clasificación taxonómica popular, como los de animales o plantas. Por otro lado, la etnografía de la comunicación, introducida por Hymes (1974), estudia culturalmente diversos modos de comunicación en su contexto sociocultural.

Además de la tradición lingüística antropológica, la lingüística cultural se encuentra con la antropología cognitiva de Quinn y Holland (1987), especialmente al utilizar modelos culturales, como mencionaremos más adelante. En

2015, en la revista *Etnolingwistyka* 27 de Lublin (Polonia), Palmer publica el artículo «Ethnography: A neglected method of inductive linguistics», en el cual propone que en la investigación lingüística el uso de los datos etnográficos (extralingüísticos) debería ser más sistemático:

La necesidad de aplicar la etnografía a una teoría del lenguaje fue reconocida por el famoso etnólogo Bronislaw Malinowski, pero al trabajar a principios del siglo xx, carecía de las herramientas de la lingüística cognitiva que nos ayudan a ver las intersecciones entre la gramática y la cultura^{xii} (Palmer 2015, 24).

En su análisis, Palmer hace uso de la etnografía para comprender la gramática, de esta manera los datos extralingüísticos complementan a su vez las conclusiones obtenidas sobre la base del análisis lingüístico. Este enfoque se acerca a la idea de Bartmiński de incorporar los datos extralingüísticos (comportamientos, costumbres y rituales) en la reconstrucción de la imagen lingüística del mundo, así como a la perspectiva de Farzad Sharifian (2003, 2011, 2015, 2017a) sobre la identificación de conceptualizaciones culturales, que abordaremos más adelante. En la conceptualización cultural, un enfoque etnográfico resulta fundamental para el análisis de artefactos culturales; en este contexto, el discurso actúa como un «vehículo para la representación» (a vehicle for the representation) (Sharifian 2011, 12).

El objetivo principal de la propuesta de Palmer es redefinir las categorías conceptuales de la lingüística antropológica mediante la lingüística cognitiva estándar. La estrecha conexión con la lingüística cognitiva se produce a través de la Gramática Cognitiva de Ronald W. Langacker (1987). Sin embargo, en la First International Conference of Cultural Linguistics de 2016, Roslyn M. Frank enfrenta lingüística cognitiva y lingüística cultural, considerando la propuesta de Palmer (1996) como demasiado optimista. En un breve repaso de los trabajos de los últimos treinta años, Frank analiza la distancia entre los conceptos centrales de estas dos disciplinas. Así, la lingüística cognitiva empezó reconociendo el papel de la cultura, pero con el tiempo se orientó a una propuesta más individualista, distanciándose de cualquier tipo de fundamento cultural y acabando por ver el lenguaje como «un fenómeno cognitivo individual, pues se parte de la idea de que el sistema cognitivo humano, individual por definición, es idéntico a sí mismo e invariable temporal y localmente» (Bernárdez 2022).

3.1.1. Imaginería

En 1996, Palmer, inspirado por la teoría de Langacker, intenta extender lo individual a lo cultural. Aunque, como menciona Adam Glaz (2022, 6-7), «esto no es muy conspicuo en la obra de Langacker, cuya investigación sobre el lenguaje se centra en la mente de los individuos»^{xlii}. A pesar de ello, la teoría de Langacker contiene relevantes consideraciones sobre el contexto y la parte relevante del significado. En la teoría de Langacker, la parte importante del significado de cualquier expresión incluye la comprensión total del contexto, sea este lingüístico, social, cultural o interaccional, por lo cual está ligada al uso real: «“cualquier aspecto del contexto que recurra de manera consistente” como significado convencionalizado potencial [añadido por Palmer]»^{xliii} (Langacker 1993, citado en Palmer 2000, 65). Por ejemplo, define su gramática cognitiva como «modelo de estructura del lenguaje basada en el uso» (*'usage based' model of language structure*) (Langacker 1990, 281). De este modo, según Palmer (2000, 64), Langacker consiguió lidiar con los problemas del significado situado y emergente.

Además, Palmer toma prestado de Langacker el enfoque subjetivista del significado, que se basa en la *imagery*¹⁹ 'imagería', que no se refiere a los medios de lenguaje figurativo, sino a la capacidad del hablante de representar la misma situación de maneras alternativas. Por ejemplo, al utilizar una palabra, morfema o construcción gramatical, el hablante elige una determinada forma de expresar el contenido conceptual. Los diferentes idiomas proporcionan un conjunto diferente de formas de expresar el mismo contenido (la imagería o conceptualización), y estas diferencias se logran tanto a través del vocabulario como de la gramática.

Siguiendo la perspectiva de Langacker, Palmer (2000, 23) define el lenguaje como «el juego de símbolos verbales utilizados en la imagería». Su noción de imagería abarca no solo lo visual, sino también todo lo no visual: «el sabor de un mango, la sensación de caminar bajo un chaparrón tropical, la música de Mississippi Masala» (*ibidem*). En este sentido, sigue la línea de Lakoff (1987, 444), quien amplía el término *imagen* para incluir también experiencias auditivas, olfativas y representaciones de cómo la fuerza actúa sobre nosotros. Lakoff hizo una distinción entre imágenes mentales y percepciones, mientras

¹⁹ Langacker (2008) afirma que el término *construal* 'conceptualización' es preferible a *imagery* 'imagería', ya que se puede producir una confusión con aplicaciones más familiares. Aunque, en ciertas obras anteriores, el término más utilizado es *imagery* 'imagería'.

que Palmer favorece la idea de que la conceptualización y la imaginación interactúan con la percepción, son un continuo. Langacker, a su vez, diferenció entre acontecimientos autónomos (cuando no hay estimulación directa de un órgano sensorial, pero se evoca la imagen sensorial correspondiente) y acontecimientos conectados periféricamente (cuando hay estimulación directa de un órgano sensorial). Palmer sostiene que cualquier percepción implica procesos de imaginación, incluso en situaciones donde categorizamos, por ejemplo, un trozo de pizza caliente que abrasa el paladar como una comida en lugar de un instrumento de tortura. Además, destaca que la imaginación está cultural y socialmente construida, afirmando que «prácticamente toda la imaginación es estructurada por la cultura y la historia personal» (2000, 75). La imaginación definida culturalmente es nada más que la *world view* [sic] ‘visión del mundo’ (Palmer 2000, 147).

Conforme a la perspectiva de Palmer, la visión del mundo forma parte de la cultura, que, a su vez, está definida como todo inventario o depósito de conocimiento tradicional almacenado en una sociedad que está en constante desarrollo acumulando continuamente la imaginación compartida. Como señala acertadamente Głaz (2022, 110), la idea principal de Palmer es los datos lingüísticos y etnográficos como vías para acceder y comprender la visión del mundo.

3.1.2. Escenario

Cuando Palmer habla de la visión del mundo, se refiere a la orientación cognitiva fundamental de una sociedad, un subgrupo o un individuo, incluyendo sus valores, emociones, espíritus y pertenencias en el mundo, escenarios y situaciones sociales. El conjunto de herramientas analíticas de Palmer da protagonismo al *scenario* ‘escenario’, que define como «una secuencia de acciones definida culturalmente, el esquema de una historia» (2000, 104). Esto implica considerar no solo los acontecimientos, sino también a los actores, objetivos, tramas y contextos dentro de dichos escenarios. En otras palabras, los escenarios son modelos culturales esquemáticos de acción que van acompañados de valores y emociones creando una dependencia unos de otros. Esta herramienta se parece a los *cultural scripts* ‘guiones culturales’ de Anna Wierzbicka (1996, 1997; Palmer 2015), quien utiliza sus primitivos semánticos según las reglas de metalenguaje semántico natural para formular las descripciones culturales. En cambio, Palmer usa el inglés para crear escenarios y los considera

como «gestalts o construcciones formadas por escenarios de nivel inferior y esquemas de eventos» ([...] «gestalts or constructions built up from lower-level scenarios and event-schemas») (Palmer 2006, 16).

Un caso interesante es el uso de los escenarios aplicado a las emociones. Palmer toma como ejemplo el trabajo de Lutz (1988) sobre la descripción de *rus* por una mujer ifaluk de las islas Salomón:

Algunas personas [que están rus] no hablan aunque les dirijamos la palabra. [Otras] se vuelven enloquecidas y confusas. Yo le preguntaría por qué cosa estás rus. A veces diría alguna otra cosa [irrelevante]. Nuestros ojos no están claros por culpa del rus. Gente que está lejos puede haber visto aquella cosa rus y aunque yo estuviera más cerca, no sabría ni comprendería nada, porque estoy rus. Se me revuelven las tripas. Otras personas siguen teniendo la cabeza lúcida aunque estén rus. Las personas que están rus corren de un lado a otro [...] y sus ojos no son lo mismo. Se acurrucan [envolviéndose en los brazos, como si tuvieran frío] y a veces les tiembla la voz [...]. Tenemos sacudidas por dentro. Nos tiemblan las piernas al caminar, y creemos que nos vamos a caer (Lutz 1988, 186-187 citado en Palmer 2000, 139).

Si leemos detenidamente esta descripción, notamos cómo van construyéndose diversas facetas del concepto *rus*. En la metodología de Jerzy Bartmiński que veremos más en detalle en el capítulo 2.4. sobre etnolingüística cognitiva, esta descripción se parece vagamente a la definición cognitiva²⁰ de *rus*. El mismo Palmer lo denomina «la variedad de elementos en la imaginaria de *rus*: discurso, estados cognitivos, sensaciones y conductas físicas y falta de control físico» (2000, 140). En su opinión, las emociones «son complejas configuraciones de imaginaria teleológica que rigen estados y escenarios de sensaciones, incluyendo los escenarios discursivos» (*ibidem*). La lingüística cultural de Palmer (2006, 17) se enfoca en el discurso a través de dos principios fundamentales: (1) considera que parte del significado de cada lexema o construcción reside en su uso habitualmente situado en el discurso; y (2) postula que el discurso está regido por escenarios de interacción verbal y social. El primer principio se deriva de la premisa de Langacker (Palmer 2000, 64) y el segundo

²⁰ Palmer (2015: 37) describe el estudio de clasificadores de sustantivos en ChiShona, una lengua bantú de Zimbabwe, mencionando que un determinado grupo de guiones y esquemas puede considerarse como un modelo cultural que tiene algunas similitudes con la definición cognitiva de Bartmiński, o como la denomina Palmer, la definición cultural.

parte de la idea de que cada cultura desarrolla sus propias imagerías discursivas únicas, por lo cual gran parte del léxico y la gramática de cualquier lengua debe abordar escenarios discursivos (Palmer 2006, 17). La implementación de este método se refleja en el análisis gramatical del lenguaje emocional presente en un melodrama tagalo, una lengua austronesia (Palmer 2006). La investigación sobre la voz gramatical empleada en el lenguaje emocional del tagalo evidencia la sensibilidad hacia escenarios sociales sumamente abstractos. Por lo tanto, los escenarios y la imagería están considerados conceptos centrales en la lingüística cultural de Palmer.

En 2007, un año después de la publicación de su artículo «When does Cognitive Linguistics become cultural?», Palmer edita, junto con Farzad Sharifian, el libro *Applied cultural linguistics: Implications for second language learning and intercultural communication*, donde destaca significativamente la cultura como origen de conceptualizaciones, o más precisamente, de conceptualizaciones culturales que posteriormente se aplican al aprendizaje de idiomas y a la comunicación intercultural.

En el primer capítulo, Palmer y Sharifian afirman que la lingüística cultural «se basa en, pero no se limita a, las nociones teóricas y herramientas analíticas de la antropología cognitiva y la lingüística cognitiva. A través de estas, explora la relación entre el lenguaje, la cultura y la conceptualización»^{xliv} (2007, 1). Más tarde, Sharifian se convertiría en una de las figuras clave de la lingüística cultural, que él prefería escribir con iniciales en mayúsculas: Lingüística Cultural. ¿Por qué dos nombres? ¿Qué novedades trae el término en mayúsculas? Intentamos contestar a estas preguntas en el siguiente apartado.

3.2. La lingüística cultural de Farzad Sharifian

Al estudiar la bibliografía selecta de Sharifian (Heidari Tabrizi, Chalak 2023), se puede suponer que la Lingüística Cultural (en mayúsculas) aparece en 2012 en el artículo «Cultural Linguistics and Intercultural Communication», ya que, en su primer libro, *Cultural Conceptualisations and Language: Theoretical Framework and Applications*, publicado un año antes, aún se refería a la lingüística cultural en minúsculas.

Sharifian justifica el cambio de «lingüística cultural» en minúsculas a «Lingüística Cultural» en mayúsculas en 2012 (Sharifian 2012, 63), con el desarrollo de un marco teórico que proporcionaría una comprensión de la cognición arraigada al nivel cultural, es decir, la *cognición cultural*. La Lingüística

Cultural se ubica en la tradición de la lingüística antropológica (Palmer 2000 (1996)), en particular, la etnografía del habla de Dell Hymes (1974) y la antropología cognitiva (Quinn, Holland 1987).

3.2.1. Cognición cultural

En la Lingüística Cultural, el lenguaje se considera profundamente arraigado a nivel de grupo y representa la cognición cultural de las comunidades de hablantes que «se fundamenta en una comprensión multidisciplinaria de la cognición colectiva que caracteriza a un grupo cultural»^{xlv} (Sharifian 2012, 63). Defendiendo esta idea, Sharifian se une a la perspectiva de Clark y Chalmers (1998), quienes concebían la cognición como un fenómeno colectivo en lugar de individual en la teoría de la «mente ampliada». Además, sigue la línea de Hutchins (1995), quien investigaba la cognición distribuida. Por lo tanto, el conocimiento dentro de un grupo cultural surge a partir de la interacción. La cognición cultural ofrece «una comprensión multidisciplinaria de la cognición que va más allá del nivel de la mente individual» («cultural cognition draws on a multidisciplinary understanding of the collective cognition that characterizes a cultural group») (Sharifian 2015, 476) y es la forma de «*cognición enactiva* [...] que surge como resultado de interacciones sociales y lingüísticas entre individuos a lo largo del tiempo y el espacio, y [de la] cognición distribuida (heterogéneamente)»^{xlvi} (Sharifian 2017a, 2) El mecanismo de la cognición distribuida permite explicar el proceso por el cual los elementos de la cognición cultural no son compartidos de forma igual por los hablantes de una comunidad. La cognición cultural es un sistema dinámico y autoorganizado; esencialmente, representa un sistema emergente como resultado de la interacción entre los miembros del mismo grupo.

Frank (2015, 494) define la cognición cultural como «una forma de cognición que [...] no se representa simplemente como un tipo de entidad abstracta descorporeizada “entre las orejas”»^{xlvii}. Los procesos cognitivos «entre las orejas» por sí solos resultan insuficientes. Debido al énfasis en lo cultural y cognitivo del lenguaje, Adam Glaz (2017a) considera la cognición cultural como *worldview* ‘visión del mundo’ y supone que las visiones del mundo de las comunidades se mantienen y se transmiten como cognición cultural.

Para modelar la cognición cultural, Sharifian usa su propio instrumento: *cultural conceptualisation* ‘conceptualización cultural’ que aúna *cultural schema* ‘esquema cultural’, *cultural category* ‘categoría cultural’ y *cultural meta-*

phor ‘metáfora cultural’ que, a su vez, «corporeizan sistemas cognitivos a nivel grupal como la visión del mundo» (embody group-level cognitive systems such as worldview) (Sharifian 2003, 190).

3.2.2. Conceptualización cultural

Como veremos más adelante en la teoría de Sharifian, el concepto que abarca todo es la *cognición cultural*, la cual nos permite conocer el mundo y organizar nuestro conocimiento como individuos y como comunidades. Vamos a ir desgranando su teoría poco a poco. Como hablantes, podemos captar la forma en que funcionamos en la cultura mediante el uso de conceptualizaciones culturales.

La conceptualización cultural es uno de los primeros conceptos desarrollados por Sharifian, que, según su bibliografía (Heidari Tabrizi y Chalak 2023), aparece en el artículo «On Cultural Conceptualisations» (2003). Esta herramienta juega un papel importante en casi todos los aspectos y se diferencia de la imaginaria de Palmer (1996), que trasciende ampliamente lo visual y abarca cualquier forma de conceptualización culturalmente construida.

Como indicamos, diversos rasgos y niveles del lenguaje pueden integrarse en conceptualizaciones culturales. Por lo tanto, los aspectos morfosintácticos, los significados pragmáticos y semánticos analizados pueden representarse en forma de esquemas culturales, categorías culturales y metáforas culturales, a las que Sharifian se refiere colectivamente como conceptualización cultural. Las conceptualizaciones culturales surgen incluso en grupos culturales de diversos tamaños, pueden ser pequeñas o grandes, siempre y cuando se puedan identificar sistemas bastante uniformes y sistemas de creencias, valores sociales y estilos de vida. Los esquemas culturales surgen a partir de las interacciones entre los miembros de un grupo o comunidad cultural.

3.2.3. Esquema cultural

Los esquemas culturales tienen su origen en las ciencias cognitivas; son una subclase construida culturalmente de esquemas cognitivos (Sharifian 2015, 479). Por ejemplo, el concepto de esquema se puede encontrar en los términos de lingüística cognitiva, tales como *script* ‘guion’, *frame* ‘marco’, *scenario* ‘escenario’, *image schema* ‘esquema de imagen’, etc. Los esquemas culturales se basan en experiencias compartidas comunes en un grupo o comunidad cul-

tural y pueden representarse de una manera heterogéneamente distribuida entre los individuos. Por lo tanto, Sharifian sigue a D'Andrade (1995), quien considera la cultura como una estructura dinámica relacionada con la experiencia humana y que cambia junto con las modificaciones en esa experiencia.

La noción de esquema cultural también se ha adoptado como herramienta analítica clave en la antropología cognitiva (D'Andrade, 1995; Strauss y Quinn, 1997). En la antropología cognitiva, las conceptualizaciones culturales son esquemas cognitivos o modelos culturales. Los últimos se comprenden como «especialmente el tipo más complejo [de esquemas culturales]» («especially of the more complex sort») (Strauss y Quinn 1997: 49) que reflejan un conocimiento organizado en un sistema de ideas interrelacionadas sobre algo específico. Los métodos de estudio de estos modelos incluyen el análisis lingüístico, en particular el análisis discursivo de entrevistas, y el análisis de cómo las personas hablan sobre algo específico. Los dominios más profundamente investigados por Strauss y Quinn (1997) incluyen los ritos matrimoniales y el amor en la sociedad estadounidense.

En el campo de la Lingüística Cultural, por ejemplo, Judit Baranyiné Kóczy (2017, 226) explora un esquema cultural de *reservedness* 'reserva' en la expresión de emociones en las canciones populares húngaras. Este esquema cultural se basa en la moral que caracterizó a la sociedad campesina tradicional en Hungría. El concepto de «moralidad» deriva de tres fuentes básicas: el cristianismo, las autoridades seculares y la situación vulnerable del campesinado bajo el feudalismo. En las canciones se pueden identificar los patrones de comportamiento aceptables en relación con las emociones y el matrimonio, así como los esquemas de roles masculinos y femeninos. Por ejemplo, para las niñas, preservar su virginidad era el concepto central de la moralidad.

Como se observa, los esquemas culturales reflejan los valores de un grupo cultural, sus creencias, normas, reglas y expectativas de comportamiento. Wei-Lun Lu (2017, 62-63) explora las conceptualizaciones culturales de la *muerte* en los modismos elogiosos budistas y cristianos de Taiwán en mandarín. Al analizar los modismos elogiosos, se identifican seis metáforas culturales importantes en los datos budistas, una de ellas es «la muerte es renacimiento», que refleja el esquema cultural subyacente de la reencarnación donde vida y muerte forman un ciclo sin fin, y uno es el comienzo del otro. Otra metáfora es «la muerte/el renacimiento es el oeste», basada en un esquema cultural budista según el cual las personas regresan al Cielo Occidental, y Buda mira hacia el oeste para bendecir el alma de una persona. Además, ejemplos como «una persona es un loto» y «el cielo está lleno de lotos» derivan de un esquema

cultural budista en el cual una persona se conceptualiza como un loto, es decir, su vida es pura e inmaculada. Los datos cristianos revelan tres metáforas, entre ellas «La muerte es descanso» y «El cielo es un hogar eterno», que se alinean con las creencias cristianas de la visión del mundo, como la idea de que la muerte representa un viaje de regreso a Dios.

3.2.4. Tipos de esquemas culturales

Los esquemas culturales presentan diversas subcategorías, tales como *event schema* ‘esquema de evento’, *role schemas* ‘esquema de rol’, *image schema* ‘esquema de imagen’, *proposition-schemas* ‘esquema proposicional’ y *emotion schemas* ‘esquema de emoción’.

El *esquema de evento* es una abstracción de algún acontecimiento en la vida. Por ejemplo, los funerales, que pueden variar en costumbres y rituales entre diferentes comunidades lingüísticas o grupos religiosos, la ceremonia de boda, la guerra, las prácticas médicas y los juegos competitivos, entre otros. La conceptualización vietnamita de *beber té* se origina en una práctica tradicional entre los campesinos, donde el esquema del evento implica que personas utilicen ingredientes naturales para crear una bebida refrescante y agradable. Hervir agua, reunirse para tomar un descanso con té y disfrutar del té después del trabajo eran actividades que tenían importancia para la comunidad. Esta tradición de beber té, asociada a las relaciones sociales, implica que las personas se reúnan, charlen y formen conexiones entre unos y otros alrededor de una mesa de té (Dinh 2017, 727).

Otro ejemplo de esquema de eventos son los *Sviatki*, días mágicos y misteriosos que fusionan elementos paganos, antiguas creencias y la liturgia cristiana en la cultura eslava. Este periodo transcurre entre la Navidad Ortodoxa (el 7 de enero) y el Bautismo del Señor (el 19 de enero), coincidiendo con el antiguo calendario juliano utilizado por la Iglesia ortodoxa rusa. Durante los *Sviatki*, las personas participan en diversas prácticas y rituales, incluyendo el canto de canciones. Una de las tradiciones más populares durante los *Sviatki* es la adivinación, donde se practican diferentes formas, realizando rituales específicos para obtener información sobre el futuro. Actualmente, este periodo concluye con un baño en las aguas heladas de un río o arroyo, que simboliza el bautismo de Jesús.

Otro tipo de esquema es el *esquema de rol*, que postula que cada miembro de un grupo cultural tiene un rol específico que se asocia con una posición social

particular. Los esquemas de roles están vinculados a categorías como profesor, abogado, cajero, ingeniero, etcétera, e incluyen información sobre diversas características como ropa, edad, patrones de habla y niveles de ingresos. Los esquemas de roles entre la madre o el padre y el niño contienen cierto conocimiento sobre las obligaciones y responsabilidades (Sharifian 2011, 9).

El otro tipo son *los esquemas de imagen*, que merecen una atención especial, ya que constituyen una herramienta bastante controvertida para identificar la conceptualización cultural.

Los esquemas de imagen son representaciones esquemáticas específicas de imágenes, como *trayectorias* o *contenedor*. Los tipos más conocidos de modelos de esquemas de imagen incluyen *origen-trayectoria-meta*, *parte-todo*, *centro-periferia*, *arriba-abajo*, *enlace* y otros. Palmer (2000, 94) los define como abstracciones intermedias, ubicadas entre imágenes mentales y proposiciones abstractas, que son fácilmente imaginables y claramente relacionadas con experiencias físicas, corporales o sociales. Sin embargo, más tarde, Palmer y Sharifian (2007) insisten en que todo surge de la cultura:

Lakoff y Johnson (1980), Johnson (1987) y otros lingüistas cognitivos han destacado la importancia de categorías incorporadas como «arriba» y «abajo», que se cree que surgen de experiencias físicas básicas. Sin embargo, incluso las categorías incorporadas están enmarcadas por el conocimiento y la práctica cultural. La gran mayoría de las experiencias físicas que motivan las categorías incorporadas están estructuradas en rutinas como el sueño, el trabajo, los viajes, la subsistencia, el apareamiento y el juego, y por artefactos como la arquitectura, las herramientas, la ropa y otros productos, todos los cuales son en gran medida experiencias o construcciones culturales. Los lingüistas que destacan la prioridad de las categorías emergentes deben reconocer que prácticamente todas las actividades físicas y artefactos tienen diseños específicos de la cultura^{xlviii} (Palmer, Sharifian 2007, 2).

Además, algunos lingüistas plantean críticas sobre el origen de los esquemas de imagen. Sinha y Jensen de López (2000), en su investigación lingüística sobre la adquisición del primer idioma, no están conformes con una versión estricta de la hipótesis de la corporeización, la cual afirma que la experiencia corporal estructura la mayoría, si no todas, las esferas psicológicas e interpersonales a través de metáforas. Además, sugieren un papel relevante para el contexto sociocultural y la composición artefactual de los entornos culturales

en el desarrollo cognitivo. Sus estudios se centran en la adquisición y el uso de los locativos *in* ‘en’ y *under* ‘debajo’ en inglés, danés y zapoteco por los niños. Los niños que adquieren danés e inglés, en su mayoría, tienen un mundo de conjuntos diversificados de artefactos, los cuales cumplen funciones específicas. En cambio, los niños que adquieren zapoteco crecen en culturas materiales con pocos artefactos, que generalmente tienen muchos usos distintos. Un artefacto de este tipo es la canasta, un objeto útil para las culturas zapotecas en el sur de México. Las canastas se utilizan tanto para cubrir algo (por ejemplo, tortillas, para almacenamiento, para atrapar pollos) como para colocar un objeto dentro. Por lo tanto, en la cultura zapoteca, la contención en una canasta «invertida» (*under*) es igualmente importante que la orientación canónica (*in*). Esta relación no se observa en las culturas de habla inglesa o danesa (Oakley, 2010). Aunque la teoría de los esquemas de imagen postula su carácter universal, es evidente que diferentes culturas presentan conceptualizaciones diferentes incluso en el proceso de adquisición del lenguaje.

En la Cuarta Conferencia Internacional de Lingüística Cultural de 2023, Judit Baranyiné Kóczy (2023) presentó una ponencia titulada «How We Have Our Heart(s) across Languages and Cultures», donde presentó su nuevo libro *Embodiment in Cross-Linguistic Studies: The ‘Heart’* (Baranyiné Kóczy, Katalin Sipőc 2023). En este trabajo, las autoras ofrecen perspectivas sobre los significados metafóricos asociados con *heart* ‘corazón’ en 19 idiomas, considerando los esquemas de imagen totalmente no informativos para identificar valores culturales y preferencias.

Sin embargo, existen algunos intentos de integrar los esquemas de imagen en el ámbito de la Lingüística Cultural. Uno de estos casos es la conceptualización cultural anglo-británica del consumo de té. El acto inglés de *beber té* evoca los esquemas de imagen del *azúcar*, *la leche*, *las galletas* y *las cucharas*, presentando el esquema del té como una especie de «conjunto de té» que contrasta con los esquemas del té chino que nunca se acompaña con nada (Dinh 2017, 734). Los esquemas de imagen proporcionan una estructura esquemática y se basan principalmente en las características cognitivas genéricas de los seres humanos, ignorando completamente los fundamentos socioculturales e históricos y las conceptualizaciones culturales del lenguaje: «Las metáforas universales o esquemas de imagen se basan no solo en universales del cuerpo humano, sino también en universales de la cultura humana»^{xlix} (Carisio 2020, 227).

El siguiente tipo de esquema es el *esquema proposicional*, que Sharifian (2011, 10), siguiendo a Quinn (1991), define como abstracciones que especi-

fican relaciones entre los esquemas y que actúan como modelos de pensamiento y comportamiento. Un ejemplo de esto es el esquema proposicional aborígen australiano (cfr. Malcolm 2017, 639):

No debes colocarte por encima del grupo.
 Se debe respeto a las personas cuya tierra ocupas.
 No es apropiado hablar en nombre de otros sin autorización.
 Es bueno saber solo lo que se supone que debes saber.
 Las personas relacionadas se cuidan unas a otras.

Además del análisis lingüístico de la comunidad, estos esquemas proposicionales se revelan a partir de la observación del comportamiento de los aborígenes, quienes se sienten incómodos cuando se los destaca del grupo.

Finalmente, encontramos el *esquema de emoción* que describe la realización de una emoción como un esquema, o siguiendo a Palmer, como escenarios discursivos. Un ejemplo de esto es el concepto aborígen australiano de *shame* ‘vergüenza’ (Harkins 1990, 302 citado en Sharifian 2011, 11):

X (se) avergüenza
 X se siente como alguien que piensa:
 Estoy aquí: esto es malo
 No sé qué cosas son buenas para hacer aquí
 Algo malo podría suceder debido a esto
 Las personas pueden pensar (¿y decir?) algo malo sobre mí debido a esto
 No quiero estar aquí debido a esto
 No quiero decir nada debido a esto
 X siente algo malo debido a esto¹

Así, el esquema de emoción guarda similitudes con los escenarios discursivos de Palmer (1996) y los guiones culturales de Anna Wierzbicka (1996, 1997).

3.2.5. Categoría cultural

Las categorías culturales son categorías culturalmente construidas que cuentan con sus exponentes léxicos. Ejemplos de categorías culturales incluyen las categorías de color, alimentos, parentesco, edad, mueble y eventos:

La investigación sobre la categorización se centra en la adquisición y uso de categorías compartidas por una cultura y asociadas con el lenguaje, lo que llamaremos «categorización cultural». Las categorías culturales existen para objetos, eventos, entornos, estados mentales, propiedades, relaciones y otros componentes de la experiencia (por ejemplo, aves, bodas, parques, serenidad, azul y arriba). Normalmente, estas categorías se adquieren a través de la exposición normal a cuidadores y la cultura, con poca instrucción explícita^{li} (Glushko 2008, 129 citado en Sharifian 2015, 480).

La categorización cultural es un proceso cognitivo llevado a cabo a través de la cultura que permite a las personas categorizar cosas, eventos y experiencias. Un ejemplo de esto es cómo los chinos etiquetan diversas ocasiones como festivales, abarcando desde eventos tradicionales hasta días conmemorativos: el Festival de la Primavera, el Festival de Medio Otoño, pero también el Día Nacional, el Día del Trabajo, el Día de la Mujer, el Día del Niño, el Día del Padre, el Día de la Madre y el Día del Maestro (Xu 2017, 706).

La categoría cultural *familia* para los pueblos aborígenes australianos tiene una extensión más amplia, ya que puede incluir primos y primos de primos (Sharifian 2003, 203). Los términos «padre» o «madre» pueden referirse tanto al padre y la madre como a sus hermanos, que en el sistema español se clasificarían como tío y tía.

3.2.6. Metáfora cultural

La metáfora cultural guarda una estrecha similitud con la metáfora conceptual en su conceptualización a través de *source domain* ‘dominio origen’ y *target domain* ‘dominio meta’, pero la manera en que se comparan e interpretan ambos dominios es de naturaleza cultural. Las metáforas culturales son conceptualizaciones entre dominios que «tienen su base conceptual en tradiciones culturales como la medicina popular, la visión del mundo o un sistema de creencias espirituales»^{lii} (Sharifian 2017, 4).

La principal diferencia entre la metáfora conceptual en la TMC (Lakoff y Johnson 1980) y la metáfora cultural de Sharifian radica en su enfoque universalista:

La teoría de la metáfora conceptual (TMC), desarrollada desde la década de 1980 por Lakoff, Johnson y otros, ha adoptado una postura fundamental-

mente universalista al ubicar las raíces de los mapeos metafóricos interdominio en estructuras neurofisiológicas^{liii} (Musolff 2017, 325-326).

Además, se fundamenta en la premisa de que el sistema de pensamiento metafórico gobierna el lenguaje, lo que implica que solo se requiere organizar las estructuras jerárquicas para entender y describir nuestra cognición. Por ejemplo, Palmer (2000, 134-138) contrasta esta comprensión de la metáfora de Lakoff y Johnson con la de Naomi Quinn (1991). Quinn organizó el lenguaje utilizado por cónyuges al describir sus matrimonios en ocho esquemas proposicionales, es decir, abstracciones o modelos culturales que organizan los enunciados verbales:

Son *compartir, durar, beneficio mutuo, compatibilidad, dificultad, esfuerzo, fracaso y riesgo*. Obsérvese que el esquema proposicional *durar* («el matrimonio es duradero») rige el uso de las tres metáforas, muy diferentes las unas de las otras, de atar, pegar y pacto. Los ocho son esquemáticos para una variedad de metáforas no relacionadas inicialmente (Palmer 2000, 136).

De esta manera, unos pocos esquemas proposicionales extraídos de la cultura pueden representar una amplia gama de metáforas, lo que cuestiona las conclusiones de Lakoff y Johnson sobre las metáforas como base organizativa de nuestra cognición.

Las investigaciones posteriores dentro de la LCOG representan conceptualizaciones relacionadas con el cuerpo como una base de la producción de metáforas, que de alguna manera interactúa con la cultura (Kövecses 2005, 2015; Yu 2009). Sin embargo, en Lingüística Cultural las metáforas culturales tienen como fundamento las tradiciones culturales presentes en los dogmas religiosos, la filosofía folk, la visión del mundo, la medicina popular, etc. Desde esta perspectiva, las metáforas culturales se acercan más a los estereotipos de Bartmiński, ya que conciben la metáfora como una actividad conceptual basada en una imagen convencional del mundo.

Por ejemplo, los hablantes de coreano han desarrollado un sistema de tratamiento personal bastante sofisticado, ya que consideran tabú dirigirse a las personas por sus nombres o por los pronombres personales. Hyejeong Ahn (2017, 413) señala que el uso de términos de tratamiento en coreano refleja el esquema cultural de *janguyuseo* «debe haber orden entre los mayores y los jóvenes». Este esquema cultural está basado en valores confucianos que ponen un notable énfasis en las relaciones sociales jerárquicas y verticales, rigiendo estrictamente el comportamiento lingüístico coreano. Al evitar el uso de pro-

nombres, los coreanos emplean ampliamente términos de parentesco de manera metafórica para referirse a los miembros de la comunidad, reflejando la metáfora cultural de «miembros de la comunidad como parientes». Los términos de parentesco se aplican en un sentido ficticio al dirigirse a los amigos de estas familias: una misma persona puede ser *samchon* ‘tío paterno, hermano menor del padre o un hombre soltero’, *keun appa* ‘tío paterno, hermano mayor del padre u hombre casado’, *hyeong* ‘hermano mayor’, dependiendo de con quien se esté hablando y de la jerarquía social existente entre los hablantes. Por ejemplo, si el padre presenta a su hijo su amigo, lo llamaría *samchon*, pero este mismo amigo, al hablar con niños, usaría *keun appa*. Cuando no están los niños usarían *hyeong*. Esto se evidencia en los datos de este estudio sobre un *reality show* coreano titulado «The Return of Superman».

3.2.7. Direcciones de estudio dentro de la Lingüística Cultural

Aparte de las direcciones clásicas de estudio, como las conceptualizaciones culturales y la estructura del lenguaje, el significado pragmático, la categorización cultural, cultura y corporeización, existe una nueva dirección que estudia el proceso de la *reconceptualización* (Sharifian 2017a). Por ejemplo, el concepto de *Navidad* en occidente se puede investigar desde diversos perfiles, ya que desde el punto de vista de un creyente cristiano se trata de un evento religioso, y desde el punto de vista de un ateo se conceptualiza como una celebración. La Navidad en las sociedades no cristianas y no occidentales pasa por un proceso llamado en Lingüística Cultural *reconceptualización*, según la cual este evento se conceptualiza como una celebración occidental, en lugar de un acto religioso. Estas reconceptualizaciones son efectos del proceso de la globalización.

Además, ha surgido una dirección denominada lingüística cultural aplicada, que abarca, por ejemplo, la comunicación intercultural, el análisis del discurso político, la enseñanza del inglés y también los *World Englishes*. Este último ámbito es particularmente relevante, ya que en el análisis de idiomas que aspiran a un estatus mundial o «universal», como el inglés o el español, permite destacar el papel de los valores como fundamento de la imagenlingüística del mundo y de la cognición cultural, dado que también estos idiomas son etnocéntricos. En este sentido, la Lingüística Cultural ofrece ahora un nuevo lugar para la investigación sobre los anglohablantes del mundo al explorar las conceptualizaciones que subyacen a las diferentes variedades de inglés. De hecho,

en 2021 se ha publicado un volumen sobre este tema titulado *Cultural Linguistics and World Englishes* editado por Sadeghpour y Sharifian. Futuros desarrollos en estos ámbitos pueden pasar por realizar un análisis de las variedades del español (Stavans 2018) a nivel léxico-semántico usadas por los hispanohablantes de la península ibérica y los de distintos países de América Latina.

4. Linguoculturología

4.1. Etnolingüística y linguoculturología en el espacio postsoviético

En las décadas de 1950 y 1960, surgieron numerosos trabajos que contribuyeron al desarrollo de la lingüística, aunque solo algunos ejercieron su influencia en el plano internacional. Uno de ellos es el libro de Noam Chomsky *Syntactic Structures*, publicado en 1957. El otro modelo es el Sentido⇌Texto de Igor Mel'čuk y Alexandr Žolkovskij (1965), que también surgió en la misma época y aproximadamente en la misma línea. Como se ve, hemos mencionado dos libros con influencia extensa, uno del ámbito occidental y otro del oriental, aunque no cabe duda de la primacía del primero sobre el segundo, limitado sobre todo a Europa Oriental y en publicaciones ocasionales en el oeste, sobre todo en Francia. Su menor impacto en el desarrollo de la lingüística mundial se debió, muy posiblemente, sobre todo, porque se dio a conocer en el este europeo y no en el oeste. El problema de la existencia de una barrera lingüística persiste hasta ahora, dado que gran parte de los lingüistas rusos escribe principalmente en su idioma materno.

Desde la mitad del siglo xx hasta la actualidad se concede un lugar central a las principales corrientes del paradigma antropocéntrico: etnolingüística, lingüística cognitiva y linguoculturología. Es de destacar que todas ellas utilizan el concepto de la *imagen lingüística del mundo*, aunque lo interpretan de manera diferente, según sus afinidades y la escuela a la que están vinculados. La teoría de la ILM se encuentra con mayor frecuencia en el espacio postsoviético, aunque ha sido utilizada también por Anna Wierzbicka en el MSN en Australia. Aquí examinaremos solo algunos ejemplos en el ámbito de la lingüística rusa para resaltar la diversidad en la interpretación de la ILM.

4.2. Caracterización del modelo

4.2.1. Introducción: su papel en la lingüística rusa

La ILM ocupa un lugar central en la etnolingüística rusa, específicamente en la Escuela Etnolingüística de Nikita Tolstoj y Svetlana Tolstaja, que surgió en gran medida sobre la base de la etnología, la folclorística y la lingüística. Sin embargo, la etnolingüística rusa está más estrechamente relacionada con esta última, especialmente con la lexicología, la semántica léxica y la lexicografía sistémica en la versión de Jurij Apresjan (Tolstaja 2022, 31), que a su vez se enlaza con el modelo Sentido \leftrightarrow Texto. La reconstrucción semántica de la imagen lingüística del mundo constituye la principal tarea tanto de la etnolingüística como de la semántica léxica. Según Apresjan, cada idioma refleja una cierta imagen ingenua del mundo que difiere de la imagen científica. Este postulado será común para todos los lingüistas rusos que trabajan en este campo, ya sea en lingüística cognitiva, etnolingüística o linguoculturología. Esta comprensión es muy cercana a lo que D'Andrade (1987, 112-113) entendía por el término *folk model* ‘modelo popular’:

Un modelo cultural es un esquema cognitivo que se comparte intersubjetivamente dentro de un grupo social [...]. Un modelo cultural con una amplia gama de aplicaciones en la cultura americana y europea es el *modelo popular de la mente*. Este modelo puede llamarse «popular» tanto porque representa las comprensiones de sentido común que las personas utilizan en la vida cotidiana como porque contrasta con varios modelos «especializados» y «científicos» de la mente [...]. Este modelo se incorpora ampliamente en diversos modelos culturales, como las categorías de actos criminales, [...] las categorías de actos de habla [...], y el modelo cultural de compromiso involucrado en el matrimonio [...], entre otros^{liv}.

Como vimos en el apartado anterior, esta interpretación del modelo cultural es la que utiliza también la Lingüística Cultural de Sharifian (2011, 2015, 2017a), aunque la teoría de D'Andrade se desarrolla independientemente. Apresjan (2006, 34) reconstruye la imagen lingüística considerando solo los datos lingüísticos:

El material para la reconstrucción de la imagen lingüística del mundo se compone solo de hechos lingüísticos [...]; entendemos por ellos a las uni-

dades léxicas, formas gramaticales, medios de formación de palabras, prosodia, construcciones sintácticas, fraseologismos, reglas de combinación léxico-semántica, etc. Este enfoque difiere de las orientaciones de varias otras corrientes, para las cuales el objeto principal de investigación son los llamados conceptos culturales. La base para la reconstrucción de estos últimos no son solo los hechos del lenguaje, sino también cualquier texto cultural en el sentido más amplio de la palabra^{iv}.

Sin embargo, la Escuela Etnolingüística de Lublin, de Jerzy Bartmiński, de la cual hablaremos más en detalle en el siguiente capítulo, en su definición de la ILM elimina la restricción a los datos lingüísticos. Por lo tanto, incluye datos de diversas áreas culturales, como rituales, folclore, comportamiento cotidiano, etc. Esto lo acerca a Palmer, Sharifian y antropólogos cognitivos como D'Andrade, Strauss y Quinn²¹.

Estas dos perspectivas divergentes en las interpretaciones de lo que constituye y lo que no constituye la ILM son la base de dos tipos de trabajos lexicográficos: el *Aktivnyj slovar' russkogo jazyka* «Diccionario Activo del Idioma Ruso» de Apresjan, y dos diccionarios etnolingüísticos, *Słownik Stereotypów i Symboli Ludowych* «Diccionario de Estereotipos y Símbolos Populares» (1996-2021) de Bartmiński y *Slovar' slavjanskix drevnostej* «Diccionario de Antigüedades Eslavas» (1995-2012) de Tolstoj²². A pesar de la diversidad en la metodología utilizada, estos diccionarios comparten un objetivo común: buscan revelar las formas en que los seres humanos categorizan y conceptualizan el mundo a través del lenguaje y la cultura.

Otra dirección dentro de los estudios antropocéntricos rusos está representada por la linguoculturología. Es importante señalar que hasta ahora no existe un consenso entre los académicos sobre el estatus de la disciplina. Algunos lingüistas como Nikolaj Alefirenko (2010), Viktorija Krasnyx (2002) y Valentina Maslova (2004), entre otros, consideran que la linguoculturología es una disciplina independiente. Otros, como Veronika Telija (1996), la ven como una rama de la etnolingüística. Sin embargo, al mismo tiempo la diferencian afirmando que la linguoculturología se dedica al estudio y descripción de la correspondencia entre el lenguaje y la cultura en su interacción sincrónica,

²¹ No obstante, en la teoría de Bartmiński, el bloque mínimo, en lugar de los modelos culturales, será el estereotipo, que se desarrolla a partir de los trabajos de Hilary Putnam (1975), Uta Quasthoff (1973, 1978, 1989), Walter Lippmann (2003 (1922)) y Adam Schaff (1980).

²² En el *Diccionario de Antigüedades Eslavas*, los objetos de la interpretación son los signos culturales y los símbolos (Tolstaja 2022, 33).

mientras que la etnolingüística rusa se ocupa del estudio de los materiales étnicos de las lenguas eslavas en su perspectiva histórica (Telija 1996, 217). A pesar de la heterogeneidad de interpretaciones, la mayoría de los lingüistas coincide en un aspecto: el objetivo de la linguoculturología es identificar cómo las unidades lingüísticas reflejan los valores culturales en su semántica. Cabe destacar que también los cognitivistas rusos se apropian de esta dirección llamándola «enfoque linguoculturoológico dentro de la lingüística cognitiva».

En general, en la lingüística rusa y eslava, la cultura y el lenguaje van de la mano, por lo cual la afirmación de que el lenguaje está vinculado solamente a la cognición puede parecer vacía. En la época soviética, muchos lingüistas fueron educados en las ideas de Lev Vygotskij y su psicología histórica-cultural, donde la cuestión de la relación entre el pensamiento y el habla era determinante, y la conexión entre el lenguaje, el pensamiento y el proceso cognitivo no se ponía en duda. La interpretación del signo desarrollada en su teoría de la actividad profundiza en el problema de las transiciones mutuas de lo colectivo a lo individual y de lo individual a lo colectivo.

El siguiente paso en el desarrollo del problema de la relación entre el lenguaje y el pensamiento es representado por la psicolingüística de Leont'ev (1993), Zalevskaja (1982) y Karaulov y colaboradores (2002), entre otros. En los trabajos psicolingüísticos, predomina el concepto de *jazykovoje soznanie* 'conciencia lingüística'²³ y el concepto de *obraz mira* 'imagen del mundo', junto con la ILM. La modelización de la conciencia lingüística ocurre a través de la construcción de una red asociativa verbal basada en datos de experimentos asociativos masivos. En ocasiones, también se puede encontrar una terminología similar en los trabajos de linguoculturología.

La definición más ampliamente aceptada de linguoculturología es la de Vladimir Vorob'ev, según la cual se trata de una disciplina científica integral que estudia la interrelación y la interacción entre cultura y lenguaje (1997, 36). Alefirenko (2010) destaca varios rasgos específicos de la linguoculturología:

²³ Ufimceva (2016, 241), siguiendo a Leont'ev, entiende como *conciencia lingüística* «la parte de la conciencia del individuo que trata con los significados como formaciones sociales y se vuelve accesible para un observador externo [...] mediante palabras (en un sentido amplio: palabras individuales, campos asociativos, texto). Estos son conocimientos adquiridos en el proceso de socialización dentro de una cultura específica, expresados a través del lenguaje». ([...] мы понимаем ту часть сознания индивида, которая имеет дело со значениями как социальными образованиями и делается доступной для внешнего наблюдателя [...] с помощью слова (в широком смысле: отдельного слова, ассоциативного поля, текста). Это знания, полученные в процессе социализации в рамках определенной культуры, выраженные с помощью языка).

- Es una disciplina de tipo sintético que ocupa una posición fronteriza entre las ciencias que estudian la cultura y la filología.
- El objeto principal de la linguoculturología es la relación entre el lenguaje y la cultura, así como la interpretación de esta interacción.
- La linguoculturología se orienta hacia un nuevo sistema de valores culturales propuesto por la vida contemporánea de la sociedad y se basa en información objetiva sobre la vida cultural del país (Vorob'ev 1997, 32). (Alefirenko 2010, 23)^{vi}.

El sistema de valores es dinámico, ya que tiende a cambiar en diferentes épocas históricas, incluso dentro de una misma sociedad. Los valores desempeñan un papel excepcional en la organización del lenguaje, creando escalas de valor y contribuyendo a la sinergia (autoorganización) dentro de un espacio sociocultural. Alefirenko (2010, 14) sitúa como sujeto de estudio de la linguoculturología «la actividad lingüística/discursiva, considerada desde un punto de vista de valor y sentido» (языковая/дискурсивная деятельность, рассматриваемая с ценностно-смысловой точки зрения). No obstante, la transformación de la dicotomía *lenguaje-cultura* en una tricotomía *lenguaje-cognición-cultura* nos ofrece un nuevo tema:

El objeto de la linguoculturología cognitivo-discursiva son los mecanismos lingüísticos de interiorización de conocimientos, opiniones y formas de representar la realidad objetiva, desarrollados por la humanidad dentro de los marcos de una u otra etnocultura, y su verbalización en forma de constituyentes (semas) de la estructura semántica de las unidades nominativas del lenguaje (Alefirenko 2010, 82)^{vii}.

La actividad cognitivo-discursiva, integrada con otros procesos dinámicos, como la teoría de la interacción sinérgica, lleva la linguoculturología de la investigación estática a la investigación dinámica de los fenómenos. Según Alefirenko, «la linguoculturología es una parte integral de cualquier etnocultura, que representa una amalgama sinérgica (fusión, aleación, conjunto) de fenómenos interrelacionados de cultura y lenguaje, fijada y asimilada por una conciencia etnolingüística específica» (Alefirenko 2010, 51)^{viii}.

Ahora bien, a pesar de que los objetivos y el sujeto de la linguoculturología se acercan a los de la lingüística cultural de Palmer (1996), de la Lingüística Cultural de Sharifian (2011, 2015, 2017a) y de la etnolingüística cognitiva de Bartmiński (2009), los instrumentos conceptuales difieren significativamente.

4.2.2. Conceptos clave de la linguoculturología

Los conceptos clave de la linguoculturología son *koncept* ‘concepto’ y *jazykovaia kartina mira* ‘imagen lingüística del mundo’. Para evitar malentendidos, es preferible dejar el termino *koncept* tal cual, ya que representa un fenómeno puramente ruso y difiere en varios aspectos importantes del *concepto* en español o el *concept* en inglés. La introducción en el discurso científico del término *koncept* ha sido realizada por Karasik (1996), Kubrjakova (2002), Lixačev (1997) y Stepanov (2001), entre otros. En términos generales, el *koncept* se define como una unidad básica que representa estructuras mentales, aunque cada escuela y dirección aporta su interpretación. A continuación, presentamos tres de ellas:

1. El *koncept* es como una especie de conglomerado cultural en la conciencia de una persona; aquello a través del cual la cultura entra en el mundo mental de una persona. [...] El *koncept* es la unidad básica de la cultura en el mundo mental de una persona (Stepanov 2001, 43)^{lix}.
2. [El *koncept* es] una formación mental específica de una nación, cuyo plan de contenido es el conjunto completo de conocimientos sobre un objeto dado, y el plan de expresión es el conjunto de medios lingüísticos (léxicos, fraseológicos, paremiológicos, etc.) (Maslova 2004, 27)^{lx}.
3. Se considera apropiado asignar al *koncept* el estatus de una unidad operativa de mentalidad, que se denota verbalmente mediante una palabra, una expresión o un modismo. Como unidad mental, el *koncept* desempeña el papel de un elemento central en la estructuración de la imagen del mundo (Alefirenko 2010, 103)^{lxi}.

Estas son algunas de las definiciones habituales que, ya desde el principio mismo, introducen cierta distorsión: «una especie de conglomerado cultural en la conciencia de una persona», «una formación mental específica de una nación» y «una unidad operativa de mentalidad». En la interpretación de Maslova entra en juego un elemento importante para la linguoculturología rusa: la *nación*, que se reflejará en la *imagen nacional del mundo*, pero a esto volveremos más adelante. La existencia de muchas otras interpretaciones del *koncept*, incluso dentro de la psicología cognitiva²⁴, hacen que su naturaleza polifacéti-

²⁴ El *koncept* a veces se considera como «una noción invariable que se realiza en diversas formas, como gestalt, marco, escenario, y en algunas otras estructuras cognitivas» (Alefirenko 2010, 72).

ca se convierta en uno de los puntos vulnerables de la linguoculturología (Alefirenko 2010, 17-18, 103). Además, los *koncept* forman la *konceptosfera jazyka* ‘conceptosfera del lenguaje’, un sistema abierto y autoorganizado. Los trabajos sobre *koncept* y *konceptosfera* son extremadamente populares entre los lingüistas rusos y la cantidad de publicaciones no solo es enorme, sino prácticamente inabarcable.

La *konceptosfera* se puede considerar como una alternativa al término ruso *jazykovaja kartina mira* ‘imagen lingüística del mundo’. La ILM se crea mediante el análisis del material lingüístico y se caracteriza por su naturaleza ingenua, siguiendo la tradición de Apresjan y Tolstoja, mencionados más arriba. Sin embargo, la posibilidad de «crear» la ILM solo a través del análisis lingüístico, sin recurrir a las prácticas socioculturales y la estructura cognitiva, implica la autonomía del sistema léxico del lenguaje. La interpretación más cercana de la ILM a la de Bartmiński (2009) es la de Alefirenko (2010):

La imagen lingüística del mundo es un conjunto de conocimientos ingenuos sobre el mundo, fijados en diferentes niveles (subniveles) del sistema lingüístico: léxico, fraseológico, gramatical. Este tipo de verbalización del conocimiento está relacionado con la del mundo. En la linguoculturología, se lleva a cabo una búsqueda constante de «palabras clave» que denoten las constantes de la conciencia etnolingüística: los *koncept* invariantes de una cultura en particular (su núcleo único) (2010, 102)^{lxii}.

En la segunda parte de la definición citada, «los *koncept* invariantes» son palabras o *koncept culturales* clave que mencionamos en el capítulo dedicado al MSN de Wierzbicka y que aparecen también en los trabajos de Stepanov (2001)²⁵, Zaliznjak, Levontina y Shmelev (2005, 2012). Además, Stepanov (2001, 45-48) incluye entre los *koncept* las celebraciones, por ejemplo, el 8 de marzo. Recordamos que las celebraciones, en la Lingüística Cultural de Sharifian (2011), entran en un esquema cultural, en particular en el esquema de evento, y pueden ser *reconceptualizados* por otras sociedades.

