

Lenguas para sentir y pensar: antropología y lingüística en cuestión

Languages for feeling and thinking: anthropology and linguistics in question

FRANÇOISE NEFF NUIXA

Escuela Nacional de Antropología e Historia

otlatoca@gmail.com

■ **RESUMEN:** A partir de su constitución como disciplinas, la antropología y la lingüística han desarrollado reflexiones acerca del lenguaje a partir de problemas planteados desde la filosofía (racionalista, empirista y cognitivista) que cuestionan las relaciones entre lengua, pensamiento y realidad. En la actualidad, los diferentes puntos de vista sobre la lengua han creado distanciamientos entre las dos especialidades. Las dificultades en la traducción o interpretación de enunciados en lenguas indígenas se deben en gran medida a las herramientas conceptuales y a las metodologías que se construyeron desde un metalenguaje, vehículo de categorías ajenas a estas culturas. Parece imprescindible interrogarse sobre los modos de categorización tanto del metalenguaje como de las taxonomías léxicas para vislumbrar la posibilidad de una cooperación más estrecha entre ambas.

■ **ABSTRACT:** Since its constitution as disciplines, anthropology and linguistics have developed some considerations about language based on problems posed by philosophy (rationalist, empirical, cognitivist), which question the relationships between language, thought and reality. Currently, different views on language have created gaps between these two specialties. Difficulties in translating or interpreting statements in indigenous languages are due to the conceptual tools and methodologies constructed from a metalanguage, a vehicle of categories alien to these cultures. It seems essential to question the modes of categorizing both the metalanguage and the lexical taxonomies in order to envision the possibility of a closer cooperation between them.

PALABRAS CLAVE:

filosofía, enunciado, metodología, taxonomía léxica, etnografía, lenguas indígenas, metalenguaje.

KEYWORDS:

philosophy, statement, methodology, lexical taxonomy, ethnography, indigenous languages, metalanguage.

Fecha de recepción: 10 de junio de 2019

Fecha de aceptación: 20 de enero de 2020

¿Quién no ha sentido cierta nostalgia al abrir uno de esos libros de principios del siglo xx donde la descripción etnográfica y la gramática conviven en un todo armonioso? El debate sobre restablecer un tronco común compartido por las distintas disciplinas antropológicas e históricas ha sido sin duda asociado a esta necesidad de no perder de vista los lazos entre lengua y cultura, de crear las condiciones para la interdisciplinariedad y de poder converger múltiples observaciones del trabajo de campo. La especialización y la adquisición de técnicas de análisis han aislado, en cierta medida, la lengua de lo que no es y han confinado su estudio al nivel de la oración.

¿Qué puentes se pueden establecer entre la lingüística general y los estudios etnográficos de la lengua? ¿Cómo conjugar el análisis de una lengua con los rituales, extender los corpus estudiados hacia los mitos o las plegarias, donde las lenguas indígenas se expresan en formas deslumbrantes y comunican universos cercanos y alejados, visibles e invisibles? Pareciera que los dos campos no logran fusionarse; el trabajo preciso y meticuloso de quien parte de la identificación de unidades mínimas hace de la oración su mayor extensión y se centra en la búsqueda de reglas de funcionamiento. El otro enfoque se inscribe en el *continuum* del habla, es decir, la creación narrativa sin fin¹ que

¹ Los chamanes despliegan un lenguaje de “palabras antiguas”, “cantan, cantan en una hemorragia verbal que se prolonga durante horas, noches, semanas incluso. En buena medida, la vida personal y colectiva depende de establecer una comunicación adecuada con un más allá que, no obstante, interviene incesantemente en el mundo de los humanos” (Pitarch 2013: 14). Esta observación acerca de los cantos tzeltales se aplica, según el autor, a Chiapas, a las plegarias en el resto de América y hasta a otras regiones del mundo.

se despliega a través de una retórica de difrasismos y de paralelismos, la cual ha sido poco explorada², e interroga sobre los múltiples niveles del sentido, la relación con las imágenes y con otros signos que interactúan con lo verbal para hacer de la lengua este disfrute que se experimenta en los momentos más intensos de comunicación con los otros y con el mundo.

Por otra parte, el problema del *sentido*, de su localización (¿en qué nivel de análisis semántico o pragmático, o en qué instancia biológica o incluso ideológica se situaría?), se planteó en el origen de la disciplina. Para dotarla de fundamentos científicos, pareció necesario centrar los análisis lingüísticos en la aprehensión de la forma con una omisión operacional del sentido. Éste se situaba en horizontes lejanos, abordable en el último nivel de análisis (Hjelmslev 1971) en conjunción con el contexto, la sociedad, la cultura, etc. En última instancia, dependía de una lógica del pensamiento que se ha explorado desde la constitución biológica del cerebro³ y que presupone una caracterización de lo que define lo humano en general.