En el trabajo de Zaliznjak y otros (2012, 12) la interpretación de la ILM está conectada con el sistema conceptual y la *konceptosfera*:

[...] la imagen lingüística del mundo se forma mediante el sistema de los conceptos clave y las ideas clave invariantes que los vinculan (ya que pro-

²⁵ Stepanov los denomina *kul'turnye konstanty* ‘constantes culturales’ (2001).

porcionan la clave para su comprensión). Los *koncept* clave para la imagen lingüística del mundo rusa están contenidos en palabras como *duša* ‘alma’, *sud’ba* ‘destino’, *toska* ‘melancolía’, *sčast’e* ‘felicidad’, *razluka* ‘separación’, *spravedlivost’* ‘justicia’ (estas mismas palabras también pueden considerarse clave para la imagen lingüística del mundo en ruso). Estas palabras son lingüísticamente específicas (*language-specific*) en el sentido de que es difícil encontrar equivalentes léxicos en otros idiomas. Junto con estas palabras- *koncept* culturalmente significativas, también se considera lingüísticamente específica cualquier palabra cuyo significado incluya alguna idea importante concreta para ese idioma en particular (es decir, clave)^{lxiii}.

Todo esto, por supuesto, plantea problemas de interpretación de los términos *palabra noción-koncept* y genera cierta incertidumbre. Además, el trabajo de Zalijnjak y otros (2005, 9) es un ejemplo de determinismo riguroso entre la ILM y el lenguaje: «El conjunto de ideas sobre el mundo, contenidas en el significado de diferentes palabras y expresiones de un idioma dado, se forma en un sistema unificado de puntos de vista y prescripciones, que se impone como *obligatorio para todos los hablantes nativos*»^{lxiv}. La base de este determinismo nos lleva al problema de la distribución del conocimiento dentro de una sociedad. Por ejemplo, en vez de usar términos como *comunidad lingüística* o *comunidad de hablantes*, *grupo cultural*, o *sociedad* a la hora de definir características lingüísticas y socioculturalmente específicas, se vinculan a conceptos como *pueblo*, *etnia*, *nación*, en línea con la definición de *koncept* de Maslova vista anteriormente.

4.2.3. El problema de *nación*

El uso de *nación* como categoría científica a la hora de analizar los datos es una de las cuestiones más criticadas por Gebert (2006), Pavlova y Bezrodnyj (2010), Kiklewicz (2019) y Pomarolli (2021). Por ejemplo, Marina Pimenova (2014, 12) afirma que el estudio de la ILM «puede revelar fundamentos del pensamiento nacional, como la mentalidad del pueblo, [...] singularidad nacional, correlacionarlos con las tradiciones culturales, mitología y el sistema de símbolos aceptado»^{lxv}. Como el estudio de la ILM tiene una larga tradición de análisis de los conceptos en idioma ruso, el uso de la categoría *nación* se percibe como un pathos apologético: la idea de la Gran Rusia y del carácter nacional mítico ruso (Kiklewicz 2019, Pavlova y Bezrodnyj 2010, Pomarolli

2019). De hecho, la imagen lingüística del mundo se convierte en la *imagen nacional del mundo* «que refleja la cosmovisión y la percepción del mundo de la gente, fijada en el lenguaje y limitada por los confines de la cultura conservadora» (Pimenova 2014, 12)^{lxvi}. Es probable que el abuso de la categoría *nación* en el análisis lingüístico en la tradición rusa contemporánea esté influenciado por algunos filósofos rusos de principios del siglo xx, como Berdjaev e Il'in, sin olvidar a Potebnja. Incluso en el trabajo de Alefirenko (2010, 16) encontramos citados autores como Berdjaev e Il'in: «precisamente a través de la individualidad nacional que cada persona entra en la humanidad; y entra en ella como un ser humano de nacionalidad específica (Il'in, 1993, 232-233)»^{lxvii}. Para Glebkin, este determinismo nacional en la metodología científica formó la base teórica para la oposición «Rusia – Occidente», que ha vuelto a ser relevante en el espacio político y cultural (2014, 136). Por lo tanto, una interpretación de la ILM únicamente desde el punto de vista de la categoría *nación* implica la homogeneidad lingüística y sociocultural de una sociedad.

La falta de trabajos teóricos comunes complica aún más las cosas dentro de la linguoculturología. Como resultado, nos hallamos ante la imposibilidad de una interpretación genérica de las herramientas conceptuales, lo que se convierte en uno de los obstáculos para la búsqueda de instrumentos para comprender la heterogeneidad y diversidad translingüística e intralingüística. Porque precisamente estos enfoques advierten contra las conclusiones prematuras sobre el «carácter nacional» mítico de los hablantes de una lengua.

5. Etnolingüística cognitiva (Jerzy Bartmiński)

5.1. Fundamentos teóricos

Desde los años 70, el concepto de *imagen lingüística del mundo* se ha desarrollado intensamente en los países eslavos, especialmente Polonia y Rusia, pero más recientemente también en Bielorrusia, Ucrania y República Checa (Bartmiński 2009). En particular, nos parece innovadora la perspectiva de Jerzy Bartmiński de la Escuela Etnolingüística de Lublin (Polonia). En el desarrollo de la teoría de Bartmiński influyó el modelo Sentido \Leftrightarrow Texto de Igor Mel'čuk y Alexandre Zholkovsky (1965) que inicialmente se centra en la traducción automática del inglés y del francés al ruso, para luego llegar, en poco menos de veinte años, a desarrollar un nuevo tipo de diccionario lexicográfico, *Diccionario explicativo y combinatorio del ruso contemporáneo*²⁶, en el cual se encuentra toda la información léxica, sintáctica y morfológica. El modelo Sentido \Leftrightarrow Texto fue creado en Moscú en las décadas de 1960 y 1970, en estrecha cooperación e interacción principalmente con Juri Apresjan y Lidija Iordanskaja. Existen similitudes considerables entre algunas ideas cruciales de la *Frame theory* de Fillmore y algunos estudios rusos, por ejemplo, los desarrollados anteriormente de forma independiente por Apresjan, quien formuló explícitamente algunos puntos clave que luego aparecieron en *Construction Grammar* de Fillmore (Carisio 2020, 220):

²⁶ Actualmente, en el *Trésor de la langue française* (TLF), Alain Polguère, alumno de Mel'čuk, desarrolla redes léxicas para diferentes idiomas. Polguère, basándose en la teoría Sentido \Leftrightarrow Texto, creó redes léxicas, en las cuales no existe un énfasis fuerte en la sinonimia/antonomia y en las relaciones jerárquicas. Sus proyectos actuales son: *Multidimensional lexicology: theory, construction and exploitation of lexical networks* (IUF Project) con la perspectiva multilingüe (francés, inglés, ruso, español, coreano, etc.); *Explanatory Combinatorial Lexicology of the Russian language* (ru-ECL) con Svetlana Krylosova, la investigadora principal de CREE – INaLCO; *ItsyBitsy Editor*.

Resulta que, en 1967, Ju. D. Apresjan formuló explícitamente al menos algunos puntos clave de la gramática de construcciones: la interacción de semántica y sintaxis (la reestructuración de los modelos sintácticos por analogía y los tipos de coerción de los cambios semánticos), así como la interdependencia de las restricciones entre diferentes variables en la construcción^{lxviii} (Rakhilina y Plungian 2010, 551-552, citado en Carisio 2020, 220).

Los trabajos de Juri Apresjan, Vladimir Toporov, Anna Wierzbicka y Bronisław Malinowski ejercen influencia en la teoría de Bartmiński. Las raíces de la etnolingüística polaca se remontan también a los años 1960-1970, cuando Bartmiński, como muchos otros lingüistas, trabajaba con enfoques estructuralistas y semióticos de la lingüística. A continuación, veremos cómo se relacionan lenguaje y cultura en el espacio semiótico.

5.1.1. El lenguaje y la cultura, la convivencia semiótica

La existencia del lenguaje y la cultura en un espacio único de la semiosis supone un atractivo para el análisis de cómo se correlacionan estos dos sistemas. Los padres de dos de los principales paradigmas de signos lingüísticos son Charles Sanders Peirce y Ferdinand de Saussure. Peirce formuló una teoría del signo que satisface las necesidades de la semántica que llamamos cognitiva (en contraste con la semántica estructural). Saussure requiere ver un signo lingüístico, en primer lugar, como una entidad abstracta extraída de cualquier condición de uso, como una imagen ideal. Peirce, por el contrario, exige la interpretación y el estudio del signo lingüístico como símbolo, y por ello recurre al simbolismo lingüístico, que, en su totalidad y diversidad, se nos revela normalmente en el acto de la *semiosis*, es decir, en los procesos y actividades que involucran a los signos lingüísticos de una persona. Peirce desarrolla una estructura del signo que, en contraste con la «diada» de Saussure, se representa como una relación triádica de un objeto, un representante (la idea que lo conecta con el objeto) y un interpretante. Peirce enfatiza la función cognitiva del signo: el signo representa su objeto a través del significado. Según Bartmiński (2005, 26), «Los significados como objetos mentales (que están en relación con la interpretación o “proyección” de los objetos de la realidad) son los componentes de la imagen lingüística del mundo fijada en la cultura»^{lxix}. De esta

manera, el significado²⁷ es un intérprete no solo del signo, sino también, en cierto modo, del objeto (cuando el objeto existe, como en el caso de un río), o puede proyectar el objeto (por ejemplo, en el caso de «vampiro»).

De este modo, la oración es un signo cultural que pasó por diferentes etapas: desde el sacrificio de sangre (humano), pasando por una sustitución de la víctima (un animal), para llegar finalmente a una fórmula verbal: una oración (Proskurin 2015, 19). La evolución de los actos o conceptos se basa en la tendencia a sustituir una acción semiótica fuerte (sacrificio) por una acción semiótica debilitada, así como por un signo débil (oración). Lo mismo pasa, por ejemplo, con el verbo *ducere* que «del sentido de ‘conducir’, el verbo [...] ha evolucionado hacia la noción más abstracta y más general de ‘juzgar’ [...] el verbo simple *duco* significa ‘conducir’; pero por la etimología responde al gótico *tiuhan* (alemán *ziehen*), ‘sacar’ [...] con numerosos preverbios que diferencian las modalidades de la acción ‘sacar’, ‘arrastrar’, ‘llevar’» (Benveniste 1983, 99-102). Según Proskurin (2008, 49), la evolución de las instituciones jurídicas se basa en la tendencia a sustituir una acción semiótica fuerte (justicia por propia mano) por una acción semiótica debilitada (castigo), así como un signo débil (*ley*). En la *Ley de las XII Tablas* la fórmula *ius ducere* ha conservado rastros de la era de la violencia, de ahí el significado ‘llevar por la fuerza (arrastrar)’: «*Post deinde manus iniectio esto/in ius ducito*» (Ruiz Castellanos 1992). En la tercera etapa de la evolución del concepto aparece el aspecto del órgano judicial. Vemos, de esta manera, cómo, desde el punto de vista de la lingüística, el sentido surge en el habla como resultado de la experiencia subjetiva. Por lo tanto, para un experto en culturología, un signo cultural es un fenómeno cultural en el cual se codifica la información social.

5.1.2. Definición de la imagen lingüística del mundo

En el artículo «Promoting dialogue: Polish cultural linguistics and Western-style Cultural Linguistics», Głaz (s.f.) considera el vínculo entre el lenguaje, la cultura y la cognición en lingüística cultural de dos maneras amplias, sin sugerir que estas dos direcciones de investigación sean independientes. La primera trata de cómo la cultura interactúa con el lenguaje y contribuye a su formación como una capacidad cognitiva humana común. La segunda intenta explicar cómo las culturas juegan con estructuras y patrones de uso de las

²⁷ Entendemos ‘significado’ según la visión de Putnam, de la cual hablaremos más adelante.

lenguas, considerando que las lenguas son manifestaciones concretas de esta facultad. La ILM es especialmente prometedora para el segundo enfoque.

La etnolingüística de Bartmiński se fundamenta en una base lingüística que permite reconstruir la ILM, que siempre está orientada a –y relacionada con– el sujeto en una comunidad cultural específica. ILM es en inglés *linguistic image of the world (linguistic worldview)*²⁸, en ruso *jazykovaja kartina mira* (Tolstaja) o *model'mira* «modelo del mundo» (Yudin), en polaco *językowy obraz świata*, en obras francesas *vision du monde* (Rastier), en alemán *das sprachliche Weltbild (Weltansicht y Weltanschauung* de Humboldt; *sprachliche Zwischenwelt* de Weisgerber), en ucraniano *movna kartyna svitu*, en checo *jazykový obraz světa*, en serbio *jezička slika sveta*, y en lituano *kalbos posau- lėvaizdis*. Cada uno de los nombres perfila de manera diferente el concepto, y además tampoco existe un acuerdo entre los investigadores con respecto a su comprensión y origen; esto se refiere a las particularidades de cada una de las escuelas, porque detrás se esconden sutiles diferencias e intenciones²⁹.

Bartmiński (2009, 23, 76) define la ILM de la siguiente manera:

[...] la interpretación de la realidad codificada en un lenguaje dado, que puede ser capturada en forma de juicios sobre el mundo. Los juicios pueden estar arraigados en el lenguaje, sus formas gramaticales, léxico y textos «congelados» (por ejemplo, proverbios) o implícitos en ellos [...]. Une a las personas en un determinado entorno social, crea una comunidad de pensamientos, sentimientos y valores^{lx}.

De esta manera, los datos lingüísticos permiten reconstruir la ILM que sirve para determinar una interpretación subjetiva de la realidad. Es importante tener en cuenta que la ILM no es una reflexión, sino una interpretación que Bartmiński entiende como «el resultado de la percepción y la conceptualización subjetiva de la realidad que realizan los hablantes»^{lxxi} (2009, 23).

Además, no necesita ser inherente a un idioma nacional, como ocurre en los estudios *mainstream* de la linguoculturología, y no está relacionada con el mundo en términos más bien físicos. Algunas características de la ILM son:

²⁸ El traductor de Bartmiński vierte el concepto del polaco al inglés como *linguistic worldview*. Pero el contenido de ambos conceptos es esencialmente similar. Otros lingüistas, como, por ejemplo, Zinken prefieren traducir el concepto como *linguistic picture of the world*.

²⁹ Es importante subrayar que cada escuela individual interpreta el término ILM de forma distinta, por lo cual no es científicamente correcto extender la crítica, por ejemplo, de una escuela rusa de la linguoculturología a una escuela polaca que tiene sus propias tradiciones.

- presenta múltiples capas;
- es subjetiva, antropocéntrica e intersubjetiva (social);
- está ligada a la imagen ingenua del mundo (Apresjan (1995a (1974)));
- se caracteriza por la complejidad (el lenguaje codifica el conocimiento socialmente establecido que, a su vez, se verbaliza como juicios sobre personas, objetos, etc.);
- es heterogénea (está organizada por diversos perfiles y puntos de vista);
- es dinámica (tiene en cuenta los cambios históricos, sociales, culturales, etc.).

En general, el conocimiento proviene también «de la percepción y conceptualización subjetivas de la realidad» («the knowledge results from the subjective perception and conceptualisation of reality») (Bartmiński 2009, 213). Pero ¿a qué ámbito de la lingüística pertenece? Pues principalmente se encuentra en los significados de las palabras (ámbito de la semántica), pero también en la gramática. Las unidades lingüísticas pueden contar mucho, primero, sobre la conceptualización y, segundo, sobre su contenido, incluyendo las experiencias sociales y culturales que se conservan en ellas.

Los diversos modelos de lingüística cultural descritos en este capítulo emplean distintas herramientas conceptuales, que exploraremos más adelante en mayor detalle: el enfoque de Bartmiński (2009), fundamentado en estereotipos; el enfoque de Palmer (2000), que analiza la estructura gramatical mediante escenarios intentando encontrar la motivación sociocultural; el uso de los primitivos de Wierzbicka (p.ej. 1985, 1988, 1992) para describir objetos y fenómenos culturales; y el enfoque de Sharifian (2011, 2015, 2017a), que utiliza modelos culturales tomados de la antropología y los complementa con categorías culturales para explicar fenómenos lingüísticos en diversas sociedades y comunidades. En realidad, todos estos enfoques convergen en *la imagen lingüística del mundo* o, como señala Glaz (2022), *languacultural worldview*³⁰ ‘la imagen *languacultural* del mundo’.

5.1.3. De la etnolingüística a la etnolingüística cognitiva

En la etnolingüística de Bartmiński, la raíz griega *etno-* del término *etnolingüística* permite una comprensión al mismo tiempo amplia y estrecha, ya que

³⁰ Glaz utiliza este término siguiendo a Michael Agar (1995).

es semánticamente muy extensa y puede implicar nación, sociedad, grupo social, pueblo o tribu. Para Bartmiński, *etno-* significa «estar conectado con un pueblo, nación, sociedad o grupo social (etnogénesis, etnopsicología)» («to be ‘connected with a people, nation, society or social group (ethnogenesis, ethnopsychology)’») (*SWO*³¹ 1980, citado por Bartmiński 2009, 7). La etnolingüística relaciona el lenguaje con su sujeto colectivo, una comunidad de hablantes, y con lo que indirectamente une a esa comunidad, es decir, la cultura.

Bartmiński (2009, 8) está interesado en reconstruir la comprensión subjetiva de los hablantes de una comunidad: «Opto por la etnolingüística porque pone en primer plano al hablante, al sujeto humano y a la comunidad, y solo secundariamente los relaciona con la cultura»^{lxxii}. Por ello, el lenguaje es evidencia de mentalidad individual y colectiva, así como de identidad colectiva. Según Bernárdez (2008a), la base de la actividad social e individual forma el estudio del *habitus* de Pierre Bourdieu (2022 (1979)), del que ya hemos hablado. El *habitus* es a la vez sistémico –funciona con esquemas idénticos– y sistemáticamente distinto –describe lo parecido y lo distinto dentro de una sociedad o entre dos diversas sociedades. Se estudia «el conjunto de prácticas de un agente» (lo individual) o «[el] conjunto de agentes que son producto de condiciones semejantes» (lo colectivo) (Bourdieu 2022, 200). Bernárdez (2008a, 217-218, 485) considera que

[...] la mayor parte de la conducta de los seres humanos, en cuanto miembros de un cierto grupo social, está organizada a base de *habitus*, formas socialmente favorecidas e institucionalizadas de hacer algo; el *habitus* permite ligar cognición autónoma y actividad cognitiva, lo individual y lo social.

Por ejemplo, un niño aprende una lengua al ser incluido en un sistema de diversas prácticas socioculturales que forman su competencia semántica. De hecho, diferentes condiciones de vida producen *habitus* diferentes que luego quedan «grabados» en toda la variedad de lenguas. En este caso, usando el *habitus* se puede explicar el carácter simultáneamente individual y colectivo y la variedad.

Volviendo al termino *etnolingüística*, en 2009 Jörg Zinken, en su prólogo a *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics* (Bartmiński 2009, 1) lo especifica como *cognitive ethnolinguistics* ‘etnolingüística cognitiva’, debido a que Bartmiński

³¹ *SWO* – *Słownik wyrazów obcych* ‘Diccionario de palabras extranjeras’ editado por J. Tokarski (1980).

ve los signos del lenguaje en relación con otras formas de comportamiento, el sistema de valores (cultura y sociedad) y la cognición. De hecho, Bartmiński utiliza algunos instrumentos cognitivos, aunque los interpreta de manera diferente a la lingüística cognitiva americana y europea. Por un lado, Langacker acerca el lenguaje, como medio para expresar conceptualizaciones, a la mente, como lugar donde estas últimas toman forma y hace referencia a las habilidades mentales. Por el otro, Bartmiński (2009, 11) escribe sobre la relación entre el lenguaje y los estados mentales de sus hablantes que están influenciados por sus creencias y sistemas de valores —es decir, por su cultura— los cuales condicionan la interpretación de las cosas, las relaciones y los eventos. Y da a la cultura un papel importante en la cognición.

Tabakowska (2013, 321) afirma que los académicos polacos están al corriente del trabajo de sus colegas estadounidenses y europeos, pero no al revés, ya que los logros de los cognitivistas polacos están publicados principalmente en polaco, cuyo dominio todavía es considerado oficialmente por muchas instituciones educativas en países de habla inglesa como una «habilidad exótica». Esto evidencia el *anglocentrismo* en lingüística, que, en algunas disciplinas, como por ejemplo la sociolingüística, se ha convertido incluso en *imperialismo lingüístico* (Adli y Guy 2022).

5.1.4. El tercer componente en la relación entre el lenguaje y la cultura

Bartmiński y Wierzbicka vivieron en un periodo en el que la ideología estaba manifiestamente presente en el lenguaje. Era un periodo de guerra fría, en el que a menudo se cambiaba el significado de las palabras para forzar una imagen del mundo. Una ideología como mundo conceptual no puede separarse de —o imponerse a— un lenguaje, porque debe enraizarse con la ILM correspondiente. Este proceso transforma parcialmente el lenguaje (Underhill 2013, 341). Bartmiński sugiere que los sistemas políticos «roban» palabras a la gente. Por ejemplo, después de la caída de la Unión Soviética se renovó el interés por el papel del lenguaje, ya que en los países previamente dominados comenzó el proceso de independencia. Era el comienzo de la preservación de la identidad nacional y grupal. Por eso aparecieron trabajos dirigidos a descubrir la base lingüística de la imagen del mundo de una sociedad o de los sistemas de valores verdaderamente profesados o simplemente declarados en esa sociedad (Bartmiński 2009, 10-11):

[mi etnolingüística] se esfuerza por reconstruir la imagen del mundo arraigada en el lenguaje tal como es proyectada por el sujeto hablante y experimentador, *homo loquens*... El objetivo final siempre ha sido llegar al sujeto hablante, *homo loquens*, a su percepción y conceptualización del mundo, a su mentalidad y sistema de valores^{lxxiii}.

El esquema *lenguaje* < > *homo loquens (valores)* < > *cultura* (Bartmiński 2009, 12) da prioridad a –y se centra en– el factor humano, individual o colectivo:

[E]l tercer elemento inalienable es el sujeto humano, el individuo que experimenta y actúa, una persona, pero también una comunidad [...]. Pero los humanos, como individuos y como comunidades, [...] representan y aprecian valores. Los valores siempre van ligados a un sujeto, son valores «para alguien». [...] los valores unen lengua y cultura. Se encuentran en el núcleo de la cultura; constituyen el fundamento mismo del lenguaje^{lxxiv}.

Para ver un caso concreto, en Bernárdez (2020) puede comprobarse el poder del *homo loquens*. En algunos idiomas es necesario especificar en cada oración la fuente de información en la que se basa. Por ejemplo: si el hablante vio un evento, lo escuchó o sacó conclusiones basándose en una evidencia visual o en el sentido común, o en lo que otra persona le contó. Para este fin, se utilizan los marcadores evidenciales, que vemos con más detalle en el estudio dedicado a la evidencialidad. Bernárdez (2020) estudia la traducción de la Biblia al quechua ayacuchano por un grupo bíblico norteamericano evangélico, en la cual la frecuencia del evidencial directo es desproporcionadamente alta y apenas existen reportativos: «[...] se trata, en el caso de las versiones de la Biblia por esta organización religiosa, de una estrategia traductológica consciente y aplicada de forma concienzuda» (Bernárdez 2020, 53). Otro texto analizado es la versión parcial del *Libro de Mormón* al quechua cuzqueño por la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, que presenta una total ausencia de marcadores evidenciales, un fenómeno anómalo. Este hecho se puede interpretar como una preservación del texto sagrado, totalmente ajeno a los quechuas, es decir, como una forma de manipulación lingüística: «[...] es posible que la manipulación lingüística vaya dirigida, precisamente, a conseguir que el receptor se convenza y crea firme y ciegamente en la veracidad y sacralidad del libro», ya que en quechua la presencia de evidenciales es universal y constante (Bernárdez 2020, 47-48). Es el caso de cuando el traductor utiliza el idioma y sus características

específicas para, jugando con ellas y hasta violándolas, transmitir su información religiosa. Wierzbicka (1992, 7) recuerda el famoso dicho *traduttore traditore*, ya que a la hora de traducir todo está en sus manos. En este caso, ¿es el traductor un traidor en relación con quién? ¿Con la organización para la que está trabajando, o con las personas que leerán esos textos? Según Dimmendaal (2015, 2):

Los humanos pueden manipular libremente la estructura de los idiomas –si es necesario. Pueden asignar nuevos significados a las palabras o a las construcciones en cualquier momento, ya sea consciente o inconscientemente –a través de la «mano invisible», como Keller (1994) llama a este proceso de uso del lenguaje– nuevamente, si es necesario hacerlo^{lxxv}.

Bartmiński defiende el papel de la percepción subjetiva y de la conceptualización llevada a cabo por los hablantes dirigiéndose más a la interpretación que a la reflexión. Los valores y los pensamientos unen a las personas en una comunidad y en un entorno social determinado³², esto hace que la ILM sea intersubjetiva. Voloshinov (1930) dio mucha importancia a la unidad del entorno social como una de las condiciones importantes en la que el complejo físico-psicofisiológico se relaciona con el lenguaje. De modo que, si seleccionamos un sonido como un fenómeno puramente acústico, este se encontrará totalmente dentro del ámbito de la física. Si añadimos el proceso fisiológico y perceptivo de la producción y percepción del sonido, aún no nos acercaremos al objeto del lenguaje. Al añadir las afecciones del hablante y el oyente obtenemos ya dos procesos psicofísicos. Ya estamos hablando de tres dimensiones de la realidad: física, fisiológica y psicológica. Pero a la hora de agregar estas tres áreas al ambiente social los fenómenos del lenguaje se verán de una nueva manera:

[...] es necesario que tanto el hablante como el oyente pertenezcan al mismo colectivo lingüístico, a una determinada sociedad organizada. Es necesario además que nuestros dos individuos sean abrazados por la unidad de la situación social inmediata, es decir, que converjan, como una persona con una persona, en cierta base. El intercambio verbal solo es posible en una base determinada^{lxxvi} (Voloshinov 1930, 48).

³² Es lo que Pierre Bourdieu denomina *campo*, representado en su teoría de los campos (Bourdieu 2007).

La estructura del lenguaje puede variar de una comunidad de habla a otra. El carácter de la ILM es estrictamente semántico:

[...] bien con la revolución cognitiva y comunicativa de la lingüística contemporánea, que enfatiza la función simbólica (cognitiva) y comunicativa (interpersonal) del lenguaje. Esta concepción tiene un carácter estrictamente semántico; vincula todas las capas del lenguaje^{lxxvii} (Bartmiński 2009, 24).

La ILM, entendida como una imagen «ingenua» (Apresjan 1995b) se halla en una lengua, se encuentra en la estructura gramatical y los significados de las palabras, así como en la estructura y el significado de los textos.

5.1.5. La división del trabajo lingüístico

La ILM, que es una visión coloquial, popular o ingenua del mundo, es dinámica, igual que la ciencia, ya que coevoluciona con el idioma y la cultura. El lenguaje se diferencia de otros productos de la evolución (por ejemplo, desde el punto de vista de la biología) debido a su naturaleza altamente adaptativa y flexible. No tratamos el mundo como es entendido e interpretado por la ciencia, sino como la gente lo entiende e imagina.

A veces se pueden localizar conocimientos arraigados en nuestra conceptualización que existieron en diversas etapas de la historia. Si nos fijamos, nos daremos cuenta de que utilizamos constantemente fragmentos estáticos de las imágenes previas ingenuas del mundo que forman parte de la imagen lingüística actual del mundo. Todavía decimos: ha salido el sol, aunque, de acuerdo con la imagen moderna del mundo y el conocimiento científico, somos conscientes de que en realidad el sol es inmóvil y es la tierra la que gira. Por motivos prácticos es inconveniente hacerlo cada vez que hablamos del amanecer. Es decir, llevamos a cabo un necesario procedimiento de generalización para la cognición: reducimos, priorizamos lo importante, simplificamos para no tener que transmitir cada detalle. De la misma manera, en el lenguaje y la comunidad lingüística existe una *división del trabajo lingüístico*. Una contribución significativa sobre este tema pertenece al filósofo y lógico estadounidense Hilary Putnam, que la marcó como hipótesis sociolingüística.

Según la teoría de Putnam (1975), la comunidad lingüística se divide en expertos y no expertos, y estos últimos utilizan el conocimiento mínimo en la comunicación, que, a su vez, depende de las condiciones socioculturales en la

que se encuentra el hablante. En cambio, los expertos son una subclase especial de hablantes que conocen los criterios para determinar algo específico como, por ejemplo, un material o un tipo de árbol. Normalmente el conocimiento de estos criterios es resultado de la experiencia científica y profesional. Tomando como ejemplo el oro, los expertos conocerán características especiales como la fórmula química o el peso atómico, mientras que los hablantes no expertos manejarán una definición más sencilla. De modo que los expertos saben reconocer si un metal es «oro», cuál es su calidad y su peso, etc.

Imaginamos una joyería de prestigio y los vendedores de la tienda, a los cuales reconocemos como expertos. Damos un paseo por la tienda, elegimos lo que necesitamos y damos la pregunta clave: ¿es oro (plata, etc.; depende de nuestras preferencias)? Basta el sí del vendedor, que nos resultará suficiente para reconocer la calidad de la joya. Y es que en este caso somos *no expertos*, no necesitamos conocer las características formales del oro, nuestro conocimiento mínimo se reduce al color amarillo o blanco y que es un metal sólido e inoxidable:

El oro es importante por muchas razones: es un metal precioso; es un metal monetario; tiene un valor simbólico (es importante para la mayoría de las personas que el anillo de «bodas de oro» que usan realmente sea de oro y no solo parezca oro); etc. [...] todos aquellos para quienes el oro es importante por cualquier razón tienen que adquirir la palabra *oro*; pero no tienen que adquirir el método de reconocer si algo es oro o no. Pueden confiar en una subclase especial de hablantes^{lxxviii} (Putnam 1975, 144-145).

El conocimiento mínimo, es decir, las características generales, son la condición necesaria y suficiente para reconocer el objeto, para usar su referencia. Estas características están presentes en la comunidad lingüística como un «cuerpo colectivo que divide el “trabajo” de conocer y emplear las diversas partes del “significado” de *oro*» («collective body divides the “labor” of knowing and employing these various parts of the “meaning” of ‘gold’») (Putnam 1975, 145). El conocimiento mínimo se expresa como un número de características seleccionadas del conocimiento disponible:

Sin embargo, la naturaleza del nivel mínimo de competencia requerido depende en gran medida tanto de la cultura como del asunto. [...] Su comunidad lingüística requiere que los angloparlantes puedan distinguir los tigres de los leopardos; no están obligados a poder distinguir los olmos de las hayas^{lxxix} (Putnam 1975, 168).

En estos ejemplos se describe una idea general más o menos cierta del objeto, un conocimiento mínimo, que contrasta con la experiencia científica. El conocimiento mínimo se aproxima al *estereotipo*.

5.2. El estereotipo

Según Putnam, el significado no es una forma de indicar una referencia ya que no proporciona una descripción exhaustiva de un objeto que permite identificarlo. Por ello, Putnam especifica una forma normal de descripción del significado, una sucesión finita, o un «vector» de una palabra. Sus componentes son:

1. los marcadores sintácticos que se aplican a la palabra, por ejemplo, «sustantivo»;
2. los marcadores semánticos que se aplican a la palabra, por ejemplo, «animal», «periodo de tiempo»;
3. una descripción de las características adicionales del estereotipo, si las hubiere;
4. una descripción de la extensión^{lxxx} (Putnam 1975, 190).

De esta manera, para representar el significado de la palabra *agua*, un hablante entenderá las siguientes componentes:

1. nombre de masa, concreto;
2. clase natural, líquido;
3. incoloro, transparente, insípido, que calma la sed, etc.
4. H₂O (la fórmula química del agua como sustancia no es obligatoria).

Así, el estereotipo es una idea convencional que puede ser muy inexacta. Además, el estereotipo tiene que ver con el uso ordinario de la palabra, y con su *obligación lingüística* en una *comunidad lingüística*, a pesar de que un miembro en concreto pueda tener otros estereotipos. Putnam (1975, 171) lo explica con el ejemplo del *tigre*:

Lo que significa decir que ser rayado es parte del estereotipo (lingüístico) de «tigre» es que es obligatorio adquirir la información de que los tigres estereotípicos son rayados si uno adquiere la palabra «tigre», en el mismo

sentido de «obligatorio», ya que es obligatorio indicar si se habla de leones en singular o de leones en plural cuando se habla de leones en inglés^{lxxxii}.

Bartmiński se basa en el *estereotipo* para crear el diccionario del folclore polaco, *Słownik Stereotypów i Symboli Ludowych* (1996-2021). Para ello, transforma esencialmente el concepto de estereotipo y lo define como «una conexión estable de significados, es decir, que no se crea en el acto, sino que se reproduce, arraigada en la memoria colectiva al nivel de la especificidad léxica»^{lxxxiii} (Bartmiński 2009, 62), adaptándolo a las tareas de construir una definición adecuada y crear un nuevo tipo de diccionario. El estereotipo difiere esencialmente del prototipo (Carisio 2020, 225) y se considera como:

[...] tipo de colección de fragmentos triviales de información sobre un objeto, acompañada por el establecimiento del lugar del nombre del objeto en el sistema léxico de la lengua, proporciona una característica extensiva del sujeto, lo involucra en una extensa red de relaciones, reconstruye su imagen linguocultural socialmente arraigada^{lxxxiii} (Bartmiński 2009, 31).

El objetivo del diccionario de Bartmiński basado en estereotipos es reconstruir la imagen tradicional del mundo y de los humanos en ese mundo, accesible a través del lenguaje, textos del folclore y descripciones de creencias y prácticas. Para compilar una definición de un diccionario del folclore se necesita la percepción popular del mundo, ya que la experiencia de los diccionarios con una orientación científica es inadecuada, ya que detrás de estas definiciones se encuentra un científico, no un hablante nativo medio:

El asunto no estaba solo en las diferencias entre la palabra folclórica y la literaria, sino, en primer lugar, en la orientación de las interpretaciones lexicográficas («taxonómicas») tradicionales a las definiciones científicas, basadas en el principio de indicar los signos necesarios y suficientes para identificar las realidades denotadas por una palabra y centradas en el conocimiento científico sobre el mundo y su presentación objetiva. Detrás de estas definiciones había un científico, y no un hablante nativo ordinario, promedio e «ingenuo»^{lxxxiv} (Tolstaja 2015, 49).

El estereotipo se refiere al contenido de la interacción de la lengua y la cultura y se correlaciona con la ILM, representando imágenes coloquiales.

Bartmiński (2009, 62-65) sugiere estudiar los estereotipos como una combinación estable (extraída de la memoria) de características semánticas y/o formales, porque la estereotipia abarca el plano semántico del lenguaje (en primer lugar) y el formal, pero no existe una correspondencia completa entre ellos. Sobre esta base, destaca tres variantes del estereotipo: *topoi*, *fórmulas* y *expresiones idiomáticas*:

- *topoi*: estereotipo semántico +; estereotipo formal -:
un cuco puede predecir el futuro³³, un espejo roto trae mala suerte, siete años de desgracias; si vuela alto la golondrina, hará buen tiempo y, si vuela bajo, pronto lloverá (Sevilla Muñoz, Ugarte García 2008).
- *fórmula*: estereotipo semántico +; estereotipo formal +:
cordero inocente; con su pan se lo coma; muerto de calor.
- expresión idiomática: estereotipo semántico -; estereotipo formal +:
salir(se) de sus casillas; mal de ojo; con pelos y señales.

Los criterios de la estereotipia son:

1. La recurrencia de características (que se repiten, reproducen, reiteran con frecuencia – *textos estereotipados*).
2. La forma en que funciona en una oración:
 - a. Se produce como complemento predicativo en juicios genéricos del tipo *el oro no se oxida*.
 - b. Se produce como una presuposición, es decir, en la capa semántica tratada como obvia; en *Ella era pobre pero honesta* se presupone que la pobreza implica deshonestidad.
3. La disposición categórica basada en subcategorías semánticas de las oraciones definitorias.

Además, siguiendo a Putnam, Bartmiński prestó mucha atención a la forma normal de descripción del significado de una palabra y a la descripción de los rasgos adicionales del estereotipo como componente del significado. El estereotipo no solo incluye rasgos valorativos y connotativos, sino también identificadores que forman parte de los rasgos categóricos, tal como los en-

³³ «Cuando se escucha el canto del cuco, se cuenta el número de veces que emite el canto para saber los años que faltan para casarse o para morir» (Sevilla Muñoz, Ugarte García 2008).

tiende Putnam (1975). Así pues, los estereotipos son segmentos de la ILM, imágenes mentales de cómo se ve algo, cómo es y cómo funciona³⁴. Por ejemplo, si miramos atentamente las manchas de un leopardo ¿qué es lo que podemos ver? Gerrit Dimmendaal (2015) nos proporciona una explicación. Los biólogos evolutivos relacionan las marcas en forma de roseta con ventajas selectivas para la caza nocturna. Las manchas o rosetas mejoran el camuflaje, y es por esta razón que posiblemente los leopardos tienen una mayor presencia y más dispersa en el mundo que cualquier otro felino salvaje, lo que demuestra que su adaptación ha sido bastante efectiva, en contraste con, por ejemplo, los leones. Aunque una explicación no científica puede imaginar otras razones por las que existen las manchas, como se refleja quizás en el nombre del animal, que deriva del griego *λέων* ‘león’ y *πάρδος* ‘pantera macho’ (pardo).

El origen de las manchas del leopardo se explica en diversas historias etiológicas. Por ejemplo, en un cuento de las *Just So Stories* de Rudyard Kipling (1993, original 1902), un cazador etíope pinta manchas en un leopardo con la punta de los dedos después de preguntarle si prefería rayas como una cebra. El leopardo elige las manchas, pero señala que no deben ser tan vulgares como las de jirafa. En los cuentos chinos, los leopardos pueden simbolizar coraje, fuerza o virilidad. Se pensaba que los gobernantes del Reino de Dahomey descendían del hombre y del leopardo. En el Egipto faraónico, el dios Osiris era representado con una piel de leopardo (un nimbo de virilidad). Los hablantes del *shona* en Zimbabwe cuentan historias sobre leopardos que visitan las granjas y son inmunes a cualquier intento de desalojarlos. Estos leopardos pueden desvelar su identidad a un médium, indicar el propósito de su visita y luego desaparecer. En estos ejemplos apreciamos cómo los estereotipos, junto con los principios orientados al hablante (sujeto), permiten la reconstrucción de la ILM.

En conclusión, los estereotipos de Bartmiński son una combinación estable de características semánticas y formales que forman parte de la ILM. Sus propiedades son el acoplamiento de las características descriptivas del objeto y el sistema de valores del hablante. Esto determina la naturaleza subjetiva de la imagen ingenua del mundo (Apresjan 1995b), en la que el conocimiento objetivo pasa por un proceso de transformación de acuerdo con un punto de vista, que incluye un sistema de normas y evaluaciones.

³⁴ Además de Putnam, Bartmiński considera importante también las ideas de Lippmann (2003 (1922)), Quasthoff (1973, 1978, 1989), y Schaff (1980, 1984).

5.3. La reconstrucción de la imagen lingüística del mundo

5.3.1. Datos lingüísticos

Bartmiński considera el léxico, las unidades fraseológicas, las colocaciones, las metáforas, la gramática y los textos como entidades visibles de formas lingüísticas de la ILM junto con los datos extralingüísticos y las encuestas. El léxico, según Bartmiński, es el «inventario de la cultura» que se enriquece continuamente. Por ejemplo, el informe *Word of the Year 2020* de Oxford Language (Schuessler 2021) destaca palabras como *Blursday* (cualquier día de la semana que no se sienta muy diferente al anterior (*Collins Dictionary* 2021), *covidiots*, *doomscrolling*, extraídas del corpus de más de once mil millones de palabras que se actualiza continuamente, recopilado de fuentes de noticias de todo el mundo de habla inglesa. El léxico registra los cambios en la sociedad y la cultura, por lo cual es vivo y dinámico. Estos cambios influyen en el significado, que a su vez no solo se manifiesta como la base de la información «enciclopédica», sino que también presenta características claramente subjetivas, tradicionalmente llamadas «connotaciones léxicas», que suelen quedar excluidas de la descripción lingüística. En nuestro caso es la parte a la que damos prioridad a la hora de estudiar los estereotipos, los bloques de construcción de la ILM. Las descripciones de los estereotipos se basan en tres tipos de datos:

1. El sistema de una lengua (los nombres de una entidad dada con respecto a su «forma interna» primaria, metáforas, derivados, colocaciones y unidades fraseológicas).
2. Cuestionarios y entrevistas recogidos en trabajo de campo.
3. Textos de diversos géneros, desde proverbios y otros «textos estereotipados», hasta textos espontáneos y únicos extraídos del corpus de un idioma determinado y de motores de búsqueda en internet.

Las unidades fraseológicas generalmente se basan en conocimientos históricos «fossilizados», a los que solo se puede acceder mediante investigaciones etimológicas. En cuanto al lenguaje moderno, según Bartmiński, las colocaciones contemporáneas son más informativas para la interpretación contemporánea del mundo. La metáfora entra en unidades fraseológicas, perfila cualquier concepto seleccionando las características más ricas y multidimensionales del texto. Además, se considera como una manifestación de la relación entre cul-

tura y lenguaje, por lo cual es innecesario verla en términos del *mainstream* de la LCOG:

La comprensión de la metáfora en la Escuela Etnolingüística de Lublin (EEL) es, de hecho, más tradicional que en la Teoría de la Metáfora Conceptual (TMC). En lugar de considerar como metafórico todo aquello que no está directamente disponible para la experiencia sensorio-motora, la ESL considera como metafóricos aquellos actos lingüísticos en los que un hablante remodela activamente un aspecto de la imagen del mundo culturalmente situada y convencional^{lxxxv} (Zinken 2004, 132).

La escuela de Lublin ve la *metáfora* como una actividad conceptual basada en una imagen convencional del mundo, es decir la imagen lingüística del mundo. Generalmente una metáfora confirma la existencia de un estereotipo. Por ejemplo, la metáfora «guerra fría» incluye dos componentes *frío* y *guerra* cada uno con sus propios estereotipos. El estereotipo del frío se refiere a algo congelado, sin ningún movimiento, lo que se refleja en una metáfora sobre una persona o situación. Una persona fría es alguien que no es emocional, que incluso ignora a los demás. Y la guerra en este caso refleja la necesidad de tener un mínimo de dos sujetos contrapuestos. En este sentido, «guerra fría» transmite la idea de dos sujetos contrapuestos pero inmóviles. Otra interpretación de esta metáfora, más compleja, es la aplicación de *caliente* a los aspectos más feroces de la guerra convencional: en la guerra fría no existen cañonazos ni bombas, caracterizadas por el fuego y el calor.

La base más estable para la reconstrucción de la ILM es la gramática, aunque todas las formas lingüísticas pueden ser utilizadas por el hablante de diversas maneras.

La investigación lingüística en general se basa en los textos:

[...] mensajes holísticos con un tema, emisor, receptor y un contexto comunicativo. Los textos contienen tanto características sistémicas y manifestaciones de convenciones sociales (normas estilísticas y genéricas), como características individuales, que resultan de la creatividad del hablante^{lxxxvi} (Bartmiński 2009, 33).

Los proverbios actúan como evidencia lingüística en la reconstrucción de la ILM junto con leyendas, mitos, fábulas, anécdotas, canciones y textos rituales. En estos textos se pueden encontrar los motivos estereotipados que con-

tienen juicios sobre personas, objetos y eventos, reconstruyendo la imagen lingüística y cultural. En los textos de autor se presta mucha atención a lo obvio, incuestionable, trivial o banal. Otro método de investigación –las encuestas– proporciona acceso directo a los hablantes. En este caso, tienen particular valor las respuestas a las preguntas abiertas sobre el significado de las palabras y las características de un objeto.

Para la reconstrucción de la ILM debemos tener en cuenta también otro tipo de datos, mencionados anteriormente: los datos extralingüísticos «[...] compuestos por el conocimiento del mundo socialmente arraigado y basado en creencias, común al hablante (emisor) y al oyente (receptor)»^{lxxxvii} (Bartmiński 2009, 34). Los datos extralingüísticos son interesantes, ante todo, porque nos permiten ver las metáforas desde una perspectiva diferente, en comparación con la comprensión de Lakoff. Por ejemplo, la frase «la tierra da a luz»³⁵ según la interpretación de Lakoff es una metáfora conceptual. Pero Bartmiński nos propone otra perspectiva, afirmando que esta frase es el resultado de las creencias relacionadas con la naturaleza: «[...] se decide por el conocimiento de las creencias relativas a la naturaleza entendida animistamente y a los principios de comportamiento con respecto a ella»^{lxxxviii} (*ibidem*). Por lo tanto, para los miembros de una comunidad esta frase tiene un sentido mitológico más que metafórico (Bartmiński 2009, 35).

5.3.2. Valores

La ILM está relativizada por el *sistema de valores* aceptados por una cultura. En el capítulo anterior hemos realizado una introducción a lo que son los valores junto con los conceptos de trabajo lingüístico, valor de mercado y capital simbólico y cultural. Queda por responder a la pregunta: ¿qué entendemos por valores culturales? Algo que se juzga como bueno, adecuado y deseable y puede considerarse valioso. Según el DLE, *valor* tiene diversas acepciones. Muchas de ellas refieren el valor económico, es decir, el grado en que los ob-

³⁵ Además, podemos considerar como ejemplo también la frase *Mother Earth* 'Madre Tierra' en el artículo «Mother Earth as a Conceptual Metaphor in 4 Ezra» de Hogan (2011, 74) que comenta: «Al tratar el motivo de la Madre Tierra en 4 Ezra como una «metáfora conceptual», me baso en la teoría cognitiva de la metáfora propuesta por George Lakoff y Mark Johnson, refinada con respecto al uso poético de la metáfora por Lakoff y Mark Turner [...]» (In treating the motif of Mother Earth in 4 Ezra as a «conceptual metaphor», I draw on the cognitive theory of metaphor proposed by George Lakoff and Mark Johnson, refined with respect to the poetic use of metaphor by Lakoff and Mark Turner).

jetos deseables pueden traer beneficios materiales. Sin embargo, las acepciones que nos interesan son estas:

[...] 3. M. Alcance de la significación o importancia de una cosa, acción, palabra o frase. [...] 10. M. Fil. Cualidad que poseen algunas realidades, consideradas bienes, por lo cual son estimables [...] (*DLE*).

Los valores son parte del lenguaje, pero distintos de los hechos lingüísticos, aunque siempre se consideran como la base de la ILM, ya que «[...] la identificación de categorías como malas hierbas y maíz se deriva de la visión pragmática del mundo vegetal típica de un agricultor»^{lxxxix} (Bartmiński 2009, 29). De esta manera, los valores rigen el proceso de categorización.

Las ideas fundamentales del filósofo italiano Rossi-Landi (1968), mencionadas en la primera parte de este libro, podrían ser útiles para explicar los valores desde una perspectiva sociocultural. Las palabras, expresiones y mensajes en este caso son productos que tienen un mejor y un peor prestigio, un mayor y un menor valor, por lo cual los valores siempre estarán presentes en la comunicación.

En Wierzbicka (2003, 69) podemos encontrar los principios básicos de la comunicación intercultural:

1. En diferentes sociedades y diferentes comunidades, las personas hablan de manera diferente.
2. Estas diferencias en las formas de hablar son profundas y sistemáticas.
3. Estas diferencias reflejan diferentes valores culturales, o al menos diferentes jerarquías de valores.
4. Las diferentes formas de hablar, los diferentes estilos comunicativos, pueden explicarse y entenderse en términos de diferentes valores culturales y prioridades culturales establecidos de forma independiente^{xc}.

El tercer principio involucra valores culturales para explicar las variaciones comunicativas de una lengua. Para definir los valores, Bert Peeters (2015) recurre a las ideas del psicólogo australiano Norman Feather (1996) y del sociólogo francés Jean Stoetzel (1983). Este último define los valores como modelos, ideales almacenados profundamente en la psique humana que conducen a los individuos a actuar de cierta manera. Además, Feather añade:

Los valores que tienen las personas son menos numerosos que el conjunto mucho más amplio de actitudes y creencias específicas que expresan y

respaldan. Los valores no tienen todos la misma importancia, sino que forman *una jerarquía de importancia para cada individuo, grupo o cultura*, siendo algunos valores más importantes que otros. Los valores tienen cierta estabilidad, pero pueden cambiar en importancia relativa dependiendo de circunstancias cambiantes. No son cogniciones frías, sino que están ligadas al sistema afectivo. Las personas *se sienten felices cuando se cumplen sus valores importantes; enojadas cuando estos valores son frustrados*^{xcii} (Feather 1996, citado en Peeters 2015, 52).

Bartmiński (2018, 10) describe los valores como «construcciones culturales»: «conceptos que están marcados axiológicamente y tienen connotaciones culturales específicas» («concepts which are axiologically marked and have culture-specific connotations»).

En un artículo titulado «“Comer de todo con moderación”, “no hay alimentos buenos ni malos” y otras falacias de la industria alimentaria» (2023) publicado en *El País* se habla de cómo los fabricantes de alimentos considerados no saludables, gracias a un marketing agresivo consiguen cambiar nuestra manera de comer y valorar lo que estamos comiendo. ¿Acaso cenar ligero, por ejemplo, con una ensalada, no lo llamamos hacer dieta? Entonces, parece que «está tan normalizado comer mal que a *comer bien* se le llama *hacer dieta*» (Casanova, citada en *El País*, 2023). En este ejemplo vemos cómo el valor de una comunidad puede influir en el significado de una palabra.

Sin embargo, en la lingüística cognitiva *mainstream*, el término *valor* no se ha desarrollado, aunque Krzeszowski (1994, 1997, 1999) intentó hacerlo, apoyándose en el trabajo de Lakoff y Johnson. En su teoría desarrolló el «parámetro axiológico»³⁶ que supone la existencia de una estrecha conexión entre el lenguaje y los valores con base somática. Bartmiński (2009, 48) pone en duda esta base a la hora de hablar del proceso del aprendizaje de un niño:

[...] parece dudoso que la experiencia existencial elemental de un ser humano pueda reducirse a la mera experiencia de las funciones corporales, sin tener en cuenta el aspecto psicológico de la relación madre-hijo. La relación genera lazos de carácter social y cultural^{xciii}.

³⁶ Krzeszowski distingue dos coordenadas: horizontal (una escala de valores positivos y negativos) y vertical, jerárquica, basada en la experiencia de la realidad como una Gran Cadena del Ser, en la que Dios y las personas están en la «cima», mientras que los animales, las plantas y los seres no orgánicos se encuentran en niveles «más bajos» (Bartmiński 2009, 39).

Bartmiński entiende por *valores* todo aquello que las personas consideran precioso. Es decir, todo lo que poseen valor: pueden ser las cosas mismas, sus características, conceptos, estados, situaciones, relaciones, comportamientos que motivan a las personas y las guían. Bartmiński lo define como *folk philosophy*. Los valores están conectados con el punto de vista y la perspectiva según la que vemos el mundo y, a su vez, cultivan la ILM:

[Los valores] guían la construcción de la imagen de la realidad por parte del experimentador y conceptualizador, es decir, por parte de un individuo o una comunidad de hablantes; [los valores] integran la cosmovisión sancionada por la tradición de esa comunidad. En efecto, los valores constituyen la identidad cultural y social del hablante^{xciii} (Bartmiński 2009, 39).

Bartmiński identifica tres tipos de relaciones entre el lenguaje y los valores. La primera relación formula el lenguaje como una *herramienta de valoración*, porque es fuente de un rico repertorio de expresiones evaluativas a través de la gramática, la estructura del texto y las características fonológicas. La segunda relación toma el lenguaje como una *fuentes de información* sobre los valores aceptados por sus hablantes, que, de alguna manera, están almacenados en los significados de las palabras, las colocaciones y las unidades fraseológicas, así como en los textos, especialmente los proverbios. La tercera relación nos permite ver cómo los valores se realizan y se manifiestan en un lenguaje como tal.

Un ejemplo interesante de valores lo encontramos en la comunidad de los *viejos creyentes*³⁷. Los «viejos creyentes» se asentaron en América del Sur a principios de la década de 1960, huyendo del poder soviético y de la colectivización a finales de los años 20 del siglo xx. Antes de mudarse a los países de América del Sur vivieron en China, en la provincia occidental de Xinjiang (los procedentes del monte Altai de Kazajstán) y en Manchuria cerca de Harbin (los procedentes de Primorie). En la segunda mitad de la década de 1950, debido al establecimiento del régimen comunista en China, decidieron emigrar a América del Sur (Rovnova, Savinov 2017, 320). Los antepasados de ambos grupos vivían originalmente a las orillas el río Kerzhenets en la provincia de Nizhni Nóvgorod, un gran centro de viejos creyentes. Actualmente, los viejos creyentes de América del Sur hablan una lengua rusa dialectal: los dialectos que se llevaron hace cien años junto a su cultura, con los rituales y costumbres

³⁷ Los viejos creyentes son cristianos ortodoxos que rechazaron las reformas del patriarca Nikon de Moscú en el siglo xvii y que mantienen las prácticas y rituales anteriores.

de sus lugares de origen. Siguen viviendo aislados, ya que el aislamiento se conceptualiza como la única forma de preservar la pureza de la fe y a ellos mismos como verdaderos cristianos (Nagornaja 2010, 45).