Acorralado por un neopositivismo en búsqueda de identidades y doblado por un humanismo creador de universales, el lingüista hace su lucha para que las lenguas no se le escapen, ya que son tan evanescentes, tan múltiples y cambiantes, y forman tramas inciertas que se desdibujan en las fronteras de sus identidades cuando pierden puntos porcentuales de los rasgos que las definen. Descripción, inventario de las riquezas lingüísticas, documentación apresurada por la inminente desaparición de numerosas lenguas. Sin embargo, los estudios lingüísticos buscan, a un nivel o a otro, constituir las aprehensibles, compartibles. Así, la traducción, como paso de una lengua a otra, como posibilidad de intercomprensión entre culturas distintas, reitera este sueño de asir el sentido, de dar a entender lo común que subyace a la otredad.

Por su parte, el etnólogo a cada momento confronta la dificultad de traducir ciertos enunciados: un enunciado corto puede requerir una amplia paráfrasis; al resumirlo, una porción de cultura se desenvuelve, desde un simple término hasta incluso pensar en universos de sentidos complejos muy lejos de las categorías que sostienen la lengua de análisis, sea o no su lengua materna. Los casos de intraducibilidad representan los reales desafíos del trabajo etnográfico. Señalan dónde se anidan las múltiples incomprensiones que podrían llevarnos a plantear la existencia de un *impensable* o de un *no perceptible* desde nuestra propia lengua.

Sería el objeto de la etnolingüística considerar la cosmovisión que subyace a los rituales y los mitos de una cultura determinada, proceder a una traducción a través de la lengua y de la cultura, y operar un juego de transposición de las concepciones del mundo. La etnolingüística trataría de “encontrar equivalencias entre campos semánticos organizados

² Con la excepción del admirable trabajo de Mercedes Montes de Oca Vega (2013), *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, que abre camino para pensar los difrasismos con otro enfoque, además del metafórico.

³ Desde la lógica de Port Royal, la gramática generativa y transformacional hasta las estructuras emergentes en el *blending approach* (Fauconnier y Turner 2002).

de manera diferente entre denominaciones, y entonces, campos léxicos propios de cada lengua, entre saberes enciclopédicos y cognitivos diferenciados y utilizados en contextos prácticos geográfica, histórica y socialmente divergentes” (Calame 2002: 168).

¿Cómo definir lo que se entiende por *equivalencias*? ¿Qué presupone la asimilación de categorías provenientes de culturas distintas? ¿Cómo apoyarse en las taxonomías lingüísticas (léxicas y gramaticales)? El distanciamiento entre la descripción lingüística y la etnografía, debido en gran parte a una mayor especialización, ha llevado a un empobrecimiento del investigador de cada uno de estos campos al no encontrar la conjunción con el trabajo del otro. Por una parte, las herramientas descriptivas plantean diversas limitaciones, y por otra, un conocimiento rudimentario de la lengua en la cual se expresan los interlocutores en el trabajo etnográfico puede llevar a la extrapolación del sentido hasta los contrasentidos.

Michel Launey (1988), en una reflexión sobre las relaciones entre lengua y cultura, rechazaba tanto la teoría del reflejo como la autonomía de las formas lingüísticas en relación con la cultura. Notaba la cercanía geográfica y cultural de lenguas indígenas que son tipológicamente muy alejadas unas de otras, como es el caso del náhuatl, el huasteco, el totonaco y el otomí de la Huasteca. Asimismo, analiza varios ejemplos de contrasentidos en traducciones del náhuatl al español a razón de un análisis fonológico o morfológico equivocado, lo cual se podría evitar con

una colaboración en confianza entre especialistas de diferentes disciplinas, lo que favorecería una mayor ósmosis institucional, así como permitiría evitar los errores de los lingüistas en la identificación de ciertas nociones. [...] Podríamos admitir que la lingüística representa, después de todo, sólo uno de los puntos de vista sobre el lenguaje: idea que no tiene nada de humillante, ya que lejos de agotar su campo de investigación, le proporcionará sin duda descubrimientos asombrosos acerca de la naturaleza humana (Launey 1988).

El ejemplo de las lenguas habladas en la Huasteca refleja la complejidad de las relaciones entre lengua y cultura: son lenguas alejadas tipológicamente, cercanas culturalmente⁴. El lenguaje gestual o sonoro, las ofrendas en los rituales, los mitos acerca del maíz, del huracán o del diluvio manifiestan un amplio campo de experiencias y de saberes compartidos entre los hablantes de esas lenguas. Existen espacios de encuentro en el calendario festivo, en los que se comparten las diferencias y se disfruta la posibilidad de convivir y de aprender de las percepciones del entorno, del paisaje como un conjunto de

⁴ Edward Sapir da ejemplos de disociación entre lengua y cultura: “En una misma cultura entran a menudo lenguas disímiles, y otras veces ocurre que lenguas muy emparentadas –o aun una sola lengua– pertenezcan a esferas culturales distintas” (1954: 242). Comparable al caso de las lenguas de la Huasteca, Sapir da el ejemplo de los indios *hupas*, *yurok* y *karok*, que tienen lenguas sin parentesco, pero una intensa identificación cultural. Se refiere al caso opuesto de las lenguas *athabascas* que comparten una misma estructura, pero pertenecen a “zonas culturales distintas”.

lugares donde se inscriben la memoria, la permanencia de los antepasados y de sus acciones legibles en las formas del mundo, en la geografía o en el diálogo ritual que manifiesta su presencia. Ahora bien, ¿cuáles serían las categorías compartidas por los hablantes de distintas lenguas?, ¿cómo definir las?, ¿hasta dónde se pueden considerar pertinentes fuera de cierta área o extensión geográfica hasta ser consideradas como universales del pensamiento humano? Sin embargo, cada lengua expresa una manera particular de relacionarse con el mundo y la realidad, apoyándose en una conceptualización propia.