La influencia de los valores se manifiesta cuando expresan su identificación religiosa con las palabras *starovery* ‘viejos creyentes’ y *khristiane* ‘cristianos’ en oposición a los *nikonianos*, los seguidores de la iglesia ortodoxa oficial. Al mismo tiempo, en los pueblos de Rusia cerca del río Bujtarma del Altai kazajo³⁸, en relación con los viejos creyentes, se usan las palabras *starovery* ‘viejos creyentes’ y *kerzhaki* ‘Kerzhaks’³⁹, en contraposición a los cristianos u ortodoxos. Para los actuales habitantes de la zona del río Bujtarma, la palabra *kerzhak* ‘kerzhak’ tiene un significado negativo:

Las principales acusaciones contra los kerzhaks están relacionadas con su comportamiento cotidiano: se niegan a ofrecerte agua; al salir de su casa, inmediatamente limpian la manija de la puerta con un trapo, como si estuviéramos sucios [...]. Este comportamiento de los viejos creyentes que demuestra su deseo de aislarse prescrito por su «ley», fue percibido y se percibe hasta ahora por los ortodoxos actuales o por los no creyentes como un insulto: ‘starovery namy morgovaly’, es decir, los viejos creyentes nos desprecian^{xci} (Rovnova 2017, 323).

En este ejemplo observamos claramente cómo el valor de una comunidad dada tiene una importancia fundamental e influye en el significado lingüístico. Aikhenvald (2013b, 54-55) destaca: «Las ideas de valor se articulan a través del uso del lenguaje. [...] los valores como representaciones culturales pueden expresarse de numerosas formas, por ejemplo, a través de objetos y actos rituales»^{xci}. El sistema de valores verdaderamente profesados o simplemente declarados en esa sociedad se considera como una respuesta a una situación social particular y se revela con la ayuda de la ILM.

Los valores transmitidos lingüísticamente pueden crear un sistema de valores: «Los valores son siempre los valores de *alguien*, siendo el punto de referencia final el *Homo loquens*, que conceptualiza y evalúa la realidad en texto y habla»^{xci} (Bartmiński 2009, 41). El sistema de valores en general se

³⁸ Son los lugares de donde provienen los viejos creyentes que se han desplazado primero a la provincia china de Xinjiang occidental en la década de 1930, y más tarde a Sudamérica (Rovnova 2017, 320).

³⁹ La tradición de los viejos creyentes en Bujtarma se extinguió (Rovnova 2017, 322).

caracteriza por un contraste bueno-malo y positivo-negativo, que procede de diferentes ámbitos: ético (honesto-deshonesto), social (amigable-hostil), epistemológico (verdadero-falso), hedonista (agradable-desagradable) o estético (hermoso-feo) (2009, 42). En el estudio de la conceptualización y expresión del paisaje y el territorio, veremos cómo esta dicotomía es constante, aunque en distintas formas.

Tomemos como ejemplo los conceptos habituales en el debate social de izquierda y derecha política que contienen el principal componente «partido» y «dirección política». El desarrollo de los significados de los conceptos derecha e izquierda es un ejemplo interesante no solo por el sistema de valores existentes en la sociedad, sino también por la distribución interna de los mismos. Los elementos principales dentro del significado están ordenados según un contexto cultural. Esto conduce a diferentes interpretaciones del significado, destacando algunos aspectos más que otros. Para definir su orientación política, un hablante se guía por el programa, las actitudes ideológicas, las relaciones personales o el sistema de valores. En consecuencia, los conceptos de izquierda y derecha política obtienen diferentes *perfiles*. El *perfil programático* divide a los hablantes de izquierda y derecha entre los que quieren socializar la propiedad y los que defienden los derechos de la propiedad privada y la libre competencia, etc. Según el *perfil ideológico*, la izquierda se distingue por una susceptibilidad ante la desigualdad social, mientras que la derecha se identifica con el respeto a la ley y la tradición, etc. Según el *perfil actitudinal*, la izquierda está asociada al entorno socialista y la derecha lo está a la iglesia. El *perfil axiológico* caracteriza la izquierda por las nociones de igualdad y justicia, persona, razón y la derecha por paz y orden, Dios, religión, etc. Históricamente, las definiciones más antiguas de izquierda y derecha se formulaban con referencia al programa político (Wierzbicka 1985). Pero con la evolución de la realidad sociopolítica, las ideologías de izquierda y derecha se modificaron en diferentes países. Por ejemplo, en la Unión Soviética la población vivió durante muchos años con ciertos principios ideológicos y sus valores correspondientes, hasta la disolución de estos últimos. Por cierto, la noción de comunismo es totalmente sociocultural: para definirla, los diccionarios parten de su perfil programático, pero realmente los perfiles varían bastante dependiendo del país.

En la novela posmodernista rusa *Generation 'П'*⁴⁰ (1999), Viktor Pelevin escribe sobre una generación de rusos que maduró y tomó forma durante las refor-

⁴⁰ П es una letra del alfabeto cirílico que corresponde a la P española.

mas políticas y económicas de los años noventa. A esta generación la llamó generación 'P', indicando en la primera página de la novela que la letra 'P' significa Pepsi. Pero el autor nunca dejó cerrado el marco interpretativo de la letra 'P', que puede significar tanto una «generación perdida» en búsqueda de sus nuevos valores, como cualquier cosa que pueda surgir leyendo esta novela. Un famoso eslogan publicitario de aquellos tiempos es «La nueva generación elige Pepsi».

Volviendo a la noción de izquierda y derecha, muchos componentes programáticos se encuentran en constante evolución, por ejemplo, la actitud hacia la religión, la Iglesia católica o la nación. Aparecen nuevos componentes y preguntas, por ejemplo, el posicionamiento ante el aborto, la identidad de género, el rol de la familia tradicional, el papel de la mujer en la sociedad, el cambio climático antropogénico, etc., cuya postura todavía debe establecerse en los *perfiles* de la *definición cognitiva*.

5.4. Definición cognitiva

Toda la riqueza semántica de una palabra con sus connotaciones léxicas, enciclopédicas y culturales puede describirse mediante la *definición cognitiva*, mencionada al comienzo de este capítulo. Repasemos los conceptos clave de la imagen lingüística:

- estereotipo;
- división del trabajo lingüístico;
- presencia de un sistema de valores;
- definición cognitiva que se desarrolla en términos de *faceta*, *perfil*, *punto de vista*.

Bartmiński introduce el concepto de *definición cognitiva* junto con el de *definición enciclopédica* (científica). Esta es puramente objetiva: describe las cosas del mundo real, y no la forma en que se nombran y representan lingüísticamente. La definición de tipo cognitivo, a su vez, tiene en cuenta no solo lo necesario y lo suficiente (para la identificación del objeto denotado por la palabra), sino, en general, todos los atributos del objeto que son relevantes para la percepción y que están fijados en la lengua del hablante y que provienen de una cultura determinada.

El método de la definición cognitiva, utilizado en el diccionario *Słownik Stereotypów i Symboli Ludowych* (Diccionario de estereotipos y símbolos po-

pulares) (1996-2021) de Bartmiński, difiere significativamente de las formas conocidas de definición adoptada en lexicografía. El proceso de construcción de una entrada de diccionario en la práctica lexicográfica requiere que el redactor busque entre cientos de ejemplos las características típicas del objeto. Esto nos lleva a la investigación semántica iniciada por Eleanor Rosch (1973, 1975, 1978), que desarrolla el concepto de *prototipo*. En otras palabras, la multitud de características atribuidas al objeto en los textos debe tratarse de forma selectiva. A su vez, la definición cognitiva incluirá características estereotipadas.

La *división del trabajo lingüístico* implica que las comunidades lingüísticas no son homogéneas: por definición, el conocimiento semántico se distribuye de manera desigual entre los miembros de una comunidad. Por otra parte, los estudios teóricos sobre el prototipo tienden a ignorar la cuestión de si la estructura del prototipo de la categoría es compartida por todos los hablantes del idioma y en qué medida. Los prototipos son principalmente nociones psicológicas con estatus individual. Los estereotipos, por otro lado, son entidades sociales; indican lo que se supone que el hablante de una comunidad lingüística debe saber sobre los referentes de las categorías que utiliza:

Los estereotipos involucran lo social, los prototipos la organización psicológica del conocimiento, pero en la medida en que coinciden, los prototipos/estereotipos constituyen un vínculo entre la organización psicológica y social del conocimiento semántico^{xvii} (Geeraerts 2008, 27).

En su crítica de la teoría de prototipos, Geeraerts (2008, 29) sostiene que la suposición de una comunidad lingüística completamente homogénea es simplemente «ingenua» y debe estar basada en la hipótesis de la división del trabajo lingüístico (Putnam 1975, 178).

Desde el punto de vista cognitivo, el estereotipo se diferencia del prototipo en su carácter esencialmente cultural, supraindividual: «aunque el estereotipo pueda incorporarse cognitivamente en los individuos –*a posteriori*– como en el *habitus* de Bourdieu» (Bernárdez 2019). Precisamente el *habitus* permite ligar lo individual y lo social. La actividad de la *cognición sinérgica* (Bernárdez 2008a, 488; Salceda Cosgaya 2016, 189; Suhr 2019, 188) enseña cómo se crean los estereotipos a partir de la colaboración entre individuos, situándolos además en el contexto histórico.

Para Anna Wierzbicka (1985), el estereotipo es lo que la gente debería saber sobre un objeto para poder hablar de él. No se basa en la experiencia de un individuo en particular, sino en la de toda una comunidad lingüística. Aparece

como correcto *a priori*, y lo que no coincide con él necesita explicaciones adicionales (por ejemplo, «es un ave, pero no vuela»). Wierzbicka (1990b) denuncia la tendencia al abuso del concepto de prototipo, ya que su uso en semántica es demasiado confuso. Apela a no utilizar el prototipo como «un dispositivo universal para no tener que pensar». Por ejemplo, según Lakoff, que se basa en las afirmaciones de Rosch, la pelota y la muñeca se encuentran entre los miembros centrales de la categoría «juguetes». Pero sería completamente injustificado comenzar la definición de pelota o muñeca con la expresión «un tipo de juguete», ya que las pelotas se utilizan también en varios deportes (*rugby*, fútbol, *cricket*, etc.) y de ninguna manera como juguetes, y ciertas muñecas, por ejemplo, las figuras de porcelana, no se consideran juguetes: «La categoría “juguete” es “difusa” porque, debido a su estructura semántica (completamente diferente de la estructura semántica de “pájaro”), no tiene como objetivo identificar ningún TIPO particular de objeto»^{xviii} (Wierzbicka 1990b, 355). La relación semántica entre un gorrión y un pájaro es completamente diferente de la relación semántica entre una pelota y un juguete.

Como mencionamos anteriormente, la teoría de Bartmiński se basa en el trabajo de Igor Mel'čuk y Alexandre Zholkovsky (1984). En la lingüística cognitiva *mainstream* este diccionario no es suficientemente reconocido, aunque se creó antes de que la investigación cognitiva se convirtiera en un campo prometedor. Carisio (2022, 54) compara este diccionario con el *Diccionario Collins*, en el cual el término *pig* ‘cerdo’ en inglés británico tiene una definición científica y una estructura prototípica. El diccionario menciona solo un uso informal, *a dirty, greedy, or bad-mannered person*. En el *Diccionario explicativo y combinatorio del ruso contemporáneo* (Mel'čuk, Zholkovsky 1984, 722) también se utiliza la información enciclopédica para definir *svin'ja* «cerdo» en la lengua rusa, pero es consistente con el conocimiento que tiene una persona:

1a. un omnívoro, un tercio de la altura de una persona, grueso, de piernas cortas, con un hocico alargado y romo y ojos pequeños y brillantes –un animal doméstico cuya función es obtener de él carne, manteca, piel y cerdas. 1b cerdo hembra 1a. Connotaciones: espesor corporal excesivo; suciedad; promiscuidad, omnívoro; comportamiento primitivo, descarado, rudeza; ingratitud^{xix}.

La abundancia de connotaciones en el *Diccionario explicativo y combinatorio del ruso contemporáneo* en comparación con el *Collins* muestra una diferencia culturalmente significativa. Para una persona, un cerdo con caracte-

terísticas cognitivamente significativas probablemente no sea un «mamífero artiodáctilo», sino «un animal doméstico criado para carne y tocino, que come cualquier cosa, incluidas las sobras; tiene la piel rosada y unas cerdas escasas; le gusta cavar la tierra y revolcarse en el lodo, por eso suele estar sucio»^c (Bartmiński 2005, 39). Incluso es diferente en España, debido a la importancia gastronómica y cultural de los alimentos derivados del cerdo.

La definición cognitiva, a diferencia de la enciclopédica, incluye características estereotipadas y ayuda a reconstruir la ILM. El objetivo de la definición cognitiva se formula de la siguiente manera:

La definición cognitiva tiene como objetivo retratar la forma en que los hablantes de un idioma ven una entidad, para representar el conocimiento socioculturalmente establecido y lingüísticamente arraigado, su categorización y valoración. [...] La entidad definida es un ‘objeto mental’^{ci} (Bartmiński 2009, 67).

El papel de la definición cognitiva es capturar marcadores semánticos, en términos de Putnam, y *elementos estereotípicos*. Siguiendo a Putnam, Uta Quasthoff (1973) reconoce la función cognitiva de un estereotipo como esencial (aparte de la emocional y social) y la asocia como parte de los modelos cognitivos en el procesamiento de la información. El estereotipo tiene valor cognitivo, representa una teoría ordinaria de un objeto o fenómeno.

Las características del estereotipo se definen en oraciones simples estructuradas en disposición categórica basada en facetas junto con principios orientados al hablante (sujeto), es decir, reflejos de la experiencia común y la conceptualización coloquial, la categorización y el conocimiento coloquial (o popular) del mundo. Por ejemplo, en el diccionario oficial de polaco *Słownik języka polskiego* «Diccionario de la lengua polaca», editado por Doroszewski (1962), *słońce* «sol» tiene una definición científica que lo define como un cuerpo celeste central del sistema solar, una bola de gas de temperatura extremadamente alta, que distribuye una enorme cantidad de energía radiante; mientras que, según Bartmiński (2009, 24, 29, 82, 120-131), la definición adecuada desde el punto de vista del hablante polaco medio debería ser esta: la luz más brillante del cielo, que ilumina y calienta la tierra, sale por la mañana y por la noche se pone; es fuente y condición de vida y es venerado por la gente; una luz cuyo movimiento sirve como medida del tiempo.

El resultado es un conjunto de características particulares (*facetas*) organizadas con respecto a varias características categóricas (*aspectos*) que general-

mente representan la imagen de un objeto o fenómeno. Las facetas se agrupan en bloques homogéneos (*subcategorías semánticas*) que emergen del análisis en forma de oraciones o sus equivalentes textuales, y que contienen los juicios representados por estereotipos relacionados con el objeto. Podrían considerarse como un tipo de marco interpretativo que permite mirar un objeto desde diversos puntos de vista. De esta manera, la construcción sociocultural del significado toma la forma de *definición cognitiva*. Existen convergencias entre la definición cognitiva y NSM (MSN, Metalenguaje Semántico Natural) desarrollado por Anna Wierzbicka. La definición cognitiva de Bartmiński está relacionada con el uso coloquial, mientras que Wierzbicka utiliza «primitivos» construidos semánticamente (Bartmiński 2018).

Bartmiński ilustra otros ejemplos más resumidos de definiciones de tipo cognitivo en *The Linguistic Worldview* (2013, 163):

1. DESZCZ «lluvia»

Agua en forma de gotas.

Cae de las nubes con diferente intensidad.

Puede *mżyć* «lloviznar», *kropić* «espolvorear», *lać* «llover a cántaros» (cfr. los nombres correspondientes: *mżawka* «llovizna», *kapuśniaczek* «llovizna», *ulewa* «chaparrón»).

Co-ocurre con tormentas y relámpagos.

Presagiada por un dolor en los huesos o el comportamiento de cuervos y golondrinas.

2. STRZYGONÍ «vampiro»

Ser espeluznante con doble hilera de dientes, rostro pálido, marcas amoratadas en la espalda, sangre bajo las uñas y ojos cerrados.

Sale del ataúd a medianoche y deambula por la tierra en silencio, estrangula a las personas.

Aparece de noche y desaparece al cantar del gallo.

Puede ser neutralizado al hincarle un clavo o una astilla de álamo en la cabeza^{cii}.

El enfoque cognitivo no distingue entre conocimiento lingüístico y extralingüístico. Por lo tanto, fenómenos extralingüísticos como las costumbres y creencias forman parte del significado.

Según Mierzwińska-Hajnos (2013, 390), la noción de definición cognitiva se comprende mejor cuando se yuxtapone a la definición taxonómica. Por ejemplo, el *romero*, como lo define el *DLE*, es:

l. m. Arbusto de la familia de las labiadas, con tallos ramosos de un metro aproximadamente de altura, hojas opuestas, lineales, gruesas, coriáceas, sentadas, enteras, lampiñas, lustrosas, verdes por el haz y blanquecinas por el envés, de olor muy aromático y sabor acre, flores en racimos axilares de color azulado, y fruto seco con cuatro semillas menudas. Es común en España y se utiliza en medicina y perfumería (*DLE*).

El carácter científico de la definición se manifiesta en aspectos científicos, no cotidianos; el carácter taxonómico de la definición consiste en identificar el *denotatum*, la referencia a la familia de las Labiadas. Mierzwińska-Hajnos elige algunas facetas de la palabra polaca *rozmaryn* que pueden resultar útiles para mostrar las diferencias entre una definición cognitiva y una lexicográfica:

ROZMARYN «romero»

Entrada de lexema: romero – *rozmaryjan*, *rozmaryjon*, *rozmairon*, (variantes fonéticas), *maryjan*, *Marsjanek*, *rozmarynek* (variantes morfológicas).

Definición: un arbusto siempre verde con flores blancas, de hermosa fragancia, utilizado en medicina, cuidado por los enamorados, especialmente las muchachas, hasta el momento de su boda.

Hiperónimo: hierba, flor, arbusto.

Cohipónimo: ruda, rosa, lila, amapola.

Colección: romero + muchacha, romero + cintas.

Partitivo: el romero tiene flores blancas.

Atributo: verde, rancio, tupido.

Cuantitativo: se cuelga una ramita de romero en la ropa de los invitados a la boda.

Procesual: el romero brota, crece, se vuelve verde, florece, huele.

Estímulo: el romero es muy importante por una muchacha^{ciii} (Bartmiński 1980, citado en Mierzwińska-Hajnos 2013, 392).

En la definición cognitiva se rechazan las limitaciones impuestas al *definiens* (todas las características necesarias y suficientes utilizadas para la identificación del *denotatum*), incorporando las características propuestas por la comunidad lingüística y reflejadas en la ILM. La definición tiene que ser exhaustiva, con relaciones detalladas entre los componentes, y basada en una disposición de facetas: «No aspiramos a la originalidad. Por el contrario, una buena categorización es aquella que es más banal, que se acerca al máximo a las experiencias, sentimientos e intuiciones de lo que se denominan “personas sencillas”»^{civ} (Bartmiński 2009, 87).

Por lo tanto, el *significado* es una interpretación culturalmente condicionada del mundo, y las definiciones deberían traer esta interpretación a la superficie. Algunos de los aspectos son más destacados que otros en la actividad lingüística y forman parte de los *perfiles* estereotipados, que, a su vez, dependen de varios factores: *punto de vista* y *perspectiva*.

5.4.1. Perfil

Para definir el *perfil* pasaremos a otro ejemplo en el campo de la botánica. La planta *Bellis perennis*, comúnmente llamada *margarita*, se puede categorizar desde diferentes *puntos de vista*. Un aficionado medio la categoriza como *flor*. Para un agricultor es una hierba dañina, categorizada como «mala hierba». Desde el punto de vista de un científico es una «planta».

Para Orduna Portús y Pascual López (2018), las plantas, al ser parte de la naturaleza que rodea a las personas, ocupan un lugar importante no solo para su subsistencia como fuente de alimento, vestido, calor y objeto de actividad laboral, sino también en su mundo espiritual, su filosofía de vida, ética y estética, y tienen valores asociados. Bartmiński dedica a las plantas un volumen entero⁴¹ de su *Diccionario de estereotipos y símbolos populares*⁴². La ILM vegetal está directamente relacionada con el calendario, la meteorología, la demonología y la medicina populares.

El trabajo de Orduna Portús y López (2018) es uno de los ejemplos de análisis de los nombres populares de las plantas que ayudan a entenderlas. La denominación de las plantas del Valle de Roncal (Pirineo Navarro) se analiza desde el punto de vista popular, más allá de su clasificación botánica y sus denominaciones científicas. La clasificación de los nombres de la flora roncalesa representa distintas formas de creación de las denominaciones, que en mayor parte son estereotípicas. Algunos ejemplos de fitónimos roncaleses y de su significado y motivación son (Orduna Portús y López 2018, 130-134): *Ezpata* y *ezpatabelar*: ‘hierba espada’ (motivado por la semejanza con un objeto creado por el hombre); *Lukibuztan*: ‘cola de zorro’ (motivado por la semejanza con una parte de un animal); *Diente de muerto* (parecido a una parte del cuerpo humano); *Hilauri*:

⁴¹ I volumen. Espacio; II. Plantas. III. Animales IV. Hombre. V. Sociedad. VI. Religión. Demonología. VII. Tiempo, espacio, medida, color.

⁴² Original: *Słownik stereotypów i symboli ludowych, koncepcja całości i redakcja* de Jerzy Bartmiński (1996-2021).

‘abortiva’ (informan de las consecuencias de su uso); *Lili-mailu* y *lilimayo*: ‘flor que florece en mayo’ (hablan de la época de floración); *Xaboilili*: ‘produce jabón’ (informan de sus posibles usos).

Sin embargo, este análisis se puede enriquecer aplicando la teoría de la ILM, estudiando las *facetas* y *perfilándolas*, incluyendo las plantas en diferentes clases, como vimos en el caso de la *margarita*, la cual se categoriza como planta, como flor y como mala hierba. Según Bartmiński (2005, 51-52) la estructura cognitiva de la margarita es como se muestra a continuación

- mala hierba: *especie*, *lugar* (hábitat), *conexión con una persona* (daño y destrucción);
- flor: *especie*, *olor*, *lugar* (hábitat), *tiempo* (floración), *conexión con una persona* (uso);
- hierba: *especie*, *olor*, *lugar* (hábitat), *tiempo* (floración y recogida), *conexión con una persona* (uso);
- planta: perteneciente a una categoría superior, llamada *familia*, *ciclo vegetativo* (anual o más largo), *especie*, *estructura*, *tiempo* (floración), *lugar* (hábitat y área de distribución), *conexión con una persona* (uso).

Más detalles en la Tabla 1. Facetas asociadas a los contenidos correspondientes

Tabla 1. Facetas y Contenidos

Especie	<ul style="list-style-type: none"> • Mala hierba • Flor • Hierba • Planta 	Tiempo	<ul style="list-style-type: none"> • Flor (floración) • Hierba (floración y recogida) • Planta (floración)
Lugar (hábitat)	<ul style="list-style-type: none"> • Mala hierba • Flor • Hierba • Planta (área de distribución) 	Familia	<ul style="list-style-type: none"> • Planta (perteneciente a una categoría superior)
Conexión con una persona	<ul style="list-style-type: none"> • Mala hierba (daño, destrucción) • Flor (uso) • Hierba (uso) • Planta (uso) 	Ciclo vegetativo	<ul style="list-style-type: none"> • Planta (anual o más largo)
Olor	<ul style="list-style-type: none"> • Flor • Hierba • Planta 	Estructura	<ul style="list-style-type: none"> • Planta

Fuente: Elaboración propia.

Esta estructura interna depende de los diferentes puntos de vista: consumidor (hierba o mala hierba, que muestra un enfoque económico), estético (flor) o científico (planta). El *punto de vista* está relacionado con diversas esferas de la actividad humana. La elección del perfil está asociada con la categorización. La margarita se categoriza como planta, como flor, como mala hierba, recibiendo cada vez una composición diferente de *facetas* (subcategorías) y un contenido diferente de características internas de facetas. Por ejemplo, uno de los perfiles de la margarita es el de flor y, en este caso, las facetas contienen el aspecto, el olfato, la época de floración, el uso, etc. El perfil no es una variante de significado, sino una variante de la imagen de un objeto o una mirada desde diferentes puntos de vista subjetivos, desde la posición del sujeto que percibe y categoriza.

En este sentido, los diferentes perfiles de los objetos no son significados distintos, sino formas de organizarlos dentro del marco del significado principal. El sujeto o conceptualizador no es solo un individuo, sino también una comunidad que actúa dentro de los contextos sociales, ideológicos, axiológicos, históricos y otros contextos culturales relevantes (Głaz 2017b, 48). El perfil sirve para organizar el contenido semántico dentro de los significados:

El perfilado es una operación lingüístico-conceptual subjetiva (es decir, realizada por el sujeto hablante), que consiste en conformar la imagen del objeto en función de ciertos aspectos (subcategorías, facetas) de ese objeto, como su origen, características, apariencia, funciones, experiencias, eventos relacionados con él, etc., dentro de un tipo específico de conocimiento y de acuerdo con los requisitos de un punto de vista dado^{cv} (Bartmiński 2009, 89).

La elaboración de perfiles se basa en los prototipos, asumiendo la existencia de un perfil prototípico y sus derivados. Wierzbicka (1985), sin usar el término *faceta*, muestra la existencia de esquemas de definición en nombres de artefactos. Identifica los *conceptos taxonómicos, funcionales, paronómicos y colectivos* y los separa en la definición (en la categorización y en la elección de facetas) (Bartmiński 2009, 91). Para un vaso, por ejemplo, estos serían: propósito, material, apariencia, tamaño y uso (Wierzbicka 1985, 33-34).

El uso de *perfil* y *faceta* en la teoría de Bartmiński y en Langacker (1987) puede generar malentendidos. Para ser exactos, Bartmiński reconstruye estas nociones sobre la base de datos lingüísticos en contextos socioculturales. Langacker, por otro lado, las concibe como procesos cognitivos que ocurren en la cognición humana y está interesado en la influencia de las capacidades percep-

tivas generales en la estructura y función del lenguaje. Bartmiński señala que el enfoque técnico de Langacker puede ser válido para definir nociones como *hipotenusa* en el contexto del triángulo rectángulo, pero es insuficiente para explicar la semántica de conceptos más complejos como *patria* (Głaz 2017b, 48). Sería muy extraño afirmar que la *patria* para un español es solo «el país de nacimiento en el que viven sus compatriotas» sin ninguna connotación cultural o valorativa. Más bien, la imagen básica de la patria española es una colección semántica conceptualmente rica y organizada, así como sus perfiles subjetivos. El perfil de Bartmiński revela el fundamento sociocultural de la teoría: «[...] una configuración particular de juicios arraigados en el lenguaje» («[...] a particular configuration of linguistically entrenched judgements») (Bartmiński 2009, 3).

El cambio también se nota en la comprensión de la noción de *cognitive domain* de Langacker en oposición a la *faceta* de Bartmiński. Langacker define *cognitive domain* como un área de conceptualización (Tabakowska 2013, 323). Según Bartmiński (2009, 90), la faceta es una subcategoría semántica: «[...] un conjunto de juicios que componen la explicación y agrupan las características del objeto» («[...] a bundle of judgements making up the explication and grouping the characteristics of the object»). Además, Bartmiński, en la noción de *experiential frame* de Langacker incluye no solo lo que se ve y se conceptualiza en un acto de cognición, sino también lo que se establece culturalmente para captar la diferenciación interna de las imágenes lingüísticas culturales del mundo (2009, 89):

Me gustaría incluir en esto no solo lo que se ve y se conceptualiza en un acto de cognición, sino también lo que está culturalmente establecido en forma de comportamiento ritualizado, creencias, emociones, valoraciones, etc. Además, el marco experiencial contiene lo que la memoria individual y social aporta a la experiencia: el marco visual, el marco cognitivo y el marco semántico son todos sub-marcos del marco experiencial^{vi}.

El concepto de *perfil* permite reconstruir *puntos de vista* semánticos. Por ejemplo, Bartmiński describe el desarrollo del estereotipo de un alemán en Polonia como un cambio de puntos de vista subjetivos (2009, 93). En resumen, una persona promedio construye el modelo de un alemán como una persona extraña y ajena; desde el punto de vista de un sármata⁴³, un alemán es un *plu-*

⁴³ Un miembro de la nobleza polaca conocido como *szlachta* (Bartmiński 2009, 93).

drak (persona que usa *pludry* «pantalones diminutos»); para un patriota polaco que defiende la independencia de su país, el modelo de alemán es diferente –lo ve como invasor y enemigo; una víctima de la guerra considera a un alemán como un criminal; desde el punto de vista de un joven miembro de la *intelligentsia* polaca, un alemán es un europeo diligente, rico y cultural. Por lo tanto, hemos llegado a otro concepto complejo: el *punto de vista*. El punto de vista de una persona o de una comunidad se proyecta hacia el mundo con referencia al conocimiento a disposición del sujeto, es decir, todo lo que existe, como se estructura, como se relaciona con intereses y valores de un hablante o de una comunidad (Głaz 2017a, 35).

Cuando analizamos un concepto desde diversos puntos de vista y distintas facetas, la sensación que deberíamos tener es como la que experimentamos al mirar cuadros de pintores cubistas. Por ejemplo, el cuadro *Mesa junto a la ventana* del pintor francés Jean Metzinger (1917) nos muestra una ventana, una mesa y un jarrón con flores desde diferentes ángulos. En estos tipos de cuadros los objetos aparecen descompuestos en facetas que tratan de mostrar diferentes puntos de vista simultáneamente. Es lo que hace también Pablo Picasso en algunas de sus obras, en las cuales los planos parecen encontrarse y negarse unos a otros para generar una imagen, paradójicamente, más completa. En lingüística también se puede llegar a esta imagen completa o «multidimensional» de los objetos, fenómenos y eventos, pero tratándolos desde la perspectiva sociocultural, acercándonos a la diversidad y pluralidad de las sociedades.

5.4.2. Punto de vista

El punto de vista se confunde con un proceso puramente físico y sensorial (ver, mirar y observar el objeto). Pero, al definir el punto de vista, juega un papel importante el sujeto/hablante, que no se limita a observar, sino que conceptualiza (identifica, categoriza e interpreta) el objeto. El sujeto prototípicamente conectado con el punto de vista procesa los datos sensoriales y los reproduce en la ILM:

Entiendo el «punto de vista» como un factor subjetivo y cultural, determinante para la forma en que se hace referencia a un objeto, incluyendo su categorización, la elección de la base onomasiológica para crear su nombre y la selección de las características atribuidas al objeto en enunciados específicos y arraigados en el significado^{cvi} (Bartmiński 2009, 77).

Además, a pesar de la similitud del punto de vista con la *perspectiva*, esta última se define como (Bartmiński 2009, 78): «Un conjunto de propiedades de la estructura semántica de las palabras» («a set of properties of the semantic structure of words») que depende del punto de vista «al menos en cierta medida» («at least to a certain extent»).

Para obtener una mirada más cercana al punto de vista, es útil un ejemplo analizado en Głaz (2017a). Su metodología está entrelazada con la teoría de la ILM (Bartmiński 2009) y la cognición cultural (Sharifian 2011; Palmer 1996; Hutchins 1995; D'Andrade 1981) y tiene algunos elementos específicos.

En su análisis, Głaz se refiere a dos reacciones al ataque terrorista en Niza del 14 de julio de 2016. Nos centraremos en el análisis del elemento más importante —el punto de vista—⁴⁴ que Głaz analiza en detalle. Mencionaremos un fragmento de un sermón que Głaz escuchó unas seis semanas después del ataque terrorista en la iglesia parroquial de Janowiec, al este de Polonia (2017a, 39): «El mismo día en que ocurrió el ataque en Niza, se inauguró una mezquita financiada por Arabia Saudita en la ciudad» («W tym samym dniu, kiedy miał miejsce zamach w Nicei, otwarto w tym mieście meczet ufundowany przez Arabię Saudyjską»).

El punto de vista como operación cognitiva está correlacionado con la distancia mental que proporcionan tres tipos de comprensión. La primera es la *compresión temporal*, ya que la mezquita fue inaugurada el 2 de julio, unos doce días antes del ataque. El intervalo de tiempo entre el 2 de julio y el 14 de julio desaparece.

La segunda es la *compresión espacial*, que comienza a ser radical, porque no se ha establecido ninguna conexión entre el malhechor y Arabia Saudita. Mohamed Lahouaiej Bouhlef era un tunecino con un permiso de residencia francés y estaba casado con una prima franco-tunecina. Túnez es una democracia representativa que permite a los sunitas (la mayoría de los musulmanes), aunque no sin limitaciones, elegir entre la escuela Maliki y la escuela Hanafi e incluso ser musulmanes no practicantes (Głaz 2017a, 40). Por el contrario, Arabia Saudita es una monarquía absoluta cuya población está constituida en su mayoría por salafistas sunitas, por lo cual no se puede practicar abiertamente ninguna otra religión. Así, el sur de Francia (Niza), Túnez y Arabia Saudita aparecen como cercanos solo en un mapa a pequeña escala, aunque en realidad Túnez y Arabia Saudita son mundos diferentes, no solo geográfica, sino también políticamente.

⁴⁴ Aunque, a diferencia de Bartmiński, utiliza este término a un nivel teórico muy general.

Más radical aún es la *compresión conceptual*, en la cual aparece la dicotomización categórica entre «nosotros» y «ellos». Según Głaz, la categoría «nosotros» se forma debido a la mucha atención a la similitud y la débil atención a la diferencia⁴⁵, e incluye europeos, no musulmanes y, posiblemente, cristianos. La categoría «ellos» incluye musulmanes, forasteros y no europeos de cualquier territorio y área cultural. Por lo cual las personas se dividen según ciertas religiones (cristianismo e islam), áreas culturales (Europa, Arabia Saudita, África del Norte) y territorios (Europa, Arabia Saudita, África del Norte). El punto de vista es una operación cognitiva que permite al hablante proyectar la ILM, actuando no sobre la percepción sensorial, sino sobre las entidades culturales tales como religiones, instituciones religiosas, ciudades y estados.

¿Cómo surge esta compresión en diferentes grados? La respuesta se puede buscar en la capacidad cognitiva humana de percibir y concebir similitudes o diferencias entre los objetos de conceptualización (Głaz 2013, 380). El énfasis en la diferencia aumenta la distancia entre ambas dimensiones: los objetos de conceptualización y el conceptualizador y lo conceptualizado (MacLaury 2000, citado en Głaz 2013, 380). El énfasis en la similitud contrae la distancia cognitiva entre los objetos junto con la distancia entre quien realiza la conceptualización y la entidad. Menores diferencias provocan la reducción del espacio existente entre nosotros, mientras que más diferencias los alejan. El espacio cultural está formado por la totalidad de los espacios culturales individuales, colectivos y territoriales.

⁴⁵ Se trata de operaciones cognitivas básicas responsables del proceso de construcción de categorías (MacLaury 1997).

6. Etnocentrismo de todos los lenguajes naturales

A lo largo de esta parte hemos visto muchos ejemplos provenientes de diferentes idiomas. Algunos muy concretos, otros tan extensos que reflejan sociedades enteras. Terminamos con el sermón del sacerdote polaco, sistematizando los datos lingüísticos y extralingüísticos.

En la tradición de la etnolingüística americana y europea, el principal interés se encuentra en las lenguas de las minorías étnicas, las lenguas exóticas o sus propios dialectos y folclores nacionales. Sin embargo, al determinar el objeto de la investigación no hay un acuerdo completo: ¿debemos estudiar el idioma de las comunidades minoritarias, el de las comunidades nacionales o el de las supranacionales? Siguiendo a Wierzbicka, todas las lenguas nacionales, lenguas estándares, dialectos, incluidas las lenguas que tienen una distribución internacional, como el inglés, se pueden estudiar de una manera similar. Esta posición se basa en la creencia de que todos los lenguajes naturales son etnocéntricos (Bartmiński 2020). Todo lenguaje natural es un lenguaje étnico y, por lo tanto, puede someterse razonablemente a un análisis etnolingüístico.

7. Puntos comunes y diferencias entre modelos

A lo largo de esta parte hemos examinado los principales modelos de lingüística cultural, analizando sus principales instrumentos conceptuales y realizando comparaciones paralelas entre ellos. Si hablamos de aspectos generales, el desarrollo de la linguoculturología postsoviética y de la etnolingüística cognitiva de Bartmiński se fundamenta en principios que a lo largo del último siglo siempre han reconocido la relación entre el lenguaje y la cultura. Por otra parte, el surgimiento de la lingüística cultural en occidente está en parte relacionado con el marco de la lingüística cognitiva *mainstream*, que ignora la presencia de un fundamento histórico y sociocultural en el lenguaje. No obstante, tanto individuos como grupos están constantemente inmersos en el entorno sociocultural, lo que da lugar al desarrollo de diversas variantes lingüísticas (Bernárdez 2008b).

Por lo tanto, la creación de la lingüística cultural es la respuesta de la comunidad científica para abarcar las formas de estudio de la diversidad lingüística, implicando que cualquier lenguaje natural puede someterse a un análisis etnolingüístico. Leavitt (2015, 62) señala que la etnosemántica experimentó una disminución en su prominencia durante la década de 1970, coincidiendo con la emergencia de teorías lingüísticas de orientación universalista. No sin razón, Leavitt afirma que el término *etnosemántica* ha sido revivido por la escuela de MSN de Anna Wierzbicka y ha dado lugar a nuevos estudios. La diversidad lingüística en estos últimos 40 años ha sido relegada a un segundo plano (Frank 2016; Bernárdez 2017), lo que ha impulsado un *linguacentrismo* del inglés angloamericano ligado a la hipótesis de la existencia de un sistema cognitivo universal:

Se estudia una única palabra o expresión aislada en inglés que hace referencia a algún concepto contemporáneo con el fin de demostrar que el proceso cognitivo supuestamente descubierto es universal y válido para todos los seres humanos, incluso desde los orígenes de los humanos modernos y el

lenguaje. [...] la errónea suposición de que la cultura y el lenguaje occidentales [...] representan universales de la cognición humana^{cviii} (Bernárdez 2016, 29, 35).

La ONU declara que el uso y mantenimiento de las lenguas maternas son derechos humanos básicos (United Nations 1992), por lo cual los lingüistas y científicos de disciplinas afines tienen una obligación particular para estudiar la diversidad lingüística. Lo mismo ocurre en sociolingüística. Por ejemplo, Adli y Guy (2022, 1) se plantean el problema de que la gran mayoría de los estudios en sociolingüística se oriente al idioma inglés y a unas pocas sociedades occidentales, como ya vimos en la Primera Parte. Su propuesta es:

[...] poner a prueba y replantear teorías existentes utilizando datos de idiomas y regiones poco estudiados, participar en la investigación sociolingüística en idiomas que no sean el inglés, aprender de otras disciplinas que incorporan enfoques interculturales, abordar las dimensiones de la organización social y prácticas concretas en las culturas del Sur Global, y avanzar hacia diseños de investigación que comparen diferentes lugares e idiomas^{cix}.

En nuestro campo de investigación, la lingüística cultural se ocupa de cómo la cultura interactúa con el lenguaje y contribuye a su formación como una capacidad cognitiva humana común. En 2008, Roslyn M. Frank aún opinaba que «todavía nos encontramos en una etapa exploratoria en la búsqueda de un marco teóricamente unificado que abrace adecuadamente la noción de incorporación situada y la situacionalidad sociocultural del lenguaje»^{cx} (2008, 13) para lograr el objetivo general «de definir el papel de la cultura en el lenguaje y la cognición, así como en conceptualizaciones colectivas y distribuidas»^{cxii} (*ibidem*). Sin embargo, en 2024 podemos afirmar que la lingüística cultural se configura como una disciplina formada sobre la base de los postulados teóricos de Palmer, Sharifian, Bartmiński, Wierzbicka y, en parte, de la linguoculturología⁴⁶. Głaz (2017b) propuso la convergencia de los enfoques de Sharifian y Bartmiński, distintos pero complementarios: «Ambas tradiciones pueden

⁴⁶ La linguoculturología en el espacio postsoviético debería abordar los problemas metodológicos mencionados en el apartado 3 sobre la linguoculturología para poder ocupar un lugar central. Al decir esto, es importante destacar que en ningún caso subestimamos su importancia. En muchos aspectos, las teorías de Vygotskij, Apresjan y otros han influido en la lingüística cultural.

adquirir conocimientos importantes la una de la otra sin perder sus valiosas características individuales»^{cxii} (2017b, 42).

Además, la lingüística cultural, con su enfoque teórico y metodológico orientado a la cultura, representa una opción muy atractiva para las *pro-cultural forces* ‘fuerzas pro-culturales’ de la lingüística cognitiva (Frank 2016). La lingüística cultural, por su propia naturaleza, también es cognitiva y está en línea con el pensamiento actual en otros campos de la ciencia cognitiva. Dado que está creciendo el número de investigaciones en el campo de la lingüística cultural basadas en lingüística cognitiva, Sinha (2021, 402) hace importantes predicciones sobre el contexto ecológico de la relación entre lenguaje, cerebro y el cuerpo humano:

- El contexto ecológico es sociocultural y socioculturalmente variable;
- la cognición es situada socioculturalmente;
- las culturas y lenguas no son uniformes entre comunidades distintas;
- la naturaleza de las culturas y de las lenguas es distribuida.

Por eso mismo, la metodología del análisis dentro de la lingüística cultural debería centrarse en describir la interacción entre las culturas, que «están compuestas por individuos que no comparten todos el mismo capital cultural y que pueden tener identidades culturales múltiples»^{cxiii} y la interacción entre las lenguas, que «se influyen mutuamente mediante la competencia y el contacto»^{cxiv} (Sinha 2021, 402).

¿Como están abordando estos postulados los diversos modelos de lingüística cultural? Algunos están convergiendo hacia un punto común utilizando sus propios instrumentos conceptuales, mientras que otros no comparten la misma visión ya que siguen otra tradición. Por ejemplo, en la Lingüística Cultural de Sharifian, las nociones centrales son cognición cultural y conceptualización cultural, las cuales están distribuidas de manera heterogénea entre los miembros de una comunidad lingüística. En la etnolingüística cognitiva de Bartmiński, las herramientas conceptuales son el estereotipo y la ILM. En su teoría, los puntos fuertes que ayudan a superar la homogeneidad son los perfiles, las perspectivas y los puntos de vista. Estos elementos se desarrollan sobre la base de datos lingüísticos en contextos socioculturales no solo intralingüísticos, sino también translingüísticos, reflejando la diversidad de los estereotipos relacionados con el mismo fenómeno, objeto y evento en diferentes lenguas. Además, la división del trabajo lingüístico nos ayuda a segmentar el conocimiento.

El punto de convergencia entre los diversos modelos de lingüística cultural radica en sus objetivos, es decir, el estudio de las relaciones e interacciones entre el lenguaje y la cultura en los procesos de categorización y conceptualización del mundo. Para lograr esto, tanto en el MSN de Wierzbicka, como en la etnolingüística cognitiva de Bartmiński, la lingüística cultural de Palmer y en la Lingüística Cultural de Sharifian, la etnografía se une con el enfoque cognitivo.

Un componente adicional, ya presente en la linguoculturología de Alefrenko, en parte también en la teoría de Palmer y Sharifian, pero desarrollado más en detalle por la etnolingüística cognitiva de Bartmiński y el MSN de Wierzbicka, es el sistema de valores. Los valores señalan la naturaleza subjetiva de nuestra categorización y conceptualización del mundo, constituyendo así el fundamento de la ILM. En el análisis de idiomas que aspiran a un estatus mundial o «universal», como el inglés o el español, se debe destacar el papel de los valores como pilar de la ILM, ya que también estos idiomas son etnocéntricos.

Los diferentes modelos descritos a lo largo de este capítulo, que incluyen tanto los escenarios de Palmer como los diversos rasgos y niveles del lenguaje que se integran en las conceptualizaciones culturales de Sharifian, junto con los estereotipos de Bartmiński, sirven para la reconstrucción de las *imágenes lingüísticas del mundo* que son «heterogéneas, diversificadas, de multinivel y dinámicas a lo largo de la historia» (Głaz 2022, 24; «heterogeneous, diversified, multi-layered, and dynamic though history»).

PARTE III
ESTUDIO DE CASOS DE LA
RELACIÓN LENGUA-CULTURA

1. Lectura lingüístico-cultural de algunas ideas de Jaime de Angulo (1887-1950)

La adopción de un punto de vista lingüístico-cultural puede proporcionar nuevas lecturas de trabajos lingüísticos de otras tendencias teóricas y aplicadas. Lo que sigue es un breve ejemplo de cómo la lingüística cultural identifica aspectos interesantes del trabajo más conocido de un autor injustamente olvidado.

1.1. Introducción: Jaime de Angulo

Esta breve ojeada al pensamiento lingüístico de un personaje prácticamente desconocido entre nosotros –especialmente, creemos, entre los lingüistas– puede considerarse el ejemplo de una primera aproximación a una visión lingüístico-cultural de la historia de la lingüística. Se trata simplemente de interpretar, con los medios actuales de ver el lenguaje y la cultura, ideas, comentarios y descripciones hechas desde planteamientos anteriores incluso al primer generativismo chomskiano. No es, por tanto, una reivindicación de Angulo como posible antecedente de la lingüística cultural que propugnamos en este libro.

Será difícil encontrar a este lingüista y escritor en una lista de lingüistas importantes de la primera mitad del siglo xx. Sí, en cambio, en la de antropólogos especializados en pueblos indios norteamericanos de EEUU y México. Tampoco lo encontraremos fácilmente entre los principales escritores norteamericanos de la época. Sin embargo, fue un escritor que en estos momentos está viviendo una revaloración clara en los EEUU, y sus trabajos lingüísticos y antropológicos despiertan renovado interés (Fuentes 2023; Leeds-Hurwitz 2004).

Español, hijo de padres españoles pero nacido en París en 1887, de esmerada formación, viajó a EEUU a los dieciocho años en busca de aventura y deseoso de convertirse en *cowboy*. Se licenció en medicina en la Universidad

John Hopkins, tras unos años viajando por varios países americanos; trabajó un tiempo como investigador en genética en la Universidad de Stanford y llegó a California justo a tiempo de vivir el gran terremoto de 1906. Aburrido de la medicina, montó un rancho, que acabó quebrando, pero le dio opción de contactar con la tribu de los achumawi Pit River. En 1925 se construyó una casa en lo alto de una colina en lo más profundo de los bosques de Big Sur, en la costa californiana; allí vivió durante muchos periodos de su vida. Interesado por la antropología, se incorporó al núcleo de los estudios de esta disciplina en Berkeley, formado por Boas, Kroeber y Sapir. Fue entonces cuando, además, empezó a interesarse por el lenguaje y la lingüística, aunque nunca obtuvo títulos académicos en ninguna de las disciplinas. Sin embargo, estuvo a punto de conseguir un puesto fijo como docente en Berkeley, pero lo «desordenado» de su vida y su carácter extravagante llevaron a que Kroeber le vetara radicalmente, amenazando con abandonar la universidad si Angulo obtenía la plaza (Brightman 2003).

Trabajó como lingüista-antropólogo con los achumawi Pit River al tiempo que escribía relatos (en inglés) y atendía a sus caballos; en Big Sur se convirtió en una de las figuras más destacadas de la contracultura californiana. Habla de él Henry Miller en su libro *Big Sur and the oranges of Hieronymus Bosch* (1957, 11); al llegar a la región, señala que esta ha crecido y menciona al primero que se instaló allí: «La pequeña comunidad de uno, comenzada por el fabuloso “forastero” Jaime de Angulo, se ha multiplicado hasta llegar a una docena de familias» («The little community of one, begun by the fabulous ‘outlander’ Jaime de Angulo, has multiplied into a dozen families»). Conoció a Kerouac, trabó amistad con Ezra Pound, que admiraba su poesía, y con D.H. Lawrence, Henry Miller, William Carlos Williams y, en un viaje a Europa con su primera esposa, al psicoanalista Jung, con quien mantuvo una interesante relación intelectual.

1.2. Los achumawi de Pit River

Su obra más conocida es *Indians in Overalls* (1950) publicada por Hiperión en España como *Indios sin plumas* (1997), donde cuenta, de forma más novelada que académica, su relación con los Pit River y el aprendizaje de su lengua. Vale la pena decir que uno de los más importantes lingüistas cognitivos, Leonard Talmy, hizo su tesis doctoral sobre la lengua atsugewi, de la que ahora ya no quedan hablantes, muy próxima geográfica y lingüísticamente al achumewi Pit

River. Trabajó también con los miwok y otros grupos del norte de California, así como con los indios *pueblo* de Taos y varias lenguas indias del norte de México.

En *Indians in Overalls*, Angulo nos habla de la vida, las dificultades de los Pit River en su forzada adaptación al mundo de los blancos, y también de su lengua. Y algunas observaciones nada sistemáticas, aquí y allá, invitan a un análisis en términos de la lingüística cultural que estamos viendo en estas páginas. Libre de ataduras de escuela, aunque sigue de cerca a Sapir, Angulo nos cuenta cómo ven los achumawi su propia lengua y la imposibilidad de su aprendizaje por quienes no son miembros de la tribu, la cultura y la tradición Pit River: «Ningún hombre blanco puede aprender nuestras palabras... Bueno, modoc o paiute, esas son hablas fáciles, ¿por qué no lo intentas con ellas? ... Pit River, esa es un habla difícil, Doc»^{cxv} (pág. 2).

Y al principio, Angulo ve esa dificultad en la complejidad de su morfología. Aunque, si los Pit River están culturalmente al nivel de la Edad de Piedra, ¿cómo es posible semejante complejidad gramatical? «¿Sería posible que no existiera relación entre lengua y cultura?» («Could it be that there was no relation between language and culture?») (pág. 7). Justifica esa complejidad con el ejemplo de los seis modos verbales de la lengua «¡Ay, esas lenguas tan simples de los pueblos primitivos!»^{cxvi} (p. 16).

Como Sapir, Angulo se fija en la hipotética relación entre estructuras lingüísticas y cultura, lo que difícilmente podría apoyar una relación clara en el macronivel, como ya sabemos. Cuando Jack Folsom, chamán del grupo de Pit River, le habla de la imposibilidad de aprender su lengua no se refería, sin duda, a la complejidad estructural, porque tanto el paiute como el modoc son igual de complejos que el achumawi; en realidad, el modoc (o klamath) lo es aún más, por sus variaciones morfológicas en las vocales.

Muy probablemente, los achumawi Pit River estaban convencidos de que nadie de fuera de la tribu podía aprender su lengua, «sus palabras»⁴⁷. Pero es que muchas veces, a lo largo del libro (y en otros trabajos de Angulo sobre esta lengua), los achumawi mismos se consideran la tribu más primitiva, la más baja en la escala social, mientras que los miwok y los paiute, tribus contra las que guerrearon en tiempos, estaban por encima de ellos, pues habían adoptado

⁴⁷ Es la denominación habitual en muchos pueblos para lengua o idioma; no tiene demasiado que ver con nuestras «palabras (gramaticales)»; se refieren en realidad a cualquier cosa producida al expresarnos, al comunicar con el habla. Igual que nuestra lengua debe diferenciarse nitidamente de la parte del cuerpo que sirve para articular los sonidos en la boca.

más costumbres de los blancos. Por esa misma razón, estos pueden aprender sus lenguas, lo que no sucede en el caso del Pit River. Estos se consideran a sí mismos tan humildes –o degradados– que ni siquiera permiten que un blanco como Angulo duerma en su casa, pues, de otro modo, los demás blancos le perderían todo respeto, pensarían que estaba al nivel de los peores indios y ni siquiera le dirigirían la palabra.

Pero tras un largo contacto con los achumawi, aprendiendo su lengua y sus costumbres, informándose sobre su cultura e incluso participando a veces en sus actividades, las cosas cambian: un día, el mismo Jack Folsom lo presenta así a otros indios: «“No pasa nada, no es un hombre blanco. Es español [Spanish]” En esa parte del país, “español” significaba “mexicano”, que para los dueños blancos de las granjas no eran más que basura, solo un grado por encima de los indios, que estaban al nivel de los caballos y las vacas»^{cxvii} (pág 34).

1.3. Estereotipos, lengua, cultura

Intentemos encontrar una explicación a estos hechos en el marco de la lingüística cultural. Lengua, cultura y etnia (pueblo, tribu...) van unidos. Si el nivel sociocultural es tan bajo y nadie quiere juntarse con ellos, la lengua también será inaccesible a los de niveles superiores (blancos, paiutes, incluso modoc, muy próximos a los Pit River en todos los demás sentidos). Existe un foso entre achumawis y blancos, y todo intento de aproximación cultural, pero también lingüística, es imposible. Un Pit River puede acercarse a los de «arriba», sean modoc, paiutes o blancos, pero no a la inversa, lo que es un fenómeno cultural con muchas aristas y bien conocido en antropología. Diríamos que está en funcionamiento la visión del mundo en una de sus formas más directamente observables: el *estereotipo* de sí mismo y de los demás grupos, que, entre otras cosas, incluye la posición social.