A partir de las concepciones de Boas (1911), Sapir (1921) y Whorf (1956), cuyos textos siguen vigentes a juzgar por las publicaciones recientes que les son dedicadas⁵, ¿cuál es este debate abierto que sigue alimentando o polarizando los puntos de vista metodológicos y teóricos?

Esta polarización entre relativismo y universalismo sigue tan apremiante entre las corrientes posteriores a los estudios lingüísticos (Quine 1960, 1969; Chomsky 1968). Cuando Sapir (1929) se refirió al lenguaje como lo que permite organizar a una comunidad lingüística sus *experiencias* con su entorno, lo que deriva en la conformación de *su mundo* como uno distinto al de otras sociedades, despertó numerosas críticas. Desde un punto de vista biológico o cognitivo (gramática universal), la visión tradicional de una unicidad del mundo y de la naturaleza humana parecería deber constituir la base de todo estudio de las lenguas. Esos debates atraviesan la historia de la lingüística, explican la conformación de las distintas escuelas, y para llevar a cabo su análisis se debería integrar el estudio del contexto socioeconómico de las guerras en el cual éstas se originan. El análisis de sus implicaciones requiere de un trabajo histórico y epistemológico de gran envergadura, ya que tiene bases filosóficas y políticas complejas. Adoptaremos aquí un solo enfoque: la manera de definir *diferencias* o *identidades*.

La extrema diversidad y complejidad de las lenguas amerindias, así como la escasa información acerca de la antigüedad de su presencia en una u otra región geográfica no facilitan la relación de familias de lenguas con áreas culturales. Las lenguas se integran en sistemas más amplios de lenguajes no verbales o rituales, por ejemplo, que se expresan en espacios de intercambio (pragmática⁶). La riqueza de los datos antropológicos “crearon el relativismo”, como lo expresaba Sandra Laugier (1996) en “Relativité linguistique, relativité anthropologique” sobre la obra de Quine⁷. Para Quine tanto la *significación* como la *referencia* son indeterminados (los considera como dos mitos). Esto no significa que el *mundo del indígena*, que es completamente *indeterminado*, no se pueda conocer. En última instancia, no se trataría tanto de conocer *su mundo*, sino la relación

⁵ Es significativa la reciente traducción al francés de la “Introducción” al *Handbook of American Indian Languages* (2018) de Franz Boas y de *Anthropologie amérindienne* (2017).

⁶ Un acercamiento pragmático al lenguaje lleva a redefinir la expresión lingüística *significar* no como una representación mental o un referente. Se trata más bien de considerar que pensamiento y lenguaje hacen parte del mundo (Wittgenstein) que representan (Recanati 2006).

⁷ Chomsky refuta la pertinencia para una teoría del lenguaje y de los datos de la experiencia en *Quine’s empirical assumptions* (vid. Laugier 1996: 58).

de nuestro mundo con el suyo: “Leemos nuestro punto de vista ontológico en (*into*) la lengua indígena” (Laugier 1996: 66).

La apuesta no es de las menores, ya que el metalenguaje utilizado para la descripción de las lenguas tiene un carácter forzosamente convencional (Launey 1988). En efecto, ¿desde qué lengua se elabora este metalenguaje?, ¿qué categorías o qué sistemas de clasificación presupone el uso de esta lengua? Es interesante regresar al punto de vista de Boas (1911), quien concebía todo tipo de clasificación como arbitrario y preconizaba evitar la proyección de las categorías europeas en la descripción de las lenguas amerindias.

Regresemos a la conformación de los conceptos básicos de la lingüística. En 1916, en el *Curso de lingüística general*, Ferdinand de Saussure define el *signo*, noción clave, como la conjunción de un concepto y una imagen acústica. Podemos constatar que esta escisión, si bien subraya su carácter arbitrario, conforma el recto-verso de una misma realidad que posee un componente material, formal; es decir, el significante y un significado que pertenece al campo del concepto, de la abstracción. Así se reproduce, al momento de dotar a la lingüística de sus herramientas conceptuales, un sistema de oposición binaria materia / espíritu, que es el mismo que conforma nuestras concepciones escatológicas, que atraviesa lo social y lo religioso, y se refleja en la oposición profano / sagrado.

Ejemplo de lo anterior son algunas traducciones de plegarias en náhuatl. La palabra *yeyecatl* es traducida al español como ‘espíritu’ y no como ‘viento’ o ‘aire’, ya que se proyecta una forma de considerar lo religioso como expresión de lo trascendental. Esta oposición profano / sagrado constituye uno de los mayores obstáculos epistemológicos para entender sociedades donde cada actividad –como sembrar, cazar o recolectar, las cuales aseguran la supervivencia de un grupo humano y consideramos como pertenecientes a la vida cotidiana o *intrascendentes*– está acompañada de prácticas rituales, rezos que atraviesan todo el campo del quehacer no solamente humano, sino también todas las actividades, los *trabajos* realizados por plantas, animales, meteoros, etcétera⁸, en la cultura náhuatl⁹. Podríamos multiplicar las referencias a las categorías filosóficas subyacentes a los marcos teóricos de la lingüística y de la antropología. La oposición materia / espíritu contribuyó a silenciar la complejidad y la sutileza de pensamientos que se consagraron a expresar el imperceptible paso de una forma a otra en relación con el movimiento perpetuo del espacio-tiempo.