Pero llega un momento en que Angulo deja de encajar en el estereotipo de «hombre blanco»: es español, es decir, mexicano, y por tanto no pertenece a la clase privilegiada de los propietarios blancos. Los achumawi llaman a los «americanos» (blancos ricos, normalmente de lengua inglesa) *inilladuwi* ‘los que caminan sin rumbo fijo’, como pasó también con los navajos, que llamaron a los españoles (y luego a los mexicanos) *nakaaii*, ‘los que caminan por el desierto en grupos sin rumbo claro’. Los achumawi se extrañaban de que, al parecer, los *enellaaduwi* caminaban de un sitio a otro y no parecía que tuvieran casa (p. 56, nota 6). Los Pit River recuerdan una y otra vez que Angulo no es

un blanco: «“¿No es un hombre blanco!” dijo Jack. “Es indio igual que nosotros”. “¿De qué tribu?” me preguntó la vieja Kate. “Español”, respondí. “Ah, eso está muy bien. Los españoles son buena gente”»^{cxviii} (p. 61).

Por otro lado, como es habitual en tantos pueblos, los miembros de la tribu se consideran las personas por antonomasia: en achumawi, *is*. Pero los blancos no son *is*, son *inilladuwi* ‘tramperos’, y ellos no creen, a diferencia de los auténticos *is* (los indios) que todo está vivo. Por eso dicen que los blancos no saben nada.

Con lo visto, podríamos adelantar parte de una posible definición conceptual de los principales estereotipos sobre los pueblos mencionados en el libro, aunque, seguramente, necesitaríamos muchos más datos para poder llegar a una definición completa.

Blanco –poderoso, poco amigo de los indios; no cree que todo esté vivo. Valoración: negativa.

Español –«aparentemente blanco», de la clase más baja, cercano a los indios. Valoración: positiva.

Indio (no Pit River) –divididos en tribus, diferencias de lengua y cultura; último escalón social; cree que todo está vivo. Valoración: positiva.

Pit River: indio de la tribu de más bajo estatus social. Cree que todo está vivo. Valoración: positiva.

1.4. Conclusión

Esta breve aproximación al libro más conocido de Angulo nos permite, como vemos, acercarnos a una pequeña parte de la imagen lingüística del mundo de los indios achumawi de Pit River, centrándonos en algunos estereotipos y a los fragmentos de definición conceptual. Recordemos que Jaime de Angulo no creía en la relación entre lengua (=estructuras) y cultura; pero al no tratarse de una descripción lingüística típica (como los artículos que escribió, solo o con su mujer, p.ej. Angulo y Freeland 1930) sino comentarios personales sobre los indios, él mismo, sus relaciones y sus vivencias, nos habla de muchas cosas que, sin ser de interés para un lingüista académico en el sentido tradicional, lo son para un enfoque cultural pues, como comprobamos fácilmente, tiene más incluso de antropológico que de lingüístico (aunque no hemos entrado en sus descripciones, comentarios y descripciones sobre diversos aspectos del sistema de la lengua, no especialmente novedosas). Seguramente, si Jaime de Angulo

no hubiera sido una personalidad tan extravagante, polifacética, no demasiado cuidadosa con su trabajo, con intereses que no siempre coincidían con los de los profesores de Berkeley, sabríamos del sistema de tonos, de diferencias fonológicas, del sistema de posesivos, de las expresiones locales, etcétera, pero no podríamos aproximarnos, ni siquiera un poco, como hemos hecho aquí, a un fragmento de la *imagen lingüística del mundo* de los achumawi Pit River a finales del siglo XIX y principios del XX (el libro habla de la época en torno a 1921). Para poder hablar de lengua y cultura, como ya hemos dicho, es necesario mirar más allá del sistema gramatical de la lengua.

2. La conceptualización cultural de Siberia en español

Uno de los temas más estudiados en lingüística cultural es la conceptualización cultural-cognitiva. Un ejemplo de ello, así como del método y la forma de trabajo que se utiliza, sobre todo en la Escuela de Lublin, puede leerse a continuación.

2.1. Siberias por el mundo

En la literatura para el público general y también en la especializada, Siberia es representada con una imagen misteriosa y exótica, difícil de definir y con límites dinámicos debido a las realidades histórico-geográficas y político-administrativas. Ian Frazier, autor de *Travels in Siberia*, presenta Siberia como una figura literaria:

Oficialmente, no existe un lugar llamado Siberia. Ninguna entidad política o territorial lleva como nombre Siberia. En los atlas, la palabra «Siberia» flota sobre la tercera parte del norte de Asia sin estar conectada con ningún lugar en concreto, como si designara una zona o una condición. [...] Para la mayoría de la gente, Siberia no es el lugar en sí, sino una figura retórica^{exix} (Frazier 2010, 3).

Siberia es un concepto culturalmente construido, basado en información compartida y obtenida del discurso o la experiencia. De hecho, existen también localidades llamadas *La Siberia* en México y en Bolivia. En el caso de Bolivia, se trata de una zona boscosa: «El bosque nublado de Siberia es una de las regiones más ricas y diversas en especies vegetales de Bolivia» (Mendoza Flores 2014, 197). En España, se encuentra *La Siberia extremeña*, una comarca de la provincia de Badajoz. En efecto, Jiménez Artacho, Fonfría Díaz, Fernández

Astasio y Fernández Pérez (2011, 387-388) hacen suposiciones sobre el origen del nombre:

Una vez consultada la bibliografía existente sobre esta zona extremeña, parece ser que el origen del nombre procede de un artículo titulado «La Siberia extremeña» publicado en 1908 por José Ramón Mélida en «El Correo de Madrid» y posteriormente en «El Noticiero extremeño», en el que se dice que a la comarca «a causa de su falta de caminos y sobra de quebraduras y malos pasos, de lo desamparada y aislada que se halla, llaman los viajeros La Siberia. [...] Camacho Cabello también hacía referencia al alejamiento de la comarca y a la carencia de vías de comunicación para justificar el nombre de Siberia extremeña.

Su denominación se inspira en las connotaciones adversas asociadas con Siberia, que denota aislamiento y escasez de vías de comunicación. De hecho, ciertos autores han abogado por eliminar el término «Siberia» debido a sus implicaciones negativas: «Y nada más nos queda que decir de esta comarca, que no merece, ni mucho menos, el apelativo de Siberia, que en todas partes se les (sic) da» (Vera Camacho 1960, 210). Esto plantea preguntas: ¿Por qué este lugar en España no merece el nombre de Siberia? ¿Qué distingue la estructura semántica de este topónimo? ¿Cómo se estructura el conocimiento sobre un lugar? Para aclarar estos asuntos, podemos considerar el siguiente ejemplo:

mandar, enviar, ir a Siberia

La primera interpretación de esta frase, combinando un verbo de movimiento (mandar, enviar) con la dirección (a Siberia, *to Siberia*), se refiere a una definición exacta. La segunda interpretación del ejemplo se refiere al conocimiento común, a la opinión de las personas, aquellas que probablemente entienden Siberia como un lugar de exilio. Así, para comprender este fenómeno lingüístico, los estereotipos resultan útiles.

Para los hispanohablantes de la península ibérica, Siberia se suele asociar, por ejemplo, con la estepa, el frío, el exilio y el tigre siberiano. Sin embargo, al examinar más detenidamente, se vuelve evidente que el concepto de frío siberiano construye un marco léxico-semántico diferente en comparación con el frío en otras regiones como Groenlandia o Canadá. Es notable mencionar que la colonización de Siberia y la exploración de Canadá tuvieron lugar den-

tro de la misma época histórica, desde finales del siglo xvi hasta las primeras décadas del siglo xviii (Isaeva 2018). Además, Canadá, a pesar de su similitud geográfica en latitud con Siberia, carece de las connotaciones históricas negativas asociadas con esta última. Canadá en la actualidad continúa atrayendo activamente a poblaciones migrantes, mientras que Siberia, en contraste, ha experimentado un declive demográfico continuo (Donskikh 2019).

Entonces, ¿cómo se organiza el conocimiento sobre un lugar? Para contestar a esta pregunta, consideramos que el enfoque cognitivo de Bartmiński es de particular interés ya que presta especial atención a la organización conceptual de los campos léxico-semánticos y al contenido semántico y cultural.

Las referencias escritas sobre Siberia incluyen en su estructura interna estereotipos que luego son compartidos por los hablantes de una comunidad lingüística, en nuestro caso, los hispanohablantes de la península ibérica, y que representan peculiaridades culturales de su conceptualización de Siberia. Hay que poner de relieve que no solo la literatura influye en la formación de los estereotipos, sino también las imágenes o las películas. De hecho, *Doctor Zhivago* (1965), adaptación cinematográfica de la novela de Boris Pasternak, ha desempeñado un papel significativo en la formación de la percepción de Siberia. En la novela se retrata una pequeña región esteparia de Omsk (1882-1918), lo que ha fortalecido aún más la asociación de Siberia con vastas tierras esteparias. En realidad, Siberia abarca diversas zonas climáticas y naturales, predominantemente caracterizadas por bosques. La incapacidad de la película para representar con precisión esta diversidad ha perpetuado el estereotipo. Curiosamente, ciertas escenas de *Doctor Zhivago* se filmaron en los campos de Soria, una región de España, lo que también confunde la representación de Siberia. Como resultado, a pesar de su inexactitud, la imagen de la estepa siberiana reproducida en la película ha arraigado profundamente en la percepción popular. Actualmente, solo una parte muy pequeña de la estepa está incluida en la región siberiana; el resto comprende territorios que ahora forman parte de Kazajistán, junto con la estepa kazaja.

2.2. La influencia de las traducciones

La imagen contemporánea de Siberia entre los hispanohablantes de la península ibérica se ha formado gradualmente (y sigue formándose como nos enseña el proceso de la cognición cultural) mediante el solapamiento de diversos eventos históricos, políticos y sociales. En el corpus de Google Books, el pri-

mer uso en español de Siberia se encuentra en *Indice del mundo conocido* de 1672 del autor Sebastián de Ucedo. Como señala Alekseev (1941), España, testigo de un auge económico y político en el siglo XVI, no mostraba interés por el norte de Asia en los siglos XVI y XVII, sino que dirigía su mirada hacia el oeste, sur y este. Esto se debía especialmente a las poco frecuentes relaciones diplomáticas entre el Reino de España y el Estado moscovita. Entonces, ¿de dónde provino su conocimiento sobre Siberia en español? Si alguien ha escrito sobre Siberia, es probable que haya obtenido su conocimiento de haber leído algo en un idioma original o en una traducción.

En España, el latín sirvió como idioma de educación durante siglos, hasta que ocurrió un cambio significativo en los siglos XVI y XVII. Específicamente, el francés gradualmente adquirió prominencia debido a un contexto histórico y sociocultural particular (Roig 1994). Durante esta época, la traducción principalmente involucraba no solo textos en francés, sino también del propio francés: «Es decir, exceptuando el italiano y el portugués, el resto de las lenguas europeas modernas se traducen, no siempre, pero sí muchas de las veces, a través de la versión francesa» (Pajares Infante 1996, 166). De hecho, la primera mención detallada de Siberia en el *Corpus diacrónico del español (CORDE)* data de 1736, donde se incorporó información derivada de un diccionario francés:

Réstanos ver si podemos comprehender debaxo de este systema los huessos de elefantes de la Siberia, lo que es sin duda negocio algo más arduo, por ser el clima elado de aquel país mui contrario al temperamento de los elefantes, que pide países calientes, como la experiencia enseña. [...] Mas ¿cómo pudieron en ningún tiempo habitar los elefantes en región tan fría? De varios modos se puede responder. Lo primero, que la Siberia no en toda su extensión es excessivamente fría, como se lee en el gran Diccionario de Moreri. Y el que pueden vivir los elefantes en región fría, como no lo sea con gran exceso, se prueba con el elefante que dijimos arriba embió el rey de Portugal al de Francia; el qual habiendo llegado a París el año de 1668 no murió hasta el de 1681 (1736; *CORDE*).

El autor de este fragmento en español es Benito Jerónimo Feijoo, quien menciona explícitamente el diccionario histórico francés *Le Grand Dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane* de Louis Moréri (1725) como una de sus fuentes. Además, es importante destacar la descripción de Siberia en español. Feijoo no solo compartió sus reflexiones sobre el clima en Siberia, sino que también presentó uno de los ideales este-

reotípicos sobre Siberia para aquel tiempo: los elefantes, que en realidad eran mamuts. Careciendo de conocimientos científicos modernos, el autor colocó los elefantes en Siberia.

Esto plantea la pregunta: ¿cómo construyeron los autores españoles del siglo XVIII descripciones estereotipadas de Siberia en la cultura española? Pues es probable que hayan utilizado fuentes externas para adquirir el conocimiento sobre Siberia. Por lo tanto, dado que los textos de académicos franceses, holandeses, alemanes y otros autores contenían estereotipos sobre Siberia, estos estereotipos deben de haber influido en los autores españoles (Carisio 2023). De esta manera se puede explicar por qué hablantes europeos comparten algunas características estereotípicas similares de Siberia con los españoles, ya que tienen en común el mismo fundamento histórico basado en la literatura europea.

2.3. La definición cognitiva de Siberia

La cuestión de identificar la conceptualización cultural consiste en un análisis del discurso de artefactos culturales (Sharifian 2011, 12). En este sentido, el análisis de corpora en español y el enfoque de Bartmiński nos permiten determinar un fragmento de la imagen lingüística de Siberia y la definición cognitiva resumida que especifica las peculiaridades culturales de la conceptualización de Siberia por parte de los hablantes de español. En un análisis llevado a cabo en el año 2022 en los corpora⁴⁸ se encontraron 1112 menciones de Siberia y *siberian**. A partir del análisis contextual de forma histórica de las ocurrencias estereotípicas se redactó la propuesta de la definición cognitiva de Siberia. Aquí se presenta una versión simplificada:

Es un vasto, desolado, terreno de desierto y estepa, un país muy distante, lejos de todo; ubicado en la región septentrional, abarcando todo el territorio desde las montañas Urales hasta el océano Pacífico; un lugar triste e inhóspito, donde viven criminales y disidentes políticos exiliados, personas indígenas, cosacos y chamanes; un lugar de prisión, muerte para muchos, y castigo; hábitat del tigre siberiano, repleto de renos y restos de mamuts; rico en recursos naturales, minerales y pieles.

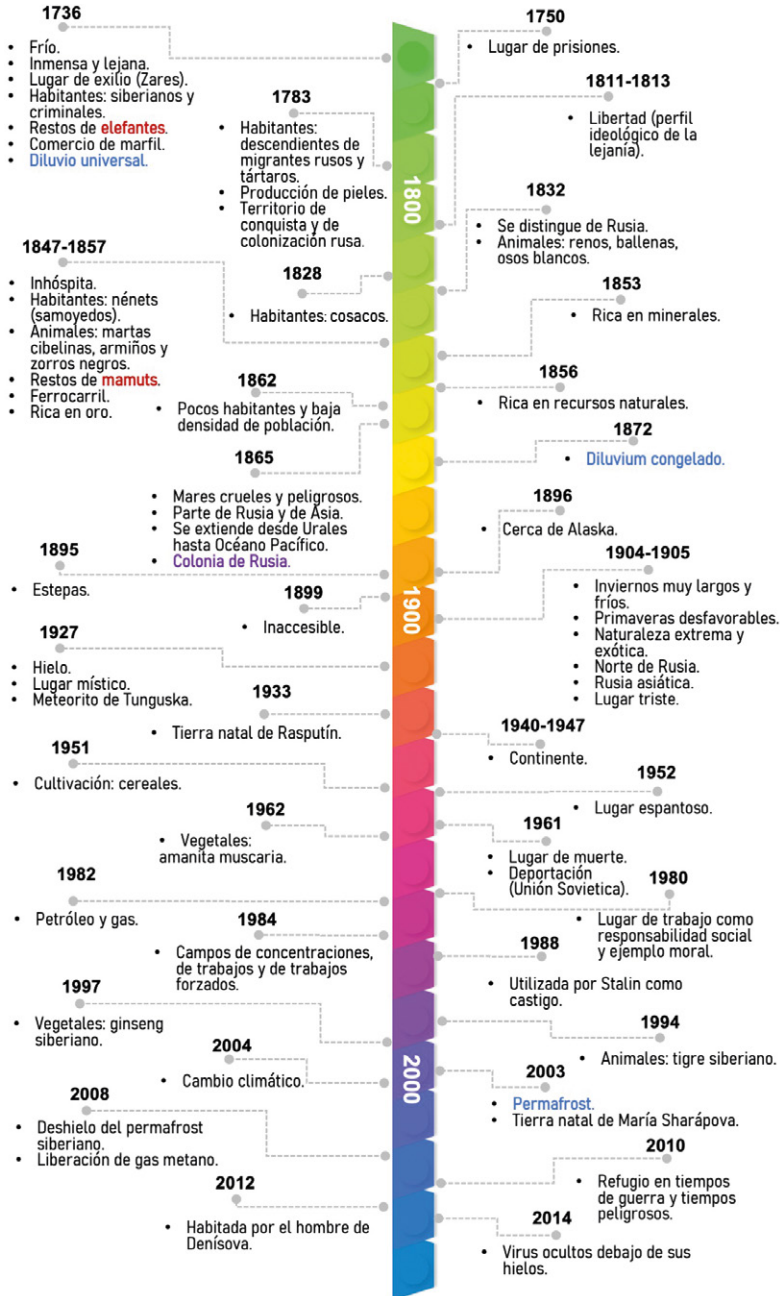
⁴⁸ *Corpus diacrónico del español (CORDE), Corpus de referencia del español actual (CREA), Corpus del Español del Siglo XXI (CORPES).*

La estrecha composición de las características categóricas de Siberia se superpone con características subjetivas típicas estabilizadas y ordenadas en una determinada configuración, relacionadas con: sus propiedades, cómo se percibe típicamente; su extensión, dónde se encuentra; la actitud de las personas hacia ella, su función en la sociedad; los representantes típicos de las personas, de las plantas y los animales, de los sectores económicos y los transportes; y los procesos de origen humano y geológico a los cuales está sometida. Todos los atributos tienden a explicar lo que entiende por Siberia un hablante medio, es decir, en términos de Putnam, los «no expertos» de la comunidad lingüística. Por lo tanto, el conocimiento de Siberia comprende un conjunto de características que varían de un hablante a otro y evolucionan con el tiempo, reemplazando unos estereotipos por otros, lo que se muestra en la Figura 2.

Los corpora proporcionan información sobre las fechas de publicación de las obras o sobre los años a lo largo de los cuales se desarrollaron. Siguiendo los datos lingüísticos se puede reconstruir una línea temporal con las fechas en las que por primera vez aparecieron algunas características cognitivas de los estereotipos. De este modo, las referencias escritas muestran las principales etapas en la evolución de las ideas estereotipadas sobre Siberia. En cada etapa de desarrollo se identifican las características estereotipadas que reflejan un determinado periodo de la historia. En el *CORDE*, que proporciona datos desde 1736, encontramos los estereotipos de *frío*, *elefantes* y *diluvio universal*. El *diluvio universal* ha sido un producto de la visión del mundo religiosa tradicional que afectó muchos siglos la conceptualización de Siberia; más tarde se sustituyó por *diluvium congelado* (1872; *CORDE*), y luego desapareció totalmente, reemplazado por el término *permafrost*. De la misma manera, los *elefantes* se convirtieron en *mamuts*, cuya primera mención tiene fecha de 1847-1857. Por otro lado, la conceptualización de Siberia como *colonia* hoy en día ya no parece existir en España. Su única mención en 1865 está ligada a la política colonizadora de aquellos tiempos.

Resulta importante para los hispanohablantes de la península ibérica, como ya hemos mencionado, el estereotipo según el cual la estepa se extendería por todo el territorio de Siberia. La primera mención de la estepa en los corpora es del año 1895. Como hemos visto, este proceso de generalización se puede remontar a un hecho histórico ocurrido desde 1882 hasta 1918, cuando una pequeña parte del territorio siberiano que incluía a la ciudad de Omsk formaba parte del Gobierno General de las Estepas. En cuanto a la posición geográfica, los estereotipos desplazan Siberia al norte de Rusia (1904-1905; *CORDE*), y

Tabla 2. Rasgos estereotípicos de Siberia según su primera aparición en los corpora



Fuente: Elaboración propia.

amplían su extensión desde los Montes Urales hasta el Océano Pacífico (1865; *CORDE*).

El auge y el desvanecimiento de ciertos rasgos estereotípicos se deben a los continuos avances históricoculturales y científicotécnicos, como, por ejemplo, el descubrimiento del hombre de Denísova, o la ya mencionada evolución del concepto de *diluvium* en *permafrost*.

Otro estereotipo relevante es el exilio, castigo impuesto por los zares durante el Imperio ruso (primera mención en 1736; *CORDE*) y luego en la Unión Soviética (primera mención en 1961; *CORDE*). En el primer periodo Siberia se conceptualiza como un lugar indefinido y se hace referencia a la deportación a un espacio que está lejos y es muy frío; mientras que en el segundo periodo los lugares para el exilio asumen un carácter físico (campo de trabajo, campo de concentración, Gulag) además de estar fuertemente asociados con la imagen de Stalin.

2.4. Valores

La imagen lingüística española de Siberia refleja diferentes periodos del desarrollo histórico de la sociedad, expresando características positivas o negativas manifestadas en el sistema de valores de los hispanohablantes de la península ibérica. Por ejemplo, el frío no se puede tratar como algo plano, sino con volumen y compuesto por diferentes puntos de vista según los diversos perfiles encontrados en los corpora, como vemos en la Tabla 3:

Tabla 3. Valores asociados a los perfiles de frío

		Valores	
		Positivo	Negativo
Perfiles	Biológico		Frío como <i>principal enemigo</i>
	Funcional	Uso del frío para <i>la conservación de los alimentos</i>	
	Estético	Es bello (metáfora de <i>plata en el aire</i>)	
	Psicológico		Frío <i>cruel y salvaje</i>

Elaboración propia.

Desde el punto de vista estético, el frío tiene valor positivo, es bello (metáfora de *plata en el aire*), así como según su perfil funcional (el uso del frío para *la conservación de los alimentos*). Sin embargo, desde el punto de vista bioló-

gico (frío como *principal enemigo*) y según su perfil psicológico (frío *cruel* y *salvaje*) el frío tiene valor negativo.

El deshielo del permafrost está determinado por una relación estereotípica de causa y consecuencia: la descongelación del permafrost puede provocar cambios en el hábitat de los humanos, sus entornos, sus viviendas, sus costumbres y en general en sus vidas. Estos cambios, como cualquier fenómeno natural destructivo, adquieren un valor negativo. Aunque, si tenemos en cuenta el perfil biológico y psicológico del frío, más lógico sería estar a favor de estos cambios climáticos. De esta manera, las características físicas del entorno reflejan el valor social: el frío o el calor extremo no son compatibles con la vida humana. En este sentido, Siberia se valora como un lugar «malo» desde el punto de vista de la sociedad, porque es esta la que le proporciona los valores.

Las descripciones de la estepa, de la lejanía y de la extensión desde el punto de vista psicológico llenan a Siberia de valores negativos, excepto cuando la lejanía se perfila desde un punto de vista ideológico como un lugar apto para encontrar la libertad.

Los aspectos místicos, por un lado, atraen a los aventureros desde una perspectiva psicológica, buscando satisfacer sus propias necesidades. Así se puede explicar el valor positivo asociado al deseo de los hispanohablantes de la península ibérica de viajar en el ferrocarril Transiberiano reviviendo la gesta de *Doctor Zhivago*. Por otro lado, estos aspectos pueden apartarlos de Siberia, que asume en este caso un valor negativo marcado por su rareza y peligrosidad.

En los fragmentos sobre materias primas predomina el valor material positivo. En cambio, en el contexto histórico prevalece un valor social negativo. En este sentido, la visión estereotípica de Siberia como un territorio de gran valor desde el criterio arqueológico, en comparación con el estereotipo de Siberia como lugar de exilio, no juega un papel significativo para el valor social.

Los conocimientos lingüísticos y extralingüísticos relacionados con el uso del concepto de Siberia se han desarrollado entre los hablantes durante mucho tiempo. Los estereotipos sobre Siberia son el resultado de un proceso histórico y sociocultural, y en las referencias escritas representan a Siberia como una figura literaria misteriosa, exótica, inhóspita, inaccesible y peligrosa. Esta prevalencia de estereotipos con valor negativo se hace evidente, en topónimos como *La Siberia extremeña*, comarca que describe Vera Camacho en su trabajo de 1960 y que considera no merecer tal apelativo, como vimos al comienzo de este apartado. Así podemos concluir que la metodología de Bartmiński es una forma alternativa de describir la conceptualización cultural en la lingüística cultural.

3. El cuerpo y sus partes

Nuevamente, la conceptualización cultural-cognitiva y su reflejo lingüístico, aunque ahora con una perspectiva tipológica.

3.1. Peculiaridades en la categorización y conceptualización

Nuestro cuerpo representa un recurso sumamente valioso para investigar la naturaleza de la categorización y de conceptualización. ¿Es adecuado afirmar que, aunque los seres humanos compartimos un mismo cuerpo desde nuestro nacimiento hasta la edad adulta, lo conceptualizamos de maneras diversas no solo al pasar de una cultura a otra, sino también a lo largo de las diferentes etapas de nuestra vida?

Es importante destacar que no nacemos con un conocimiento inherente sobre nuestro propio cuerpo, sino que lo adquirimos gradualmente a medida que crecemos. La conceptualización del cuerpo está estrechamente vinculada al entorno sociocultural, siendo influenciada por la información proporcionada por nuestros seres cercanos acerca de nuestro cuerpo. Además, las «reglas» de interacción y movimiento en el espacio se aprenden a partir de la observación y la interacción con el entorno y las personas que nos rodean. Entonces, ¿cómo se categoriza el cuerpo en diferentes lenguas? A lo largo de este apartado intentaremos contestar a esta pregunta.

En primer lugar, respecto al término *cuerpo*, hay que destacar varios puntos importantes. Por ejemplo, autores como Wierzbicka (1996) y Goddard (2001) lo consideran como un concepto presente en cualquier lengua; entonces, según la perspectiva de Wierzbicka, se trata de un primitivo semántico. Para ilustrar, en idiomas como el lao, la lengua oficial de Laos, el punyabi, hablado en una región entre India y Pakistán, y el yélí dnye, la lengua de la isla Rossel de Papúa Nueva Guinea, el «cuerpo» funciona como un punto inicial, es decir, un «semántico primitivo». No obstante, Enfield *et al.* (2006) señalan que varias lenguas carecen de un término común para «cuerpo». En particular, existen

lenguas en las cuales el nivel más alto de organización de las partes del cuerpo sería «persona» y no «cuerpo» como, por ejemplo, el idioma kuuk thaayorre, hablado en la península del Cabo York de Queensland en Australia, el lavukaleve de las Islas Salomón, y el tidore, utilizado en una de las islas de la Indonesia oriental (Enfield *et al.* 2006, 143). Además, Evans y Wilkins (2001), junto con Wilkins (1996), argumentan que el concepto de «cuerpo» en sí mismo es dinámico y puede tener múltiples significados, refiriéndose tanto a la piel, el torso y la persona en general.

En segundo lugar, se plantea la cuestión de qué criterios se utilizan para categorizar y nombrar las partes del cuerpo humano.

La aproximación tradicional está relacionada con la experiencia perceptiva, donde la división del cuerpo se realiza según parámetros visuales y físicos. Este enfoque es interesante, ya que visualmente podemos identificar claramente dónde comienza y termina un brazo o una pierna utilizando *nuestro idioma nativo*. Sin embargo, al sumergirse en la tipología contrastiva de las lenguas, se observa que los límites de las partes del cuerpo están conceptualizados de manera variable en distintas culturas e idiomas. Por ejemplo, en lavukaleve no existe un término específico para *brazo*, ni en la lengua aborígen hablada en Malasia, el jahai, para *boca*:

El jahai favorece sistemáticamente un nivel más fino de segmentación. Tiene términos para “pierna superior”, “pierna inferior” y “pie” pero ningún término para “pierna”. El jahai tampoco tiene una palabra para “cara” o “boca”, pero tiene más de quince términos simples para etiquetar partes más pequeñas, como los ojos, el labio superior, el labio inferior, los dientes, las “crestas prominentes a ambos lados de la frente” y las “arrugas entre las cejas”^{cxv} (Enfield *et al.* 2006, 145).

La segmentación visual por sí sola no logra explicar de manera exhaustiva esta categorización. A esto se suman los órganos internos, cuya consideración es fundamental para comprender la división del cuerpo en partes. Este proceso está fuertemente influenciado por factores culturales, los cuales se reflejan en el contenido conceptual de los términos utilizados. Dentro de este contenido conceptual se encuentra el conocimiento sobre la funcionalidad de cada parte del cuerpo. Algunos idiomas presentan términos más detallados para ciertas partes del cuerpo, y esta división está relacionada con las prácticas culturales o sociales: la existencia de un término específico está justificada por su utilidad sociocultural. Además, las creencias y representaciones culturales sobre el cuerpo ejercen una repercusión

significativa en este proceso de categorización. Por lo tanto, la influencia sociocultural en la división del cuerpo en partes se manifiesta tanto a nivel léxico como semántico. Por ejemplo, el término *kɔDDi* en punyabí se refiere a ‘órgano de la cavidad torácica considerado responsable de enfermedades’ («*organ in chest cavity deemed to be responsible for sickness*») (Enfield *et al.* 2006, 142).

Se han realizado intentos de crear una jerarquía universal relacionando las partes del cuerpo entre sí, como lo propusieron Brown (1976) y Andersen (1978). Sin embargo, estos intentos han sido criticados por Enfield *et al.* (2006), ya que algunas lenguas, como el laosiano y el punyabí, muestran evidencias de jerarquía partonómica solo entre un subconjunto de términos, mientras que otras, como el jahai, lavukaleve y kuuk thaayorre, no presentan dichas jerarquías. La examinación categórica de diferentes lenguas hace que las clasificaciones universales no funcionen.

A continuación, proponemos ejemplos de algunas peculiaridades en la categorización y conceptualización en el tima, una lengua del Níger-Congo en Sudán, ya mencionada en el capítulo anterior. El tima utiliza formas morfológicamente sencillas para las partes del cuerpo como brazo (incluida la mano), pero se refiere a los dedos mediante lexemas complejos. El diminutivo *kì-màná* (singular)/*i-màná* (plural) se usa en combinación con la palabra *brazo* para expresar *dedo* (Dimmendaal 2015, 140):

- (1) *kì-màná kì-dàwún*
 pequeño brazo
 lit. ‘dedo’

Lo mismo ocurre con otras palabras que se refieren a otras partes del cuerpo (Dimmendaal 2015, 141):

- (2) *kínè ì kìmámì*
 boca nariz
 lit. ‘fosa nasal’

Una característica similar se encuentra en cha’palaa, una lengua amerindia habitualmente denominada «cayap». En esta lengua el brazo en su totalidad se denomina como *Tya-*, mientras que el dedo de la mano, *tyamishu*; para indicar la pierna, incluido el pie, se utiliza la raíz *ne-*, y *nemishu* significa *dedo del pie*. Por lo cual, el segundo elemento indica la forma «refiriendo por tanto a algo como la “terminación redondeada” de algo» (Bernárdez 2006, 35). Estos ejemplos ilustran

la estrategia común de usar términos básicos para referirse a partes cognitivamente menos prominentes del cuerpo. Un ejemplo más (Dimmendaal 2015, 141):

- (3) *káh ↓cǐí*
 cabeza ojo
 lit. ‘costilla’

En este caso la segunda parte de la palabra *káh ↓cǐí* ‘costilla’ *cǐí* ‘ojo’ se usa metafóricamente, ya que los hablantes del tima aparentemente perciben que la caja torácica se parece a un par de ojos. Por otro lado, el término español ‘caja torácica’ contiene la palabra *caja* «recipiente que, cubierto con una tapa suelta o unida a la parte principal, sirve para guardar o transportar en él algo» (DLE), mientras que en otros idiomas encontramos el término *jaula*, como por ejemplo en el ruso: *grudnaja kletka*, donde *kletka* significa ‘jaula’.

Profundizando (literalmente) en el cuerpo, encontramos los órganos, que, en el uso metafórico, funcionan de manera diferente según diversas lenguas y culturas. Por ejemplo, en la lengua nilótica occidental anywa (hablada en Sudán del Sur y Etiopía), *cwiny* ‘hígado’ ocupa un lugar destacado. El hígado puede ser «bueno» («generoso»), «malo» («insociable»), «triste», «feliz». De hecho, tanto el «hígado» como el «estómago/vientre» son dominantes en la conceptualización de los estados mentales y emocionales. Por ejemplo, el lango, lengua nilótica del oeste de Uganda, atribuye emociones y características personales utilizando hígado y estómago/vientre (Dimmendaal 2015, 154):

- (4) *yì-é yòm*
 él/ella vientre suave
 lit. ‘él/ella está feliz’
- (5) *cwǐjñ-é yòm*
 él/ella hígado suave
 lit. ‘él/ella está feliz’

En la lengua mongo (República Democrática del Congo) pariente lejana del bantú, la palabra «corazón» también ocupa un lugar destacado en el lenguaje figurativo (Dimmendaal 2015, 161):

- (6) *ale botéma fwεε*
 él/ella ser corazón hirviendo
 lit. ‘él/ella está herido/a, enfadado/a’

Es muy curioso lo que ocurre en la cultura tima, ya que las emociones o los estados emocionales no están asociados con el estómago, el hígado o el corazón, sino con los huesos, *k-ûh* (sg)/*y-ûh* (pl) (Dimmendaal 2015, 191):

- (7) *k-ûh à-dò ?ál*
 hueso caliente
 lit. ‘estar furioso’

«Rechazar el hueso» es una expresión tima para decir «envidia» o «celos» (Dimmendaal 2015, 189):

- (8) *kálhúnèn cèŋ-káwúl-ááǵáŋ k-ûh màmi*
 mujer-rechaza-hueso-coesposa
 lit. ‘la mujer está celosa de la coesposa’

Es interesante que, en tima, el hígado u otros órganos no tienen un papel importante en las construcciones que expresan estados mentales, sino que en su conceptualización prefieren utilizar «hueso». Cada cultura establece su propia organización y distinción del cuerpo según sus prioridades específicas, como afirma Palmer:

Estos modelos [agrupamiento y diferenciación] son interesantes por sí mismos y su conocimiento mejora la apreciación de las diferencias culturales y lingüísticas, pero otro motivo para examinar detenidamente los modelos y mapas anatómicos es que a menudo sirven de base para el lenguaje figurado sobre otros temas (Palmer 2000, 267).

En concreto, Palmer menciona un caso descrito por Basso (1990), cuando los apaches occidentales del centro-este de Arizona utilizaron los nombres de las partes del cuerpo de los seres humanos y los animales para referirse a las partes de automóviles y camionetas: «el capó se convierte en la nariz (*bichih*), los faros son los ojos (*bidáá*) y el parabrisas se convierte en la frente (*bita*)». Este proceso parece estar motivado por un impulso puramente estereotípico, donde los estereotipos sobre el cuerpo y sus partes en una cultura pasan a otros nombres de objetos. Sin ir más lejos, las características estereotípicas de las patas de los animales se reflejan en los nombres de objetos, como las «patas de silla» en español o, en el caso del ruso, como *nožki* «piernecitas» de una persona, habitualmente utilizado con el sufijo diminutivo, se transforman en *nožki stula* «piernecitas de silla».

3.2. Divisiones corporales en el gran andamanés

El gran andamanés pertenece a una familia lingüística casi extinta que incluye una variedad de idiomas habladas en las islas Andamán del océano Índico, especialmente en el norte y el centro de las islas. Dentro de esta variedad lingüística se observan formas peculiares de posesión que están relacionadas con la clasificación/división corporal, siendo este un fenómeno cultural específico.

En el gran andamanés, se distingue entre posesión alienable e inalienable. Abbi (2011) ha examinado un total de once variedades diferentes de clasificación posesiva según la naturaleza semántica, de las cuales solo una está marcada por la posesión alienable: el genitivo designado por un morfema *-ico/-ifo* que se agrega al sustantivo poseedor. Además, cuatro de estas variedades están formadas por la derivación o composición que tiene que ver con partes del cuerpo. El resto corresponde a marcadores de clase de partes del cuerpo, que se extienden al sistema léxico y gramatical.

El sistema de marcación de inalienabilidad es altamente elaborado y abarca siete clases posesivas de divisiones del cuerpo (Abbi 2011, 745):

Clase 1. Boca y su extensión semántica: marcador *a-*;

Clase 2. Principales partes externas del cuerpo: marcador *εr-*;

Clase 3. Extremidades del cuerpo como los dedos de los pies y las uñas: marcador *oη-*;

Clase 4. Productos corporales y relación parte-todo: marcador *ut-*;

Clase 5. Órganos dentro del cuerpo: marcador *e-*;

Clase 6. Partes que designan forma redonda/órganos sexuales: marcador *ara-*;

Clase 7. Partes para piernas y términos relacionados *o-/ɔ-*;

En este caso, *a-*, *εr-*, *oη-*, *ut-*, *e-*, *ara-*, *o-/ɔ-* son morfemas gramaticalizados que se adjuntan a varios sustantivos relacionados con términos de partes del cuerpo. La estructura es $R \text{ clase}_n = D$, donde R es un poseedor, un pronombre clítico o un nombre propio con la clase de divisiones del cuerpo, y D es sustantivo dependiente. A modo de ejemplo, se puede observar la Clase 1 en (9), (10), (11), la Clase 2 en (12), (13) y la Clase 3 en (14), (15) (Abbi 2011, 747-749):

- (1) $t^h=a=tat$
 1SG=CL1.POSS=tongue
 ‘Mi lengua’

- (2) $t^h=a=ker$
1SG =CL 1.POSS=throat
'Mi garganta'
- (3) $t^h=a=t\epsilon i\eta$
1SG =CL 1.POSS=liquid
'Mi saliva'
- (4) $t^h=er=co$
1SG= CL 2.POSS=head
'Mi cabeza'
- (5) $t^h=er=k\omega b\omega$
1SG= CL 2.POSS=skin
'Mi piel'
- (6) $t^h=\omega\eta=kor\omega$
1SG= CL 3.POSS =palm
'Mi palma'
- (7) $t^h=u\eta=ka:ra$
1SG= CL 3.POSS=nails
'Mis uñas'

Volviendo a la discusión sobre si el cuerpo es un concepto universal, estos ejemplos, según Abbi (2011, 755), representan «la relación de partes del cuerpo con una “persona” o “uno mismo” y no como una relación de parte-todo [...] En este contexto, el poseedor es el ser humano, no el cuerpo» («the relationship of parts of a body to a ‘person’ or ‘self’ and not as a part-whole relationship [...] The possessor in this context is the human being, not the body»). Teniendo en cuenta este punto, se puede explicar por qué todas las partes del cuerpo requieren un clítico pronominal o un sustantivo como poseedor.

Además de los sustantivos que se refieren a partes del cuerpo, cinco de los siete marcadores de clase corporal se utilizan para representar la terminología de parentesco (Abbi 2011, 757):

Clase 1. Cavidad oral, marcador de clase *a-*, termino parentesco: padres.

Clase 2. Partes principales del cuerpo, marcador de clase *er-*, termino parentesco: cónyuge.

Clase 4. Extensiones de partes del cuerpo/Productos del cuerpo, marcador de clase *ut-*, termino parentesco: niño/a.

Clase 6 Estructura nodular, marcador de clase *ara-* + *ut-*, termino parentesco: menor/mayor hermano/a.

Clase 7. Parte inferior del cuerpo, marcador de clase *o-*, termino parentesco: yerno/esposo de la hermana menor.

Es importante destacar que estos marcadores son imprescindibles al utilizar los términos de parentesco. Se pueden observar ejemplos de la construcción de estos términos parentescos en (16), (17), (18):

- (8) *t^h=a=may*
1SG= CL1.POSS=father
'Mi padre'
- (9) *t^h=er=boi*
1SG= CL1.POSS =spouse
'Mi esposo/a'
- (10) *lico ut=thire*
Licho CL4.POSS =child
'El niño de Licho'

Además de los términos de parentesco, las clases de división del cuerpo se aplican a otros sustantivos dependientes como pintura corporal, hogar, cuentos, dolencias, barcos, términos espaciales, etc. Este proceso clasificatorio se extiende a otras clases de palabras, como verbos y modificadores.

Es crucial enfatizar que estos términos no se refieren directamente a partes anatómicas, sino que funcionan como marcadores de clase corporal, cada uno con un significado específico. Estos marcadores de partes de cuerpo han experimentado gramaticalización dentro de la lengua bajo la influencia de factores socioculturales.

Más ejemplos de la gramaticalización del cuerpo se pueden encontrar en Heine (2014), donde se exploran las construcciones posesivas de partes del cuerpo que se convierten en adposiciones, al igual que los términos como «cuerpo» y «cabeza», que se convierten en pronombres reflexivos, entre otros fenómenos relacionados.

3.3. El cuerpo inmerso

Nuestro cuerpo está totalmente inmerso en la cultura independientemente de nuestro nivel de educación, edad, profesión y nivel de ingresos. En este espacio se forma nuestra imagen del mundo, desplegándose luego en actividades y

materializándose en resultados. La mayoría de los antropólogos resaltan, además de la dimensión biológica, el carácter social y cultural inherente al cuerpo humano (Low 2003). Pierre Bourdieu (2022) demostró cómo los hábitos corporales generan características culturales y estructura social. El *habitus* de Bourdieu estructura la práctica personal y representa la historia de una persona inscrita en su cuerpo y en su manera de pensar, constituyendo una especie de unidad biológica y psicológica, social y cultural en el individuo, moldeada por la educación, el entorno y la sociedad cercana. ¿Es posible experimentar físicamente el *habitus*? Dentro de una sociedad, basta con salir de nuestro «grupo social» para apreciar los cambios sociolingüísticos, en la forma y manera de hablar, en los valores sociales, en los gustos, entre otros aspectos:

De hecho, es esta gran capacidad de socialización la que justifica toda la educación, cuyo objetivo principal es el control del cuerpo. Las actitudes, las posturas, los gestos, incluso el volumen y el tono de voz, son resultados del aprendizaje educativo y de la imitación social que dan una cierta orientación espacial y moral al cuerpo^{exxi} (Lévine, Touboul 2002, 13).

A nivel translingüístico, resulta significativo observar que, en numerosos casos (si no en todos), los extranjeros se distinguen en entornos cotidianos, aunque es posible que no sean conscientes de ello. Los habitantes locales cuyo campo los extranjeros han invadido, sin duda les identificarán como algo ajeno. Los extranjeros empiezan a percibir los límites socioculturales cuando de manera inconsciente violan algunas reglas culturales: «los actores [sujetos] generalmente solo son conscientes de los límites cuando se violan, a menudo en situaciones de contacto cultural» («actors usually become aware of the boundaries only when they are violated, often in culture contact situations») (Low 2003, 13).

Una anécdota de AC ilustra estas situaciones. Durante sus primeros años viviendo en España decidió participar en un curso de teatro para aficionados. En una clase, el profesor no estaba del todo satisfecho con su actuación, pero le resultaba difícil precisar qué aspecto exactamente no le gustaba. Finalmente, el profesor indicó a AC que debía «hablar y moverse como una española». Traduciendo esto a nuestro contexto, lo que realmente se estaba considerando era el *habitus*. Tanto la palabra como el movimiento corporal no parecían naturales, no estaban lo suficientemente integrados e incorporados, quizás debido al corto tiempo que AC llevaba viviendo en España. Por lo tanto, no basta con aprender un idioma, también se debe adquirir una comprensión de las prácticas sociales para integrarse adecuadamente en la sociedad. Nuestro bagaje socio-

cultural no se pierde, pero con el tiempo se transforma en algo híbrido debido a la naturaleza dinámica de este proceso.

Aparte de lo que llevamos incorporado en nuestro cuerpo, sabemos asignarle valor. El cuerpo de una persona es objeto de evaluación y su valor está profundamente arraigado en los estereotipos y en el sistema de valores de una sociedad, que puede categorizarlo como bello/bueno, feo/malo o neutro. En este caso, siguiendo a Bourdieu (2022, 241), hablamos del concepto de capital corporal o del cuerpo como un tipo de capital. Por ejemplo, Bourdieu hace referencia a las mujeres en Francia durante las décadas de los 60 y 70, explicando cómo se conecta el valor de su propio cuerpo con la posición que ocupan en el espacio social:

Las mujeres de la pequeña burguesía, que tienen bastante interés en los mercados en los que las propiedades corporales pueden funcionar como capital para otorgar a la representación dominante del cuerpo un reconocimiento incondicional sin disponer, al menos ante sus propios ojos (y sin duda objetivamente), de un capital corporal suficiente para obtener de él los más altos beneficios, se encuentran, también aquí, con motivos para las más grandes tensiones. En efecto, la seguridad que da la certeza de su propio valor, y en particular del valor de su propio cuerpo o de su propia forma de hablar, está unida de manera muy estrecha con la posición ocupada en el espacio social (y, por supuesto, con la trayectoria): así, la proporción de las mujeres que se estiman por debajo de la media con respecto a la belleza o que piensan que aparentan más edad que la que tienen decrece enormemente conforme se va elevando la posición en la jerarquía social; de igual modo, las mujeres tienden a atribuirse notas tanto más elevadas para las diferentes partes de su cuerpo cuanto más alta es la posición que ocupan en el espacio social, y esto aunque sin duda las exigencias aumentan de forma paralela (Bourdieu 2022, 240-241).

Las características estéticas del cuerpo están formadas por los estereotipos que revelan los valores de una comunidad lingüística y cultural, así como su dinámica. Cada época y cada sociedad han depositado su esencia en los conceptos de belleza corporal y de cuerpo.

3.4. Escenario cultural y esquema cultural

Nuestro cuerpo forma parte de una actividad comunicativa regulada como un ritual, sujeto a reglas estrictamente definidas de comportamiento verbal y no

verbal de una comunidad. Toda esta peculiaridad se puede describir utilizando, por ejemplo, los esquemas culturales de Sharifian (2011) o los escenarios culturales de Wierzbicka (1996, 1997). De esta manera, un escenario podría reflejar la prohibición de usar la mano izquierda en algunos rituales. En ciertas culturas de África Occidental, como Ghana, los gestos con la mano izquierda están prohibidos (Kita, Essegbey 2001, 73-95), lo que implica que no se puede saludar agitando la mano izquierda ni señalar con ella el camino y tampoco realizar ningún gesto con los dedos de esa mano. En las culturas musulmanas, la mano izquierda se considera impura, lo que aparentemente está relacionado con el hecho de que en el Corán Satanás es representado como zurdo; por lo tanto, no es de costumbre dar o recibir regalos con esta mano (Alí-Zade 2007 citado en Krejdlin 2020a, 70).

Gracias al esquema de eventos de Sharifian se pueden describir las negociaciones entre altos funcionarios de diferentes países. En este caso desempeñan un papel importante los rasgos corporales, relacionados principalmente con (a) la postura corporal, (b) su orientación, (c) el comportamiento visual de los participantes en la comunicación, especialmente sus orientaciones del contacto visual, y (d) el comportamiento proxémico (Krejdlin 2020b). Por supuesto, también se incluyen aquí los gestos y los modelos de comportamiento como marcadores de relaciones personales y sociales entre las personas.

Gregory Bateson (1977) relata acerca de la utilización social del cuerpo en Bali, especialmente durante actividades como la caminata, la comida, la danza y el sueño, así como las posturas de las manos durante el aprendizaje visual y kinestésico, en estados de trance, entre otros. Las imágenes acompañadas de descripciones poseen la capacidad de transmitir esta codificación cultural del cuerpo. A modo ilustrativo, mencionaremos el uso de las manos en la vida cotidiana. La forma de aprendizaje muscular difiere notablemente de las culturas occidentales. Por ejemplo, en occidente, al doblar la mano, los dedos siguen una forma regular. Sin embargo, las manos de los balineses utilizan mucho la punta de los dedos, provocando una curvatura de los dedos de la mano que no parece natural para los occidentales. En una de las fotos, un padre sostiene a su bebé doblando los dedos de su mano derecha, de modo que el bebé descansa así sobre la palma de su mano y la punta de sus dedos. Bateson enfatiza las funciones sensoriales de la punta de los dedos. Otro ejemplo es el uso de la mano como unidad de medida. En la cultura anglosajona, varias unidades de longitud hacen referencia a diferentes partes del cuerpo: el pulgar, el pie, el codo, etc. En Bali, este sistema está altamente desarrollado y el vocabulario contiene numerosos términos de este tipo.

Por otro lado, durante el acto alimentario, los balineses suelen dar la espalda a cualquier persona presente y se inclinan sobre su comida. Además, está prohibido hablar. Los movimientos con las manos son rápidos, la comida se toma con los dedos, luego se echa en la palma de la mano y rápidamente se arroja a la boca. Todo esto se atribuye a que las comidas están conceptualizadas como un acto vergonzoso; es decir, las comidas reflejan un fuerte sentimiento de vergüenza. Estos rasgos culturales se manifiestan frecuentemente en gestos, miradas o posturas corporales, y pueden ser descritos a través de esquemas culturales, como esquema de eventos, esquema de rol, y esquema de proposición, tal como:

«No debes hablar con nadie mientras estás comiendo», «Es malo mirar a los ojos», etc.

Por ejemplo, Duranti (1992) examinó la secuencia de acciones que incluyen movimientos corporales en saludos ceremoniales en Samoa Occidental, enfatizando que solo las palabras utilizadas no pueden entenderse completamente sin referencia a tales movimientos. La secuencia de movimientos y la interpretación de las palabras forman la organización sociocultural del espacio.

En cuanto a la conexión del cuerpo y las emociones, Bjornsdottir *et al.* (2017) estudian diferentes estilos de procesamiento, enfatizando el papel de la cultura en este proceso. Parten de la idea de que, en la combinación cara/cuerpo, los asiáticos orientales, en particular los japoneses, tienden hacia estilos de pensamiento holístico, mientras que los occidentales, en este caso los canadienses, suelen percibir y pensar de manera analítica a la hora de interpretar emociones. Después de llevar a cabo su experimento, concluyeron que los occidentales interpretan las emociones de una manera bastante holística, aunque favorecen ligeramente la cara a la hora de procesar las emociones. De hecho, mostraron diferencias en la interpretación de las expresiones faciales emocionales dependiendo de que si el cuerpo muestra una expresión emocional congruente versus incongruente. Los japoneses, en cambio, se centran más en el cuerpo al interpretar las emociones. La combinación congruente de cara/cuerpo facilitó el reconocimiento de las emociones en mayor medida que para los canadienses. Al mismo tiempo, los japoneses tienen más dificultades a reconocer las emociones cuando las combinaciones de cara y cuerpo son incongruentes en comparación con los canadienses. Este ejemplo evidencia la influencia de la cultura en la cognición. En este apartado hemos visto que a la hora de estudiar el cuerpo humano es fundamental considerar su naturaleza

sociocultural. A lo largo de este análisis, hemos explorado diversas dimensiones en las que el cuerpo es conceptualizado, categorizado y valorado dentro de contextos culturales específicos. Desde la forma en que se dividen y conceptualizan sus partes en diferentes lenguas hasta la influencia de los estereotipos, valores y emociones en su percepción y comportamiento. Este enfoque integral nos permite comprender mejor cómo el cuerpo humano es más que una entidad biológica. Al integrar estas perspectivas socioculturales en nuestros estudios, obtenemos una visión más completa y enriquecedora de la experiencia humana en relación con su cuerpo y su entorno social.

4. Conceptualización del espacio, el paisaje y las relaciones topológicas y geográficas

Uno de los objetos de estudio favorito de muchos enfoques lingüísticos es el espacio, su conceptualización y expresión. A continuación, podemos ver un análisis del tema, centrado en el paisaje, que tiene en cuenta, como es habitual en lingüística cultural, aspectos culturales, cognitivos, históricos, tipológicos...

4.1. Conceptos básicos introductorios

Diríamos que nada hay más seguro y permanente que el espacio en el que nos movemos. Es «siempre igual», aunque en realidad se producen cambios constantemente. Pero los árboles que ahora están sin hojas las tendrán dentro de unas semanas, un objeto aparentemente fijo y estable (unas piedras grandes, por ejemplo) pueden desaparecer porque alguien las ha movido. Pero nuestro entorno, pese a los cambios, es siempre esencialmente el mismo. Y cuando cambiamos de paisaje echamos de menos el antiguo, o nos alegramos de haberlo perdido de vista. El tema da para la reflexión literaria. En varias de sus novelas, el premio Nobel francés Patrick Modiano se aventura por París –más raramente, otros lugares– en busca de calles olvidadas, casas que han desaparecido o se han transformado hasta lo irreconocible, lo que provoca una angustiada situación de pérdida, pues esos cambios comportan la desaparición de una parte de la propia vida.

Pensamos que todas las personas ven un mismo paisaje, un mismo entorno (o un cambio de estos) en igual forma. Creemos también que nuestras formas de hablar del espacio, que tan naturales nos resultan, tienen que ser semejantes en todos los seres humanos. Así sucede con las direcciones geográficas, norte-sur-este-oeste; podemos pensar que todo el mundo las conceptualiza igual, porque, a fin de cuentas, son naturales: el este es por donde sale el sol, el oes-

te, por donde se pone. A partir de ahí, localizamos norte y sur, así como todas las posibles direcciones intermedias. Da igual si unos grupos empiezan por el sur o por el norte, como nosotros.

Pero podemos hacernos una pregunta, para no ver algo como universal demasiado deprisa: ¿seguro que todos los seres humanos, en todo tiempo y lugar, contaron con esas direcciones naturales? Y naturalmente, al ser la estructura del mundo esencialmente la misma en muchos aspectos esenciales (p.ej. arriba-abajo, cerca-lejos, alto-bajo, abierto-cerrado, dentro-fuera) y al ser la percepción básicamente la misma entre todos los seres humanos, debemos esperar que exista entre todas las formas de ver el mundo, la geografía, el paisaje, el espacio, una equivalencia clara. Pero ¿arriba-abajo, etcétera no existen también en la percepción del mundo de los grandes primates? Porque lo cierto es que se mueven con toda soltura en su propio territorio y son capaces de adaptarse a otras situaciones con gran facilidad. Recordemos también que las abejas, en el «baile» mediante el cual comunican el hallazgo de una fuente de alimentos a los demás miembros de la colmena, saben indicar con precisión dónde se encuentra esta, a base de reiterar los movimientos en esa dirección. Otras magnitudes espaciales, como la distancia, se expresan trasladando conceptos como «más lejos» a un movimiento más intenso. Según esto, lo que nos gusta ver como humano y hasta universal, puede ser algo más, una forma de reaccionar de los seres vivos ante el espacio en el que viven y se mueven.

La percepción, sin embargo, es algo más problemática, pues se ha mostrado, también experimentalmente, que nuestras culturas influyen sobre nuestras formas de percibir lo que nos rodea –y a nosotros mismos–. Por ejemplo, Nisbet y Miyamoto (2005, 467) escriben:

Existen pruebas recientes de que los procesos perceptivos están influidos por la cultura. Los occidentales tienden a participar en procesos perceptivos analíticos y descontextualizados mediante la focalización sobre un objeto saliente, con independencia de su contexto, mientras que los asiáticos tienden a participar en procesos perceptivos holísticos y contextualizados, atendiendo a la relación entre el objeto y el contexto en el que se ubica. Investigación reciente ha explorado mecanismos que subyacen a esas diferencias culturales, que indican que participar en prácticas sociales diferentes conduce a cambios tanto permanentes como temporales en la percepción. Estos hallazgos establecen una relación dinámica entre el contexto cultural y los procesos perceptivos. Nuestra idea es que no se puede seguir viendo

la percepción como algo constituido por procesos universales en todos los pueblos y en todos los tiempos^{cxii}.

De modo que disponemos de herramientas con base universal en todos los seres humanos, probablemente establecidas en los sistemas de redes neurales de nuestro cerebro a lo largo de la evolución de los primates (al menos) y que se han afianzado después del nacimiento en nuestra experiencia del entorno.

4.2. ¿Cómo ven el entorno los bebés y cómo llegan a aprender su forma «estándar»?

Es el psicólogo suizo Piaget quien estableció unas bases de la evolución de la conceptualización del espacio, bases que siguen siendo consideradas hoy días como un efectivo punto de partida. Pueden verse muchos más detalles en la página web dedicada a él: https://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/ModuleFJP001/index_gen_module.php?IDMODULE=34.

En su modelo de desarrollo cognitivo de los infantes, el estudioso suizo identifica varias fases, que van desde lo más elemental en sentido topológico (cercanía, dimensiones, formas) o, en palabras de Piaget, «espacios locales asociados a acciones» a una fase de reconocimiento de los ejes y relaciones entre los objetos, «primera noción subjetiva del espacio», una nueva fase de «espacios euclidianos» («agrupamientos espaciales objetivos») para llegar finalmente a un *espacio racional* a partir de los 12 años de edad aproximadamente, y que incluye el «espacio representativo» (cfr. también Rael Fuster 2009). De modo que solo en forma bastante lenta, más de diez años, se alcanza algo similar a ese conocimiento que suponemos universal.

Hay quien ha querido querer ver en estas fases algo así como fases de desarrollo étnico: los pueblos primitivos tendrían una menor racionalidad en la interrelación con el espacio, etcétera; lo que significaría, además, que la última fase es la propia de los grupos humanos más «civilizados»: esto es, nosotros mismos (¡faltaría más!). Era una de las ideas centrales del psicólogo alemán Wilhelm Wundt en sus *Elementos de psicología de los pueblos (Elemente der Völkerpsychologie)*, de 1912. O mucho más recientemente, del lingüista ruso Vladimir Glebkin (2015, 1010), quien presenta su «Teoría de desarrollo cognitivo en cuatro niveles» señalando que «según este modelo, se destacan tres tipos culturales: cultura prehistórica y de cazadores recolectores, cultura teórica inicial (p.ej., Grecia antigua, China antigua, India antigua) y cultura indus-

trial moderna» («three cultural types are marked out: prehistoric and hunter-gatherer culture, early theoretical culture (e.g., Ancient Greek, Ancient Chinese, Ancient Indian), and modern industrial culture»).

Podemos añadir, aunque el autor presenta estas ideas como meras hipótesis, que el paso de un nivel a otro estaría motivado por cambios socioculturales y que no existirían solapamientos. La idea central es que a lo largo de estas cuatro etapas o niveles va creciendo la capacidad de pensamiento abstracto.

No entraremos aquí en el análisis de estas propuestas, que carecen de interés para los fines de estas páginas, además de que, por el momento al menos, no parecen disponer de suficiente fundamentación empírica. Un detalle, por ejemplo: con frecuencia, los usuarios de la lengua-cultura habitual del nivel superior (el nuestro), esto es, de la «cultura cotidiana» no actúan con el pensamiento abstracto que se les debería suponer. Por ejemplo, en lugar de mediante relaciones, distancias etcétera, pueden organizar su espacio en función, solamente, de puntos de referencia un tanto idiosincráticos. Recordemos lo visto ya sobre la hipótesis de la división del trabajo lingüístico (2.4.1.5.).

Recordemos también, de paso, el importante artículo de Henrich, Heine, y Norenzayan (2010) que muestra cómo la inmensa mayoría de los trabajos en ciencias cognitivas se apoyan, confirman y validan en sujetos que son, en su inmensa mayoría, jóvenes de clase media, con predominio de blancos, que estudian en universidades de EEUU. Otras veces, los sujetos pertenecen a grupos de cultura europea urbana equivalentes. Los autores hablan de pueblos WEIRD: *Western European, Industrialised, Rich, Democratic* (Europeos Occidentales, Industrializados, Ricos, Democráticos), pero también anómalos (que es el significado básico del inglés *weird*) y critican que se tome como universal (geográfica e históricamente) aquello identificado en los individuos WEIRD. Señalan la existencia de una graduación en el nivel de anomalía; los más anómalos entre los anómalos serían precisamente esos estudiantes de universidades norteamericanas que suelen servir de base para obtener datos supuestamente universales. El objetivo del trabajo era contribuir a que se ampliara la diversidad de sujetos: social, étnica, religiosa, geográfica, etcétera.

Pero vale la pena añadir que, curiosamente, un libro más reciente del primer firmante (Heinrich 2020), busca identificar los motivos y procesos que han conducido a que esos pueblos sean tan distintos a los demás y, al mismo tiempo, sean más ricos, poderosos, etcétera. Identifica algunos puntos que considera de especial significación y aquí mencionaremos el elemento religioso, que ha ido progresando desde creencias simples y más bien mágicas hasta las religiones llamadas «del libro», con fases intermedias como la religión grecorro-

mana. En este desarrollo religioso-cultural encontramos además una nueva graduación, según el mayor o menor desarrollo de los mecanismos cerebrales asociados a la lectura. Para Heinrich, el protestantismo, ligado a la lectura constante de la Biblia, que llegaba a convertirse en una obligación religiosa, estaría más cerca de la cúspide que otras religiones, como el catolicismo, que durante siglos pusieron obstáculos a la generalización de la lectura. Además, Heinrich no entra en el problema de qué sucede si coexisten personas de un pueblo «menos anómalo» (es decir, menos dado al pensamiento abstracto) con otras de la cúspide. No entraremos en más comentarios a este respecto. Baste con mencionar la, a nuestro juicio, muy acertada reseña de Nicholas Guyatt en *The Guardian* (20/11/2020). Señala el reseñista que, en realidad, intelectuales *weird* fueron los creadores del «racismo científico» del siglo XVIII y lo combinaron con la teoría evolucionista para dar argumentos a las ideas de la supremacía blanca.

En realidad, no tiene mucho sentido intentar explicar las diferentes formas de conceptualización e interacción espaciales mediante supuestos niveles o estadios o fases de desarrollo cognitivo de los distintos grupos. Por mucho que la propuesta de Piaget nos resulte atractiva y nos sirva para entender el desarrollo del infante, lo cierto es que, como se ha recalcado infinidad de veces desde hace decenios, las fases de desarrollo en el niño no pueden extenderse a los grupos humanos. Excepto, claro, si deseamos volver a hablar de «pueblos primitivos carentes de civilización» y cosas por el estilo, como señala Guyatt en la reseña mencionada.

4.3. ¿Cultura y experiencia espacial?

Si no es cuestión evolutiva, ¿cómo entender las diferencias en la cognición espacial? Nuestra propuesta es que esta se ve mediada por factores culturales y medioambientales, de modo que cada forma específica de conceptualizar el espacio obedece a las necesidades y conveniencias de la cultura de cada grupo específico. Y en caso de producirse cambios en esas necesidades y conveniencias, serían de esperar modificaciones en la conceptualización del espacio.

Levinson (1996, 355-356) resume en forma concisa y, en nuestra opinión, muy acertada, el salto entre los presupuestos universalistas en la conceptualización y la expresión del tiempo y la realidad de las lenguas y las culturas. Plantea las dos hipótesis habituales en ciencias cognitivas (incluyendo la lin-

güística cognitiva estándar) y una indicación sobre los contraejemplos. Muy abreviadamente, su análisis es como sigue:

Hipótesis 1 en ciencias cognitivas: el aprendizaje del lenguaje espacial consiste fundamentalmente en el mapeo de las expresiones locales sobre el conjunto de conceptos espaciales, preexistentes e innatos en su mayor parte. Frente a esta idea generalizada, y que sigue siendo el punto de partida en gran parte de los estudios de lingüística cognitiva sobre el espacio, señala Levinson que 1. No todas las lenguas usan idénticos conceptos espaciales; ni siquiera parecidos. 2. Los niños van pasando de su comprensión inicial del lenguaje a distinciones semánticas locales, culturalmente específicas. 3. Cuando las lenguas codifican conceptos espaciales distintos a los que nos resultan familiares, se puede demostrar que los hablantes de esas lenguas usan conceptos diferenciales correspondientes en su razonamiento no lingüístico; en pocas palabras, el lenguaje puede determinar las categorías cognitivas, y no a la inversa.

Hipótesis 2: nuestras concepciones del espacio son en todas partes esencialmente relativistas y centradas en el cuerpo; son antropomorfas y egocéntricas. Así, todas las culturas hacen uso simbólico de la oposición primordial entre izquierda y derecha.

Hechos que la contradicen: muchas lenguas no usan los planos que atraviesan el cuerpo para derivar de ellos coordenadas espaciales, es decir, no tienen términos espaciales izquierda/derecha/delante/detrás. Esas culturas pueden carecer de asociaciones simbólicas con las manos derecha e izquierda.

El mismo autor propone un marco general de estudio para las expresiones de ubicación sin movimiento. Básicamente, se trata de la existencia o no de marcos de referencia (o coordenadas), con distinciones en cada uno (p. 359). Haremos referencia a ello en las siguientes notas sobre la diversidad de expresiones en lenguas de distintas partes del mundo. En ellas interesa especialmente si se pueden encuadrar en el modelo de lingüística cultural que defendemos.

Lo cierto es que la bibliografía de estudios cognitivos sobre el espacio, habitualmente desde la perspectiva de la metáfora conceptual y en ocasiones teniendo también en cuenta aspectos culturales, es tan extensa que estas páginas no permiten ni su resumen ni, mucho menos, su discusión. Esos estudios se centran muy frecuentemente en las lenguas de pueblos WEIRD, de modo que queda relativamente poco margen para hallar diferencias culturales significativas en este ámbito. Además, la lingüística cognitiva tiene especial interés en identificar universales cognitivos que se puedan interpretar en términos de

la cognición humana en general, mientras que nuestra disciplina atiende sobre todo a la diversidad. Por eso el cognitivismo prefiere hablar de espacio mientras que nosotros nos centramos en el territorio o el paisaje: entidad abstracta frente a entidades concretas, variables.

De modo que a continuación presentaremos algunos ejemplos de diversidad lingüístico-cultural, partiendo de la idea de Everett (2013, 77), remitiendo a Levinson *et al.* (2003), de que «no existen conceptos topológicos codificados universalmente en las lenguas del mundo. Lo que no significa que no existan tendencias interlingüísticas relacionadas con la topología espacial» («there are no topological concepts that are universally codified in the world's languages. This is not to suggest that there are no crosslinguistic tendencies related to spatial topology»).

Lo que nos interesa aquí es aproximarnos a una pequeña parte de la diversidad en la conceptualización topológica y su expresión lingüística que permita aventurar propuestas de relación directa con las culturas de las lenguas en cuestión; entendiendo cultura en el sentido más amplio, que incluye el entorno mismo, su evolución, etcétera.

4.4. Paisaje, territorio y entorno

Todos vivimos en un entorno. Este incluye características geográficas, supuestamente antiquísimas, primigenias, o re-creadas por el ser humano; un clima con sus cambios a lo largo de las estaciones y los años. Por ejemplo, desiertos fríos o cálidos, prácticamente vacíos de ocupación humana permanente; regiones con abundancia o carencia de agua, con mucha, poca o ninguna fauna y flora, tierras fértiles o áridas, población numerosa o escasa; sedentaria o móvil (lo que solemos denominar nómadas); con contactos estables entre los grupos o con escasez de estos; relaciones pacíficas con otros grupos o no siempre pacíficas; que extrae sus recursos del territorio mediante actividades sistemáticas, como agricultura y ganadería, o más bien aleatorias, como caza y recolección.

A la fuerza, podemos pensar, esos grupos verán sus entornos, sus paisajes, de maneras diferentes, lo que encontrará expresión en sus lenguas. Naturalmente, para que podamos estudiar algo lingüístico o antropológicamente, tienen que existir regularidades, es decir, no puede tratarse de, digamos, expresiones utilizadas por un individuo en una circunstancia muy específica. Tenemos que considerar la «visión lingüística del territorio» de las diversas lenguas + culturas, adaptando el concepto de imagen lingüística del mundo que ya conocemos.

4.4.1. Nuestra visión del entorno

Nosotros (los habitantes de países WEIRD) solemos ver nuestro territorio en términos de un mapa, sea este físico o mental. El físico es el que vemos en papel, o en una pantalla de un dispositivo electrónico; el mental es hoy día el producto de la memorización, las más de las veces, (muy) parcial e incompleta, de un mapa; para mucha gente de muchas culturas, y para todas las personas hace siglos, solo existían mapas mentales construidos y enseñados tradicionalmente. Pero a la hora de movernos por el territorio, usamos otras estrategias, a menos que vayamos utilizando brújula todo el camino, como en algunos tipos de recorrido de aventura por terrenos poco conocidos. Por ejemplo, seguimos caminos establecidos: sabemos que hemos de tomar el camino del Pilón y seguir por la calle del Ovejero hasta llegar a la plaza de Buenavista. O en recorridos más extensos, que es necesario tomar la carretera N-2 hasta Medinaceli y allí desviarse por la N-111 hasta Almazán, que es nuestro destino. Hoy día, con los navegadores, ni siquiera eso es necesario: basta con seguir las instrucciones visuales o auditivas y visuales del programa en la pantalla de nuestro vehículo o nuestro teléfono móvil.

4.4.2. Otras formas de ver el entorno: los inuit

Por otra parte, en las lenguas del mundo existe multitud de formas de conceptualizar el espacio y de referirse a él lingüísticamente que son extrañas o incomprendibles en otros idiomas y culturas. La lingüística cognitiva se fijó muy pronto en este hecho peculiar y existe un buen número de trabajos sobre las conceptualizaciones del espacio. En ellos se parte de ese conocimiento «universal» y se observan diferencias que se achacan las más de las veces a la «cultura», aunque sin entrar a definir esta, como ya vimos.

Consideremos un ejemplo aparentemente muy simple. El kalaallisut es la lengua, del grupo esquimoaleutiano, hablada en Groenlandia, por lo que también se denomina groenlandés, con unos 50.000 hablantes. Hay dos dialectos principales, hablados respectivamente en la costa occidental y en la oriental. Entre ellos hay diferencias que no pueden dejar de llamarnos la atención: *avunga*, por ejemplo, significa ‘norte’ en el dialecto occidental, ‘sur’ en el oriental. El funcionamiento lo explican Grenoble, McMahan & Kleist Petrusen (2019, 33) con mayor detalle:

Av- y *qav-* presuponen un lugar de origen a lo largo de la costa oeste, de modo que *av-* señala aproximadamente el norte (la derecha, siguiendo la costa) y

qav- apunta más o menos al sur (izquierda). Apuntan a la costa a macroescala. Independientemente de las pequeñas complicaciones de la costa. Se revierten en la costa opuesta, donde *av-* indica al sur y *qav-* al norte^{exxiii}.

De modo que la noción norte/sur es en realidad «siguiendo la costa», y no un eje general de orientación como nuestros norte/sur etc. Lo que para un pueblo que se desplaza sobre todo por vía acuática es bastante lógico. Ahora bien, quien está en la costa occidental (en el interior no existen asentamientos, pero siempre es posible calcular la ubicación del mar abierto) tiene a su derecha la costa más extensa: hacia el norte. En la costa oriental, es al revés: la costa más extensa está a la izquierda y esa es la dirección norte. La elección del significado depende del dialecto, pero no es cuestión mera ni principalmente lingüística, sino que se debe a motivos culturales.

¿Nos extraña? Pues en una isla aproximadamente circular, como es la de Gran Canaria, sucede algo remotamente similar: si se circula siguiendo las agujas del reloj, se va «hacia el sur», tomando como punto de referencia la capital, Las Palmas, que está en el extremo noreste. Si desde Las Palmas circulamos en dirección contraria, iremos «hacia el norte». Lo importante es conceptualizar ciertos lugares como «sur» o «norte», independientemente de la realidad geográfica estricta.

En otra isla de forma más compleja, como es Fuerteventura, EB pudo comprobar directa y personalmente esta forma tan distinta de organizar el territorio. Formaba parte de un grupito playero en «el sur» (estábamos en la costa sureste de la península de Jandía), y se percató de que la estrella polar estaba al frente, justo sobre el mar. Los acompañantes, más familiarizados con las referencias espaciales de la isla, dijeron que era imposible, «porque estamos en el sur», lo que quiere decir que el mar está delante y el punto continental más cercano hacia el este es África, justo recorriendo el mar desde la orilla. Lo que no deja de tener sentido: si pensamos en una isla rectangular, con norte en el área de la capital «y más allá», y el sur es «el sur» (no el este, ni el sureste, etc.), el mar en esa zona de la isla es el Atlántico que separa Canarias y Marruecos. Que EB no entendiera la referencia era solo problema suyo, porque estaba acostumbrado a una correspondencia entre la realidad y los mapas, en vez de dividir el territorio en regiones de carácter más bien geométrico. Y mirando un mapa, en efecto, la playita en cuestión estaba orientada al norte. Pero el ser humano no ha conceptualizado su territorio con los mapas hasta hace muy poco tiempo, y ni siquiera de forma absoluta. Hay que buscar otro tipo de «mapas mentales».

Algo semejante sucede en Islandia, donde «ir al sur» significa «ir a la zona de la capital, Reikiavik», con independencia de cuál sea el movimiento y la ubicación real del origen.

Tenemos, por otro lado, en zonas urbanas, los usos de *subir* y *bajar* para hacer referencia a moverse desde un lugar dado a otro, que suele ser significativo. *Bajamos al centro*, aunque desde un punto de vista topológico la diferencia de altitud sea insignificante: no se trata del sentido literal de los verbos, sino de la conceptualización de la ciudad como formada por unas zonas altas y otras bajas. Como no existe un principio objetivo permanente, en algunos sitios se «sube al centro y se baja al extrarradio», aunque, en la inmensa mayoría de los casos (excepto cuando efectivamente en una ciudad hay zonas muy altas y otras muy bajas físicamente) el destino de subir/bajar necesita ser un lugar significativo, de modo que puede decirse que se conceptualiza el centro como «arriba» o «abajo» sin que existan otros motivos que los hábitos culturales para establecer esa distinción; en inglés de EEUU, el centro se denomina, precisamente, *downtown* ‘ciudad baja’. A quien no está habituado a las relaciones topológicas conceptuales de una determinada ciudad puede resultarle muy complicado entender el motivo de la denominación. No olvidemos que en algunos casos se ha producido una lexificación: los barrios bajos ya no tienen por qué estar abajo y el centro arriba, aunque puede ser así y, al parecer, esa era la situación geográfica de muchas ciudades industriales, sobre todo en Inglaterra, en los siglos XVIII y XIX. Lo principal es que se trata de una simple etiqueta, aunque con connotaciones diversas y valoración cultural negativa.

4.4.3. Más sobre los inuit; problemas de definición de territorios

Cosas parecidas suceden en entornos completamente distintos, aunque no se puede negar cierto parecido con nuestras propias formas habituales de orientarnos en territorio conocido. Los navajos «han aprendido a orientarse a través de la posición del sol y las estrellas, creando puntos visibles en el paisaje que nos permiten a nosotros y a otros encontrar el camino» (Pinxten 2009, 115)^{cxxiv}. En ocasiones, el identificar los puntos donde nos encontramos y el camino a seguir puede implicar un complejo aprendizaje. Así, los niños navajos se pasan el día entero con sus rebaños de cabras caminando por cañones sin encontrarse con nadie, alimentándose de pan de maíz y leche de cabra. «Se orientan mediante las formas de las rocas, que están asociadas a ciertos relatos, y por la posición del sol. Y regresan al campamento» («Ze oriënteren zich aan de hand

van rotsvormen, waaraan verhalen gekopeld worden, en door de zonnestanden. En komen terug in het kamp») (*ibidem*).

Más complicada es la orientación en territorios carentes de puntos de referencia destacados. Veamos, en primer lugar, cómo se ha descrito la conceptualización del territorio entre los inuit de Canadá y Groenlandia. En Groenlandia, la oposición fundamental se da entre el interior, es decir, la tierra, y el mar. Hay que tener en cuenta que los asentamientos están siempre a la orilla del mar, o muy cerca de este, y que el interior ha sido siempre prácticamente impracticable para el transporte y la vida (en el siglo XXI sigue sin haber carreteras que crucen la isla o recorran sus asentamientos, y el helicóptero es el único medio de transporte cuando la navegación costera resulta imposible). Naturalmente, tanto en el interior congelado como en la banquisa, los inuit se aventuran para cazar, lo que incluye establecer campamentos temporales e identificar los lugares donde se encuentran sus presas.

Esta distinción hace que los groenlandeses marquen sus direcciones principales en función de la costa, aunque de una manera singular, como hemos visto. Vale la pena repetir, ahora más completa, una cita anterior para entender el funcionamiento de los mecanismos de orientación según Grenoble, McMahon & Kleist Petrusen (2019, 33):

Av- y *qav-* presuponen un lugar de origen a lo largo de la costa oeste, de modo que *av-* señala aproximadamente el norte (la derecha, siguiendo la costa) y *qav-* apunta más o menos al sur (izquierda). Apuntan en relación a la costa a macroescala, con independencia de la complejidad y lo intrincado de la costa. (...). Los demostrativos arriba-abajo (...) apuntan a referentes o lugares por encima o por debajo del *origo* deíctico. También aquí, al estar anclados al paisaje groenlandés, se refieren a las direcciones hacia el mar y hacia tierra; en general «hacia abajo», cuando estamos situados en la costa, apunta al mar (...), mientras que «hacia arriba» apunta hacia el interior (...). Estos demostrativos pueden tener también un uso cardinal aproximado basado en un *origo* en la costa oeste, con «hacia el mar» indicando oeste y «hacia tierra» indicando el este^{cxv}.

De modo que la distinción norte/sur se basa en la idea central de «por la costa», y no representa un eje general de orientación como entre nosotros. Lo que para un pueblo que sólo se desplaza por vía acuática es bastante lógico y conveniente; pero es evidente que se trata de una elección cultural podemos hablar de un concepto cultural «la costa» o, en el modelo de imagen lingüísti-

ca del mundo, del estereotipo y la definición cognitiva de «costa», porque esta no es solamente una indicación de dirección, sino mucho más; en su exhaustivo estudio sobre términos para el paisaje en inuit, Grenoble, McMahan y Kleist Petrussen (2019) indican que, para conocer el significado de un topónimo, es imprescindible conocer las prácticas colectivas relacionadas con él. Coinciden en esto con Collignon (1996 y 2002). Todo ello forma parte de la definición cognitiva correspondiente.

Ahora bien, quien está en la costa occidental tiene a su derecha la costa más extensa: hacia el norte. En la costa oriental es al revés: la costa más extensa está a la izquierda y esa es la dirección norte. La elección del significado podría parecer simplemente dialectal, pero no se trata de una cuestión solo ni principalmente lingüística, sino que es debida a motivos culturales: la elección del *origo*, el punto de referencia, siempre de frente al mar, es de carácter cultural, aunque esté motivada por el entorno: es una opción adecuada, que el grupo humano hace suya y que se tiene que aprender —eso es la cultura—. Y como el mar es el centro real de la vida (aunque también se cazan animales terrestres «detrás», desde el punto de vista del observador, o «arriba»), su importancia cultural es fundamental, hasta el punto de hacer depender toda la organización geográfica de él. Eso sí, no es la única forma de conceptualización espacial de los inuit, en Groenlandia u otros sitios. Collignon (1996, 2010) analiza en detalle estos temas.

El sistema de pronombres y adverbios de lugar y movimiento de la lengua groenlandesa es, por las razones que acabamos de ver y otras más, considerablemente complejo, y para nosotros puede resultar contraintuitivo (cfr. Fortescue 1984, especialmente la lista de demostrativos en pp. 261-262).

A esta referencia general se añade la visión del territorio, el paisaje, como una serie de ejes que enlazan puntos, como muestra Collignon (2002), donde cada uno de esos puntos posee un nombre al que se asocian hechos, sucesos, leyendas, etcéteras. Estos topónimos se utilizan además en distintos tipos de discurso, como expresiones que refieren a su significado «literal» (es decir, mítico-histórico-legendario) y a la «etiqueta» de un lugar determinado, pero también a los relatos subyacentes. Señala la autora que «los topónimos inuit, como los de la mayoría de los pueblos cazadores-recolectores nómadas situados en el interior de un territorio muy amplio, suelen calificarse de «descriptivos», es decir, «neutros». De hecho, aparecen como una descripción del territorio: las formas de relieve que se extienden ante los hablantes, el paisaje que se ve, las prácticas que se realizan en ellos» (p. 47)^{exxvi}.

Especialmente interesantes son sus palabras siguientes: aunque son distintos a los relatos sobre la historia del pueblo inuit,

los topónimos no constituyen en menor grado una forma de relato. Un relato singular, reducido a sus palabras clave y cuyo contenido principal permanece implícito, mantenido en lo no-dicho. Como los relatos de tradición oral, los topónimos cuentan la historia de los inuit mediante los lugares que frecuentan. Anclan su memoria a un espacio que se individualiza gracias a la distinción, en su superficie, de diferentes lugares que, al estar nombrados, existen de modo pleno y específico. El espacio se convierte así en territorio, un territorio con el que los inuit pueden construir una relación sólida, por medio de la memoria (2002, 53)^{cxvii}.

Unos ejemplos (Collignon 1996, 228). *Ayappaqaqturvik* es el lugar donde alguien perdió el equilibrio. *Haluaqhivik*: donde secamos la ropa. *Haviirvik*: donde alguien perdió un cuchillo. *Haviktalik*: tiene un cuchillo. *Hitamaijarvin*: donde se llevaron a cuatro; *Ilgaavik*: donde alguien perdió las gafas; *Inuarulligaaq*: donde viven personas pequeñas; *Iriaraluq*: donde no nos quedamos mucho tiempo porque es un lugar que da miedo; *Itiblivik*: el lugar donde se tienen pesadillas.

No se trata de algo único. En la Islandia de época vikinga, pero también en la actual, aunque ya no exista el aislamiento de las granjas propio de tiempos pretéritos, los topónimos son transparentes, es decir, se entienden, hacen referencia habitualmente a algún rasgo del paisaje (una roca especial, p.ej.) culturalmente significativo, que recoge tradiciones antiguas o algo que hubo en ese punto en un tiempo pasado, como una casa de la que casi no quedan ni ruinas (p.ej., una casa de esclavas aunque solo se puedan ver unas cuantas piedras dispersas); pero además, con frecuencia, nos informan sobre la historia, real o legendaria, de ese lugar, como se analiza en la obra, medio novela medio estudio histórico, *En busca del vikingo negro*, de Bergsveinn Birgisson⁴⁹ (2024). La situación de Islandia en siglos pasados era la de una isla casi aislada del exterior, con asentamientos que podían estar muy alejados unos de otros. Y el movimiento por Islandia exigía un buen conocimiento de los topónimos; incluso algunas guías de carreteras actuales indican hoy día que la roca que, p. ej., aparece después de cruzar un riachuelo, es donde se escondió de sus perseguidores Grettir, el héroe de la saga de su nombre.

⁴⁹ Nórdica, Madrid, 2024.

Además, en todos estos casos, no debemos ver el entorno como inmutable (Collignon 2002, 61), lo que hace que los lugares concretos «carezcan de una cualidad intrínseca y definitiva, y que sus rasgos estén siendo remodelados constantemente en función del contexto del momento, la estación o el año.

No hay cualidad intrínseca y definitiva de un lugar u otro, sino que sus características están en constante remodelación, en función del contexto particular del momento, la estación, el año. Incluso el lago con más peces no lo es excepto en ciertas circunstancias, y en otro momento puede no proporcionar al pescador ni un solo pescado^{cxviii}.

En conjunto, los inuit conceptualizan su territorio en el tiempo y el espacio de la siguiente forma:

El territorio de los inuit se compone principalmente de ejes (los itinerarios de los desplazamientos) y puntos (los lugares), que se inscriben en una red de relaciones que trascienden el tiempo, gracias a la memoria que retiene el territorio. Portadores de la memoria de los incidentes pasados y de los inuit de antaño, los lugares son los depositarios de gran parte de la historia de los inuit, cuya dimensión geográfica es preciso analizar, por tanto. Para ello conviene tener en cuenta cómo se incorporan el tiempo y el espacio en los discursos sobre el territorio. Estos discursos son de diversos tipos: relatos de tradición oral, descripción de la cotidianeidad de los espacios recorridos, de los lugares atravesados y de los itinerarios seguidos, pero también el conjunto de los topónimos que constituyen el bagaje común de un grupo determinado (Collignon 2002, 47)^{cxix}.

Podemos encontrar un paralelo muy lejos del territorio inuit, en un entorno de desierto cálido, el Kalahari. Un estudio ha puesto de relieve que la orientación para los miembros de la tribu haillom⁵⁰ se basa en la existencia de redes de recorridos por los que se realiza el movimiento, con puntos de referencia señalados por sus nombres, que son aprendidos en la niñez y recordados constantemente en las charlas en los poblados. Este grupo san (o «bosquimano») calculaba las distancias por el tiempo que se tarda en llegar de un lugar a otro, lo que varía según las condiciones del terreno, el estado físico de las personas, la temperatura, etcétera. Por otra parte, Widlock (1997) pone de relieve el papel del gesto: cuando se habla de un lugar, se indica también gestualmente,

⁵⁰ El fonema representado por dos rayas verticales || es un *click* o chasquido de articulación lateral.

aunque sea totalmente invisible desde el punto en el que se encuentran los hablantes. Curiosamente, los yucatecos hacen lo mismo: su uso de los gestos no solo complementa la lengua hablada, sino que puede funcionar independientemente de esta (Le Guen 2011).

4.4.4. El paisaje de los ket y otros grupos ribereños

Cambiamos de lugar y entorno y nos desplazamos a Siberia, a orillas del río Yeniséi, donde habita el pueblo ket; solo unos pocos siguen hablando su lengua, la última superviviente del grupo yeniseico. No tiene relación lingüística con los inuit ni con ningún otro grupo de la región o de cualquier otro lugar, pero podremos ver que existen puntos coincidentes entre una cultura que distingue como ejes principales el mar y la tierra, y la de los ket, con puntos de referencia distintos pero cargados de saber tradicional étnico y de valores culturales. Podemos decir que cualquier territorio se organiza cognitivamente en referencia a un elemento geográfico de especial importancia para el grupo; es decir, que posee importancia cultural destacada. Se trata seguramente de una manifestación de lo que se denomina «hipótesis de correspondencia topográfica» propuesta por Palmer (2015), según la cual todos los sistemas de orientación, por muy abstractos que sean, están basados de una u otra forma en rasgos topográficos significativos.

El territorio de los ket es atravesado por el río Yenisei, y su eje central es «aguas arriba-aguas abajo»; cada una de esas direcciones está cargada de significado cultural, incluyendo su valoración positiva o negativa, así como referencias directas o indirectas a la historia y las actividades del grupo. Así, por ejemplo, «aguas abajo», lo que llamaríamos norte, se asocia con un mundo nada hospitalario, a diferencia de «aguas arriba», nuestro sur; desde ahí, asociaciones culturalmente estandarizadas, hacia la izquierda mirando aguas abajo, derecha con el mismo punto de referencia, etcétera (Vajda 2011, 298).

Esto es, a partir de ese eje central, se crea un complejo sistema de relaciones locales, como sucedía en inuit. Para los ket, sin embargo,

existe una analogía múltiple en la que participan el espacio horizontal norte-sur, el vertical, el horizontal este-oeste, el río en contraste con el bosque, e incluso los tiempos pasado, presente y futuro... El sur, río arriba, era fuente de energía positiva, bondad y beneficios económicos, igual que el cielo. El río-abajo-norte era un espacio de frío, maldad y muerte, hasta en-

lazar con las ideas del inframundo. (...) La orilla del río era fuente de riquezas en verano, mientras que el bosque era un lugar de peligros y carencias. El tiempo se conceptualizaba como un ciclo repetido sin fin, de nacimiento y renacimiento, donde el futuro (no visto pero predecible) existía detrás del presente, constantemente repitiendo el pasado. Por encima de estos conceptos de espacio y tiempo estaban la geografía personal de la familia ket y el espacio étnico (*ibidem*)^{cxxx}.

Existía una base geográfica, como entre los inuit, para esta forma de ver el territorio: los ket llevaban mucho tiempo viviendo a orillas del Yenisey, que va de sur a norte, del Altai al círculo polar ártico (Vajda 2011, 302). Además, la región donde salía el sol (el este) tenía valor positivo, mientras que el oeste se asociaba con la oscuridad y la muerte.

En conjunto, el territorio opone regiones positivas (este, sur, arriba) a otras negativas (oeste, norte, abajo), más la oposición (orilla del) río-bosque, de nuevo positivo-negativo, más un espacio negativo subterráneo y otro positivo aéreo; solo el chamán podía viajar a los mundos celestial y subterráneo. Para enlazar los mundos se utilizaba una serie de rituales (Vajda 2011, 313).

A gran distancia de Siberia, en la selva lluviosa del noroeste de la República del Ecuador, encontramos algo semejante⁵¹. Los *chachi*, que hablan la lengua *cha'palaa*, tienen como puntos de referencia el río, un eje aguas abajo frente a aguas arriba. Aguas abajo (*kuwanga*, significado poco claro, quizá por antiguo) están el mar y las zonas de aldeas –y algunas aldeas pobladas por blancos y negros, en raros casos, por otros chachis–; aguas arriba, *feka*, derivado de la raíz «montaña», pues la selva donde viven está situada entre las estribaciones de los Andes y la costa. No hay nada útil ni favorable, sino solo oscuridad y peligro. Esta distinción tiene, además, sentido histórico, como entre los ket, que en tiempos históricos se desplazaron hacia el norte empujados por otros pueblos hostiles, desde su territorio original más al sur. Los chachi salieron de la zona andina, es decir, aguas arriba, huyendo de enemigos que los acosaban: históricamente, incas y después españoles; míticamente, el gran felino devorador de hombres y las tribus caníbales. Además de esa distinción basada en el río (con orientación sureste-noroeste), existe otra basada en dos entornos: el de las personas (*cha-*) y el del bosque (*jele, jee-*).

⁵¹ Los datos sobre los chachi y su lengua proceden principalmente del trabajo de campo de EB en Ecuador durante el verano de 1973.

El primero es el de las casas aisladas a la orilla del río, rodeadas por amplio espacio desbrozado y cuidado, donde están todas las personas de la familia, sus animales y pertenencias; también, las aldeas ceremoniales estacionales.

El segundo, la selva, es un lugar temido, peligroso y que solo puede atravesarse, con peligro, por veredas que no resultan visibles excepto para quien las conoce bien. A la selva (*el monte*, se dice en Ecuador) se va solo a cazar y, en las zonas más próximas a las casas, a cortar y recoger leña, o a los escasos y dispersos campos cultivados.

Encontramos, así, un eje central, que sirve para desplazarse (en canoa), que va desde las zonas oscuras física e históricamente hacia las zonas más luminosas de ocupación humana; las zonas humanizadas frente a la selva, el monte salvaje de donde escaparon, aunque siguen usando el monte, aunque en este caso una vez civilizado... precisamente porque habitan ellos allí⁵². Vemos aquí nuevamente el eje de un fenómeno geográfico fundamental, y una distinción entre lo bueno, humanizado, con amigos, familiares y riqueza, frente a una selva casi inaccesible y llena de peligros, habitada por el *jeengume* (<*jelen-kume* lit. «selva espíritu-maligno»), el «monstruo o espíritu de la selva» que amenaza con destruirlo todo. Esto puede hacernos recordar las ideas ket sobre el Yeniséi, pero también el territorio con ejes (aquí, las veredas) y zonas humanizadas (los campos de cultivo, las viviendas) y otras vacías de humanos y sus actividades. No tenemos aquí tampoco puras referencias geográficas, físicas, sino las ideas que se hacen los chachi sobre los lugares en los que viven y por donde se mueven. Con valoraciones positivas y negativas. Los cuentos chachi hablan de animales de una selva vacía de humanos. De modo que podemos plantearnos, como en los dos casos anteriores, la elaboración de *definiciones cognitivas* a partir de los estereotipos presentados aquí brevemente. Para mayor información véanse Bernárdez 2004, Vitadello 1988, Lindskoog y Lindskoog 1964.

Es interesante que, en un entorno geográfico parecido, el del bosque lluvioso, un pueblo completamente distinto, de lengua maya, que habita en la península del Yucatán, ve las cosas de un modo muy semejante. Claramente, en ambos casos la percepción y la categorización cultural del entorno llevan a soluciones parcialmente coincidentes. Así, los yucatecos separan claramente el entorno humanizado y la selva, y esta, categorizada como peligrosa, incluye las parcelas cultivadas

⁵² El bosque es denso y casi intransitable, pero casi toda la vegetación ha surgido en los campos temporales de cultivo, que son abandonados cada tres o cinco años, dejando que la selva se expanda. Pero no es «selva virgen» en sentido estricto.

porque, cuando se abandonan a los pocos años, como es habitual en el sistema de quema y roza, vuelve a convertirse en selva (Le Guen 2011, 909-910).

Todos estos territorios tienen cosas en común: zonas consideradas favorables o desfavorables; ejes que permiten moverse por el territorio, incluyendo las zonas carentes de hitos geográficos claramente identificables: selva cálida, desierto, desierto helado, etcétera.

4.4.5. Otros lugares, otras conceptualizaciones y otras orientaciones

Por motivos semejantes, aunque con profundas diferencias culturales, lingüísticas y geográficas, encontramos las formas de referencia y orientación del Pacífico, especialmente en los atolones. En estos la oposición central es entre la laguna interior, el mar y, la divisoria entre ambos, la tierra. Cualquier cosa, de una persona a una casa, una aldea o un zapato, está «hacia el mar» o «hacia la laguna», de forma absoluta; si tenemos en cuenta que las partes de tierra forman un semicírculo o algo más, decir que «he puesto la silla hacia la laguna» es, desde nuestro punto de vista, demasiado general.

Un caso especial, sobre todo porque se ha estudiado muy a fondo, incluso mediante experimentos con hablantes, es la situación del territorio de los mayas tzeltales (Brown y Levinson 1992, 1993). La referencia fundamental es «hacia arriba» o «hacia abajo», en referencia a la dirección hacia el monte o hacia el mar, con sus correspondientes implicaciones culturales, en modo parecido a como vimos para el ket. Pero lo más interesante es que se trata de una referencia absoluta, como hemos visto en algunos de los ejemplos anteriores. Si se ponen objetos sobre una mesa, el sujeto dirá que está hacia abajo o hacia arriba, en coincidencia con la configuración del terreno; si se da vuelta y dice, ahora sin verlas, donde estaba cada cosa, volverá a decirlo de la misma manera. Es como si habláramos de norte, sur, etc., como magnitudes fijas. Si algo está al norte, da igual donde nos pongamos. Pero aquí no son direcciones abstractas, sino muy reales, según una geografía bien conocida por el hablante.

Hemos visto un par de formas de conceptualizar el entorno que son a la vez indisolublemente lingüísticas y culturales. No podemos extendernos de igual forma en otros modelos, pero conviene hacer referencia a algunas formas con otro tipo de diferencia. Por ejemplo, en islas de Vanuatu, la lengua mwotlap posee un sistema de conceptualización del territorio resumido por François (2003, 435) en la siguiente forma:

La estrategia por defecto hace uso de cuatro cuadrantes horizontales, cuya disposición se calcula para cada nueva situación. En último término, el sistema de cuatro términos está motivado por la estructura del entorno, algunos de cuyos rasgos parecen ser (o haberlo sido en el pasado) de importancia cultural, y, por eso mismo, cognitivamente salientes. La asimetría del contraste tierra/mar es una realidad cotidiana para estas poblaciones, que habitan principalmente en las costas y cuya dieta combina la recolección de raíces y los productos marinos. Y el arte de la navegación, tan profundamente enraizado en la historia de las culturas oceánicas, ha permitido organizar el espacio de acuerdo con otra asimetría, que es el recorrido de los vientos dominantes^{exxxi}.

A cosas que ya conocemos, como la oposición mar/tierra, se unen aquí los vientos y esa curiosa división cuatripartita cambiante. Pero el viento no solo es importante en esa región, pues en la Filipinas encontramos algo parecido (Gallego 2018, 92):

Las fuentes para los términos de dirección proceden de rasgos destacados del entorno de los hablantes, sean naturales o culturales. Es habitual ver la importancia del movimiento del sol (...), pero son los sistemas fluviales y de vientos los que afectan especialmente las vidas diarias de las comunidades austronesias, pues la mayoría de las actividades económicas de los hablantes se refieren al viento y el mar^{exxxii}.

Finalmente, aunque los análisis lingüísticos de nuestro querido Jaime de Angulo no son siempre tan exactos y precisos como quisiéramos, señala que en achumawi no existen términos para los cuatro puntos cardinales y que usan expresiones complejas que indican dirección, del estilo de «desde donde sopla el viento, hacia aquí», «la dirección del sol que sube» o «la dirección del sol que baja». Al mismo tiempo, tenían una concepción triangular del espacio, aunque no se dan más detalles al respecto (Angulo y Freeland 1930, 87-88).

4.5. Conclusión. Bases de la conceptualización cultural del territorio

Como conclusión de lo visto brevemente en estos pocos ejemplos, podemos decir que el núcleo de la conceptualización del espacio de las lengua-culturas examinadas tiene un doble aspecto:

- (1) Existe, en una u otra forma, un eje vertebrador relacionado con la geografía del entorno interpretada y conceptualizada culturalmente por los miembros del grupo, frecuentemente por la experiencia acumulada a lo largo de muchas generaciones, que los carga de contenido. Por ejemplo: mar/tierra; río arriba/río abajo; dirección habitual del viento/viento de dirección poco usual (según las estaciones). A partir de este eje central pueden elaborarse formas muy precisas de articulación del territorio, como hemos visto.
- (2) Los diversos elementos, incluyendo los que conforman el eje vertebrador, no se definen de forma «objetiva» sino en términos de estereotipos, a partir de los cuales se puede llegar a definiciones cognitivas de los términos «geográficos» del grupo, que incluyen valoraciones positivas o negativas. Todo ello forma parte del conocimiento de los miembros del grupo y se tiene que enseñar y aprender: no es un simple producto de la percepción individual del entorno y la activación de supuestos principios universales de organización del espacio.
- (3) No es posible realizar un estudio lingüístico-cultural de este tema (o de cualquier otro) sin un estudio etnográfico y antropológico en profundidad. Podemos echar mano de la bibliografía existente, en especial si está basada en trabajo de campo y el conocimiento directo de la lengua del grupo, o de la propia experiencia directa en esas mismas condiciones. El carácter empírico lingüístico y antropológico es imprescindible en lingüística cultural.
- (4) Los resultados obtenidos no pueden tener carácter final, como tantas veces se espera de los trabajos lingüísticos en lingüística cognitiva o, antes, en la generativa. Nuevas investigaciones, nuevos datos o nuevas interpretaciones pueden modificar la interpretación, y seguramente lo harán.

5. Evidencialidad y sus posibles bases culturales

Los fenómenos gramaticales no quedan al margen en lingüística cultural. El siguiente se dedica a una revisión cultural de un fenómeno gramatical (y semántico, naturalmente), muy estudiado en años recientes.

5.1. Conceptos fundamentales

La evidencialidad es una categoría con una historia relativamente breve pero bastante compleja. Inicialmente fue propuesta para cierto fenómeno morfológico de lenguas amerindias, especialmente de Norteamérica. El primero en hablar de ello fue Franz Boas en 1938, mientras que el término *evidentiality* se debe a Jakobson 1957 (ambos citados en Aikhenvald 2006). En 2004, la misma Aikhenvald publicó el manual estándar dedicado a la categoría, aunque ya en 2001 había aparecido un volumen colectivo con estudios sobre aspectos teóricos y de lenguas concretas (Aikhenvald y Dixon (eds.) 2001). La situación estaba clara, como vemos en Aikhenvald (2006, 320):

La evidencialidad es una categoría gramatical que tiene la fuente de la información como su significado primario: si el narrador vio efectivamente lo que se describe, o realizó inferencias basadas en algún tipo de prueba (*evidence*), o alguien se lo contó, etc. Las lenguas varían en el número de fuentes de información que deben marcarse. Muchas se limitan a marcar la información proporcionada por alguna otra persona; otras distinguen fuentes de información de primera mano o no. En raros casos, los datos obtenidos visualmente se contrastan con los obtenidos por haberlos adquirido mediante el oído o el olfato, y otros tipos de inferencia.

La evidencialidad en sentido estricto se interpreta como una forma de afirmar la existencia de una fuente de prueba o evidencia para cierta información;

lo que incluye afirmar que existe una prueba, al mismo tiempo que especifica de qué tipo de prueba se trata. Los sistemas de evidencialidad se diferencian por su grado de complejidad: algunos distinguen solo dos términos: testigo visual o no, o conocido por informe ajeno; o evidencialidad directa e indirecta; otros tienen seis o incluso más términos (Aikhenvald 2004, 1).

Sin embargo, en los años 2000 se produce un cambio en la línea de estudio que podemos calificar de radical. Kasper Boye y Peter Harder (2009, desarrollando trabajos anteriores, sobre todo la tesis de máster del primero, de 2002), proponen dejar de ver como elemento central de la evidencialidad su carácter de categoría gramatical. Según Boye, la categoría puede manifestarse en las lenguas de muchas formas, incluyendo elementos léxicos independientes que proporcionan información semejante sobre fuentes. Ve el desarrollo de marcas morfológicas como un proceso de gramaticalización, por el que elementos independientes pasan a convertirse en elementos ligados, morfológicos, por el intermedio de construcciones sintácticas especializadas. Ve la evidencialidad como una forma de modalidad epistémica, área en la que ha trabajado con profusión, a partir de su tesis doctoral, de 2010, dedicada al significado epistémico. En otros términos, se pasa a ver la evidencialidad como un fenómeno universal de carácter cognitivo, lo que podría explicar la rápida expansión de esta perspectiva en el marco de la lingüística cognitiva. Autores como Bert Cornille (2007) consideran la evidencialidad marcada morfológicamente como un extremo de un continuo, cuyo extremo opuesto es la presencia de elementos léxicos con significado epistémico (entre otros). Esta propuesta, que tiene antecedentes significativos en algunos modelos de lingüística tipológica, debería estudiarse con más detenimiento, aunque este no es el lugar para hacerlo.

Sin entrar en la discusión sobre el carácter y las consecuencias de la propuesta de Boye y Harder, en la que sí ha entrado, y en numerosas ocasiones, la misma Alexandra Aikhenvald, defendiendo la especificidad de la categoría como tal y su carácter gramatical y morfológico, aunque reconociendo al mismo tiempo que en la modalidad epistémica existen formas relativamente semejantes a algunos fenómenos de evidencialidad. Cabe añadir que la relación entre evidencialidad y modalidad epistémica es objeto de investigación y debate.

5.2. Evidencialidad y cultura

Pero lo más significativo para nosotros en estas páginas es que la aceptación de una categoría universal con formas gramaticalizadas o libres puede cerrar

el paso al estudio cultural de estas construcciones gramaticales. Si tomamos el léxico como punto básico para el estudio de la evidencialidad, estaremos en un estudio semántico léxico, pero no morfológico-gramatical. Por otro lado, si aceptamos que la evidencialidad no es cuestión de construcciones morfosintácticas, sino que es universal y todos los medios de expresión son equivalentes, difícilmente podremos buscar posibles bases culturales: no hay una cultura universal, aunque haya habido intentos por identificar «universales culturales». Estaríamos, no en lingüística cultural, sino en lingüística cognitiva estándar.

En cambio, si tomamos la evidencialidad tal y como se definió originalmente, el carácter concreto de las lenguas con evidencialidad gramatical sí que pide aventurarse en una explicación cultural: ¿por qué la lengua Y tiene evidencialidad, y de este tipo, y la lengua X, relativamente vecina, carece de ella? Naturalmente, podríamos llevar el análisis cultural a por qué ciertas lenguas han gramaticalizado la categoría universal y otras no. Pero si estudiamos el *World Atlas of Language Structures* (WALS Online), veremos que el capítulo 78A sobre «codificación de la evidencialidad» muestra una distribución geográfica intrigante: las Américas expresan la categoría con afijos verbales o partículas prácticamente en todas partes. En África, en cambio, la evidencialidad de cualquier tipo es prácticamente inexistente; en Europa apenas hay algunas lenguas con marca de evidencialidad en los tiempos verbales, y algunas con partículas y afijos. Pero en Europa hay once lenguas (casi todas no indoeuropeas) con marca de evidencialidad, mientras que en América son muy escasas las que carecen de ella; en Asia, la mayoría de las marcadas son lenguas túrcicas, emparentadas con turco, yukaghir, etc., mientras que en Australia y Polinesia la situación habitual es la ausencia de marcas explícitas.

De modo que este será el método que utilicemos: optar por lenguas con evidencialidad marcada de alguna forma que no sea exclusivamente léxica; conocer la lengua en algún grado, de modo que no tengamos que limitarnos a hacer reinterpretaciones de lo expuesto por expertos en la misma; conocer la cultura correspondiente o, en su defecto, contar con suficiente información científica sobre ella.

Por otra parte, no podemos olvidar un punto que ha sido puesto de relieve por algunos autores (Guentchéva 1990, 1996, Guentchéva y Landaburu (eds.) 2007; Brandt s.f.): la evidencialidad debe verse como un fenómeno de *enunciación*, no de simple existencia o no de una categoría, sea o no marcada. Es decir, es cuestión de uso de la lengua, una perspectiva a la que estamos dando un papel muy especial en estas páginas. La última parte de este capítulo mos-

trará la importancia de tener en cuenta el factor de la enunciación o el uso de la lengua, más allá de la existencia o no, de la obligatoriedad o la opcionalidad de la categoría marcada.