La utilización de este binomio implica definir *viento*, un elemento natural desprovisto de las características de lo vivo, o un símbolo que se utilizaría para acceder al nivel de lo espiritual como una fuerza que el hombre no puede dominar y que por lo tanto venera (lo religioso en relación con el poder). Sin embargo, existe una multiplicidad de vientos en náhuatl, como viento blanco o viento colorado, los cuales actúan desde

⁸ Vid. rezos en náhuatl recopilados por Ruiz de Alarcón (1892), dedicados al maíz, a las herramientas de trabajo agrícola y a los animales depredadores.

⁹ El concepto de *animismo* para calificar culturas que dotarían de ánima a lo inanimado, o el de *antropomorfismo*, que atribuye características humanas a quien está desprovisto de ellas, reflejan esos dualismos propios de las religiones monoteístas.

distintos puntos del horizonte, se conjugan con otros elementos y difícilmente se dejan reducir a lo elemental o a lo abstracto.

La reducción del sentido se manifiesta también en la traducción de los mitos con la utilización de términos genéricos para designar un animal o una planta particulares. La culebra cascabel se vuelve *serpiente* y adquiere de esta manera una función simbólica por simplificación, ya que se omite su hábitat, sus ciclos reproductivos y las características morfológicas¹⁰ que permitirían entender su función narrativa en los mitos. Lo que se pierde en el paso de un universo de sentido a otro es lo que podríamos llamar un contenido enciclopédico que sitúa a cada *palabra* de una lengua indígena en un esquema calendárico que sirve de base a toda conceptualización. Estos efectos de simplificación o de abstracción producidos por la traducción llevan a una reducción del sentido, a una amputación del aporte cognitivo de otra lengua.

Al incluir a la lingüística en una disciplina más amplia, la semiología, Saussure hizo de lo verbal una de las manifestaciones posibles del sentido. El lenguaje tiene sentido no solamente en la relación intertextual (Bajtín 1982), sino también en su interacción con imágenes e intercambios rituales de manera permanente y no jerarquizable. Toda lengua posee formas de escritura o de iconografía¹¹ que establecen correspondencias y arraigan los enunciados en numerosas manifestaciones visuales, auditivas, gestuales, et-cétera, en contextos de acción ritual. Eso permite no postergar el sentido al análisis formal de la lengua y observar su realización en contexto a través de su anclaje deíctico¹².

Los hablantes de lenguas amerindias que pertenecen a familias lingüísticas muy diferentes por su morfología o su sintaxis pueden, sin embargo, compartir imágenes y dispositivos espacio-temporales que les permiten intercambiar información y entablar diálogos sobre conocimientos plasmados en documentos, en la piedra, en el paisaje o en palabras compartidas, pero también en relatos y danzas u otras prácticas que les son asociadas (maneras de comer, de curar) y que permanecen hasta la actualidad. Desde esta perspectiva podrán *reconocer algo* y la circulación de los hombres en su perpetuo andar

¹⁰ El águila y la serpiente que se encuentran en el centro de la bandera nacional constituyen un ejemplo de esta generalización y de la proyección de los conceptos de bien y mal. Opera un desplazamiento del sentido hacia una simbología del poder.

¹¹ “¿Por qué designamos solamente como *orales* las tradiciones de los pueblos que no tienen el uso de la escritura? Un gran número de etnografías muestra, hoy, que estas tradiciones son *iconográficas* tanto como *orales*; fundadas en la imagen, tanto como en el habla [...]. El papel de la imagen es constitutivo del proceso de transmisión de los conocimientos” (Severi 2010: 77) y se ejerce en particular en el contexto ritual.

¹² Carlos Lenkersdorf (2006) abre su libro *La semántica del tojolabal y su cosmovisión* con una experiencia vivida en un congreso mayista en Guatemala, donde los lingüistas, para esclarecer verbos transitivos, usaron repetidas veces los verbos *golpear* y *pegar*. Los mayas presentes se sintieron molestos y les dijeron con estas palabras más o menos: “No somos golpeadores, tampoco solemos pegarles a los otros de modo constante como los ejemplos insinúan. Pedimos que no se siga usando el verbo *pegar* para las explicaciones que los ponentes presentan” (Lenkersdorf 2006: 7). Lo que se abstraigo del análisis lingüístico en los ejemplos de los lingüistas a los cuales alude fue el contenido semántico de las palabras.

(seminomadismo) quedará marcada por las huellas del contacto, del intercambio, del aprender mutuo en que consisten los encuentros rituales desde la época prehispánica. La dinámica de esos encuentros no se apoyaba en la imposición de una verdad, sino en un deslumbramiento con un nuevo conocimiento que se conjugaba con los anteriores. Un pensar o un sentir compartido en esos encuentros rituales permitía la inclusión de lo nuevo; es decir, el aprendizaje del punto de vista del otro, más que la defensa de una identidad definida por un número finito de valores propios.