5.3. Algunos posibles fundamentos culturales de la evidencialidad

En Bernárdez (2017) se analiza la evidencialidad, tanto de uso obligatorio como opcional, con afijos verbales o partículas libres, en diversas lenguas, especialmente las siguientes: las partículas *lär* del sueco, *ku* del islandés y *glo* del afrikáans de Sudáfrica; las formas verbales obligatorias del cha'palaa de Ecuador y el navajo del SW de los EEUU; el uso evidencial del verbo alemán *sollen* como auxiliar. El estudio se realiza a partir de una búsqueda extensiva de textos de estas lenguas en los que aparece (o no, en las opcionales) la forma evidencial, además de las descripciones existentes en las gramáticas de esos idiomas.

En primer lugar, hay que señalar que el uso de *lär* y *ku* está en retroceso. El primero aparece sobre todo en literatura, aunque no en la más reciente, y no encontramos ejemplos en la prensa. Con *ku* sucede lo mismo, aunque es aún más infrecuente que *lär*; esta partícula del sueco, por otro lado, se ha definido siempre como «partícula modal», y su reconocimiento como marcador de evidencialidad es reciente. En cambio, *glo* aparece constantemente en la prensa, sobre todo en reportajes, noticias y artículos del ámbito judicial, pues se usa para marcar que lo expuesto no es sino una hipótesis y que el autor no es responsable del contenido, solo de su transmisión.

El caso es que estas tres partículas, aunque muchas veces veamos un claro matiz de marcador evidencial, suelen tener un uso más bien modal epistémico: el grado en el que conocemos algo, la fiabilidad o la confirmación de lo que contamos, y no son suficientes para indicar la fuente. Eso hace que encontremos, por ejemplo, en afrikáans, *glo* más una indicación de la fuente del conocimiento, si es que esta existe específicamente (Bernárdez 2017, 441). Además, *glo* (del neerlandés *gelooven*) es también un verbo, con el significado «creer», de modo que se puede decir *N.M. het geglo* 'N.M. creía' (p. 439); cuando se usa como partícula, *glo* no varía. El sueco *lär* procede de *lära* 'enseñar/aprender', mientras el islandés *ku* se ha alejado de su origen, que sería una forma átona especializada y gramaticalizada del verbo *kveðja* 'decir'.

En las otras lenguas (alemán aparte) encontramos evidencial obligatorio: el navajo *jini* (emparentado con el apache *ch'inii*, con el mismo uso) significa

«dijo» y, como señala Bernárdez (2017, 446): «el uso de *jini* ... apunta a la costumbre de marcar de modo constante y claro que lo expuesto se origina fuera del espacio del hablante o el narrador. Parece usarse sobre todo en la “estructura” de la historia y no tanto en el relato como tal» («the use of *jini* ... points to the habit of clearly and constantly marking the utterance as originating outside the space of the speaker/narrator. It seems to be mainly used in the «framework» of the story, not so much in the narrative as such»).

Lo habitual es que al principio del relato se especifique que es conocido «de oídas»: «Y entonces volvió a empezar *jini*» (se refiere a Coyote, y es la fórmula habitual de iniciar los relatos en los que es protagonista); «de pronto, un conejo saltó ante sus pies *jini*», pero tan pronto pasamos a relatar la historia en sí, ya marcada como conocida de forma no directa, *jini* es superfluo y no se usa hasta que hay un cambio de línea narrativa. El uso de este marcador de evidencialidad en cuanto apunta a una fuente externa como responsable del relato, es más complejo de lo que podríamos pensar, precisamente porque depende de la organización textual o discursiva.

El cha'palaa, hablado por la etnia chachi del NW de la R. del Ecuador, exige utilizar formas distintas del verbo según lo relatado sea producto de observación directa o se hable de oídas, repitiendo lo dicho por alguna otra persona; así, *jiyu* [hiyu] significa ‘yo fui’ y es evidente que indica algo percibido por el hablante de modo directo. Pero lo mismo sucede en *jive* ‘fue’: alguien se fue, y lo digo porque lo vi. Si no es así, se utiliza la forma *jimi* ‘fue’, que sé (sin plena seguridad, y sin responsabilizarme de la verdad del hecho) porque alguien me lo ha dicho, o por alguna otra vía. Hay por tanto una distinción conocimiento directo frente a conocimiento indirecto, que es un nivel bajo de evidencialidad obligatoria. Hay una tercera forma, *jihua* (pronunciado [hiwa]) que suele denominarse «pasado narrativo» y que se puede considerar neutra en evidencialidad: una vez sabemos que un relato se conoce de oídas, no es necesario ir especificándolo una y otra vez o, si queremos, podemos usar (en ciertas condiciones discursivamente establecidas) *-hua* [wa], que marca que algo es un conocimiento tradicional, o un equivalente de las formas sin *jini* en navajo.

Del quechua hablaremos enseguida, de momento vayamos a la hipótesis elaborada a partir del análisis que, con mucho más detalle, se presenta en el artículo citado.

Como base para el estudio cultural se apoya este artículo en observaciones de Aikhenvald, sobre todo su libro de 2004, para quien ser hablante de una lengua con evidencialidad obligatoria exige atenerse a una serie de convencio-

nes sociales, creencias, actitudes mentales y patrones de conducta (p. 361). Al referirse a las lenguas con complejos sistemas de evidenciales, como muchas de las amazónicas, indica que las convenciones son de tal complejidad, que «no es de extrañar que [esas lenguas] sean habladas por comunidades pequeñas» («No wonder that ... are spoken by small communities»).

En este punto incide también Trudgill (2015), así como en la (supuesta) historia de las lenguas, las diferencias de su nivel de complejidad y su número de hablantes, y la relación complejidad-antigüedad-pequeña población a la que hacemos referencia también en el capítulo sobre las lenguas polisintéticas.

En un ámbito mucho más específico, Lev (2015, 99) concluye que «los evidenciales, y especialmente los reportativos, es probable que surjan en sociedades en las que las prácticas comunicativas vienen producidas por actitudes dirigidas hacia una conducta comunicativa respetuosa ...» («evidentials, and quotative evidentials in particular, are likely to arise in societies in which communicative practices are informed by attitudes towards respectful conduct ...»). Y es que, a lo largo de su artículo, Lev (p. 99) señala que el uso del reportativo es una forma de no engañar al interlocutor sobre la fiabilidad de lo que se está relatando.

De modo que podemos decir que el uso de evidenciales implica el respeto hacia los demás, no haciéndoles creer que lo que decimos es algo que conocemos de primera mano, de forma directa.

Queda por señalar un detalle aparentemente secundario pero cuyo estudio puede resultar de interés. La forma castellana *dizque* se usa aún, por ejemplo, en español hablado del Ecuador para referirse a algo que conocemos de segunda mano, y los estudios existentes que conocemos mencionan siempre esa peculiaridad dialectal. No suele recordarse que, en el quechua ecuatoriano, donde se han simplificado los evidenciales quechuas, se ha incorporado *dizque* para marcar el reportativo. Y tampoco se suele mencionar el uso antiguo de esta partícula en el castellano de otras épocas. El ejemplo más antiguo recogido en el corpus de historia del español (*CORDE*) es de 1489. Parece que, como ha sucedido en islandés y casi en sueco, este marcador evidencial ha desaparecido, conservándose en una variedad de la lengua en contacto con el quechua, que sí marca obligatoriamente la evidencialidad, y que incluso lo ha aportado a esa misma lengua como una opción nueva.

A veces creemos saberlo casi todo sobre la evidencialidad, pero, como vemos, no parece ser el caso. Además, como han señalado algunos autores, condiciones culturales específicas pueden hacer que el evidencial «obligatorio» no se use. Por ejemplo, el chamán puede presentar como percepción directa lo

experimentado en el trance (Valenzuela 2001, 51), porque, para los miembros del grupo, el chamán estuvo realmente en ese «otro mundo» al que ellos no pueden tener acceso. En cantos navajos (los llamados *yeibichai*) no se usa *jini* aunque el texto sea en realidad un relato. Matthews (1887-1997) proporciona los textos de un buen número de cantos, en los que sistemáticamente se aprecia esa peculiaridad. Y es que van destinados a las divinidades, y con ellas rigen otras formas de comunicación y lenguaje que las válidas en el mundo humano. Como en las sociedades chamánicas, los planos de la realidad corresponden a distintas formas de lenguaje y, en consecuencia, de evidencialidad. Lazard (2001, 366) y Aikhenvald (2004, 344 y sigs.) hablan del uso especial, culturalmente establecido, de los evidenciales en sueños, sentimientos y relatos del mundo sobrenatural.

La conclusión es que, si intentamos ver estos marcadores en abstracto, sin contexto, sin cultura, sin tener en cuenta su papel en el texto, el discurso, la acción lingüística, las cosas pueden resultar engañosas. Y lo son.

5.4. Un posible modelo cultural de la evidencialidad

Podemos definir, siguiendo a Bernárdez (2017, 452 y sigs.), los factores principales que favorecen la creación o la continuidad (recordemos los casos de sueco e islandés) de marcas de evidencialidad:

1. En grupos pequeños y aislados es más probable el desarrollo de evidenciales;
2. Las dificultades a la hora de juzgar lo que sucede alrededor, por la complejidad del entorno (bosques o selvas densos, grandes desiertos, largos periodos de oscuridad por la latitud) o la dificultad de moverse en él, favorecen la marca evidencial;
3. Igualmente, la existencia de estrechas relaciones entre los miembros del grupo.

Para favorecer esto último, actúa una serie de factores:

1. Los miembros de la comunidad se conocen entre sí en mayor o menor grado;
2. Los miembros de la comunidad confían unos en otros, quizá con algunas excepciones;

3. Decir la verdad con sinceridad es un principio central de la conducta;
4. Cuando alguien, a la hora de comunicar algo, no puede decir que es cierto porque lo conoce de primera mano, debe marcar el grado de fiabilidad de su aserto; en otros términos, presentándose como no responsable de lo que afirma.

Para resumir lo esencial de la evidencialidad en estos (y otros) grupos: hay que garantizar la veracidad de los asertos, así como si lo es con responsabilidad directa o indirecta del hablante. Es, por tanto, una forma de garantizar la cohesión del grupo, y por ello mismo es posible actuar de otro modo cuando lo relatado ha sucedido en otro espacio distinto al humano cotidiano, o es algo de validez generalizada, por su carácter de «verdad tradicional» (= cultural) en el grupo.

Queda por decir que esta propuesta ha sido validada para una lengua geográficamente muy alejada de las que hemos considerado, el nganasan del norte de Siberia (Sipőcz y Szeverényi 2022), Los rasgos etnoculturales que hemos defendido en este capítulo se ven, al parecer, ratificados por uno de los centros internacionales más importantes en lenguas urálicas. El nganasan posee evidencialidad muy compleja (Gusev 2007): (1) directa, visual; (2) directa, no visual; (3) inferida; (4) reportativa (cfr. también Aikhenvald 2004, 47-50).

5.5. Evidencialidad, uso y ¿manipulación?

Sabemos que la evidencialidad no puede verse simplemente como una categoría gramatical, como una parte de las estructuras de la lengua, sino que es imprescindible tener en cuenta el uso, su utilización en el discurso, así como su encaje en la cultura. Un trabajo reciente de uno de los autores de este libro (Bernárdez 2020) muestra que, en quechua, con un sistema básicamente obligatorio de marcas de evidencialidad en tres niveles, es posible salirse de los usos estándar del mediativo. Tras una consideración detenida del quechua desde sus primeras huellas escritas hasta los usos literarios actuales, así como de los dialectos, se analizan dos traducciones contemporáneas de temática religiosa. Una, la de la Biblia por iglesias evangélicas de EEUU; la otra, el *Libro de Mormon* por la iglesia coloquialmente denominada *de los mormones*.

Los resultados son curiosos, cuanto menos, y apuntan a un posible intento de manipulación de la lengua quechua dirigida al adoctrinamiento religioso de los hablantes nativos. En la versión mormona no existen marcas de evidencia-

lidad. Un fenómeno semejante se ha señalado, también en este mismo capítulo, como una forma de presentar lo que se dice como imposible de refutar o dudar, como no perteneciente al espacio vital de los seres humanos sino a otro, el de las verdades transmitidas desde tiempo inmemorial, como algo que es así sin ningún asomo de duda.

En la versión evangélica se opta por otra estrategia: todo se presenta con el marcador evidencial *-mi*, que señala lo expresado como cierto, visto, conocido de primera mano. Naturalmente, se trata de violaciones del sistema de la lengua quechua, así como de los usos de base cultural de la evidencialidad. Y no se trata de casos esporádicos: la búsqueda en ocho capítulos del *Libro de Mormón* muestra 0 ocurrencias de cualquiera de los tres marcadores evidenciales; en la Biblia, versión evangélica, los seis libros estudiados del Nuevo Testamento muestran un promedio de 1,86 ocurrencias de *-mi* por capítulo, aunque en algunos se llega hasta casi 2, muy superiores a cualquier texto quechua habitual. En el antiguo testamento, la frecuencia es 1,95 ocurrencias de *-mi* por versículo, y hasta 3 en algunos pasajes.

Diríamos que esto «no es quechua», aunque la gramática y el léxico lo son, sin ningún género de duda. Lo que ha sucedido es que, conscientes del valor de los evidenciales quechuas, resultaba conveniente, para los fines de los traductores, presentarlo todo como absolutamente indudable: palabra de dios, diríamos. Y por primera vez en la historia del quechua escrito (que comienza a principios del siglo xvi), los evidenciales desaparecen. Tenemos un fenómeno de utilización de la lengua –y de los evidenciales– con finalidades nuevas, apartándose de lo habitual en la lengua. Un hablante nativo tendrá, probablemente, la sensación de que se encuentra ante dos libros de absoluta verdad atemporal, ante los que solo le queda bajar la cabeza y admirarlos y aceptarlos. Podría ser la definición de *manipulación lingüística*.

6. ¿Hasta dónde podemos llegar? ¿Análisis lingüístico cultural de la estructura lingüística polisintética?

Un problema eterno de la lingüística, al parecer, es que cada modelo tiene que «servir para todo». La siguiente sección plantea límites claros a lo que puede hacer una perspectiva cultural: la disciplina «no sirve para todo».

Desde hace más de un siglo, el ámbito habitual de los estudios culturales en el lenguaje era el léxico, que está mucho más cerca de las cambiantes realidades culturales que la sintaxis o la morfología. La lingüística cultural que propugnamos, sin embargo, no quiere quedarse ahí. Aunque es dogma en lingüística aceptar la «arbitrariedad del signo lingüístico» y en la lengua todo es signo, los estudios lingüísticos cognitivos han mostrado que en muchas ocasiones esa arbitrariedad es solamente parcial, porque diversas construcciones sintácticas se han podido explicar como motivadas, aunque habitualmente sin dar el paso final a lo cultural. Muchas veces se habla de los *usos* de construcciones sintácticas, la pasiva, por ejemplo, como motivada por la necesidad de rebajar o eliminar la importancia del sujeto; suele buscarse una explicación en términos de principios sintácticos generales, pero lo cierto es que cuando existe opción, lo cultural puede estar siempre detrás a la hora de decantarse por una u otra, como veremos al hablar del cambio lingüístico.

Además del léxico, también la sintaxis y la morfología (que forman una indisoluble unidad, «morfosintaxis»), y en cierto modo incluso la fonología (morfofonología), tratan del significado: no solo eso, sino que en su uso están determinados por lo que solemos llamar estudios del discurso/el texto y la pragmática. Y donde hay semántica, lo normal es que aparezca la cultura. No entraremos aquí en un catálogo de fenómenos o construcciones de la ([fono]morfo) sintaxis susceptibles de análisis cultural. Un volumen colectivo reciente (Enfield (ed.) 2002) presenta numerosos estudios desde distintos enfoques teóricos, pero también en Sharifian ed. (2015) hay ejemplos, que no son difíciles de encontrar en otros trabajos (p.ej., Suhr 2019). Aceptemos que, en principio, no parece del

todo imposible encontrar elementos de origen cultural, de modo completo o parcial, aunque tengamos que remontarnos a momentos pasados de la historia (a fin de cuentas, sincronía y diacronía forman una unidad).

6.1. Un caso complicado: ¿podemos hacer algo con fundamento?

La cuestión no es ociosa, pues la lingüística histórico-comparada arrastra desde hace mucho más de un siglo las propuestas originales de entender los distintos tipos morfológicos de lenguas como equivalentes a distintos niveles de civilización. Tipos como los de lenguas aislantes, aglutinantes y flexivas corresponderían a distintos niveles culturales, de pensamiento y civilización, lo que nos puede recordar al tema de la evolución cognitiva según Glebkin (2012) y Heinrich (2020), que vimos en un capítulo anterior.

Aparte de eso, que básicamente se ha superado ya, por mucho que permanezca en las ideas sobre el lenguaje de quienes están alejados de la disciplina, la división tenía sentido en términos de complejidad: las lenguas aislantes hacen coincidir básicamente palabra/raíz y forma gramatical, de modo que el chino *dào* ‘ir, camino, Tao’ puede ser sustantivo o verbo, porque no existe diferencia externa entre ambas funciones; si decimos *dào le*, antes *dào liǎo* ‘ir + terminar’ tendremos un «verbo». No hay morfología, solo palabras que indican los elementos del discurso o las relaciones modales o temporales, que son palabras con su significado propio, y una organización de carácter pragmático más que sintáctico.

Las lenguas aglutinantes son más complejas, y a una raíz pueden añadirle afijos que dan todas las informaciones morfológicas necesarias, como en el quechua *riqsinankupaq*: *riqsi* + *na* + *nku* + *paq*, «conocer + sustantivizador + 3ª persona pl + para», es decir, ‘para que conocieran’. Hay lenguas aglutinantes muy simples, como el chino mandarín contemporáneo, o mucho más complejas, pero esta distinción raíz + sufijos o prefijos + raíz es común a todas.

Finalmente, el grupo de lenguas flexivas tiene raíz + sufijos y otras posibilidades, pero suelen producirse combinaciones, de modo que, a diferencia de las aglutinantes, en las flexivas suele ser difícil identificar morfemas distintos para cada función morfológica. Por ejemplo, el árabe *kataba* es ‘él escribió’, pero *kātib* es ‘escritor’, *kitāb* ‘libro’, con plural *kutub*, y muchas otras formas, algunas con prefijos y sufijos: *maktaba* ‘biblioteca’. Pero tenemos ejemplos más cercanos, porque todas las lenguas indoeuropeas (griego, latín, español, alemán, islandés, ruso, sánscrito, hindi...) son flexivas. La forma *rosae* de la declinación

de *rosa* puede ser genitivo o dativo singular, nominativo o vocativo plural, ¿cómo sabemos cuál es cuál? La morfología no nos ayuda, necesitamos del contexto.

6.1.1. Lenguas polisintéticas

Pasemos a las lenguas polisintéticas. ¿Qué son? Según lo que hemos visto, las que muestran un mayor grado de complejidad entre todas las conocidas. Aunque, ¿qué es complejidad? Estamos muy lejos de poder definir con exactitud este término para las lenguas, y tendremos que aprovechar los avances en las «ciencias de la complejidad»; un ejemplo reciente en nuestra disciplina es: Massip-Bonet, Bel-Enguix y Bastardas-Boada (eds.) 2019.

El caso es que, aunque el término *polisíntesis* (creado y definido en 1816 por el francés Duponceau⁵³, cfr. 1819, 1838) y su definición en términos de complejidad morfológica siga estando en vigor hoy día, la precisión es complicada. Duponceau (1838, 89) define así la estructura polisintética y señala su extensión geográfica^{cxxxiii}:

El carácter general de las lenguas americanas consiste en que reúnen un gran número de ideas bajo la forma de una sola palabra; es lo que a los filólogos americanos les ha hecho darles el nombre de lenguas polisintéticas. Este nombre conviene a todas (¡al menos, a las que conocemos!) desde Groenlandia hasta Chile.

En la obra más reciente y completa de las publicadas sobre lenguas polisintéticas (Fortescue, Mithun y Evans (eds.) 2017), con sus más de 1.000 páginas, se cita a Duponceau (1819) en varios artículos. El problema, sin embargo, de «qué es polisíntesis» sigue palpitante, como afirman los editores en su «Introduction» (Fortescue, Mithuns y Evans 2017, 1):

Pese a la pervivencia de este punto de vista (refrendado por Humboldt), resulta que «la esencia de la polisíntesis, tanto los rasgos fundamentales que podrían definir el tipo del modo más provechoso, como otros rasgos que suelen asociarse con ella, siguen siendo tema de discusión hasta hoy^{cxxxiv}.

⁵³ Escrito también Du Ponceau (1769-1844), lingüista y filósofo francés, que en 1777 se asentó en América; murió en Filadelfia. Conocía numerosas lenguas antiguas y modernas y produjo algunos análisis lingüísticos de gran interés.

En la introducción, los editores añaden otros rasgos importantes, como el hecho frecuentísimo de que la complejidad se expresa sobre todo en el verbo, y muy especialmente los argumentos (actor, paciente, instrumento, etc.), modales, referencias temporales, espaciales, etcétera (p. 2), pero también las construcciones con incorporación (en español podría ser *«me pelolavo» en vez de «me lavo el pelo»), habitualmente del paciente o, en términos sintácticos, el complemento directo. Pero no es posible definir de modo definitivo las características mínimas y suficientes para definir lo que es una «lengua polisintética».

Sabemos que la polisíntesis refiere a la complejidad, sobre todo morfológica, y especialmente en el verbo. Y sabemos que es muy difícil definir la complejidad. A ello está dedicado el artículo de Östen Dahl (2017), que proporciona un análisis que no podemos considerar concluyente y definitivo. Así sucede, por ejemplo, con el euskera o la mayoría de las lenguas caucásicas, como el georgiano. Y es que, como en casi todo en el lenguaje, los límites no están marcados con nitidez y hemos de operar con gradualidades cuyo manejo científico es complicado (cfr. Bernárdez 1995). Fortescue (2017a) pone de manifiesto, otra vez, la dificultad de definir estos términos adecuadamente. Tras un estudio de las *holofrases* de estas lenguas como representaciones acumulativas de sucesos, procesos o estados de cosas complejos (núcleo básico + ampliaciones + determinaciones etc.) llega a la conclusión de que todo ello no nos lleva mucho más allá de las propuestas de Sapir de hace un siglo, aunque defiende que su propuesta es que «lo que es común a estas lenguas holofrásticas es una morfología relativamente abierta que se hace cargo de las funciones de la sintaxis en las lenguas analíticas» (p. 131)^{cxv}. Un ejemplo claro de holofrase es el siguiente (Fortescue 2017a, 127), del inuit:

Nannu-n-niuti-kkuminaR-tu-Rujussu-u-vuq

Oso.polar-coger-instrumento-útil-PART INTR-enorme-ser-3^asg IND

Él (se sobreentiende: un perro) es estupendo para usarlo para cazar osos polares.

6.1.2. ¿Es posible aventurar algo sobre la relación del tipo lingüístico polisintético con las culturas de los pueblos que las hablan?

Fortescue, Mithun y Evans (eds.) 2017 incluyen un trabajo de Peter Trudgill que entra directamente en el tema. El sociolingüista británico parte de la

idea de complejidad, llegando a las conclusiones de parcial indefinición que ya conocemos. Pasa a la cuestión de la dificultad de aprendizaje, en el supuesto de que las lenguas polisintéticas resultan más difíciles que otras para el aprendiz ajeno al grupo. Un lingüista que haya recorrido lenguas muy diversas puede afirmar que la gramática (fonomorfosintaxis) de lenguas flexivas es más difícil para el hablante extranjero que las aglutinantes; el latín o el griego clásico (no en su integridad, sino en su gramática) son relativamente regulares, pero con muchas zonas de dificultad; lo mismo sucede en otras lenguas flexivas. Si la regularidad es elevada y no hay apenas cambios significativos en las formas de la raíz, como sucede en árabe, el aprendizaje de la gramática no es difícil; en todo caso, menos que en griego clásico o sánscrito. Una lengua estrictamente aglutinante, como el quechua o el turco, donde la base del elemento significativo principal (sustantivo o verbo) es prácticamente invariable y cada sufijo tiene siempre la misma forma y es siempre idéntico a sí mismo, o cambia en forma sistemática, no plantea dificultades exageradas.

Una lengua polisintética y, además, con elementos de flexión (la raíz es muchas veces difícilísima de identificar) es el navajo (Faltz 1998; Trudgill 2017, 194). En esta lengua del SW de EEUU (originaria, sin embargo, del NW del continente), aprender reglas de cómo formar los diversos tiempos y los numerosos modos, así como las personas verbales, etcétera, es escasamente útil: es preferible aprender de memoria los paradigmas para cada forma verbal. En latín o castellano, si sabemos la clase de conjugación de un verbo, nos basta conocer los principios de formación para construir cualquier forma del mismo, aunque siempre puede haber alguna irregularidad regular, como en *jugó – juego*, o irregular propiamente, como en *voy-vengo*. Esto es imposible en lenguas como el navajo, su primo el apache y otras muchas de la parte septentrional del continente. Pero, como señala Trudgill (2017, 195), la dificultad no radica tanto en el carácter polisintético del verbo como en la frecuencia de la fusión, que suele ser más típica de las lenguas flexivas.

Los niños, evidentemente, aprenden su lengua con la misma facilidad con que cualquier otro niño aprende la suya propia. El problema está en los adultos, que tienen ya asentada una gramática y se ven obligados a pensar de otro modo al aprender y utilizar uno de estos idiomas. De modo que no todas las lenguas polisintéticas son igual de difíciles (ya sabemos que tampoco son igual de complejas, aunque todas lo sean en un grado considerable). Lo cierto es que discernir elementos culturales detrás de la simple complejidad o dificultad para no hablantes parece tarea, si no imposible, tremendamente ardua.

Trudgill propone dos rasgos de las lenguas, desde un punto de vista social, que pueden servirnos de punto de referencia. Por un lado, se trata de lenguas con un número reducido de hablantes; en segundo lugar, apenas poseen contactos duraderos con otros grupos y sus lenguas. Ambos rasgos nos parecen dudosos. El mapudungun (o mapuche) es hablado por casi medio millón de personas y el náhuatl por más de dos millones. El navajo cuenta con más de cien mil hablantes y desde su llegada al suroeste de EEUU, hace setecientos u ochocientos años, ha estado en contacto con las lenguas de los indios Pueblo, otras lenguas indias vecinas, y después con el español y, mucho más tarde, el inglés. No ha modificado, sin embargo, su carácter polisintético. Es cierto que, hoy en día, la inmensa mayoría de las lenguas polisintéticas son habladas por pocas personas y se encuentran en zonas relativamente aisladas. Tal vez sea este uno de los rasgos más significativos para poder establecer un nexo con la cultura, aunque no está claro cómo sería tal nexo.

Trudgill (p. 202) propone la hipótesis de que las lenguas más antiguas de la historia de la humanidad podrían haber sido de tipo polisintético⁵⁴ y que el progresivo aumento de contactos fue llevando a una simplificación dirigida a hacer más fáciles los contactos con otros grupos, algo que se ha podido observar tanto en las Américas (sobre todo en el Amazonas) como en el norte de la India y otras regiones del globo. Tal vez podríamos ver algo que apuntara a esto mismo en la actual distribución geográfica de estas lenguas, totalmente ausentes del continente africano, lugar más antiguo de la humanidad y, en consecuencia, de las lenguas, y con ejemplos dudosos en la Europa sudoriental (Cáucaso... más vasco). Desgraciadamente, se trata solo de hipótesis construidas sobre otras hipótesis, aunque puedan llegar a ser útiles como vías de aproximación al (¿posible, supuesto?) carácter cultural de la polisíntesis.

6.2. Conclusión

De lo visto no podemos extraer la conclusión definitiva de que es imposible ver elementos culturales en la polisíntesis. Ciertamente, si dejamos de ver este tipo lingüístico como una unidad y tenemos en cuenta que distintas lenguas pueden utilizar este tipo de construcción con fines diversos, es decir, que *no*

⁵⁴ Aunque existe también la hipótesis opuesta: las lenguas polisintéticas serían un desarrollo histórico relativamente tardío (cfr. Fortescue 2017b, 218). En cambio, Aikhenvald (2017, 285) favorece también la idea de que la polisíntesis es una antigua herencia. Como vemos, ni siquiera en este tema tan general podemos llegar a conclusiones definitivas.

toda la gramática de cualquier de ellas es polisintética en la misma forma o en el mismo grado, sería posible una aproximación a aspectos concretos donde lo cultural sería más visible. Aikhenvald (2017) indica que en el Amazonas existe una preferencia por incluir en el verbo las marcas de modalidad, incluyendo evidencialidad, aspectos afectivos y similares, es decir, que se caracteriza con especial preferencia la representación de procesos-sucesos-estados con esa especificación tan completa en el verbo. En el capítulo sobre evidencialidad hemos visto que es factible una aproximación cultural a este fenómeno, frecuente también en las lenguas polisintéticas, aunque no solo en ellas. ¿Por qué no en otras?

Pero no creemos que se pueda hablar de culturalidad de un tipo de lengua como este, igual que no parece prudente proponer rasgos culturales como responsables totales o parciales de los demás tipos, es decir, aglutinación, flexión y aislamiento.

Y volvemos a la premisa que nos acompaña todo el tiempo: para poder hablar de lo cultural en el lenguaje necesitamos descripciones detalladas de las lenguas (que no siempre tenemos), a ser posible con mucha profundidad histórica (de la que rara vez disponemos), así como de la realidad cultural e histórica de los pueblos que las usan.

7. Lenguaje inclusivo y cambio lingüístico

El tema de la presente sección es en realidad una cuestión de sociología del lenguaje y de la lingüística, pero no hay gran distancia hasta lo cultural, como puede verse en estas líneas dedicadas a una cuestión que suele definirse como «candente».

Las desigualdades de género son una realidad innegable y con serias consecuencias sociales y, para demasiadas personas, también individuales. No es este el lugar para entrar en un repaso de esta realidad que, por otra parte, muestra gran variabilidad: hay sociedades con un nivel relativamente alto de sexismo y otras en las que esta lacra es una especie de apisonadora que hace imposible la vida de mucha gente, en especial de las mujeres.

Sobre todo, en el primer tipo de sociedades se ha desarrollado en los últimos años una preocupación justificada, aunque a veces parezca un tanto exagerada, por evitar en lo posible el sexismo en una de sus manifestaciones más perceptibles: el lenguaje. Este es una especie de mensajero del sexismo de fondo, aunque no su causante, pero para muchos activistas parece a veces que el sexismo existe por culpa del lenguaje. De ahí que se haya intervenido sobre este promoviendo o exigiendo cambios en las lenguas tendentes a invisibilizar el sexismo o, más exactamente, el machismo. También se ha producido una reacción contraria, muchas veces de igual virulencia, «defendiendo el lenguaje frente a intromisiones ideológicas».

Como hemos indicado de pasada, esta preocupación se produce especialmente en sociedades con niveles relativamente bajos de sexismo, mientras que es mucho más débil, o simplemente inexistente, en las más indudable y violentamente sexistas (un solo ejemplo: no tenemos noticia de que en Afganistán exista un movimiento dirigido a reducir o eliminar el sexismo en la lengua pashto). En algunas sociedades en las que la desigualdad de géneros, el sexismo y el machismo son relativamente reducidos, en cambio, y cuyas lenguas no marcan diferencias de género, como el finés, que carece de esa categoría gramatical, la lengua no parece tan conflictiva. En otros idiomas con distinciones

de género abundantes y obligatorias, pero con un elevado nivel de igualdad social, las discusiones existen, aunque sin la virulencia de otras, como el inglés, que carece de géneros excepto en los pronombres personales de tercera persona singular y, naturalmente, en el vocabulario.

La efervescencia de la búsqueda de formas de lengua no sexistas empezó en el inglés, porque el pronombre utilizado como genérico es el masculino *he*, como sucede históricamente en las lenguas indoeuropeas. Otras lenguas europeas de la misma familia, con esa misma peculiaridad pero que se manifiesta en muchos otros ámbitos de la lengua, por la existencia de sistemas más o menos complejos de género, se han visto llevadas en la misma dirección: español (masculino-femenino, como el francés o el italiano), alemán e islandés y noruego *nynorsk* (masculino-femenino-neutro), neerlandés (común [masculino + femenino]-neutro, igual que sueco, danés y noruego *bokmål*).

Se ha buscado evitar el uso del masculino como género no marcado y, en consecuencia, como forma de referencia universal, mediante la creación de nuevos pronombres, estilo *elle* en español, con su extensión a los adjetivos y sustantivo (*todes les alumnes egresades firmaron la petición*). En otros casos se crean formas dobles, como el alemán *StudentIn*, *Student*in* o *Student:in* para acoger *Student*, masculino, y *Studentin*, femenino. En inglés, la lucha se centra en el pronombre general *he*, proponiéndose otros nuevos, como *s/he* o el plural sin diferencia de género, *they*, que pasa a tener referencia singular: *the writer introduced their new book* 'el escritor presentó su (de ellos) nuevo libro'. Esto ha llevado, más recientemente, a que a cada persona tenga derecho a especificar qué pronombres quiere que se usen para hacer referencia a *elle*; por ejemplo, se puede escribir. «John Doe (*pronombre they*)», de manera que ese pronombre y sus formas de objeto *them* y genitivo o posesivo *their* son las únicas que se pueden utilizar en referencia a esa persona.

Esto no es posible en español, porque *ellos/ellas* tienen también marcas de género masculino/femenino y el masculino plural se usa para hacer referencia general. En realidad, todo este movimiento ahora internacional partía de EEUU y comenzaba con el desconocimiento de los hechos lingüísticos. De un lado, se afirmaba que, si la sociedad es machista, es porque su lengua lo es: está marcada por el pensamiento patriarcal, opresor de la mujer. Si una lengua no distingue masculino/femenino, será menos patriarcal. El ejemplo era siempre el finés, pero hay otras muchas lenguas sin género gramatical habladas por sociedades extremadamente patriarcales; un par de casos: malayo-indonesio, lenguas esquimales, chino, japonés, turco. En las sociedades que hablan estas lenguas, el pensamiento patriarcal es más fuerte, duro y

daño incluso que en las sociedades anglohablantes. En cambio, hay lenguas con un desarrollado sistema de géneros masculino-femenino-neutro en pronombres, sustantivos, adjetivos, como el islandés, cuya sociedad está reconocida como una de las menos sexistas, a la par que el finés, que carece de género gramatical.

Por otro lado, en la sociedad de EEUU tomó carta de naturaleza, más que en cualquier otro sitio, la idea de que el pensamiento (y con él, la cultura, la sociedad) está determinado por las estructuras y los significados del lenguaje, lo que suele conocerse como «relatividad lingüística» o hipótesis de Sapir-Whorf, que ya conocemos. Dejando aparte los estudios científicos que se realizan desde hace años sobre este tema, hay que decir que en el plano de esta rebelión antipatriarcal en el lenguaje no hay nada científico, ni siquiera razonable (cfr. Junyent (ed.) 2021). Se puede justificar el movimiento hacia el lenguaje inclusivo desde una perspectiva sociocultural, pero no echando manos de falsas argumentaciones lingüísticas.

Por otra parte, la reacción (frecuentemente desde el campo lingüístico) anti-lengua inclusiva incurre en pecados no muy diferentes. Suele centrarse también en las estructuras lingüísticas, señalando que en estas es imposible realizar cambios desde fuera de ellas; se añade, además, que el masculino genérico no se debe al patriarcado, sino a que es, desde los lejanos tiempos indoeuropeos, el *género no marcado*: es decir, no es masculino, sino ni masculino ni femenino ni neutro.

Las cosas cambian un poco si adoptamos un enfoque sociocultural del lenguaje: (1) la sociedad está preocupada por el patriarcado, el sexismo, el machismo, y sus manifestaciones lingüísticas; (2) para evitar el problema percibido (¿por qué tengo que usar siempre *los niños* cuando me refiero también a *las niñas*? ¿por qué decir *ellos* cuando nos referimos a hombres + mujeres?) se buscan formas de expresión que anulen lo que se percibe como exclusión de lo femenino; (3) como del lenguaje pensamos en términos de estructuras y de palabras (culpa en gran parte de la enseñanza de la lengua, aún excesivamente anclada en el pasado), buscaremos hacer los cambios en estos terrenos y no tanto en los usos del lenguaje: pragmática, estructuras discursivas que, sin necesidad de buscar nuevas formas inclusivas, permitan dejar clara esta inclusión, como proponen las autoras de Junyent (ed.) 2021; (4) como el problema existe y se produce un rechazo, a veces directamente descalificador, de las más variadas propuestas, el debate se encrespa, lo que lleva a un reforzamiento de las propuestas de lenguaje inclusivo.

El otro aspecto fundamental es hasta qué punto es factible influir sobre la lengua desde fuera o desde arriba. Se cuentan con pocos dedos los éxitos de esta forma de intervención en la lengua: en noruego se pugnó para sustituir el sistema danés de numeración, como *en og tredve* (31= 1 y treinta) por otro más semejante al sueco: *tretti tre* (treinta y uno), eliminando al mismo tiempo las decenas danesas, que complican mucho el sistema: *halvfem* es 90, pero propiamente significa ‘cinco veintenas menos media (veintena)’, como se refleja en su forma completa, apenas usada en el registro coloquial, *halvfemsindstyve*. En la Indonesia de los años 50 del siglo xx se propuso, y terminó extendiéndose, un pronombre (*Anda*), caído en desuso desde siglos atrás, como tratamiento respetuoso de la segunda persona evitando los complejos sistemas del malayo-indonesio, basados en sexo, edad, estatus social e incluso haber hecho o no la peregrinación a La Meca. No se han perdido las formas más antiguas (tampoco los numerales daneses entre algunos noruegos), pero el nuevo pronombre y los nuevos numerales sirvieron para solucionar problemas reales, sentidos como tales por la sociedad: evitar formas de expresión demasiado complejas e incómodas –y reconocidas como extranjeras.

¿No podría pasar algo semejante con la lengua inclusiva? Esto es, las nuevas formas, ¿no podrían llegar a coexistir con las antiguas? Eso implicaría cambios en el sistema de la lengua, naturalmente, pero podríamos tener en español pronombres yo-tú-él/ella/elle, nosotros/nosotras/nosotres, vosotros/vosotras/vosotres, ellos/ellas/elles. A fin de cuenta, *nosotros* y *vosotros* son creaciones recientes y los pronombres de 3ª plural eran demostrativos en latín, no pronombres.

Sin embargo, no hay duda de que cambios como estos son complicados. Pero menos, en mi opinión, que una propuesta realizada para el italiano: un sustantivo como *bambino*, femenino *bambina*, tendría un «neutro inclusivo» *bambinə*, donde la vocal final se pronuncia como la primera *a* del inglés *about*, y en plural, en vez de *bambini/bambine*, se usaría *bambinɜ*, con la vocal final del inglés británico *fur* /fɜ:/. En Italia, napolitanos y sicilianos pueden apañársalas con la primera, gracias a sus propios dialectos, pero la otra vocal, la marca de plural (que en italiano no es en -s) no existe en ninguna variedad italiana (Bernárdez 2023). Y esta propuesta, tendente a integrar fácilmente la forma inclusiva en la lengua hablada normal, queda limitada a buenos conocedores del inglés y otras lenguas. En español tenemos la ventaja de la facilidad de uso de la -e del lenguaje inclusivo, sea por escrito u oralmente, que, sin embargo, en algunas lenguas y en el plural (*alumnes*) marca el femenino plural (catalán y asturiano, por ejemplo).

Las épocas de cambio en las lenguas suelen ser complejas y confusas. En estos momentos están en cierto conflicto *les niñes* con *los niños* y *las niñas* (y la concordancia con el adjetivo, ¿qué hacemos con ella? *l@s querid@s niñ@s* puede ser válida en la lengua escrita pero no tiene realización posible en la hablada, como sucede también con *lxs queridxs niñxs*. Es la situación habitual en situaciones de cambio lingüístico: existen diversas opciones y al final quedará solo una o si acaso un par de ellas, elegidas por un mecanismo que se ha denominado *mano invisible*: una parte cada vez mayor de los hablantes va optando por una forma en detrimento de otras, y el aumento de frecuencia acaba convenciendo incluso a los inicialmente más reacios. Aunque siempre quedan personas que solamente utilizan las formas más antiguas.

Un ejemplo del inglés actual. Formas como *wire* en inglés británico estándar tienen varias pronunciaciones posibles: *waiə*, *wai*, *wa*: y *wæ*:. Los más «avanzados» (clase baja... y estudiantes de las grandes escuelas privadas, como Eaton), se decantan por la última; los hablantes de clase y edad media prefieren las números dos y tres, y solo los más ancianos, o los más conservadores, utilizan la primera. Seguramente llegará un momento en que existan menos opciones y haya una o dos claramente favorecidas. Así funciona el cambio. En muchos otros momentos de la historia del inglés pasaron cosas semejantes: creación de un pronombre femenino *she* en vez del antiguo *hie*, de un plural *they* (tomado del danés antiguo) en vez del plural histórico *hie*, etc. En el renacimiento se sintió la necesidad de disponer de numerosas conjunciones de coordinación y subordinación para asemejarse a los modelos lingüísticos, latín y francés, que carecían de ambigüedad en esas uniones sintácticas; hubo muchas, pero la mayoría fueron desapareciendo hasta quedar solo las de hoy día.

Podemos prever, aunque las previsiones en lingüística histórica son muy poco de fiar, que llegará un momento, a lo mejor, en que tendremos un juego completo de artículos, demostrativos, adjetivos y sustantivos marcados, cuando se considere conveniente o útil, con la *-e* que tantas discusiones provoca. Aunque quizá aparezcan formas como *niñoas* o *niñaos* (*laos queridaos niñaos*), aunque parece poco práctico desde el punto de vista lingüístico; si bien podríamos acabar con fonemas nuevos: *lɔs queridɔs niñɔs*, con una *o* abierta que no existe en castellano estándar: no sería mala opción, porque fonéticamente queda entre *a* y *o*. No podemos saber lo que traerá el futuro.

Como ya hemos mencionado, en inglés, sobre todo su variedad norteamericana, este tipo de proceso está más avanzado, de forma que es habitual y se considera normal, aunque no normativo. Se trata del uso del pronombre de tercera persona de plural, *they* para referirse a una tercera persona cuyo sexo

no se quiere o puede mencionar. Esta forma es elegida por bastantes académicos, indicando que es el pronombre con el que quieren que se haga referencia a él/ella/elle; pero lo encontramos también en textos muy diversos, incluyendo la prosa más reciente. Es posible que este uso se normalice en un futuro nada lejano, aunque también es posible que desaparezca.

El mecanismo que dispara el cambio lingüístico, sobre todo el más complejo, es casi siempre de índole sociocultural: la sociedad, o parte de ella, siente una necesidad comunicativa que no puede satisfacer. Por ejemplo, en español andino se echó de menos disponer de una forma que expresara que un hecho había sucedido inesperadamente, o en contra de las expectativas. Este significado se expresaba y se expresa en quechua con el pasado con sufijo *-sqa-*, de modo que *jamusqa* significa ‘vino, pero no lo esperábamos’ o ‘vino, aunque había dicho que no vendría’; se echaba de menos esa posibilidad de expresión. De modo que aprovecharon ciertos usos del pluscuamperfecto castellano para generalizar su uso como equivalente de *-sqa-*, de modo que la frase anterior es, en ese español andino, *había venido*. Pensemos que el pluscuamperfecto puede expresar también sorpresa: «fuimos a casa y resulta que él ya había llegado». En otros lugares se ha desarrollado un sistema temporal inexistente hasta entonces para compartir formas de expresión con lenguas cercanas; o se han creado formas de expresión temporal inexistentes para poder hablar del «tiempo cristiano» a raíz de la evangelización, como en el conocido caso de los bosavi kaluli de Nueva Guinea.

Podemos proponer este esquema del proceso:

1. La sociedad, la cultura, siente la necesidad de disponer de una forma útil de expresar X (el sorpresivo quechua y aimara, los tiempos en lenguas de Nueva Guinea, expresión lineal del tiempo como el kaluli. La necesidad puede surgir por situaciones de bilingüismo, o por motivos internos (queremos disponer de una forma neutra en cuanto al género).
2. La sociedad busca crear, o adoptar, una forma gramatical adecuada para satisfacer esa necesidad.
3. Entre las posibilidades existentes, la cultura considerará que una o más son las preferibles.
4. Estas formas socioculturalmente favorecidas irán extendiéndose entre los hablantes, hasta que se crea un contexto sociocultural en el que el grupo se decante de modo decidido por la o las formas favorecidas.
5. Estas formas nuevas se integran en la lengua (a veces dando lugar a cambios adicionales) y se enraízan cognitivamente en los hablantes, igual que el resto de los elementos del idioma.

Volvamos al lenguaje no sexista. Como ya hemos apuntado más arriba, el origen de buena parte de los problemas en la polémica sobre la aceptabilidad de las nuevas formas inclusivas (hay que añadir otras dirigidas a evitar expresiones racistas, homófobas, etc.) radica en que se piensa solamente en términos de estructuras de la lengua. Otros, en cambio, defienden las innovaciones basándose solamente en el aspecto social, que por desgracia tiene mucho que ver con la falacia de que el lenguaje determina directamente el pensamiento. Para hablar de este tema es imprescindible pensar que el lenguaje, la lengua, no es solo estructura; que las estructuras lingüísticas cambian con el tiempo, por mucho que algunas instituciones obsoletas pretendan detener todo cambio que afecte a lo que, para ellos, es lo fundamental de la lengua: sus estructuras, especialmente las morfológicas, pero también las sintácticas y la semántica. Al grupo contrario habría que recordarles que el lenguaje no es maleable sin límites por puro capricho. Los mecanismos de cambio son complejos y siguen básicamente el proceso mostrado arriba.

Un punto más de extraordinaria importancia es que debemos tener en cuenta que la lengua no consiste sola ni principalmente en palabras y formas gramaticales. El lenguaje es discurso, texto, uso enraizado culturalmente. Si se olvida todo esto no se podrá llegar nunca a una solución al sexismo lingüístico. El cambio lingüístico es, de hecho, un fenómeno muy complejo (Bernárdez 2019). Al utilizar el lenguaje en la realidad de la conversación o del texto escrito podemos disponer de estrategias que nos permiten huir del sexismo, como han mostrado convincente y detalladamente las autoras de Junyent (ed.) 2021.

En resumen, para hablar de un tema como el que aquí nos ha ocupado, para discutir sobre él, es imprescindible una visión más amplia del lenguaje que considere su realidad sociocultural. Es decir, una perspectiva lingüístico-cultural.

Apéndice: el *Barómetro de las lenguas*

El *Baromètre des Langues* del Ministerio francés de cultura.

Los trece factores

Intrínsecos a la lengua

1. Número de hablantes; 2. Entropía: países en los que se habla (en porcentaje); 3. Índice de vehicularidad (porcentaje que la usa como 1ª lengua, 2ª lengua, etc.); 4. Estatus (lengua oficial, de iure o de facto, lengua nacional, a nivel regional, local o estatal, etc.); 5. Traducciones a partir de la lengua (es decir, a otros idiomas); 6. Traducciones a la lengua (desde otros idiomas); 7. Premios literarios internacionales; 8. Actividad en Wikipedia; 9. Enseñanza en los niveles universitarios (se tiene en cuenta el número de universidades, especialmente las que tienen enseñanzas en lenguas extranjeras y/o en «lenguas raras»); 10. Sistemas gráficos (se tiene en cuenta el número de sistemas y sus transcripciones, así como, sobre todo, el número de lenguas que lo utilizan: inglés, español, alemán usan solo el alfabeto latino, mientras que el chino usa un número muy grande de caracteres y el japonés combina caracteres con dos silabarios distintos; en el SE de Asia hay escrituras que se utilizan para una sola lengua, etcétera).

Factores contextuales

11. Índice de desarrollo humano (según los internacionalmente aceptados); 12. Índice de fecundidad; 13. Penetración de la red de internet.

A modo de ejemplo, damos los resultados, para cada uno de los factores, para inglés, francés, español, ruso, catalán, islandés y aragonés:

<https://dx.doi.org/10.5209/ling.005.23>

Lingüística Cultural. Enrique Bernárdez y Anastasiia Carisio. © Ediciones Complutense, 2025.

Lengua	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
ING	0,888	0,456	0,945	0,911	0,080	1,000	0,949	1,000	1,000	1,000	1,000	0,641	1,000
FRA	0,693	0,410	0,887	0,909	0,093	0,934	0,981	0,871	0,387	0,947	0,551	0,680	1,000
ESP	0,912	1,000	0,715	0,701	0,121	0,914	0,977	0,765	0,452	0,861	0,330	0,178	1,000
RUS	0,771	0,262	0,763	0,813	0,43	0,915	0,908	0,813	0,151	0,812	0,140	0,437	0,610
CAT	0,357	0,213	0,934	0,856	0,764	0,623	0,000	0,430	0,025	0,596	0,025	0,596	1,000
ISL	0,07	0,292	0,982	0,993	0,098	0,692	0,679	0,499	0,011	0,266	0,014	0,000	1,000
AR	0,283	0,000	0,909	0,938	0,022	0,675	0,296	0,104	0,000	0,000	0,000	0,402	1,000

Veamos, finalmente, tres lenguas de situación completamente distinta: chino mandarín (posición 22), japonés (25) y el maya kaqchikel (o cakchiquel, 636), sobre las 641 lenguas computadas. El chino tiene el máximo en número de hablantes, pero su sistema de escritura le hace bajar puestos; más aún el japonés, que, pese a su número de hablantes y otros factores como 3, 4 y 7, pierde valor por la complejidad de su sistema de escritura. El kaqchikel tiene valores muy bajos en todos los criterios, incluyendo la escritura, pues solo raramente se escribe; se habla, además, sin ningún reconocimiento político, en zonas de escaso desarrollo humano, y la transmisión a los hijos se va reduciendo en favor del español.

	1,000	0,063	0,658	0,675	0,039	0,892	0,869	0,663	0,065	0,815	0,060	0,183	0,568
Japon	0,760	0,046	0,934	0,958	0,000	0,896	0,930	0,718	0,054	0,787	0,032	0,000	0,341
Kkakch	0,191	0,010	0,481	0,373	0,232	0,000	0,034	0,052	0,000	0,000	0,004	0,000	0,000

Naturalmente, se trata de una apreciación del «valor de mercado» en la sociedad globalizada y tecnológica del siglo XXI. No tiene nada que ver con la valoración regional o local, o con el valor que les otorgan sus hablantes —o en ciertos casos, los hablantes de lenguas vecinas.

Referencias bibliográficas

- Abbi, Anvita. 2011. «Body Divisions in Great Andamanese: Possessive Classification, the Semantics of Inherency and Grammaticalization». *Studies in Language* 35 n° 4: 739-792. DOI: 10-1075/sl.35.4.01abb.
- Adam, Jean-Michel. 1992. *Les textes; type et prototypes: récit, description, argumentation, explication et dialogue*. París: Nathan.
- Adli, Aria y Guy Gregory R. 2022. «Globalising the study of language variation and change: A manifesto on cross-cultural sociolinguistics». *Language and Linguistics Compass*, 16(5-6), e12452. DOI: <https://doi.org/10.1111/lnc3.12452>.
- Agar, Michael. 1995. *Language Shock: Understanding the Culture of Conversation*. New York: William Morrow.
- Ahn, Hyejeong. 2017. «Seoul Uncle: Cultural Conceptualisations Behind the Use of Address Terms in Korean». En Sharifian, Farzad (eds) *Advances in Cultural Linguistics. Cultural Linguistics*, 411-431. Springer: Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-10-4056-6_19.
- Aikhenvald, Alexandra y Anne Storch (eds.). 2013. *Perception and Cognition in Language and Culture*. Leiden, The Netherlands: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004210127>.
- Aikhenvald, Alexandra Y. 2004. *Evidentiality*. Oxford: Oxford University Press.
- Aikhenvald, Alexandra Y. 2006. «Evidentiality in Grammar». En *Encyclopedia of Language y Linguistics* (2nd Edition), pp. 320-325. Ámsterdam: Elsevier.
- Aikhenvald, Alexandra. (2013). «The value of language and the language of value: A view from amazonia». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(2), 53-77. DOI: 10.14318/hau3.2.005.
- Aikhenvald, Alexandra Y. 2017. «Polysynthetic structures of Lowland Amazonia». En Michael D. Fortescue, Marianne Mithun y Nicholas Evans (eds.), 284-311.
- Aikhenvald, Alexandra Y. y Robert M. W. Dixon (eds). 2001. *Studies in Evidentiality*. Ámsterdam: John Benjamins.
- Alefirenko, Nikolay F. (Алефиренко, Н. Ф.). 2010. *Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка: учебное пособие*.