En este sentido, en su introducción al *Handbook of American Indian Languages* (1911), Chloé Laplantine considera que Boas fue precursor porque quiso “situarse de manera crítica en relación con las antropologías de su época, y con las clasificaciones de la especie humana que operan según criterios variables (anatómicos, geográficos, lingüísticos), pero siempre, a fin de cuentas, desde la misma lógica, que es la de la identidad” (Laplantine 2018: 180).

LA NOCIÓN DE IDENTIDAD

Lo que buscó Boas, en lugar de fijar *identidades*, fue más bien un orden histórico; le interesaban los contactos biológicos, los encuentros lingüísticos y culturales, y las transformaciones que producen. Desde esta perspectiva, no separa la lengua del pensamiento. En cambio, la identidad implica la permanencia de un *idéntico* a algo que queda a pesar de las contingencias espacio-temporales, un núcleo, un inalterable, un asequible; además, permite realizar listas de existentes, cernir la realidad. La *identidad* permite contar, hacer un censo de lo que se posee, un inventario, una clasificación. Posibilita designar con un nombre que unifica, que estabiliza¹³.

Una palabra, tal como la define el diccionario, permite agrupar una infinidad de referentes, objetos o seres para conferirles una identidad que tiene un número limitado de rasgos; la denotación reduce las características de esos referentes para poder clasificarlos bajo un mismo término. El concepto engloba, depura y permite limitar la proliferación de las realidades. De la multiplicidad de las imágenes extrae *algo* en común, una *identidad*, algo que permanece a pesar de los contextos, una *idea* abstracta que asegura alguna permanencia y opera en una reducción de las variaciones espacio-temporales. Este proceso de abstracción sería la condición misma del pensar en la tradición filosófica occidental. Conceptualizar es hacer filosofía.

La denotación sería el origen del concepto, una organización profunda de los semas. La definición de árbol dice lo que es común, lo que es compartido por todos los árboles;

¹³ Esta búsqueda para identificar unidades se refleja en la designación misma de las lenguas, “les linguistes s’entendent généralement pour dire qu’il y aurait 56 langues indiennes au Mexique, mais certains prétendent que leur nombre atteindrait en fait 180 (voir Hamel, 1989: 450) alors que pour d’autres il dépasserait les 200 (par exemple, Grimes, 1988: 37)! En fait la difficulté provient essentiellement du fait que la plupart des langues du monde se présentent non pas sous forme d’unités, mais plutôt comme des *continuum*” (Maurais 1991: 1). Hoy se considera que son 68 las lenguas indígenas las que se hablan en México.

es una abstracción, un símbolo, algo vertical que asocia cielo y tierra, un prototipo. Es sobre esta diferencia entre los usos individuales de las palabras, el habla, y el código, que la lingüística plantea la posibilidad de la comunicación y de la intercomprensión que asienta sus fundamentos como disciplina. Diferenciar entre *lenguaje* y *lengua* permitió sentar las bases de la descripción lingüística, pero ¿qué hacer con lenguas como las amerindias que parecen, cuando han sido vistas desde las lenguas indoeuropeas, mezclar las categorías o incluso carecer de abstracción?

Todo lingüista fue iniciado en la semántica con los ejemplos de Boas sobre la nieve o las focas, y seguramente se atribuyó a la diferencia cultural la multiplicidad de palabras para designar una realidad que es importante en la vida de los inuit por la latitud en la cual viven. Por su presencia durante una gran parte del año, la nieve condiciona las actividades cotidianas, los desplazamientos, la cacería, etcétera. Los diferentes términos para nombrar esta realidad se pueden explicar por sus múltiples funciones en la sociedad. Así, como apunta Laplantine (2018: 186):

En la lengua esquimal se encuentran términos diferentes y sin raíz común para decir ‘la nieve en la tierra’ (*aput*), ‘la nieve que cae’ (*qana*), ‘la nieve que es empujada por el viento’ (*piqsirpoq*), ‘los montones de nieve’ (*qimuqsuq*). Esta observación se extiende a todas las formas para designar la realidad. Como no hay ‘nieve’, no hay tampoco ‘bondad’ u ‘ojo’. Lo que aparece atrás de este pretendido defecto de abstracción es *otra manera de organizar la mirada*, más “nominalista” (las cursivas son mías)¹⁴.

Vemos en los ejemplos que para los inuit las palabras para nombrar lo que agrupamos bajo la palabra *nieve* no tienen una raíz común, que podría ser asimilada a la permanencia de una identidad o a una abstracción. No constatamos una identidad absoluta que fuera *alterada* en función de sus contextos de uso.

El viejo debate para definir si existen lenguas aptas o no para la filosofía, lenguas capaces o incapaces de abstracción, reproduce sin fin el juicio de Hegel (1988) sobre el chino, lengua que declaró en su tiempo ser inapropiada para la filosofía. Éste es un juicio de valor negativo acerca de lo que no tiene o no puede expresar una lengua determinada que no considera las siguientes preguntas: ¿Qué tiene esta lengua que escapa a nuestro entendimiento? ¿Tenemos la capacidad de cernir nuestras incompetencias, nuestras limitaciones e ignorancias?

¹⁴ El ejemplo de la referencia a la nieve resulta más fácil de entender a partir del contexto en el cual viven los inuit y de sus actividades. Sin embargo, un referente como el ojo, que parecería poder ser abstraído para constituir una clase, “cuando hablamos del ojo como el órgano de la vista, el indio quizás no podrá formar la expresión «el ojo», pero tendrá quizá que definir que se trata del ojo de una persona o de un animal, pero no tendrá tal vez la posibilidad de generalizar fácilmente la idea abstracta de un ojo como representante de una clase entera de objetos, en cambio tendrá que especificar con una expresión como «este ojo aquí» (Laplantine 2018: 186).

El planteamiento de la universalidad de las categorías de pensamiento (el habla que caracteriza lo humano) encubre en numerosos casos la convicción de que éstas, elaboradas desde lenguas indoeuropeas, permiten pensar filosóficamente todo tipo de cultura y entender los modos de significación de otras lenguas. Esta universalidad se manifiesta a través de una lista finita de conceptos, como las que elaboraron Aristóteles, Kant¹⁵ o Hegel, y organiza el pensar humano en sus diversas manifestaciones¹⁶.

Jacques Galinier, al proponerse definir la *ontología otomí*, busca “las categorías de fondo” de su *philosophia* al “poner a prueba pacientemente conceptos aristotélicos en el trabajo etnográfico para profundizar aspectos que hasta la fecha no han llamado la atención de los investigadores de campo” (2005: 181). Ardua empresa es la de querer mostrar la existencia y la validez de un pensamiento indígena al considerarlo “digno de entrar en el marco de una reflexión comparativa a la altura de las obras mayores de la tradición intelectual occidental” (*idem*). La validez de esta propuesta teórica y metodológica se manifiesta en sus resultados: “En conclusión, las evidencias etnográficas –que apenas hemos señalado aquí– conducen a afirmar que, a través de su historia, los otomíes se han interrogado (y lo siguen haciendo) acerca de la idea de un Ser como ser” (Galinier 2005: 185). ¿Qué aprendimos de los otomíes a través de este ejercicio? Que son como nosotros, que merecen obtener su reconocimiento filosófico y que los podemos considerar como parte de esta humanidad de la cual la filosofía occidental se ha postulado como la mejor expresión. ¿En eso consistiría la validez del concepto de *universalidad*? Aquí, la propuesta de salvar del olvido a otras culturas y lenguas poniéndolas al nivel superior en el cual se sitúa el investigador asegura la imposibilidad de acceder a esas *categorías de fondo* que se pretendía alcanzar en un inicio. Lo que se encontró fue una unicidad subyacente en la diversidad.

Tales categorías del pensamiento existen en un número finito y tienen su correspondiente en el campo de la experiencia del mundo sensible, que se considera compartida por todos los seres humanos. Esta segunda categorización se ve reflejada en las listas de vocabularios que sirven como base para el trabajo de campo lingüístico, como la lista de palabras originalmente elaborada en inglés por Morris Swadesh (1952, 1955).

Veamos ahora el caso de una palabra cuyo valor *universal* puede difícilmente ser negado: el *sol*. Se trata de un concepto que posibilita la oposición básica del tiempo día / noche, luz / oscuridad. Es un elemento accesible a todas las culturas del mundo y se designa con un nombre propio, ya que tiene un solo referente. No obstante, para los *wixaritari* (huicholes) el sol es múltiple, se designa con un término distinto en nueve espacio-tiempos distintos, cada uno atravesado por mitos que explican sus atributos en un punto particular de su recorrido:

¹⁵ Aristóteles: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, condición, acción, pasión. Kant: cantidad, cualidad, relación, modalidad.

¹⁶ No analizaré aquí los aportes de la psicología cognitiva. La *blending theory* (*vid.* Fauconnier 1985) parte de la metáfora como proceso de conceptualización y opera la transferencia de un campo concreto sobre otro más abstracto y sobre el concepto de sinonimia.

1. *Wuwuri*: cuando apenas se levantó el Sol y salió detrás de la montaña.
2. *Atiwariwekí*: cuando ya salió completó el Sol, cuando las deidades lo levantaron.
3. *Xikiata*: cuando le dieron las deidades al Sol sus *matsiwa* ‘pulseras’ y su *nierika* ‘cara’ derecha.
4. *Werikamuta*: cuando le entregaron al Sol su *itari* ‘pluma’ y su *nierika* ‘cara’ izquierda.
5. *Nierika Manie*: es el Sol de medio día [*sic*], el que veía donde quiera, a todo el mundo, a cualquier persona y animal. Así mismo [*sic*] se llama *Uwenita* porque el Sol se sienta un rato a descansar y está mirando mientras le dan comida, pero sólo se sienta un minuto, no muchas horas. Ahí son tres [soles], como los cantadores que se sientan en medio en la fiesta [*sic*]: *Kuinapuwame*, *Tsaurixika*, *Tanekuimekwa*. También se llama *Yuwuwuri* porque va empezar a bajar. Aquí está otra vela que levanta al Sol (Fresan 2016: 128).