- (Linguoculturología. El espacio semántico de valores del lenguaje: libro de texto). Flinta: Nauka.
- Alekseev, Mixail P. 1941. *Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей. Введение, тексты и комментарии. XIII-XVII вв.* [Siberia en los relatos de viajeros y escritores europeos occidentales. Introducción, textos y comentarios. Siglos XIII a XVII]. Irkutsk: Irkutskoe oblastnoe izdatel'stvo.
- Andersen, Elaine S. 1978. «Lexical universals of body-part terminology». En *Universals of Human Language*, Greenberg, Joseph H. (ed.), 335-368. Stanford Standford: Standford University Press.
- Angulo, Diego de. 1950. *Indians in overalls*, With an afterword by Gui de Angulo. San Francisco: City Lights (Trad. esp. *Indios sin plumas*, Madrid, Hyperión, 1997).
- Angulo, Jaime de, y Lucy Shepard Freeland 1930. «The Achumawi Language». *International Journal of American Linguistics* 6 nº 2: 77-120.
- Apresjan, Juri D. (Апресян Ю.Д.). 1995a. *Избранные труды. Том 1. Лексическая семантика. Синонимические средства языка* (Obras seleccionadas. Volumen 1. Semántica léxica. Medios sinónimos del lenguaje). Moscú: Jazyki russkoj kul'tury.
- Apresjan, Juri D. (Апресян Ю.Д.). 1995b. *Избранные труды. Том 2. Интегральное описание языка и системная лексикография* (Obras selectas. Volumen 2. Descripción integral del lenguaje y lexicografía sistémica). Moscú: Jazyki russkoj kul'tury.
- Apresjan, Juri D., (Апресян Ю.Д.) (ed.). 2022. *Языковая картина мира и системная лексикография* (Imagen lingüística del mundo y lexicografía sistemática) Moscú: Jazyki slavjanskix kul'tur.
- Artigas, Rosa, Joan Bellès y Maria Graus. *Tipotext. Una tipologia de textos de no-ficció*. Vic: Eumo Editorial.
- Ashurova, D. U. y M. R. Galieva. 2019. *Cultural Linguistics*. Tashkent: Uzbekistan State World Languages University.
- Baluška, František, Stefano Mancuso y Dieter Volkman eds. 2006. *Communication in Plants. Neuronal Aspects of Plant Life*. Berlín: Springer.
- Baranyiné Kóczy, Judit y Katalin Sipőc, eds. 2023. *Embodiment in Cross-Linguistic Studies*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Baranyiné Kóczy, Judit. 2017. «Cultural Conceptualisations of RIVER in Hungarian Folksongs». En Sharifian, Farzad (ed.) *Advances in Cultural Linguistics. Cultural Linguistics*, 223-245. Singapore: Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-10-4056-6_11.
- Baranyiné Kóczy, Judit. 2023. «How We Have Our Heart(s) across Languages and Cultures» (Plenary Presentation). *The Fouth International Conference of Cultural Linguistics*.

- Bartmiński, Jerzy. 2005. *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике* (La imagen lingüística del mundo: ensayos sobre etnolingüística). Moscú: Indrik.
- Bartmiński, Jerzy. 2013. «The Cognitive Definition as a Text of Culture». En Adam Gład, David Danaher, Przemysław Łozowski (eds.), *The Linguistic Worldview*, 161-179. London: Versita. DOI: <https://doi.org/10.2478/9788376560748.p2>.
- Bartmiński, Jerzy. 2018. «In the Circle of Inspiration of Anna Wierzbicka: The Cognitive Definition-30 Years Later». *Russian Journal of Linguistics*, 22 (4): 749-769. DOI: 10.22363/2312-9182-2018-22-4-749-769.
- Bartmiński, Jerzy. 2020. «Czy można zbudować tezaurus etnolingwistyki? W jakim stopniu etnolingwistyka jako dyscyplina realizuje określony paradygmat naukowy?» Referat wygłoszony podczas spotkania. Conferencia impartida en *KEMKS i KEPAN 21 XII 2020*.
- Bartmiński, Jerzy. 2022. «Folk, national, and transnational dimensions of ethnolinguistics». En S. Niebrzegowska-Bartmińska, A. Gład (ed.) *I Międzynarodowy Kongres Etnolingwistyczny t. 1: Metody i postulaty badawcze*, 45-61. Lublin: UMCS.
- Bartmiński, Jerzy. Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława. 1996-2021. *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (Diccionario de Estereotipos y Símbolos Folclóricos). T. 1. Kosmos, cz. 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie, Lublin 1996; cz. 2. Ziemia, woda, podziemie, Lublin 1999; cz. 3. *Meteorologia*, Lublin 2012; cz. 4. *Świat, światło, metale*.
- Bartmiński, Jerzy. Zinken, Jörg, (eds.) 2009. *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*. Londres y Oakville: Equinox.
- Basso, Keith. 1990. *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology*. Tucson: University of Arizona Press.
- Bateson Gregory. 1977. «Les usages sociaux du corps à Bali». *Actes de la recherche en sciences sociales* 14: 3-33. doi: 10.3406/arss.1977.2552.
- Benveniste, Émile. 1983. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Berlin, Bert y Kay, Paul. 1969. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Bernárdez, Enrique. 1982. *Introducción a la lingüística del texto*. Madrid: Espasa.
- Bernárdez, Enrique. 1995. *Teoría y epistemología del texto*. Madrid: Cátedra.
- Bernárdez, Enrique, 1999. *¿Qué son las lenguas?* Madrid: Alianza.
- Bernárdez, Enrique, 2007a. «Collective Cognition and Individual Activity: Variation, Language, and Culture». En *Body, language, and mind*, editado por René Dirven, Roslyn Frank, Enrique Bernárdez, y Tom Ziemke, 137-176. Berlín: Mouton de Gruyter.
- Bernárdez, Enrique, 2007b. «Synergy in the construction of meaning». En *Language and Meaning*, editado por Małgorzata Fabiszak, 15-37. Francfort: Peter Lang.

- Bernárdez, Enrique, 2009. «Algunas consideraciones contra el individualismo esencialista en las lingüísticas cognitivas». En *La lingüística como reto epistemológico y como acción social*, editado por Montserrat Veyrat Rigat y Enric Serra Alegre, 1-10. Madrid: Arco Libros.
- Bernárdez, Enrique. 2004. «Evidentiality and beyond in Cha'palaachi». En *Perspectives of Evidentiality and Modality*, editado por Juana I. Marín Arrese, 11-24. Madrid: UCM.
- Bernárdez, Enrique. 2006. «Cómo mirar una parte del mundo: el vocabulario del cuerpo en una lengua amerindia». *Caplletra. Revista Internacional de Filología* 40: 29-52.
- Bernárdez, Enrique. 2008a. *El lenguaje como cultura*. Madrid: Alianza.
- Bernárdez, Enrique. 2008b. «Collective cognition and individual activity: Variation, language and culture». En R. Frank, R. Dirven, T. Ziemke y E. Bernárdez (eds.), *Body, Language and Mind. Volume 2 Sociocultural Situatedness*, 137-168. Berlín, New York: De Gruyter Mouton. DOI: 10.1515/9783110199116.0.1.
- Bernárdez, Enrique. 2016a. «From butchers and surgeons to the linguistic method. On language and cognition as supra-individual phenomena». En Manuela Romano y María Dolores Porto Requejo eds., *Exploring Discourse Strategies in Social and Cognitive Interaction: multimodal and cross-linguistic perspectives*, 21-38. Ámsterdam: Benjamins.
- Bernárdez, Enrique. 2016b. *Viaje lingüístico por el mundo. Iniciación a la tipología de las lenguas*. Madrid: Alianza.
- Bernárdez, Enrique, 2017a. «Evidentiality—A cultural interpretation». En Farzad Sharifian (ed.), *Advances in Cultural Linguistics*, 433-460. Singapur: Springer.
- Bernárdez, Enrique, 2017b. «Non-Western Concepts of Language: Are They of Any Use for the Scientific Study of Language?». *Complutense Journal of English Studies* 25: 9-25.
- Bernárdez, Enrique. 2017c. «¿Es posible la diversidad lingüística?». En Dámaso López García y Aurelia Vargas Valencia (eds). *Sobre la diversidad lingüística*, 11-32. Ediciones Complutense.
- Bernárdez, Enrique. 2019a. «Lingüística cultural y cognitivo-cultural». Conferencia impartida en la Universidad Complutense de Madrid (10. 01. 2019).
- Bernárdez, Enrique, 2019b. «Some Theoretical Prerequisites for the Integrated Study of Linguistic “Macrochange”». En *Applications of Complexity Theory in Language and Communication Sciences*, editado por Àngels Massip-Bonet, Gemma Bel-Enguix y Albert Bastardas-Boada, 93-106. Cham (CH): Springer.
- Bernárdez, Enrique. 2020. «Evidencialidad: ¿herramienta de manipulación? La evidencialidad quechua en traducciones de textos religiosos». *Archivum, LXX* (II), 27-58.

- Bernárdez, Enrique. 2022. «Lingüística cultural: estado de la cuestión». Conferencia impartida en la Universidad Complutense de Madrid (24. 03. 2022).
- Bernárdez, Enrique. 2023a. «Métodos textuales y Estudios del discurso». En Carmen López Ferrero, Isolda E. Carranza y Teun A. van Dijk eds., 9-22.
- Bernárdez, Enrique 2023b. «Pero ¿existen nuevos lenguajes?» *CLAVES de Razón Práctica* 287: 36-41.
- Billion, Philipp, Nathanael Busch, Dagmar Schlüter y Xenia Stolzenburg. 2009. *Weltbilder im Mittelalter—Perceptions of the World in the Middle Ages*. Bonn: Bernstein-Verlag, Gebr. Remmel.
- Bjornsdottir, Thora R. Tskhay, Konstantin O. Ishii, Keiko. Rule, Nicholas O. 2017. «Cultural differences in perceiving and processing emotions: a holistic approach to person perception». *Culture and Brain* 5: 105-124. <https://doi.org/10.1007/s40167-017-0053-z>.
- Blasi, Damián E., Joseph Henrich, Evangelia Adamou, David Kemmerer y Asifa Majid. 2022. «Over-reliance on English hinders cognitive science». *Trends in Cognitive Sciences* 26(12): 1153-1170. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2022.09.015>.
- Boas, Franz. 1911. *Handbook of American Indian languages*. Vol. 1. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 40. Washington: Government Print Office.
- Boas, Franz. 1938. «Language». En Boas (ed.), *General Anthropology*, pp. 24-145. Boston y Nueva York: Heath and Company. (Citado en Aikhenvald 2006).
- Bourdieu, Pierre 1994. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, París: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1979-2022. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le Sens pratique*. París: Les Éditions de minuit. (= 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina).
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. París: Fayard.
- Bourdieu, Pierre. 1991. «Le champ littéraire». *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 89, *Le champ littéraire*: 3-46. Doi: <https://doi.org/10.3406/arss.1991.2986>.
- Boyd Robert, Peter J. Richerson, Joseph Henrich. 2011. «The cultural niche: why social learning is essential for human adaptation». *Proc Natl Acad Sci U S A*. (Suppl 2):10918-25. DOI: 10.1073/pnas.1100290108.
- Boye, Kasper y Peter Harder. 2009. «Evidentiality. Linguistic categories and grammaticalization». *Functions of Language* 16 n° 1: 9-43.
- Boye, Kasper. 2010. *Epistemic Meaning: A Crosslinguistic and Functional-Cognitive Study*. Berlín: De Gruyter.

- Brandt, Per Aage. S.f. *Evidentiality and Enunciation. A Cognitive and Semiotic Approach*. Manuscrito.
- Brenner, Erik D., Rainer Stahlberg, Stefano Mancuso *et al.*, eds. 2006. «Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling». *Trends Plant Sci*. DOI: 10.1016/j.tplants.2006.06.009.
- Brightman, Robert. 2003. «Jaime de Angulo and Alfred Kroeber: Bohemians and Bourgeois in Berkeley Anthropology». En *Significant Others: Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*, editado por Richard Handler, 158-195. The University of Wisconsin Press.
- Bronckart 2002. «La culture, sémantique du social, formatrice de la personne». En Rastier y Bouquet (eds.) 175.
- Brown, Cecil H. 1976. «General principles of human anatomical partonomy and speculations on the growth of partonomic nomenclature». *American Ethnologist* 3: 400-424.
- Brown, Penelope y Stephen C. Levinson 1992. «‘Left’ and ‘right’ in Tenejapa: Investigating a linguistic and conceptual gap». *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 45 n°6: 590-611.
- Brown, Penelope y Stephen C. Levinson. 1993. «‘Uphill’ and ‘Downhill’ in Tzeltal». *Journal of Linguistic Anthropology* 3 n° 1: 46-74.
- Brüne, Martin y Ute Brüne-Cohrs, 2006. «Theory of mind–evolution, ontogeny, brain mechanisms and psychopathology». *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 30: 437-455.
- Bruner, Jerome. 2002 «La culture, le soi et l’autre». En François Rastier y Simon Bouquet (eds.), 91-104.
- Busser, Rik de y Randi J. LaPolla, eds. 2015. *Language, Structure and Environment. Social, cultural, and natural factors*. Ámsterdam: John Benjamins.
- Calvet, Alain y Jean-Marie Calvet *Baromètre des langues*. 2022. <https://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Langue-francaise-et-langues-de-France/Agir-pour-les-langues/Innover-dans-le-domaine-des-langues-et-du-numerique/Soutenir-et-encourager-la-diversite-linguistique-dans-le-domaine-numerique/Barometre-des-langues-dans-le-monde-2022>.
- Carisio, Anastasiia. 2020. «The Linguistic Image of the World and Image Schemas: an attempt at their delimitation and comparison». *Complutense Journal of English Studies*, 28: 219-228. DOI: <https://doi.org/10.5209/cjes.67041>.
- Carisio, Anastasia (Карисо, Анастасия) 2022. «Языковая картина мира и образ-схемы: попытка их разграничения и сравнения на примере зоометафор в русском, испанском и английском языках» (Imagen lingüística del mundo y esquemas de imágenes: un intento de distinguirlos y compararlos utilizando el

- ejemplo de zoometáforas en ruso, español e inglés). En *Obraz świata i człowieka w kulturze ludowej i narodowej*, 45-62.
- Carisio, Anastasiia. 2023. «Stereotypical Representations of Siberia in Seventeenth Century Translations». *Translation Studies: Theory and Practice*, 3-2(6): 5-15. <https://doi.org/10.46991/TSTP/2023.3.2.005>.
- Casson, Ronald W. 1981. *Language, Culture, and Cognition: Anthropological Perspectives*. Nueva York: Macmillan.
- Chomsky, Noam. 1957. *Syntactic Structures*. Berlín, Boston: Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783112316009>.
- Clark, Andy y David Chalmers. 1998. «The extended mind». *Analysis*, 58, 10-23.
- Collignon, Béatrice. 1996. *Les inuit. Ce qu'ils savent du territoire*. París: L'Harmattan [Versión inglesa: *Knowing Places*. Montreal: Circumpolar Press, 2006].
- Collignon, Béatrice. 2002. «Les toponymes inuit, mémoire du territoire. Étude de l'Histoire des Inuinnait». *Anthropologie et Sociétés* 26 n° 2-3: 45-69.
- Collins Dictionary*. 2021. Harper Collins Publishers. URL: <https://www.collinsdictionary.com/es/diccionario/ingles>.
- Cornille, Bert. 2007. «The continuum between lexical and grammatical evidentiality. A functional analysis of Spanish *parecer*». *Rivista di Linguistica* 19 n° 1: 109-128.
- Cué, Carlos.E. 2020. «Borrell: “Lukashenko es como Maduro. No le reconocemos pero hay que tratarle”» *El País*. URL: <https://elpais.com/internacional/2020-08-22/borrell-lukashenko-es-como-maduro-no-le-reconocemos-pero-hay-que-tratarle.html>.
- Cyrulnik, Boris. 2002. «De la conscience emergente à la conscience partagée». En François Rastier (ed.), 81-90.
- D'Andrade, 2002. «Cultural Darwinism and Language». *American Anthropologist* 104 n°1: 223-232.
- D'Andrade, Roy G. 1981. «The cultural part of cognition». *Cognitive Science* 5, 179-195.
- D'Andrade, Roy G. 1987. «A Folk Model of the Mind». En *Cultural Models in Language and Thought*, editado por D. Holland y N. Quinn, 112-147. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy G. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahl, Östen. 2017. «Polysynthesis and complexity». En Michael D. Fortescue, Marianne Mithun y Nicholas Evans (eds.), 19-29.
- Dancygier, Barbara y Eve Sweetser. 2014. *Figurative language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diller, Anthony V.N. y Wilaiwan Khanittanan, 2002. «Syntax enquiry as a cultural activity». En Enfield, Nick J. (ed.), 31-51.

- Dimmendaal, Gerrit. 2015. *The Leopard's Spots*. Leiden: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004224148>.
- Dinh, Thuy N. 2017. «Cultural Linguistics and ELT Curriculum: The Case of English Textbooks in Vietnam». En Sharifian, Farzad (ed.), *Advances in Cultural Linguistics*, 721-745. Springer: Singapur. https://doi.org/10.1007/978-981-10-4056-6_32.
- Dipple, Aiden, Kerry Raymond, y Michael Docherty. 2014. «General theory of stigmergy: Modelling stigma semantics». *Cognitive Systems Research* 31-32: 61-92.
- Donskikh, Oleg A. 2019. «Megaregions Siberia and Canada in the xx-th century: historical features of cultural variety formation». *Ideji i idealy—Ideas and Ideals 11*: 251-271. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.2.2-251-271.
- Doroszewski, Witold. 1962. *Słownik języka polskiego*. Warszawa: PWN.
- Doyle, Margerie J. y Leslie Marsh. 2013. «Stigmergy 3.0: From ants to economies». *Cognitive Systems Research* 21: 1-6 (Introducción al volumen).
- Duponceau, Peter S. 1819. «Report of the corresponding secretary to the committee of his progress in the investigation of the language of American Indians». En *Transactions of the Historical and Literary Committee of the American Philosophical Society*, 1. <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.jstor.org/stable/pdf/4062358.pdf> [Acceso 2/1/2024].
- Duponceau, Peter S. 1838. *Le système grammatical des langues de quelques nations indiennes de l'Amérique du Nord*. París: Institut Royal de France y Librairie d'A. Pihan de la Forest. <https://archive.org/details/mmoiresurlesystem00dupo>.
- Duranti, Alessandro. 1983. «Samoan speechmaking across social events. One genre in and out of a *fono*». *Lang. Soc.* 11: 1-22.
- Duranti, Alessandro. 1992. «Language and bodies in social space: Samoan ceremonial greetings». *American Anthropologist* 94: 657-691.
- Dzokoto, Vivian A. Okazaki, Sumie. 2006. «Happiness in the eye and the heart: somatic referencing in West African emotion lexica». *Journal of Black Psychology* 32(2): 117.
- Eco, Umberto. 2016. *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona: Debolsillo.
- Enfield, Nick J., ed. 2002. *Ethnosyntax. Explorations in grammar & culture*. Oxford: Oxford U.P.
- Enfield, Nick J. Majid, Asifa. van Staden, Miriam. 2006. «Cross-linguistic categorisation of the body: Introduction». *Language Sciences* 28 (2-3): 137-147. <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2005.11.001>.
- Evans, Nicholas. Wilkins, David P. 2001. «The complete person: networking the physical and the social». En Jane Simpson *et al.* (eds.), *Forty Years on: Ken Hale and Australian Languages*. pp. 493-521. *Pacific Linguistics* 512, Canberra.
- Everett, Caleb. 2013. *Linguistic Relativity. Evidence Across Languages and Cognitive Domains*. Berlín y Boston: De Gruyter Mouton.

- Faltz, Leonard. 1998. *The Navajo Verb. A grammar for students and scholars*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Feather, Norman T. 1996. «Values, deservingness, and attitudes toward high achievers: research in tall poppies». En Clive R. Seligman *et al.* (eds.), *The Psychology of Values: The Ontario Symposium*, Vol. 8, Mahwah, Lawrence Erlbaum, 215-251.
- Fortescue, Michael, Marianne Mithun y Nicholas Evans. 2017. «Introduction». En Michael D. Fortescue, Marianne Mithun y Nicholas Evans (eds.), 1-16.
- Fortescue, Michael, Marianne Mithun y Nicholas Evans (eds.) 2017. *Polysynthesis*. Oxford: Oxford University Press.
- Fortescue, Michael. 2017a. «What are the limits of polysynthesis?». En Michael D. Fortescue, Marianne Mithun y Nicholas Evans (eds.), 115-134.
- Fortescue, Michael. 2017b. «Polysynthesis in the Arctic/Sub-Arctic»). En Michael D. Fortescue, Marianne Mithun y Nicholas Evans (eds.), 218-234.
- François, Alexandre. 2003. «Of Men, Hills, and Winds: Space Directionals in Mwothlap». *Oceanic Linguistics* 42 n° 2: 407-437.
- François, Alexandre. 2004. «Reconstructing the Geocentric System of Proto-Oceanic». *Oceanic Linguistics*, 43 n° 1: 1-31.
- François, Alexandre. 2015. «The ins and outs of *up* and *down*: Disentangling the nine geocentric space systems of Torres and Banks languages». En Alexandre François, Sébastien Lacrampe, Michael Franjeh y Stefan Schnell (eds.), *The Languages of Vanuatu: Unity and Diversity*, 137-195. Canberra: Asia-Pacific Linguistics Open Access.
- Frank, Roslyn M. 2015. «A future agenda for research on language and culture». En Farzad Farizian, editor, *The Routledge Handbook of Language and Culture*, 493-512. Londres, Routledge.
- Frank, Roslyn. M. 2008. «Introduction: Sociocultural situatedness». En *Body, language, and mind*, editado por R. Dirven, R. Frank, E. Bernárdez, T. Ziemke, 1-20. Berlín, New York: De Gruyter Mouton. DOI: 10.1515/9783110199116.0.1.
- Frank, Roslyn. M. 2016. «Cultural Linguistics vis-à-vis Cognitive Linguistics: A Critical Perspective» (Plenary Presentation). The First International Conference of Cultural Linguistics.
- Frazier, Ian. 2010. *Travels in Siberia*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Fuentes, Víctor. 2023. «El español Jaime de Angulo, una figura legendaria de la contracultura californiana». En *TamTamPress. Jaime de Angulo y su obra ligada a la entraña vivencial y cultural de los indios californianos–TAM-TAM PRESS (tamtampress.es)*. (Consultado 18/12/2023).
- Fusaroli, Riccardo, Nivedita Gangopadhyay y Kristian Tylén. 2014. «The dialogically extended mind: Language as skilful intersubjective engagement». *Cognitive Systems Research* 29-30: 31-39.

- Gallego, Maria Kristina S. 2018. «Directional Systems in Philippine Languages». *Oceanic Linguistics* 57 n° 1: 63-100.
- Gebert, Lucyna. 2006. «Immagine linguistica del mondo e carattere nazionale della lingua. A proposito di alcune recenti pubblicazioni». *Studi Slavistici*, III, 217-243.
- Gebert, Lucyna. 2012. «Le caractère national dans la langue et la typologie linguistique». *Cahiers de l'ILSL*, 33: 101-112.
- Geeraerts, Dirk. 2008. «Prototypes, stereotypes and semantic norms». En Gitte Kristiansen y René Dirven (eds.), *Cognitive Sociolinguistics. Language Variation, Cultural Models, Social Systems*. Berlín: Mouton de Gruyter, 21-44.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Ghassemzadeh, Habibollah. 2005. «Vygotsky's mediational psychology: A new conceptualization of culture, signification and metaphor». *Language Sciences* 27: 281-300.
- Gladkova, Anna. 2014. «Ethnosyntax». En Farzad Sharifian (ed.). *The Routledge Handbook of Language and Culture*, 33-50. Abingdon: Routledge.
- Głaz, Adam, ed. 2019. *Languages–Cultures–Worldviews. Focus on Translation*, Palgrave Macmillan.
- Głaz, Adam. (s.f.). «Promoting dialogue: Polish cultural linguistics and Western-style Cultural Linguistics». Obtenido de https://www.academia.edu/27005486/Promoting_dialogue_Polish_cultural_linguistics_and_Western_style_Cultural_Linguistics.
- Głaz, Adam. 2013. «Vantage Theory as a model of categorization». En Adam Głaz, Marnie L. Moist. Elena Tribushinina (eds.). *Vantage Theory: A View on Language, Cognition and Categorization*, 249-292. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Głaz, Adam. 2017a. «Worldview as cultural cognition». *LaMiCuS* 1, 34-50.
- Głaz, Adam. 2017b. «Promoting dialogue: Two traditions in language and culture research». En Joanna Ziobro-Strzepak y Władysław Chłopiccki (Eds.). *Across Borders 6: The West Looks East*, 41-58. Krosno: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Stanisława Pigońia.
- Głaz, Adam. 2019. «Cognitive ethnolinguistics from Lublin and cultural linguistics in the English-speaking context». *Ethnolinguistics* 30: 230-254. DOI:10.17951/et.2018.30.231.
- Głaz, Adam. 2022. *Linguistic Worldview(s). Approaches and applications*. Londres: Routledge.
- Glebkin, Vladimir V. (Глебкин, В. В). 2012. *Лексическая семантика: культурно-исторический подход* (Semántica léxica: enfoque histórico-cultural). Moscú: Центр гуманитарных инициатив.

- Glebkin, Vladimir V. (Глебкин, В. В). 2014. *Смена парадигм в лингвистической семантике: от изоляционизма к социокультурным моделям* (Cambio de paradigmas en la semántica lingüística: desde el aislacionismo hacia los modelos socioculturales). Moscú: Центр гуманитарных инициатив.
- Goddard, Cliff y Anna Wierzbicka, eds. 2002. *Meaning and Universal Grammar*. 2 vols. Ámsterdam: John Benjamins.
- Goddard, Cliff y Anna Wierzbicka. 2014. «Semantic fieldwork and lexical universals». *Studies in Language. International Journal Sponsored by the Foundation "Foundations of Language"*, 38(1): 80-127. DOI: <https://doi.org/10.1075/sl.38.1.03god>.
- Goddard, Cliff, 2002. «Ethnosyntax, ethnopragnatics, sign-functions, and culture». En Nick K. Enfield (ed.), 52-73.
- Goddard, Cliff. 2001. «Lexico-semantic universals: a critical overview». *Linguistic Typology* 5: 1-65.
- Grady, Joseph, Todd Oakley, Seana Coulson (1999). «Blending and Metaphor». En Gerard J. Steen y Raymond W. Gibbs (eds.), *Metaphor in cognitive linguistics. Selected Papers from the 5th International Cognitive Linguistics Conference*, (Amsterdam, 1997). Ámsterdam: John Benjamins.
- Pierre-Paul Grassé (1959). «La reconstruction du nid et les coordinations interindividuelles chez *Bellicositermes natalensis* et *Cubitermes* sp. La théorie de la stigmergie: Essai d'interprétation du comportement des termites constructeurs». *Insectes Sociaux*, 6(1): 41-83.
- Grenoble, Lenore A., Hilary McMahan y Alliaq Kleist Petrusen. 2019. «An ontology of landscape and seascape in Greenland: The linguistic encoding of land in Kalaallisut». *IJAL* 85 n° 1: 1-43.
- Guentchéva, Zlatka y Jon Landaburu, eds. 2007. *L'énonciation médiatisée II - Le traitement épistémologique de l'information : illustrations amérindiennes et caucasiennes*. Lovaina y París: Peeters.
- Guentchéva, Zlatka. 1996. *L'énonciation médiatisée*. Lovaina y París: Peeters, 1996.
- Guentchéva-Desclés Zlatka. 1990. «L'énonciation médiatisée en bulgare». *Revue des études slaves*, 62 n° 1-2: 179-196.
- Guerrero, Ricardo, Lynn Margulis y Consuelo Berlanga. 2013. «Symbiogenesis: the holobiont as a unit of evolution». *International Microbiology* 16: 133-143. doi: 10.2436/20.1501.01.188.
- Gusev, Valentin (Гусев, Валентин). 2007: «Эвиденциальность в нганасанском языке» (Evidencialidad en la lengua nganasan), en *Эвиденциальность в языках Европы и Азии* (Evidencialidad en las lenguas de Europa y Asia) ed. N.A. Kozincevaja. San Petersburgo: Nauka, 415-444.

- Haan, Ferdinand de. 2013. «Coding of Evidentiality» En *WALS Online* (v2020.3) [Data set]. Zenodo. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7385533> (Accesible online en <http://wals.info/chapter/78>; acceso el 13/1/2024).
- Heidari Tabrizi, Hossein y Azizeh Chalak. 2023. «In Memory of Professor Farzad Sharifian (1964-2020): A Selected Bibliography». *Research in English Language Pedagogy*, 11(3): 1-7. doi: 10.30486/relp.2023.705494.
- Heine, Bernd. 2014. «The Body in Language: Observations from Grammaticalization». En Matthias Brenzinger e Iwona Kraska-Szlenk, eds. *The Body in Language*, 11-31. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Heinrich, Joseph 2020. *The WEIRDest people in the world. How the West became psychologically peculiar and particularly prosperous*. Nueva York: Picador.
- Henrich, Joseph, Steven J. Heine y Ara Norenzayan. 2010. «The weirdest people in the world?» *Behavioral and Brain Sciences* 33: 61-135.
- Hogan, Karina M. 2011. «Mother Earth as a Conceptual Metaphor in 4 Ezra». *The Catholic Biblical Quarterly*, 73(1), 72-91. <http://www.jstor.org/stable/43726966>.
- Holland, Owen y Chris Deneubourg. 2000. «From Local Actions to Global Tasks: Stigmergy and Collective Robotics». En H. Ritter *et al.* (eds.), *Prerational Intelligence: Adaptive Behavior and Intelligent Systems Without Symbols and Logic*, Volumen 2, 549-563. Ámsterdam: Kluwer. DOI: 10.1162/106454699568737.
- Holland, Owen, Chris Melhuish. 1999. «Stigmergy, Self-Organization, and Sorting in Collective Robotics». *Artificial Life* 5: 173-202.
- Holmes, Lowell D. 1969. «Samoan oratory». *The Journal of American Folklore* Vol. 82, n° 326: 342-352.
- Humboldt, Alexander von. 1847. *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. Zweiter Band. Stuttgart und Tübingen.
- Humboldt, Wilhelm von. 1991. *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Península.
- Hutchins, Edwin. 1995. *Cognition in the wild*. Cambridge: MIT Press.
- Hutchins, Edwin. 2001. «Distributed cognition». En Niel J. Smelser y Paul B. Baltes (eds.), *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, 2068-2072. Ámsterdam: Elsevier.
- Huth, Alexander G., Wendy A. de Heer, Tomas L. Griffiths, Frédéric E. Theunissen y Jak L. Gallant. 2016. «Natural speech reveals the semantic maps that tile human cerebral cortex». *Nature*, 532(7600), 453-458. DOI: <https://doi.org/10.1038/nature17637>.
- Hymes, Dell. 1974. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Londres: Routledge.
- Isaeva, Ekaterina. 2018. «L'image du froid de la Nouvelle-France et de la Sibérie dans les textes des voyageurs européens et russes aux XVII et XVIII siècles». En Daniel

- Chartier y Jan Borm (eds.), *Le froid. Adaptation, production, effets, representations*, 69-82. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Jakobson, Roman O. 1957. *Shifters, verbal categories, and the Russian verb*. Cambridge: Harvard University. <https://doi.org/10.1016/B0-08-044854-2/00252-2> (Citado en Aikhenvald 2006).
- Janda, Laura A. 2007. «From Cognitive Linguistics to Cultural Linguistics». *Slovo a Smysl*. <http://slovoasmysl.ff.cuni.cz/node/222>.
- Jiménez Artacho, Cristina, José Fonfría Díaz, Balbina Fernández Astasio y Joaquín Fernández Pérez. 2011. «La “Siberia extremeña” según Pedro González Guerrero (1902-1984)». En José M. Cobos Bueno, Antonio Pulgarín Guerrero y Elena Ausejo Martínez (eds.), *X Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas: encuentro internacional Europeo-Americano 2008*, p.385-395.
- Junyent, Carme, ed. 2021. *Som dones, som lingüistes, som moltes y diem prou. Prou textos incoherents y confuses. Canviem el món y canviarà la llengua*. Amb pròleg de M^a Teresa Cabré. Vic: Eumo Editorial.
- Karasik, Vladimir I. (Карасик, В.И.). 1996. Культурные доминанты в языке (Dominantes culturales en el lenguaje). *Языковая личность: культурные концепты: Сб. науч. тр. Волгоград* (Personalidad lingüística: conceptos culturales: Colección de trabajos científicos. Volgogrado), 3-16. Arxangel'sk: Peremena.
- Karaulov Jurij N., Jurij A. Sorokin Jurij. A., Evgenij F. Tarasov, Natal'ja V. Ufimceva y Galina A. Čerkasova Galina A. 2002. (Караулов Ю.Н. Сорокин Ю.А. Тарасов Е.Ф. Уфимцева Н.В. Черкасова Г.А.) *Русский ассоциативный словарь* (Diccionario asociativo ruso). T.1, 2. Moscú: AST-Astrel'.
- Kay, Paul, Willett Kempton. 1984. «What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?» *American Anthropologist* 86, 1: 65-79.
- Kiklewicz, Aleksander. 2019. «Polish and Russian School of Cultural Linguistics: Similarity and Differences of Approaches». *Przegląd Wschodnioeuropejski*, 10(2), 273-292. <https://doi.org/10.31648/pw.5480>.
- Kipling, Rudyard. 1993. *Just So Stories for Little Children*. Ware: Wordsworth Editions Limited.
- Kita, Sotaro, Essegbey, James. 2001. «Pointing left in Ghana. How a taboo on the use of the left hand influences gestural practice». *Gesture* 1(1): 73-95.
- Kövecses, Zoltan. 2005. *Metaphor in Culture. Universality and Variation*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Kövecses, Zoltan. 2015. *Where Metaphors Come From. Reconsidering Context in Metaphor*. Oxford and New York: Oxford University Press.

- Krasnyx, Viktorija V. (Красных, В. В.). 2002. *Этнопсихолингвистика и лингвокультурология: лекционный курс* (Etnopsicolingüística y linguoculturología: libro de texto). Moscú: Gnozis.
- Krejdlin, Grigorij E. Arkad'ev, Petr M. Letučij, Aleksandr B. Pereverzeva, Svetlana I. Xesed, Lidia A. (Григорий Крейдлин, Петр Аркадьев, Александр Летучий, Светлана Переверзева, Лидия Хесед). 2020a. Язык и семиотика тела. Том 1. Тело и телесность в естественном языке и языке жестов (Lenguaje y semiótica del cuerpo. Volumen 1. Cuerpo y corporeidad en el lenguaje natural y el lenguaje de señas). Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Krejdlin, Grigorij E. Arkad'ev, Petr M. Letučij, Aleksandr B. Pereverzeva, Svetlana I. Xesed, Lidia A. (Григорий Крейдлин, Петр Аркадьев, Александр Летучий, Светлана Переверзева, Лидия Хесед). 2020b. Язык и семиотика тела. Том 2. Естественный язык и язык жестов в коммуникативной деятельности человека (Lenguaje y semiótica del cuerpo. Volumen 2. Lenguaje natural y lenguaje de señas en la actividad comunicativa humana). Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Krzyszowski, Tomasz P. 1994. «Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobrażeniowych». *Etnolingwistyka* 6: 29-51.
- Krzyszowski, Tomasz P. 1997. *Angels and Devils in Hell. Elements of Axiology in Semantics*. Warsaw: Energeia.
- Krzyszowski, Tomasz P. 1999. *Aksjologiczne aspekty semantyki językowej*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Kubryakova, Elena S. (Кубрякова, Е.С.) 2002. «О современном понимании термина «концепт» в лингвистике и культурологии» (Sobre la comprensión contemporánea del término 'concepto' en lingüística y culturología). *Реальность, язык и сознание: Междунар. меж-вуз. сб. науч. тр.* (Realidad, lenguaje y conciencia: Colección internacional interuniversitaria de trabajos científicos), 5-15. Tambov.
- Küntay, Aylin C., Dan I. Slobin. 2002. «Putting Interaction Back into Child Language: Examples from Turkish». *Psychology of Language and Communication* 6: 5-14
- Lakoff, George, Mike Turner. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langacker, Ronald W. 1987. *Foundations of Cognitive Grammar, vol. 1: Theoretical Prerequisites*. Stanford: Stanford University Press.
- Langacker, Ronald W. 1990. *Concept, Image, and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar*. Edited by René Dirven y Ronald Langacker. Berlín: Mouton de Gruyter.
- Langacker, Ronald W. 2008. *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- LaPolla, Randy J. 2015. «On the logical necessity of a cultural and cognitive connection for the origin of all aspects of linguistic structure». En Busser, Rik de y Randy J. LaPolla (eds.), 31-44.
- LaPolla, Randy J. 2020. «Forward to the Past: Modernizing Linguistic Typology by Returning to its Roots». *Asian Languages and Linguistics* 1 n° 1: 146-166.
- Lazard, Gilbert. 2001. «On the grammaticalization of evidentiality». *Journal of Pragmatics* 33: 359-367. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0378-2166\(00\)00008-4](https://doi.org/10.1016/S0378-2166(00)00008-4).
- Le Guen, Olivier. 2011. «Speech and Gesture in Spatial Language and Cognition Among the Yucatec Mayas». *Cognitive Science* 35: 905-938.
- Leavitt, John. 2015. «Ethnosemantics». En F. Sharifian, (ed.), *The Routledge Handbook of Language and Culture*, 493-512. Londres: Routledge.
- Lecusay, Robert, Lars Rossen y Michael Cole. 2008. «Cultural-historical activity theory and the zone of proximal development in the study of idioculture». *Cognitive Systems Research* 9: 92-103.
- Leeds-Hurwitz, Wendy. 2004. *Rolling in Ditches with Shamans: Jaime de Angulo and the Professionalization of American Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- León, José A. y Teun A. van Dijk. 2023. «Procesos lingüístico-cognitivos en la comprensión del discurso». En Carmen López Ferrero, Isolda E. Carranza y Teun A. van Dijk eds 2023, *Estudios del discurso. The Routledge Handbook of Spanish Language Discourse Studies*, 23-36. Londres: Routledge.
- Leont'ev, Aleksej A. (Леонтьев, А.А.). 1993. «Языковое сознание и образ мира» (Conciencia lingüística y representación del mundo). *Язык и сознание: парадоксальная рациональность* (Lenguaje y conciencia: racionalidad paradójica), 16-21. Moscú: Institut jazykoznanija RAN.
- Lev, Michael. 2015. «The cultural bases of linguistic form. The development of Nanti quotative evidentials». En Busser y LaPolla (eds.), 99-130.
- Lévine, Éva y Patricia Touboul. 2002. *Le corps. Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie*. Paris: GF Flammarion.
- Levinson, Stephen C. 1996. «Language and space». *Annu. Rev. Anthropol* 25: 353-82.
- Levinson, Stephen C., Sotaro Kita, Daniel B.M. Hauna y Björn H. Rasch. 2012. «Returning the tables: language affects spatial reasoning». *Cognition* 84 n° 2: 155-88 DOI: 10.1016/S0010-0277(02)00045-8.
- Lewis, T.G. y Marsh, Leslie. 2016 «Human stigmergy: Theoretical developments and new applications». *Cognitive Systems Research* 38: 1-3 (Editorial del volumen).
- Lindskoog, John N. y Carrie A. Lindskoog. 1964. *Vocabulario Cayapa*. Quito: I. L. V. y Ministerio de Educación Pública.
- Linell, Per. 2005. *The Written Language Bias in Linguistic. Its nature, origins and transformations*. Londres: Routledge.

- Lippmann, Walter. 2003. *La opinión pública*. Cuadernos de Langre, S.L.
- Lixačev, Dmitrij S. (Лихачёв, Д.С.). 1997. «Концептосфера русского языка» (La esfera conceptual del idioma ruso). *Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология* (La esfera conceptual del idioma ruso. Literatura rusa. Desde la teoría de la literatura hasta la estructura del texto: Antología.), 280-287. Moscú: Academia.
- Lobanova, Ljudmila P. (Людмила Лобанова). 2010. «Языковая картина мира и ее описание в философии языка В. фон Гумбольдта» (La imagen lingüística del mundo y su descripción en la filosofía del lenguaje de V. von Humboldt). *Филологические науки* 1: 64-74.
- López Ferrero, Carmen, Isolda E. Carranza y Teun A. van Dijk, eds. 2023. *Estudios del discurso. The Routledge Handbook of Spanish Language Discourse Studies*. Londres: Routledge.
- Low, Setha M. 2003. «Embodied Space(s): Anthropological Theories of Body, Space, and Culture». *Space and Culture* 6(1): 9-18. <https://doi.org/10.1177/1206331202238959>.
- Łozowski, Przemysław, 2014. «Język a kultura w programie etnolingwistyki kognitywnej Jerzego Bartmińskiego. Między Sapirem a Malinowskim» (Lenguaje y cultura en el programa de la etnolingüística cognitiva de Jerzy Bartmiński. Entre Sapir y Malinowski). *Etnolingwistyka* 26: 154-176.
- Lu, Wei-lun. 2017. «Cultural Conceptualisations of DEATH in Taiwanese Buddhist and Christian Eulogistic Idioms». En Sharifian, Farzad (eds) *Advances in Cultural Linguistics. Cultural Linguistics*, 49-64. Springer: Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-4056-63>.
- Lutz, Catherine A. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacLaury, Robert E. 1997. *Color and Cognition in Mesoamerica: Constructing Categories as Vantages*. Austin: Texas University Press.
- Mahieu, Marc-Antoine. 2016. «Les marqueurs d'évidentialité indirecte en inuktitut: expérience vécue ou pas?». *Amerindia* 38: 145-176.
- Malcolm, Ian G. 2017. «Terms of Adoption: Cultural Conceptual Factors Underlying the Adoption of English for Aboriginal Communication». En Sharifian, Farzad (eds) *Advances in Cultural Linguistics. Cultural Linguistics*, 625-659. Springer: Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-10-4056-6_28.
- Mancuso, Stefano y Alessandra Viola 2013. *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. (Trad. de David Paradela). Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015. (ed. original Florencia: Giunti, 2013).

- Marsh, Leslie y Christian Onof. 2007. «Stigmergic epistemology». *Cognitive Systems Research* doi: 10.1016/j.cogsys.2007.06.009.
- Martín Camacho, José Carlos. 2016. «Hacia una caracterización de una disciplina lingüística (casi) olvidada: la etnolingüística». *Estudios Lingüísticos de la Universidad de Alicante*, 30: 181-212. DOI:10.14198/ELUA2016.30.09.
- Maslova, Valentina A. (Валентина Маслова). 2004. *Когнитивная лингвистика* (lingüística cognitiva). Minsk: TetraSystems.
- Massip-Bonet, Àngels, Gemma Bel-Enguix y Albert Bastardas-Boada, eds. 2019. *Complexity Applications in Language and Communication Sciences*. Cham: Springer.
- Matthews, Washington. 1887. *The Mountain Chant. A Navajo Ceremony*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1997.
- Maturana R., Humberto. 1989. «Lenguaje y realidad: El origen de lo humano». *Arch. Biol. Med. Exp.* 22: 77-81.
- Maturana R., Humberto y Constantino Mpodozis M. 1987. «Percepción: configuración conductual del objeto». *Arch. Biol. Exp.* 20: 319-324.
- Maturana R., Humberto y Francisco Varela G. 1984. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria (17ª ed. 2005).
- Maturana R., Humberto, Constantino Mpodozis y Juan Carlos Letelier. 1995. «Brain, Language and the origin of human mental functions». *Biological research* 28: 15-26.
- Mel'čuk, Igor' A. y Aleksandr K. Žolkovskij. (Мельчук, И. Жолковский, А.). 1965. «О возможном методе и инструментах семантического синтеза» [On a possible method and some tools of semantic synthesis]. *Научно-техническая информация* 5: 23-28.
- Mel'čuk, Igor' A. y Aleksandr K. Žolkovskij (Мельчук, И.А. Жолковский, А.К.). 1984. *Толково-комбинаторный словарь русского языка* (Diccionario explicativo y combinatorio del ruso contemporáneo). Viena: Wiener Slavistischer Almanach.
- Mendoza Flores, Jerónimo M. 2014. «Hydrocotyle (Araliaceae) en Bolivia II: Especies en la Zona de Siberia, Parque Nacional Amboró, Santa Cruz, Bolivia». *Novon: A Journal for Botanical Nomenclature* 23, 197-208. DOI: <https://doi.org/10.3417/2012026>.
- Mertz, Elizabeth. 2007. «Semiotic Anthropology». *Annual Review of Anthropology* 36: 337-353.
- Mesquita, Batja. *Between us. How cultures create emotions*. Nueva York: W.W. Norton & Co.
- Mierzwińska-Hajnos, Agnieszka. 2013. «Jerzy Bartmiński's Linguistic Worldview meets the western cognitive tradition: the semantics of Polish and English plant names». En Adam Głaz, David S. Danaher y Przemysław Łozowski (eds.), 339-349

- The Linguistic Worldview. Ethnolinguistics, Cognition, and Culture*. Londres: Versita. DOI: <https://doi.org/10.2478/9788376560748.p4>.
- Miller, Henry. 1957. *Big Sur and the oranges of Hieronymus Bosch*. Nueva York: New Directions Publishing.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos. 2003. «Síntesis y análisis en las lenguas. Crítica de la tipología morfológica clásica y de algunas de sus aplicaciones sincrónicas y diacrónicas». *Estudios Lingüísticos de la Universidad de Alicante* 17: 465-504.
- Moréri, Louis; Coignard, Jean Baptiste. Desmarests, Duflos, Claude y Real Colegio de Cirugía de San Carlos (Madrid). 1725. En *Le Grand Dictionnaire Historique Ou Le Mélange Curieux De L'histoire Sacrée Et Profane* Nouvelle et dernière édition revue, corrigée et augmentée ed. A Paris: chez Jean Baptiste Coignard.
- Mounier, Pierre. 2011. *Pierre Bourdieu, une introduction*. París: Pocket/La Découverte.
- Musolff, Andreas. 2017. «Metaphor and Cultural Cognition». En Sharifian, Farzad (eds) *Advances in Cultural Linguistics. Cultural Linguistics*, 325-344. Springer: Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-10-4056-6_15.
- Nagornaja, Svetlana Ju. e Igor' A. Nagornyj. (Нагорная, С.Ю. Нагорный, И.А.). 2010. «Русская языковая картина мира и старообрядческий текст» (La imagen lingüística del mundo ruso y el texto de los viejos creyentes). *Serija Gemanitarnye nauki* 18(89). Belgorodskij gosudarstvennyj universitet, 40-46.
- Nisbett, Richard E. y Yuri Miyamoto. 2005. «The influence of culture: holistic versus analytic perception». *TRENDS in Cognitive Sciences* 9 nº 10: 467-473.
- Oakley, Todd. 2010. «Image schema». *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, 214-235. Oxford: Oxford University Press.
- Ogarkova, Anna y Cristina Soriano. 2014. «Emotion and the body: A corpus-based investigation of metaphorical containers of anger across languages». *International Journal of Cognitive Linguistics* 5(2): 147-179.
- Orduna Portús, Pablo y Virginia Pascual López. 2018. «Estudio etnofonémico del valle pirenaico de Roncal (Navarra)». *Botanica Complutensis* 42, 125-148. DOI: <https://doi.org/10.5209/BOCM.61373>.
- Pajares Infante, Eterio. 1996. «La teoría de la traducción en el siglo XVIII». *Livius* 8:165-174.
- Pajdzińska, Anna. 2019. «Linguistic worldview and grammatical categories». *Ethnolinguistics* 30: 41-54. DOI: 10.17951/et.2018.30.41.
- Palmer, Gary B. 1996. *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin: University of Texas Press. (*Lingüística cultural*. Trad. Enrique Bernárdez. Madrid: Alianza Editorial, 2000).
- Palmer, Gary B. 2006. «When does Cognitive Linguistics become cultural? Case studies in Tagalog voice and Shona noun classifiers». En J. Luchjenbroers (ed.),

- Cognitive Linguistics investigations: Across languages, fields and philosophical boundaries*, 13-45. Amsterdam: John Benjamins.
- Palmer, Gary B. 2015. «Ethnography: A neglected method of inductive linguistics». *Ethnolinguistics* 27: 21-45. DOI: 10.17951/et.2015.27.21.
- Pavlova, Anna y Michail Bezrodnyj. 2010. «How to catch a Unicorn? The Image of the Russian Language from Lomonosov to Wierzbicka». *Toronto Slavic Quarterly*, 32: 71-95.
- Peeters, Bert. 2015. «Language, culture and values: Towards an ethnolinguistics based on abduction and salience». *Etnolingwistyka* 27: 47-62. DOI: 10.17951/et.2015.27.47.
- Pelevin, Victor. (Виктор Пелевин). 1999. *Generation «P»*. Moscú: Vagrus.
- Pimenova, Marina M. (Пименова, М.В.). 2014. *Языковая картина мира: учеб. пособие* (La imagen lingüística del mundo: manual docente). Moscú: Flinta.
- Pinxten, Rik. 2009. *Mensen. Een inleding in de culturele antropologie* (Seres humanos. Introducción a la antropología cultural). Lovaina: Lannoo Campus.
- Pinxten, Rik y Koen de Munter. 2010. *De culturele eeuw. Basisboek culturele antropologie* (El siglo cultural. Libro de base de antropología cultural). Lovaina/La Haya: Arco.
- Pomarolli, Giorgia. 2018. «Il discorso sulla lingua e il carattere nazionale nella Russia contemporanea: studi di lingvokul'turologija». Tesis doctoral, Università di Veronona.
- Pomarolli, Giorgia. 2019. «La lingua come ingegnere del carattere nazionale: studi di lingvokul'turologija». *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale* 53, 383-394.
- Pomarolli, Giorgia. 2021. «Lingvokul'turologija e cultural linguistics. Due quasi perfette sconosciute». En Ettore Gherbezza, Vesselina Laskova y Anna Maria Perissutti (a cura di). *Le lingue slave: sviluppi teorici e prospettive applicative. Atti dell'VIII incontro di linguistica slava* (Udine, 10-12 settembre 2020). Roma: Aracne, 417-432. DOI: 10.53136/979125994633121.
- Ponzio, Augusto. 2008. *Linguaggio, lavoro e mercato globale. Rileggendo Rossi-Landi*. Milán: Mimesis.
- Potebnja, Alexander A. 1989. *Слово и миф* (Palabra y mito). Moscú: Pravda.
- Proskurin, Sergej G. (Проскурин С.Г.). 2008. «Эволюция права в семиотическом аспекте» (La evolución del derecho en perspectiva semiótica). *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Pravo* 4 (2), 11-19.
- Proskurin, Sergej G., Anna S. Centner, Ol'ga V. Hockina, Marina A. Ivleva, B. M. Klejman, y Anna V. Proskurina. (Проскурин, С.Г. Центнер А. С. Хоцкина О. В. Ивлева М. А. Клейман Б. М. Проскурина А. В.). 2015. *Культурные трансферы: проблемы кодов* (Transferencias culturales: problemas de códigos). Novosibirsk: RIC NGU.
- Putnam, Hilary. 1975. «The Meaning of 'Meaning': Mind, Language and Reality». *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7, 131-192.

- Quasthoff, Uta M. 1973. *Soziales Vorurteil und Kommunikation-eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps: ein interdisziplinärer Versuch im Bereich von Linguistik, Sozialwissenschaft und Psychologie* (Bd. 2025: Sprachwissenschaft). Francfort a/M: Athenäum-Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Quasthoff, Uta M. 1978. «The uses of stereotype in everyday argument». *Journal of Pragmatics* 2, 1-48.
- Quasthoff, Uta M. 1989. «Social Prejudice as a Resource of Power: Towards the Functional Ambivalence of Stereotypes». En R. Wodak (ed.) *Language, Power and Ideology*, 137-163. *Studies in Political Discourse*. Ámsterdam: Benjamins.
- Quinn, Naomi. 1991. «The Cultural Basis of Metaphor». En James W. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, 56-93. Stanford: Stanford University Press.
- Quinn, Naomi y Dorothy Holland, eds. 1987. *Cultural models in language and thought*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607660>.
- Rael Fuster, M.^a Isabel. 2009. «Nociones espaciales y temporales en educación infantil». *Educación y experiencias educativas*, 15. Chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglelefndmkaj/https://archivos.csif.es/archivos/andalucia/ensenanza/revistas/csicsif/revista/pdf/Numero_15/ISABEL_Rael_1.pdf.
- Raster, Peter. 2008. *Grundpositionen interkultureller Linguistik*. Nordhausen: Bautz.
- Rastier, François, Simon Bouquet, eds. 2002. *Une introduction aux sciences de la culture*. París: PUF.
- Rastier, François. 2002. «Anthropologie linguistique et sémiotique des cultures». En François Rastier y Simon Bouquet (eds.), 243-267.
- Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., (versión 23.7 en línea). URL: <https://dle.rae.es>.
- Richerson, Peter J. y Robert Boyd. 2005. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robles, Beatriz. 2023. «“Comer de todo con moderación”, “no hay alimentos buenos ni malos” y otras falacias de la industria alimentaria». *El País*. URL: <https://elpais.com/mgastronomia/el-comidista/2023-05-03/comer-de-todo-con-moderacion-no-hay-alimentos-buenos-y-malos-y-otras-falacias-de-la-industria-alimentaria.html>.
- Rogers, Yvonne. 2006. «Distributed Cognition and Communication». En *Encyclopedia of Language and Linguistics* (2nd ed.), 731-733. Ámsterdam: Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B0-08-044854-2/00862-2Scheuer2003>.
- Roig, Carmen. 1994. «Le rôle du français dans l'esprit de quelques “Ilustrados” espagnols: Feijoo, Jovellanos et Capmany». *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde. Regards sur l'histoire de l'enseignement des langues étrangères* 14: 35-44.