En este movimiento ininterrumpido del mundo, la parada del sol es breve, se detiene en su recorrido solamente el tiempo de nombrarlo. Al parecer, como lo vemos en su quinta denominación *Nierika Manie*, “el Sol se sienta a descansar... pero solo se sienta un minuto, no muchas horas”, dice el *marakame* (‘chamán’).

Cada nombre corresponde a un personaje que actúa en la historia de sus interacciones con otros personajes. Ahí la tradición oral permite un entretrejer de sentidos en el que lo que tendría el lugar de la abstracción en la tradición occidental sería el espacio-tiempo en el cual se encuentran múltiples entidades en movimiento. El acto de nombrar es calendárico.

Vemos también en esos ejemplos la estrecha relación entre el acto de nombrar y el ritual. La designación del sol acompaña su recorrido celeste y su cambio de intensidad. Cada espacio-tiempo es un espacio de encuentros múltiples entre distintos elementos que se ven transformados por este mismo encuentro. La manera de designarlo obedece al espacio-tiempo que ocupa con respecto a los demás, y su designación incluye la presencia transformadora de los demás.

La dificultad para establecer un panteón de dioses mesoamericanos deriva en gran parte de la fluctuación de los nombres¹⁷. ¿No conduciría esto a cuestionar el concepto de *sinonimia* para reducir la multiplicidad de designaciones a una misma entidad? ¿Existe tal identidad?

Las deidades del maíz, *Chicomecoatl* ‘siete serpientes’, *Xilonen* ‘la que vive como mazorca tierna’, *Centeotl* ‘dios mazorca madura’, *Ilamatecuhtli* ‘la señora de las ancianas’, estaban íntimamente vinculadas con los *tlaloques* [ayudantes de Tláloc],

¹⁷ Ruiz de Alarcón definía así este aspecto inasible de los dioses: “Así que por su ignorancia tenían y tienen tan varios dioses y modos de adoración tan diferentes, que venido a averiguar el fundamento y lo que son todos, hallamos tan poco de qué echar mano, como si quisiéramos apretar en el puño, el humo o el viento” (1892: 33 *apud* Neff 2001: 73).

y en conjunto, “todos estos dioses pertenecían al grupo grande de las deidades del agua y la vegetación, que constituían el núcleo del culto a la fertilidad” (Broda 1971: 263).

Con este ejemplo podemos ver que no existe, como en el caso de la nieve para los inuit, un solo nombre propio para designar a la deidad del maíz, sino varios que corresponden a los diferentes estados de crecimiento y maduración de la planta. De los brotes que salen de la tierra como siete serpientes verdes y suben hacia el sol, a la mujer anciana (son cuatro), el grano de maíz seco y duro, que se conserva para semilla, pasando por la joven mujer (una de las cinco hermanas) que nace como una protuberancia del tallo en la base de la hoja hasta formar el cuerpo del elote envuelto en sus vestidos de *totomoxtle* (‘cáscara, hoja’), con una melena dorada que escapa en la punta superior al madurar. Es la percepción del ciclo de vida, de la multiplicación que permite designar con el término apropiado. El tiempo-espacio de la enunciación es inseparable del enunciado. El maíz es una persona distinta, masculina o femenina, una o múltiples, según el tiempo-espacio en el cual se habla de ella y según la razón por la cual se hace referencia a ella.

Nos podemos preguntar qué es lo que subsiste de una *identidad* a través de los cambios que el movimiento opera. El mundo se vuelve tan inaprensible que no se puede objetivar; de ahí la importancia de los procesos de subjetivación que permiten abordar la transformación.

LOS HOMBRES ESTÁN EN LA LENGUA

El contexto en el cual se habla está inscrito en la lengua *me'phaa* (tlapaneco) con ciertas partículas que cambian el sentido de la oración en la cual se utilizan, es decir, manifiestan el contexto de enunciación. El grado de credibilidad o de adhesión a la verdad del enunciado por parte del locutor y de su colocutor tiene implicaciones decisivas sobre lo que se dice y sobre el hecho de que se diga en tal situación. De esta manera, los sufijos siguientes (Carrasco y Weathers 1988) expresan de forma concisa situaciones dialógicas complejas:

- **-rá** “En las preguntas sirve para indicar que el hablante ya tiene un conocimiento general de lo que está preguntando, pero que desea conocer la situación exacta o actual”. En oraciones afirmativas indica que “una acción que se venía haciendo llegó a su fin” (p. 86).
- **-ró** expresa que el hablante “no tiene ningún conocimiento de lo que está preguntando” y afirma la causa de una consecuencia (quizá algo como ‘por eso pasó lo que pasó’ (p. 87).
- **-dxe** expresa una forma de admiración por la respuesta que se dio a una pregunta (p. 88).
- **Jno** se añade a una afirmación. “Algo que parece ser comprobado personalmente por alguien presente o por el mismo hablante (‘sí es así como lo dices’)” (p. 88).