- Rosch, Eleanor H. 1973. «Natural categories». *Cognitive Psychology* 4(3), 328-350. DOI: [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(73\)90017-0](https://doi.org/10.1016/0010-0285(73)90017-0).
- Rosch, Eleanor H. 1975. «Cognitive representations of semantic categories». *Journal of Experimental Psychology: General* 104(3), 192-233. DOI: <https://doi.org/10.1037/0096-3445.104.3.192>.
- Rosch, Eleanor H. 1978. «Principles of categorization». En Eleanor Rosch y Barbara B. Lloyd (eds.) *Cognition and categorization*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 28-49.
- Rossi-Landi, Ferruccio. 1968. *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Milán: Einaudi.
- Rovnova, Ol'ga G. y Dmitriï M. Savinov, (Ровнова, О. Г. Савинов, Д. М.). 2017. «Соотношение диалектных черт первичного и вторичного говора (старообрядцы-«каменщики» Казахского Алтая и «синьзянцы» Южной Америки)» (Interrelation of features of primary and secondary dialect (old-believers 'kamenshiki' of the Kazakhstan Altai and 'sintszyantsy' of South America). *Trudy Instituta russkogo jazyka im. V. V. Vinogradova. Vyp. 12. Dialektologija*, 319-332. Moscú.
- Ruiz Castellanos, Antonio. 1992. *Ley de las Doce Tablas: Edición y traducción*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Sadeghpour, Marzieh. Sharifian, Farzad, eds. 2021. *Cultural Linguistics and World Englishes*. Singapur: Springer. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-981-15-4696-9>.
- Sadock, Jerrold. 2017. «The subjectivity of the notion of polysynthesis». En *Polysynthesis*, editado por Fortescue, Mithun y Evans, 99-114.
- Salceda Cosgaya, Carla (= C. Suhr). 2016. «Estudio de estereotipos de sentimientos desde una perspectiva actual de la lingüística cognitiva sociocultural». Tesis Doctoral, UCM.
- Sapir, Edward. 1912. «Language and environment». *American Anthropologist* 14 (2): 226-242.
- Sapir, Edward. 1921. *Language*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company.
- Sapir, Edward. 1929. «The status of linguistics as a science». *Language* 5 (4): 207-214.
- Schaff, A. 1984. «The pragmatic function of stereotypes». *International Journal of the Sociology of Language* 45, 89-100. DOI: <https://doi.org/10.1515/ijsl.1984.45.89>.
- Schaff, Adam. 1980. *Stereotypen und das menschliche Handeln*. Viena: Europaverlag.
- Schuessler, Jennifer. 2020. «Oxford's 2020 Word of the Year? It's Too Hard to Isolate». *The New York Times*. URL: <https://www.nytimes.com/2020/11/22/arts/oxford-word-of-the-year-coronavirus.html>.
- Sevilla Muñoz, Julia, y María del Carmen Ugarte García. 2008. *Creencias populares, supersticiones y fraseología en Castilla*. URL: https://cvc.cervantes.es/lengua/biblioteca_fraseologica/n3_sardelli/default.htm.

- Shapero, Joshua A. 2017. «Does environmental experience shape spatial cognition? Frames of Reference among Ancash Quechua speakers (Peru)». *Cognitive Science* 41: 1274-1298.
- Sharifian, Farzad. 2003. «On cultural conceptualisations». *Journal of Cognition and Culture* 3(3): 187-207.
- Sharifian, Farzad. 2011. *Cultural conceptualisations and language: Theoretical framework and applications*. Ámsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- Sharifian, Farzad. 2011. *Cultural conceptualisations and language: Theoretical framework and applications*. Ámsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- Sharifian, Farzad. 2012. «Linguistic Theory and Cultural Conceptualisations». *Journal of Language, Culture, and Translation (LCT)*, 1(3): 93-110.
- Sharifian, Farzad. 2015. «Cultural Linguistics». En *The Routledge Handbook of Language and Culture*, 473-492. Londres: Routledge.
- Sharifian, Farzad. 2017b. «Cultural linguistics and linguistic relativity». *Language Sciences* 59: 83-92. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2016.06.002>.
- Sharifian, Farzad y Maryam Jamarani, eds. 2012 *Language and intercultural communication in the new era*, 74-94. Londres: Routledge.
- Sharifian, Farzad, ed. 2015. *The Routledge Handbook of Language and Culture*. Londres: Routledge.
- Sharifian, Farzad, ed. 2017a. *Advances in Cultural Linguistics*. Singapur: Springer.
- Sinha, Chris y Kristine Jensen de López. 2000. «Language, culture, and the embodiment of spatial cognition». *Cognitive Linguistics* 11(1-2): 17-41.
- Sinha, Chris. 1989. «Reading Vygotsky». *History of the Human Sciences* 2 n° 3: 310-331.
- Sinha, Chris. 2021. «Culture in Language and Cognition». En Wen, X. Taylor, J.R. eds. *The Routledge Handbook of Cognitive Linguistics*, 387-407. New York, Routledge.
- Sipőcz, Katalin y Sándor Szeverényi. 2022. *Ethno-syntactic investigation of evidentiality in Eastern Uralic Languages and the (Sub)Arctic*. Szeged University: Uralic Information Center.
- Stavans, Ilan. 2018. «Hacia un multicentrismo». *Hispania* 100(5), 307-308. DOI: 10.1353/hpn.2018.0075.
- Steen, Gerard 2017. «Attention to metaphor: Where embodied cognition and social interaction can meet, may not often do so». En B. Hampe (ed.) *Metaphor: Embodied cognition and discourse*, 279-296. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stepanov Jurij S. (Степанов Ю. С.). 2001. *Константы. Словарь русской культуры* (Constantes. Diccionario de cultura rusa). Moskva: Akademičeskij proekt.
- Stoetzel, Jean. 1983. *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*. Paris: Presses universitaires de France.

- Strassmann, Joan E. y David C. Queller. 2011. «Evolution of cooperation and control of cheating in a social microbe». *PNAS* 108, suppl. 2: 10855-10862.
- Strauss, Claudia y Naomi Quinn. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suhr, Carla (= C. Salceda Cosgaya). 2019. «Language and cognition in the construction of emotive stereotypes». En *Cognition in Context*, editado por Enrique Bernárdez, Joanna Jabłońska-Hood, y Katarzyna Stadnik (eds.), 173-194. Francfort: Peter Lang.
- Susi, Tarja. 2016. «Social cognition, artefacts, and stigmergy revisited: Concepts of coordination». *Cognitive Systems Research* 38: 41-49.
- Swadesh, Morris. 1955. «Towards Greater Accuracy in Lexicostatistic Dating». *International Journal of American Linguistics* 21(2): 121-137. URL: <http://www.jstor.org/stable/1263939>.
- Tabakowska, Elżbieta. 2013. «A linguistic picture, image, or view of “Polish Cognitive Studies”». En Adam Głaz, David S. Danaher y Przemysław Ł. ozowski (eds.). *The Linguistic Worldview: Ethnolinguistics, Cognition, and Culture*, 321-338. London: Versita.
- Telija, Veronika N. (Телия В.) 1996. *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты* (Fraseología rusa. Aspectos semánticos, pragmáticos y lingüístico-culturales). Moscú: Škola «Jazyki ruskoj kul'tury».
- Theakston, Anna y Elena Lieven. 2017. «Multiunit Sequences in First Language Acquisition». *Top Cogn Sci.* 9 n° 3: 588-603. doi: 10.1111/tops.12268.
- Theraulaz, Guy, Eric Bonabeau. 1999. «A Brief History of Stigmergy». *Artificial Life* 5, n° 2: 97-115. DOI: 10.1162/106454699568700.
- Togeb, Ole. 2010. «Handling, tekstualisering og tekst». *Scandinavian Studies on Language* 1, n° 1. 67-92.
- Tokarski, Jan. 1980. *Słownik wyrazów obcych*. Warszawa: PWN.
- Tolstaja, Svetlana M. 2022. «Этнолингвистика и лексическая семантика» (Ethnolingüística y semántica léxica). En Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska y Adam Głaz (eds.) *I Międzynarodowy Kongres Etnolingwistyczny t. 1: Metody i postulaty badawcze*, 31-43. Lublin: UMCS.
- Tolstoj, Nikita I. (ed.) 1995-2012. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* (Antigüedades eslavas. Diccionario etnolingüístico). Moscú: Meždunarodnye otnošenija, T. 1-5.
- Tomasello, Michael, 2019. *Becoming human. A theory of ontogeny*. Cambridge: Harvard University Press.

- Tomasello, Michael, Malinda Carpenter, Josep Call, Tanya Behne y Henrike Moll. 2005. «Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition». *Behavioral and Brain Sciences* 28: 675-735.
- Trudgill, Peter. 2015. «Societies of intimates and linguistic complexity». En (eds.) Busser, Rik de y Randy J. LaPolla, 133-147.
- Trudgill, Peter. 2017. «The anthropological setting of polysynthesis». En Michael Fortescue, Marianne Mithun y Nicholas Evans (eds.), 186-202.
- Tyler, Stephen A., ed. 1969. *Cognitive Anthropology*. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- Ufimceva, Natal'ja V. (Уфимцева, Н.В.). 2016. «Языковая картина мира: проблемы моделирования» (La imagen lingüística del mundo: problemas de modelado). *Вопросы психолингвистики* (Cuestiones de psicolingüística), 1: 238-249.
- Underhill, James W. 2009. *Humboldt, Worldview and Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Underhill, James W. 2013. «Reflections upon Bartmiński's ethnolinguistic approach to language and culture». En Adam Głaz, David S. Danaher, and Przemysław Łozowski (eds.) *The Linguistic Worldview. Ethnolinguistics, Cognition, and Culture*, 339-349. London: Versita.
- United Nations. 1992. *General Assembly Resolution 47/135, declaration on the rights of persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities, A/RES/47/135* (18 December 1992).
- Vajda, Edward J. 2011. «Siberian Landscapes in Ket Traditional Culture». En *Landscape y Culture in Northern Eurasia*, editado por Peter Jordan, 297-314. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Valdés Bernal, Sergio 2021. *Antropología lingüística*. La Habana: Editorial de ciencias sociales.
- Valenzuela, Pilar M. 2001 «Evidentiality in Shipibo-Konibo, with a comparative overview of the category in Panoan», en Aikhenvald, Alexandra, y Dixon, Robert M. W. Dixon (eds.), 33-62.
- Velichkovsky, Boris M., Vera I. Zobotkina, Zakhar A., Artemy A. Kotov, et al. 2020. «Towards Semantic Brain Mapping Methodology Based on a Multidimensional Markup of Continuous Russian-Language Texts: An Attempt at Validation and Development». *Sovremennye tekhnologii v meditsine* 12(2), 14-25. DOI: <https://doi.org/10.17691/stm2020.12.2.02>.
- Vera Camacho, Juan P. 1960. «Historia de una comarca: (pasado y futuro de la Siberia extremeña)». *Revista de Estudios Extremeños* 16(1): 193-210.
- Vitadello, Alberto. 1988. *Cha'palaachi. El idioma Cayapa*. Guayaquil: P.U.C. del Ecuador, Sede de Esmeraldas.

- Vološinov, Valentin N. (Волошинов, В.Н.). 1930. *Марксизм и Философия Языка* (Marxismo y Filosofía del Lenguaje). Leningrad: Priboj.
- Vorob'ëv, Vladimir V. 1997. (Воробьев, В. В.). *Лингвокультурология: (теория и методы)* (Linguoculturología: (teoría y métodos)). Moscú: Izdatel'stvo RUDN.
- Waal, Frans B. M. de. 2012. «A bottom-up view of empathy». En Frans B. M. Waal y Pier Francesco Ferrari (eds.), 121-138.
- Waal, Frans B. M. de, y Pier Francesco Ferrari. 2012. «A bottom-up approach to the primate mind». En Frans B. M. Waal y Pier Francesco Ferrari (eds.), 1-11.
- Waal, Frans B. M. de, y Pier Francesco Ferrari eds., 2012. *The primate mind. Built to connect with other minds*. Cambridge: Harvard University Press.
- WALS Online*. eds. Matthew S. y Martin Haspelmath. wals.info.
- Whorf, Benjamin L. 1950. «An American Indian model of the universe». *Int. J. Am. Linguist* 16(2): 67-72.
- Whorf, Benjamin L. 1971. *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral Editores.
- Widlok, Thomas. 1997. «Orientation in the Wild: The Shared Cognition of Haillom Bushpeople». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 n° 2: 317-332.
- Wierzbicka, Anna. 1980. *Lingua mentalis: the semantics of natural language*. Sydney: Academic Press.
- Wierzbicka, Anna. 1985. *Lexicography and conceptual analysis*. Ann Arbor: Karoma.
- Wierzbicka, Anna. 1988. *The Semantics of Grammar*. Ámsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Wierzbicka, Anna. 1990a. «The meaning of color terms: semantics, culture, and cognition». *Cognitive Linguistics* 1(1): 99-150. <https://doi.org/10.1515/cogl.1990.1.1.99>.
- Wierzbicka, Anna. 1990b. «“Prototypes save”: On the uses and abuses of the notion ‘prototype’ in linguistic and related fields». En Savas L. Tsohatzidis, ed. *Meaning and prototypes: Studies in linguistic categorization*. Londres: Routledge y Kegan Paul, 347-367.
- Wierzbicka, Anna. 1992. *Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Wierzbicka, Anna. 1993. «A Conceptual Basis for Cultural Psychology». *Ethos* 21(2) IO 205-231.
- Wierzbicka, Anna. 1996. *Semantics: Primes and Universal*. New York: Oxford University Press.
- Wierzbicka, Anna. 1997. *Understanding Cultures through their Key Words*. New York and Oxford: Oxford University Press.

- Wierzbicka, Anna. 1999. *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wierzbicka, Anna. 2003. *Cross-Cultural Pragmatics*. Berlín: Walter de Gruyter ZinInc. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110220964>.
- Wierzbicka, Anna. 2006. *English. Meaning and Culture*. Oxford: Oxford U.P.
- Wilkins, David P. 1996. «Natural tendencies of semantic change and the search for cognates». En Mark Durie, Malcolm Ross (eds.), *The Comparative Method Reviewed: Regularity and Irregularity in Language Change*, 264-304. Oxford University Press: Oxford.
- Xu, Zhichang. 2017. «Developing Meta-cultural Competence in Teaching English as an International Language». En Sharifian, Farzad (eds.) *Advances in Cultural Linguistics*. Cultural Linguistics, 703-720. Springer: Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-10-4056-6_31.
- Yu, Ning. 2009. *From body to meaning in culture: Papers on cognitive semantic studies of Chinese*. Ámsterdam: John Benjamins.
- Zaidelman, Liudmila, Zahar Nosovets, Artemy Kotov, Vadim Ushakov, Vera Zabolotkina, y Boris M. Velichkovsky. 2021. «Russian-language neurosemantics: Clustering of word meaning and sense from oral narratives». *Cognitive Systems Research* 67, 60-65. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2021.01.001>.
- Zalevskaja Aleksandra A. (Залевская А.А.). 1982. *Психолингвистические проблемы семантики слова: Учебное пособие* (Problemas psicolingüísticos de la semántica de la palabra: Manual de enseñanza). Kalinin: KGU.
- Zaliznjak, Anna. A., Irina B. Levontina y Aleksej D. Shmelev. (Зализняк А.А. Левотина И.Б. Шмелев А.Д.). 2005. *Ключевые идеи русской языковой картины мира* (Principales ideas de la imagen lingüística del mundo rusa). Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Zinken, Jörg. 2004. «Metaphors, stereotypes, and the linguistic picture of the world: Impulses from the Ethnolinguistic School of Lublin». *Metaphorik.de* 7, 115-136.
- Zinken, Jörg. 2009. «The Ethnolinguistic School of Lublin and Anglo-American Cognitive Linguistics». En *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*, de Jerzy Bartmiński, 3-5. Londres: Equinox.

Notas: versión original de las citas

- ⁱ [...] although many books have been and are being published that link the Japanese language with Japanese culture or Chinese language with Chinese culture, hardly any recent books explore the links between the English language and Anglo culture.
- ⁱⁱ In recent times considerable opposition has developed in the English-speaking world to the notion of “a culture,” that is, “culture in the singular,” an opposition linked with fears of ‘essentialism’ and ‘stereotyping’.
- ⁱⁱⁱ Культура внутренне противоречива, поскольку несет в себе два начала: (а) «консервативное» («сохраняющее») и (б) «прогрессивное» («развивающее»), что предполагает пересмотр, переоценку, а нередко и отказ от того, что было приемлемым на предыдущих этапах.
- ^{iv} • характеризует жизнедеятельность личности, группы общества в целом; • является специфическим способом бытия человека; • имеет свои пространственно-временные границы; • раскрывается через особенности поведения, сознание и деятельность человека, равно как и через вещи.
- ^v The relationship between culture and language can be dealt with if we assume that both culture and language are about making meaning. This view of culture comes closest to that proposed by Clifford Geertz (1973, 5).
- ^{vi} The concept of culture I espouse, [...], is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs.
- ^{vii} 1) culture is a kind of social inheritance in contrast to biological heritage; 2) culture is shared by the whole community, not belonging to any particular individual; 3) culture is a symbolic meaning system in which language is one of the most important factors; 4) culture is a unified system, the integral parts of which are closely related to one another (Geertz, 1973).
- ^{viii} Geertz [...] presented the argument that culture does not consist of behaviors, or even patterns of behavior, but rather of “shared information or knowledge encoded in systems of symbols”.
- ^{ix} The shared set of behaviors of a particular group of humans.
- ^x Culture, [...], refers to the social heritage of learnings—that is, the constructs, propositions, beliefs, and techniques of doing things that people learn from each other and by which they adapt and adjust to the external world and to each other. Culture has two sides. One side consists of a variety of external physical manifestations, including actions, talk, gestures, pictures, and so on, which are understood to be signs. On the other side is the mental world of meanings and understandings. If the physical signs were not linked to mental meanings, there would be no way to communicate about them or pass them on to the other generations. And if the mental meaning were not linked to physical signs, the signs would be pointless sounds and scribbles. The mental meanings of culture are variably externalized (some ideas are embodied in more signs than others), variably shared, variably institutionalized and distributed in social roles, and variably internalized in human personalities»).
- ^{xi} ...il est maintenant largement reconnu qu’une des conditions nécessaires à l’émergence d’une culture humaine n’est pas seulement que les êtres humains puissent s’attribuer l’un à l’autre des états mentaux, mais qu’il conceptualisent ces états de manière à les rendre stables e aptes à être communiqués.
- ^{xii} Sous l’effet de l’émergence des mainstreams du behaviorisme radical puis de l’innéisme cognitiviste, ce courant s’efforce de démontrer empiriquement que c’est l’appropriation

(puis l'intériorisation), par les organismes humains singulières, des significations historiquement élaborées par les groupes sociaux qui est constitutive de la pensée consciente propre à l'espèce.

- xiii La culture constitue la manière dont se présente concrètement le social, ou encore la manière dont les activités et organisations collectives, les représentations verbales et les activités textuelles s'organisent effectivement dans une situation socio-historique donnée. Et tout comme l'humain ne rencontre le langage qu'au travers des formes culturelles que ceux-ci ont prises.
- xiv De term die aanduidt wat door een individu, een groep of een gemeenschap geleerd wordt om te overleven op een wijze die als 'normaal' of adequaat wordt aanzien door de groep of gemeenschap. Zowel afstamming, huwelijkspatronen, eetgewoonten, levensstijl, kunst, seksualiteitspraktijken, religie als politieke organisatievormen horen hieronder. De ingang die we hanteren is 'alles wat geleerd wordt, en de manieren van leren'.
- xv We could keep the term "culture," ..., if we stopped thinking of cultures as independent entities. To the extent people have recurring, common experiences –experiences mediated by humanly created products and learned practices that lead them to develop a set of similar schemas- it makes sense to say they share a culture.
- xvi Although culture is a controversial term in some circles, I am using it here for the evolved sets of social conventions, personal habits, and conventionalized tools for carrying out particular tasks. Language is the set of conventions for carrying out the task of communication, and so the 'rules' of language use are evolved sets of social conventions for constraining the process of interpretation. Lexical and grammatical meaning is simply conventionalized use, so grammaticalization and lexicalization, the processes which create language structure (words, phrases, and grammatical forms), are in fact simply conventionalization of repeated patterns.
- xvii ...both social theorists who sought to overcome a number of dichotomies that persistently bedevilled social theory. These included the paradox of individual agency against the backdrop of overdetermining social structure, the distinction between intellectual meta-discursive knowledge and practical knowledge, and the difficulties in theorizing the relationship between micro and macro-social organization, as well as between social synchrony and diachrony.
- xviii Le travail individuel de chaque ouvrier constructeur stimule et oriente celui du voisin.
- xix Address the so-called "coordination paradox": that is, how does one reconcile behavior at the individual level (...) with the global/societal level of the termite colony.
- xx It represents an evolved psychological capacity most highly developed in humans. The evolutionary origins of theory of mind can be traced back in extant non-human primates; theory of mind probably emerged as an adaptive response to increasingly complex primate social interaction. This sophisticated 'metacognitive' ability comes, however, at an evolutionary cost, reflected in a broad spectrum of psychopathological conditions. Extensive research into autistic spectrum disorders has revealed that theory of mind may be selectively impaired, leaving other cognitive faculties intact.
- xxi Rather than focusing exclusively on an individual's internal cognitive processes, which traditional cognitive approaches do, it focuses on the processes that take place in an extended cognitive system. In so doing, it dissolves the traditional divisions between the inside/outside boundary of the individual and the culture/cognition distinction that anthropologists and cognitive scientists have historically created. One major benefit is the explication of the complex interdependencies among people, artifacts, and technological systems that often can be overlooked when using traditional theories of cognition.
- xxii To reveal the properties and processes of a particular cognitive system involves conducting an in-depth ethnographic study of a setting, paying close attention to the activities of people, their communications with each other and their interactions with different media.

- xxiii ... there is mounting evidence from both naturalistic observations and experiments that primates care about each other's welfare and follow altruistic impulses in some contexts, probably based on empathy.
- xxiv The capacity to a) be affected by and share the emotional state of another individual, b) assess the reasons for the other's state, and c) identify with the other, adopting his or her perspective. This definition extends beyond what exists in most animals, but the term "empathy" applies even if only (a) is met.
- xxv ...an adaptation for participating in collaborative activities involving shared intentionality – which requires selection during human evolution for powerful skills of intention reading as well as for a motivation to share psychological states with others.
- xxvi ...humans do not just interact with conspecifics socially, as do many animal species, but they also engage with them in complex collaborative activities such as making a tool together, preparing a meal together, building a shelter together, playing a cooperative game, collaborating scientifically, and on and on. These collective activities and practices are often structured by shared symbolic artifacts, such as linguistic symbols and social institutions, facilitating their "transmission" across generations in ways that ratchet them up in complexity over historical time.
- xxvii Il y a champ à partir du moment où les individus exerçant dans le même domaine d'activité entrent en concurrence les uns avec les autres pour acquérir une position dominante dans le champ.
- xxviii Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "régliées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre.
- xxix [...] the knowledge at the disposal of an individual or community and the point of view projected on the world with reference to that knowledge.
- xxx В слове мы различаем: *внешнюю форму*, то есть членораздельный звук, *содержание* объективируемое посредством звука, и *внутреннюю форму*, или ближайшее этимологическое значение слова, тот способ, каким выражается содержание.
- xxxi Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that the 'real world' is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different label attached.
- xxxii [...] the Hopi language and culture conceals a *metaphysics*, such as our so-called naive view of space and time does, or as the relativity theory does, yet a different metaphysics than either.
- xxxiii [...] different languages may rely on different conceptual systems, and that these conceptualisations may be (but will not always be) consistent with an underlying worldview associated with the language [...] this worldview is a carry-over from an earlier time.
- xxxiv "[...] культура или культурные ценности, которые связаны не только с языком, но и с различиями в мышлении, чувствах и действиях.

- xxxv [...] patterns in language merely reflect universals of human cognition, rather than influencing that cognition.
- xxxvi More importantly, however, the relativity principle is about language shaping thought, whereas linguistic worldview is about cognition and language producing an interpretation of experience.
- xxxvii Neither Sapir nor Whorf (regardless of the rather radical formulation of some of their theses) ever claimed that language determines consciousness. On the contrary, Sapir considered this view naive. Every language has the potential to express all content; there is no experience which could not be reconciled with any language. But there is an important difference between what a given language 'does not make impossible' and what it offers, suggests and facilitates. There is a difference between potential and 'habitual' thinking.
- xxxviii In numerous cultures, taboos are associated with forbidden visual experience. Vision may be considered intrusive and aggressive, and linked with access to power. In contrast, 'hearing' and 'listening' are the main avenues for learning, understanding and 'knowing'.
- xxxix The task of a lexicographer, if he does not want to abandon his own discipline and turn into an encyclopaedist, consists in revealing the naive picture of the world hidden in the lexical meanings of words and reflecting it in a system of explications.
- xi Our main result is that the allocated lexical clusters are composed not only of paradigmatically close words (synonyms, hyponyms), but also of words situationally related to each other.
- xii The need to apply ethnography to a theory of language was realized by the famous ethnologist Bronislaw Malinowski, but working in the early 20th century, he lacked the tools of cognitive linguistics that help us to see the intersections of grammar and culture.
- xiii This is not very conspicuous in Langacker's own work, whose inquiry into language is focused on individuals' minds.
- xliii [...] any facet of the context that consistently recurs as potential conventionalized meaning.
- xliv [...] draws on, but is not limited to, the theoretical notions and analytical tools of cognitive anthropology and cognitive linguistics. Through these, it explores the relationship between language, culture, and conceptualisation.
- xlv Cultural cognition draws on a multidisciplinary understanding of the collective cognition that characterizes a cultural group.
- xlvi [...] *enactive cognition* [...] that comes about as a result of social and linguistic interactions between individuals across time and space [and] (heterogeneously) distributed cognition.
- xlvii [...] a form of cognition that [...] is not represented simply as some sort of abstract disembodied 'between the ears' entity.
- xlviii Lakoff and Johnson (1980), Johnson (1987) and other cognitive linguists have stressed the importance of embodied categories such as "up" and "down", which are thought to emerge from basic physical experiences. But even embodied categories are framed by cultural knowledge and practice. The vast majority of physical experiences that motivate embodied categories are structured by routines such as sleep, work, travel, subsistence, mating and play, and by artifacts such as architecture, tools, clothing and other products, all of which are largely cultural experiences or constructions. Linguists who highlight the priority of emergent categories must concede that virtually all physical activities and artifacts have culture-specific designs.
- xlivx Universal metaphors or image schemas are based not only on universals of the human body, but also on universals of human culture.
- I X (is) shame
 X feels like someone who thinks:
 I am here: this is bad
 I don't know what things are good to do here
 Something bad could happen because of this
 People can think (and say?) something bad about me because of this

I want not to be here because of this
I want not to say anything because of this
X feels something bad because of this.

- ii Categorization research focuses on the acquisition and use of categories shared by a culture and associated with language—what we will call ‘cultural categorization’. Cultural categories exist for objects, events, settings, mental states, properties, relations and other components of experience (e.g., birds, weddings, parks, serenity, blue and above). Typically, these categories are acquired through normal exposure to caregivers and culture with little explicit instruction.
- iii Cultural metaphors are cross-domain conceptualisations that have their conceptual basis grounded in cultural traditions such as folk medicine, worldview, or a spiritual belief system.
- iii Conceptual Metaphor Theory (CMT), developed since the 1980s by Lakoff, Johnson and others, has taken up a fundamentally universalist stance by locating the roots of metaphorical cross-domain mappings in neurophysiological structures.
- iv A cultural model is a cognitive schema that is intersubjectively shared by a social group [...] One cultural model with a wide range of application in American and European culture is the *folk model of the mind*. This model can be called a “folk” model both because it is a statement of the common-sense understandings that people use in ordinary life and because it contrasts with various “specialized” and “scientific” models of the mind (see Keesing this volume). This model is widely incorporated in a variety of other cultural models, such as categories of criminal acts, [...] categories of speech acts (D’Andrade & Wish 1985), and the cultural model of commitment involved in marriage (Quinn 1982) and so on (D’Andrade 1987, 112-113).
- iv Материалом для реконструкции языковой картины мира служат только факты языка [...]; под ними мы понимаем лексемы, грамматические формы, словообразовательные средства, просодии, синтаксические конструкции, фраземы, правила лексико-семантической сочетаемости и т. п. Этим наш подход отличается от установок ряда других направлений, для которых главным предметом исследования являются так называемые культурные концепты. Основанием для реконструкции последних служат не только факты языка, но и любые тексты культуры в самом широком смысле этого слова.
- vi • она является дисциплиной синтезирующего типа, занимающей пограничное положение между науками, изучающими культуру и филологию; • основным объектом лингвокультурологии является взаимосвязь языка и культуры и интерпретация этого взаимодействия; • лингвокультурология ориентируется на новую систему культурных ценностей, выдвинутую современной жизнью общества, на объективную информацию о культурной жизни страны (Воробьев 1997, 32).
- vii [...] предметом когнитивно-дискурсивной лингвокультурологии оказываются языковые механизмы интериоризации знаний, мнений и способов представления объективной действительности, выработанные человечеством в рамках той или иной этнокультуры, их вербализации в виде конститuentов (сем) семантической структуры номинативных единиц языка.
- viii Лингвокультура – неотъемлемая часть любой этнокультуры, представляющая собой синергетически возникшую амальгаму (слияние, сплав, совокупность) взаимосвязанных явлений культуры и языка, зафиксированную и освоенную определенным этноязыковым сознанием.
- ix Концепт – это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. [...] Концепт – основная ячейка культуры в ментальном мире человека.
- ix [...] ментальное национально-специфическое образование, планом содержания которого является вся совокупность знаний о данном объекте, а планом выражения

– совокупность языковых средств (лексических, фразеологических, паремиологических и др.).

- lxi Считается целесообразным закрепить за концептом статус оперативной единицы ментальности, которая на вербальном уровне обозначается словом, словосочетанием или фразеологизмом. Как ментальная единица концепт выполняет в структурировании картины мира роль стержневого элемента.
- lxii Языковая картина мира представляет собой совокупность наивных знаний о мире, зафиксированных на разных уровнях (подуровнях) языковой системы: лексическом, фразеологическом, грамматическом. Такого рода вербализация знаний связана с этноязыковой концептуализацией мира. В лингвокультурологии ведется неустанный поиск «ключевых слов», означающих константы этноязыкового сознания – инвариантные концепты той или иной культуры (ее самобытное ядро).
- lxiii Языковая картина мира формируется системой ключевых концептов и связывающих их инвариантных ключевых идей (так как дают «ключ» к ее пониманию). Ключевые для русской языковой картины мира концепты заключены в таких словах как *душа, судьба, тоска, счастье, разлука, справедливость* (сами эти слова тоже могут быть названы ключевыми для русской языковой картины мира). Такие слова являются лингвоспецифичными (language-specific) – в том смысле, что для них трудно найти лексические аналоги в других языках. Наряду с такими культурно-значимыми словами-концептами к числу лингвоспецифичных относятся также любые слова, в значение которых входит какая-то важная именно для данного языка (т. е. ключевая) идея.
- lxiv Совокупность представлений о мире, заключенных в значении разных слов и выражений данного языка, складывается в некую единую систему взглядов и предписаний, которая навязывается в качестве обязательной всем носителям языка.
- lxv [...] раскрыть такие основы национального сознания, как менталитет народа, [...] национальное своеобразие, соотнести их с культурными традициями, мифологией, принятой системой символов.
- lxvi [...] отражающая мировоззрение и мировосприятие народа, зафиксированная в языке, ограниченная рамками консервативной культуры.
- lxvii именно через национальную индивидуальность каждый отдельный человек входит в человечество, он входит в него как национальный человек (Ильин 1993, 232-233).
- lxviii It turns out that in 1967, Ju. D. Apresjan explicitly formulated at least some key points of Construction Grammar: the interaction of semantics and syntax (the restructuring of syntactic models by analogy and coercion types of semantic shifts), as well as the interdependence of restrictions between different variables in the construction.
- lxix Значения как ментальные предметы (находящиеся в отношении интерпретации либо “проекции” к предметам действительности) суть составляющие языкового образа мира, закрепленного в культуре.
- lxx “[...] the interpretation of reality encoded in a given language, which can be captured in the form of judgements about the world. The judgements can be either entrenched in the language, its grammatical forms, lexicon and ‘frozen’ texts (e.g. proverbs) or implied by them [...]. It unites people in a given social environment, creates a community of thoughts, feelings and values.
- lxxi [...] a result of subjective perception and conceptualisation of reality performed by the speakers of a given language.
- lxxii I opt for ethnolinguistics because it foregrounds the speaker, the human subject and the community, and only secondarily relates those to culture.
- lxxiii [my ethnolinguistics] strives to reconstruct the worldview entrenched in language as it is projected by the experiencing and speaking subject, *homo loquens*... The ultimate aim has

always been to arrive at the speaking subject, *homo loquens*, his perception and conceptualisation of the world, mentality and value system.

lxxiv [T]he third inalienable element is the human subject, the experiencing and acting individual, person, but also a community [...] But humans, as individuals and as communities, [...] represent and cherish values. Values are always linked to a subject, they are values 'for someone'. [...] Values bridge language and culture. They lie at the core of culture; they constitute the very foundation of language.

lxxv Humans can freely manipulate the structure of languages– if there is a need to do so. They may attach new meanings to words or constructions at any point, either consciously or subconsciously– through the 'invisible hand,' as Keller (1994) calls this process of language use– again, if there is a need to do so.

lxxvi [...] необходимо, чтобы и говорящий и слушающий принадлежали к одному языковому коллективу, к определенно организованному обществу. Необходимо далее, чтобы наши два индивида были обняты единством ближайшей социальной ситуации, т. е. чтобы они сошлись, как человек с человеком, на определенной почве. Только на определенной почве возможен словесный обмен, как бы ни была обща, и, так сказать, окказиональна данная общая почва.

lxxvii [...] well with the cognitive and communicative revolution in contemporary linguistics, which emphasises the symbolic (cognitive) and communicative (interpersonal) functions of language.

lxxviii Gold is important for many reasons: it is a precious metal; it is a monetary metal; it has symbolic value (it is important to most people that the "gold" wedding ring they wear really consist of gold and not just *look* gold); etc. [...] everyone to whom gold is important for any reason has to acquire the word 'gold'; but he does not have to acquire the method of recognizing whether something is or is not gold. He can rely on a special subclass of speakers.

lxxix The nature of the required minimum level of competence depends heavily upon both the culture and the topic, however. [...] English speakers are required by their linguistic community to be able to tell tigers from leopards; they are not required to be able to tell elm trees from beech trees.

lxxx

1. the syntactic markers that apply to the word, e.g., "noun";
2. the semantic markers that apply to the word, e.g., "animal", "period of time";
3. a description of the additional features of the stereotype, if any;
4. a description of the extension.

lxxxi What it means to say that being striped is part of the (linguistic) stereotype of "tiger" is that it is obligatory to acquire the information that stereotypical tigers are striped if one acquires the word "tiger," in the same sense of "obligatory" as that it is obligatory to indicate whether one is speaking of lions in the singular or lions in the plural when one speaks of lions in English.

lxxxii [...] a stable connection of meanings, i.e. one that is not created online but reproduced, entrenched in collective memory at the level of lexemic specificity.

lxxxiii [...] kind of collection of trivial bits of information about an object, accompanied by the establishment of the place of the object's name in the lexical system of the language, gives an extensive characteristic of the subject, involves it in an extensive network of relationships, reconstructs its socially entrenched linguo-cultural picture.

lxxxiv Дело было не только в отличиях фольклорного слова от литературного, но прежде всего в ориентации традиционных лексикографических («таксономических») толкований на научные дефиниции, построенные по принципу указания необходимых и достаточных признаков для идентификации обозначаемой словом реалии и ориентированные на научные знания о мире и объективное их представление. За этими определениями стоял ученый, а не обычный, средний, «наивный» носитель языка.

- lxxxv The ESL (Ethnolinguistics School of Lublin) understanding of metaphor is indeed more traditional than the CMT understanding. Instead of regarding as metaphorical everything that is not directly available to sensori-motor experience, it regards as metaphorical such linguistic acts in which a speaker actively remoulds an aspect of the culturally situated, conventional picture of the world.
- lxxxvi “[...] holistic messages with a topic, sender, receiver and a communicative context. Texts contain both systemic features and manifestations of social conventions (stylistic and generic norms), as well as individual features, which result from the creativity of the speaker.
- lxxxvii “[...] composed of the socially entrenched, belief-based knowledge of the world, common to the speaker (sender) and the hearer (receiver).
- lxxxviii “[...] is decided by the knowledge of beliefs relating to the animistically understood nature and to the principles of behaviour with respect to it.
- lxxxix “[...] the identification of categories such as weeds and corn derives from the pragmatic outlook onto the plant world typical of a farmer.
- xc
1. In different societies, and different communities, people speak differently.
 2. These differences in ways of speaking are profound and systematic.
 3. These differences reflect different cultural values, or at least different hierarchies of values.
 4. Different ways of speaking, different communicative styles, can be explained and made sense of, in terms of independently established different cultural values and cultural priorities
- xc
- The values that people hold are fewer in number than the much larger set of specific attitudes and beliefs that they express and endorse. Values are not equal in importance but they form a *hierarchy of importance for each individual, group, or culture*, with some values being more important than others. Values have some stability about them but they may change in relative importance depending on changing circumstances. They are not cold cognitions but are linked to the affective system. People *feel happy when their important values are fulfilled; angry when these values are frustrated*.
- xcii “[...] it seems dubious whether the elementary existential experience of a human being could be reduced to mere experience of bodily functions, without regard for the psychological aspect of the mother-child relationship. The relationship leads to bonds of a social and cultural nature.
- xciii They [values] guide the construction of the image of reality by the experiencer and conceptualiser, i.e. by an individual or a community of speakers; they [values] integrate the tradition-sanctioned worldview of that community. In effect, values constitute the cultural and social identity of the speaker.
- xciv Основные обвинения против кержаков относились к их бытовому поведению: воды не дадут напиться; уйдёшь – они сразу ручку двери тряпкой вытирать, будто мы грязные какие [...] Такое поведение старообрядцев, свидетельствующее о предписанном ‘законом’ стремлении обособиться, воспринималось и воспринимается приверженцами официального православия или неверующими людьми как оскорбление: ‘староверы нами мёрговали’, то есть брезговали.
- xcv The ideas of value are articulated through language use. [...] values as cultural representations can be expressed in numerous ways, for example through ritual objects and acts.
- xcvi Values are always *someone’s* values, the ultimate reference point being *Homo loquens*, who conceptualises and evaluates reality in text and talk.
- xcvii Stereotypes involve the social, prototypes the psychological organization of knowledge, but to the extent that they coincide, prototypes/stereotypes constitute a link between the psychological and the social organization of semantic knowledge.
- xcviii The category ‘toy’ is ‘fuzzy’- because, by virtue of its semantic structure (entirely different from semantic structure of ‘bird’) it does not aim at identifying any particular KIND of thing.
- xcix 1а. *всеядное животное, в треть роста человека, толстое, коротконогое, с вытянутой тупой мордой (рылом) и маленькими светлыми глазами – домашнее животное,*

функция которого состоит в получении от него мяса, жира, шкуры и щетины. 1б самка свиньи 1а. Коннотации: чрезмерная телесная толщина; нечистоплотность; неразборчивость, всеядность; примитивное, наглое поведение, хамство; неблагодарность.

- c [...] домашнее животное, выращиваемое на мясо и сало, питающееся чем попало, в том числе объедками; имеет розовую кожу и редкую щетину, любит рыть землю и валяться в грязи, отчего оно обычно грязное.
- ci The cognitive definition aims to portray the way in which an entity is viewed by the speakers of a language, to represent socio-culturally established and linguistically entrenched knowledge, its categorisation and valuation [...] The defined entity is a 'mental object'.
- cii 1. "DESZCZ 'rain'
water in the form of drops
falls from the clouds with different intensity
it may *mżyć* 'drizzle,' *kropić* 'spit,' *lać* 'pour' (cf. the corresponding names: *mżawka* 'drizzle,' *kapuśniaczek* 'drizzle,' *ulewa* 'downpour')
co-occurs with storm and lightning
foreboded by a twinging in the bones or the behavior of crows and swallows"
2. "STRZYGON' 'vampire'
a fright with double rows of teeth, a pale face, livid marks on the back, blood behind fingernails, closed eyes
comes out of the coffin at midnight and roams the earth in silence, strangles people
appears at night and disappears when the rooster crows
can be made powerless by driving an aspen pin or a nail into its head
- ciii rosemary
Lexeme-entry: rosemary–rozmaryjan, rozmaryjon, rozmairon, (phonetic variants), maryjan, Marsjanek, rozmarynek (morphological variants)
Explication: an evergreen shrub with white flowers, of beautiful fragrance, used in medicine, tended by lovers, especially girls until the moment of their wedding day
Hyperonym: herb, flower, shrub
Co-hyponym: rue, rose, lilac, poppy
Collection: rosemary + a girl, rosemary + ribbons
Partitive: rosemary has white flowers
Attribute: green, rank, bushy
Quantitative: a rosemary sprig is pinned to the clothes of wedding guests
Procesual: rosemary sprouts, grows, turns green, flowers, smells
Stimulus: rosemary is dear to a girl.
- civ We do not aspire to originality. On the contrary, good categorization is that which is the most banal, maximally approaching the experiences, feelings and intuitions of the so called 'simple people'.
- cv "[...] profiling is a subjective (i.e. performed by the speaking subject) linguo-conceptual operation, which consists in shaping the picture of the object in terms of certain aspects (subcategories, facets) of that object: e.g. its origin, features, appearance, functions, experiences, events connected with them, etc., within a certain type of knowledge and in accordance with the requirements of a given viewpoint.
- cvi I would like to include in it not only what is seen and conceptualised in an act of cognition, but also what is culturally established in the form of ritualised behaviour, beliefs, emotions, valuations, etc. Also, the experiential frame contains what is contributed to experience by individual and social memory: the viewing frame, cognitive frame, semantic frame are all sub frames of the experiential frame.
- cvii I understand 'viewpoint' or 'point of view' as a subjective-cultural factor, decisive for the way an object is referred to, including its categorisation, the choice of the onomasiological

basis for creating its name and the selection of features attributed to the object in specific utterances and entrenched in meaning.

- cviii A single, isolated word or expression in English referring to some present-day concept is studied in order to show that the cognitive process allegedly discovered is universal, valid for all human beings even from the origins of modern humans and language [...] the wrong assumption that Western culture and language [...] represent universals of human cognition.
- cix [...] testing and rethinking existing theories using data from understudied languages and regions, engaging with sociolinguistic scholarship in languages other than English, learning from other disciplines that incorporate cross-cultural approaches, engaging the dimensions of social organization and practice instantiated in cultures of the Global South, and moving towards research designs that compare different places and languages.
- cx [...] we are still at an exploratory stage in the search for a theoretically unified framework that would adequately embrace the notion of situated embodiment and the sociocultural situatedness of language.
- cxii [...] of defining the role of culture in language and cognition as well as in collective and distributed conceptualizations.
- cxiii Both traditions can gain important insights from each other without losing their valuable individual characteristics.
- cxiv [...] they are composed of individuals who do not all share the same cultural capital, and who may have multiple cultural identities.
- cxv [...] influence each other through competition as well as contact.
- cxvi No white man can learn our words. There ain't a white man in this whole country can talk Pit River. ... Now, Modoc, or Paiute, that's easy talk. Why don't you try them? There is quite a few white men around here speak pretty good Paiute. I can talk Paiute, too. But Pit River, that's hard talk, Doc.
- cxvii ...there were six modes in the Pit River verb: indicative, subjunctive, interrogative, volitional present or future, and optative (Oh, those so-simple languages of the primitive peoples!).
- cxviii "He is all right. He is not a white man. He is Spanish". (In that part of the country, Spanish meant "Mexican," just rifferaff to the white overlords of the ranches, only one degree above the Indians, who were on the level of horses and cattle.)
- cxix J "He is no white man!" said Jack. "He is Indian just like us". "What tribe?" she asked me. "Spanish," I answered. "Oh, dat's all right. Spanish good people". To her, too, Spanish meant Mexican.
- cxix Officially, there is no such place as Siberia. No political or territorial entity has Siberia as its name. In atlases, the word "Siberia" hovers across the northern third of Asia unconnected to any place in particular, as if designating a zone or a condition [...]. For most people, Siberia is not the place itself but a figure of speech.
- cxx Jahai systematically favours a finer level of segmentation. It has terms for 'upper leg', 'lower leg', and 'foot', but no term for 'leg'. Jahai also does not have a word for 'face' or 'mouth', but has more than fifteen simplex terms to label smaller parts, such as the eyes, upper lip, lower lip, teeth, 'prominent ridges on either side of the forehead', and 'wrinkles between the eyebrows'.
- cxxi C'est d'ailleurs cette aptitude si grande à la socialisation qui justifie toute l'éducation, laquelle se veut en priorité une police du corps. Les attitudes, les positions, les gestes, jusqu'à la hauteur et la tonalité de la voix, sont autant de résultats d'un apprentissage éducatif et d'une imitation sociale qui donnent une certaine orientation spatiale et morale-au corps.
- cxvii There is recent evidence that perceptual processes are influenced by culture. Westerners tend to engage in context-independent and analytic perceptual processes by focusing on a salient object independently of its context, whereas Asians tend to engage in context-dependent and holistic perceptual processes by attending to the relationship between the

object and the context in which the object is located. Recent research has explored mechanisms underlying such cultural differences, which indicate that participating in different social practices leads to both chronic as well as temporary shifts in perception. These findings establish a dynamic relationship between the cultural context and perceptual processes. We suggest that perception can no longer be regarded as consisting of processes that are universal across all people at all times.

^{cxiii} Generally, *av-* and *qav-* presuppose an origo along the west coast, such that *av-* points roughly north (right along the coast) and *qav-* points roughly south (left). They point in relation to the macro-scale coast, regardless of small intricacies in the coastline. It is flipped on the opposite coast, where *av-* points southward and *qav-* points northward.

^{cxiv} Mensen hebben geleerd zich te oriënteren via de stand van de zon en sterren, door het landschap liuchtjes te 'bewerken' zodat er aan wijzingen ontstaan voor anderen of om zelf de weg terug te vinden.

^{cxv} ... *av-* and *qav-* presuppose an origo along the west coast, such that *av-* points roughly north (right along the coast) and *qav-* points roughly south (left). They point in relation to the macro-scale coast, regardless of small intricacies in the coastline. It is flipped on the opposite coast, where *av-* points southward and *qav-* points northward... The up-down demonstratives (*kan-*, *sam-*, *pik-*, and *pav-*) point to referents or locations above or below the deictic origo. ... overall, "downward" when situated on the coast points toward the sea (*kan-* and *sam-*), whereas "upward" points inland (*pik-* and *pav-*). Again, these demonstratives may also have a roughly cardinal usage based on a west coast origo, then, with "toward the sea" pointing west and "inland" pointing east.

^{cxvi} Les toponymes inuit, comme ceux de la plupart des peuples chasseurscueilleurs mobiles à l'intérieur d'un vaste territoire, sont traditionnellement qualifiés de « descriptifs », c'est-à-dire de « neutres ». Ils apparaissent en effet comme une description du territoire : les formes du relief qui s'y déploient, le paysage que l'on y voit, les pratiques que l'on en a.

^{cxvii} Les toponymes n'en constituent pas moins une forme de récit. Récit particulier, réduit à ses mots clefs et dont le contenu principal demeure implicite, maintenu dans le non-dit. Comme les récits de la tradition orale, les toponymes racontent l'histoire des Inuit, à travers les lieux qu'ils fréquentent. Ils ancrent leur mémoire dans un espace qui s'individualise grâce à la distinction, sur sa surface, de différents lieux qui, parce que nommés, existent pleinement et spécifiquement. L'espace devient alors territoire, un territoire avec lequel les Inuit peuvent construire une relation solide, par l'intermédiaire de la mémoire.

^{cxviii} Il n'y a pas de qualité intrinsèque et définitive de tel ou tel lieu, ses caractéristiques sont au contraire en permanence remodelées, en fonction du contexte particulier du moment, de la saison, de l'année. Même le lac le plus poissonneux ne l'est jamais que dans certaines circonstances et peut ne donner aucun poisson au pêcheur à un autre momento.

^{cxix} Le territoire des Inuit se compose principalement d'axes (les itinéraires des déplacements) et de points (les lieux) qui sont inscrits dans un réseau de relations transcendant le temps, grâce à la mémoire que retient le territoire (Collignon 1996a, 96-103). Porteurs de la mémoire des incidents passés et des Inuit d'autrefois, les lieux sont les dépositaires d'une large part de l'histoire des Inuit, dont il faut par conséquent analyser la dimension géographique. Il convient pour cela de considérer comment le temps et l'espace sont imbriqués dans les discours sur le territoire. Ces discours sont de plusieurs types : récits de la tradition orale, descriptions au quotidien des espaces parcourus, des lieux traversés et des itinéraires suivis, mais aussi ensemble des noms de lieux qui constituent le bagage commun d'un groupe particulier.

^{cxx} ... is a multiple analogy involving horizontal north-to-south space, vertical space, horizontal east-to-west space, the river in contrast to the forest, and even the procession of past, present, and future time. ...The upriver south was a source of positive energy, goodwill, and economic benefits, as was the sky itself. The downriver north was a realm of cold, ill will, and death that merged with conceptions of the underworld. ... The river's edge was a

source of summer bounty, while the forest - the setting for the group's more austere winter hunting treks - was a place of comparative danger and lack. Time itself was conceptualized as an ever repeating cycle of birth and rebirth in which the future - unseen though predictable - existed behind the present, ever repeating the past. Superimposed on these conceptions of space and time was the personal geography of Ket family and ethnic space.

cxxxix ... the default strategy resorts to a set of four horizontal quadrants, whose arrangement is recalculated in each new setting. Ultimately, this four-term system can be shown to be motivated by the structure of the environment, of which certain features appear to be—or to have been in the past—culturally significant, and hence cognitively salient. The asymmetry of the land/sea contrast is a daily reality for these populations, who dwell mainly on coasts, and whose diet combines root crops and seafood. And the art of navigation, so deeply entrenched in the history of Oceanic cultures, has made it possible to organize space along another asymmetry, namely the path of the strongest winds.

cxxxix ... the sources for direction terms come from salient features in the environment of the speakers, be it natural or cultural. It is common to see the relevance of the movement of the sun ..., but it is the riverine and wind systems that greatly affect the everyday lives of the Austronesian communities, as most of the economic activities of the speakers relate to the wind and the sea.

cxxxix Le caractère général des langues américaines consiste en ce qu'elles réunissent un grand nombre d'idées sous la forme d'un seul mot; c'est ce qui leur a fait donner par les philologues américains le nom de langues polysynthétiques. Ce nom leur convient à toutes (au moins à celles que nous connaissons!), depuis le Groenland jusqu'au Chili.

cxxxix ... the essence of polysynthesis, both the fundamental features which might most usually define the type, and other features that are often associated with it, have remains a topic of ongoing discussion.

cxxxix What is common to these holophrastic languages is relatively open-ended verbal morphology that takes over many of the functions of syntax in analytic languages.

Esta obra presenta las bases fundamentales de una lingüística cultural. La primera parte nos introduce en los fenómenos sociales, humanos o no, que son responsables de la comunicación lingüística y que están directamente ligados a la cultura de cada grupo. La segunda parte aborda los más importantes modelos lingüísticos que se denominan a sí mismos «lingüística cultural». Vemos modelos surgidos en países muy diferentes (EE.UU., Europa Occidental, Polonia, Rusia...), que no solo se exponen en sus puntos principales, sino que se comparan unos con otros, de modo que se hace posible identificar aquello que la mayoría de los estudiosos consideran como objeto de la lingüística cultural. Aunque se centra en un par de modelos, tal vez los más seguidos hoy día, no se rechaza ninguna aproximación. Finalmente, la tercera parte expone diversos aspectos del lenguaje, desde lo que puede considerarse «sociología de la lingüística» a fenómenos lingüísticos de diversas lenguas vistos desde la perspectiva de las personas autoras. Esto facilitará al público lector la investigación de temas lingüísticos desde una visión cultural y/o en directa relación con los fenómenos culturales de los grupos correspondientes. Muestra también un ejemplo de lo que no se puede hacer con la lingüística cultural: esta disciplina no lo explica todo, sino solo los fenómenos enraizados culturalmente.