- **-ña'** “es una partícula que se utiliza para afirmar algo que, de alguna manera, ya se ha comprobado” (p. 88).
- **-mé'** se utiliza “cuando el hablante no es responsable de un mensaje que está comunicando” (p. 89).
- **-lá'** expresa “una recomendación, un recordatorio” (p. 89).
- **-má'** indica que se realiza una “acción al momento de hablar o ya concluida” (p. 89).

Estas partículas permiten evaluar el grado de adhesión a lo que se dice o la confianza a quien lo dice. Algunas expresiones del sentido del humor de los *me'phaa* que juegan con este valor de adecuación o no entre lenguaje y realidad, en situaciones imaginadas, son ilustrativas¹⁸. Se refieren de forma particularmente concisa a contextos en los cuales alguien hace algo, pero dice que hace otra cosa. Por ejemplo, fulano de tal dijo que iba a venir al ritual, pero no vino porque hizo otra cosa; sin embargo, el día que lo encontremos nos dirá que no pudo venir por otro motivo.

No se trata de juegos sobre una verdad lógica que opondría verdad y falsedad, de una alteración del principio de no contradicción o de la relación causa / efecto, sino que el humor hace del lenguaje un espejo que pasea entre los deseos de interlocutores virtuales y lo que encubren, que, sin embargo, no se puede esconder; es por eso que se vuelve motivo de risa. En virtud de ello, es desde un enfoque pragmático que se integra al análisis del sentido: el momento en el cual se habla, quién le habla a quién y cómo actúa sobre el sentido del ritual.

Al intentar definir cuál era el campo de la etnolingüística, Bernard Pottier advertía del peligro que representa partir de conceptos preestablecidos para estudiar las taxonomías léxicas:

El peligro consiste en crear conceptos (la belleza, por ejemplo) y en buscar cuáles son las palabras que gravitan alrededor de esta base, palabras dichas por cualquier persona, en cualquier momento. Es en este sentido que el diccionario es un monstruo lingüístico. En cuanto a los marcos conceptuales [...], éstos no sirven más que para clasificar resultados o sugerir acercamientos. El ejemplo más significativo es el de M. Swadesh, quien en 1962 propuso un *scheme of semantic zones with common contact points*, con la finalidad de permitir establecer lazos entre nociones aparentemente distintas, pero que en numerosas hablas son unidas por la lengua (p. ej. palabra-tejido, ojo-fuente, nacer-caer). Llega así a doce súper-zonas: brillante, aire, *homo*, línea, líquido, espacio, movimiento, plano, punto, presión, cantidad y *varia* (Pottier 1970: 4).

¹⁸ En un ritual de agradecimiento al señor del monte en 1999 en la región *me'phaa* de la Montaña de Guerrero, el lingüista *me'phaa* Abad Carrasco Zúñiga me tradujo en 1989 parte de los diálogos entre los participantes, que reían con gran gusto al narrar las situaciones imaginadas y reales que iban a relatar los ausentes al ritual. Se trataba de un admirable juego de interdiscursividad que revelaba lo que los interlocutores imaginarios buscaban esconder. La lengua *me'phaa* ofrece con las partículas la posibilidad de jugar con el grado de adhesión a los enunciados en los que se expresa lo posible, lo imaginado, lo que uno quiere hacer creer y lo vivido efectivamente que se puede atestiguar.

Bernard Pottier¹⁹ propone definir *microcampos de experiencia* en lugar de partir de ciertos conceptos y de buscar su equivalencia en otras lenguas. En efecto, cada lengua procede a partir de asociaciones expresadas en imágenes presentes en la escritura, en la pictografía o en otra forma de expresión como la danza. Los conceptos estarían asociados a imágenes, como se observa en la lista propuesta por Swadesh en 1962²⁰, que valdría la pena explorar con más detenimiento.

La economía o la precisión del decir de cada lengua manifiesta también la necesidad ética y social de tomar en cuenta la palabra del otro. En el caso de las partículas, la lengua *me'phaa* resuelve con una sílaba lo que otras lenguas hubieran expresado con varias oraciones, y en el plano léxico más que en el gramatical. Es cierto que la perífrasis permite traducir numerosos enunciados y establecer *equivalencias*. Sin embargo, entender lo que está en juego en las diferencias que se manifiestan entre las lenguas y las preferencias por tal o cual forma morfológica o sintáctica es entender lo que se alcanza a través de una expresión particular: los efectos del lenguaje para sanar, resolver conflictos, afinar la percepción, descubrir especies, comportamientos, matizar sentidos, por mencionar algunas de las infinitas posibilidades de aprender algo no sabido, no conocido, no entendido, no expresado en la lengua que utiliza el lingüista o el antropólogo y que conforma el metalenguaje que le permite acercarse a otra lengua.

Como lo expresa el filósofo François Jullien (2016), la tradición europea pensó *conocer* en términos del *ser* desde un punto de vista²¹ ontológico, planteando un objeto por determinar e identificar. Punto de vista potente cuya eficacia vimos (vivimos) en la constitución de la ciencia y la transformación del mundo. Sin embargo, podemos preguntarnos si este enfoque encontró hoy, en cierta manera, su límite. Porque, ¿cómo aprehender con el espíritu lo que no se deja reducir a este estatuto de objeto, que no se deja asignar en sus propiedades?

La traducción no es inocente, la transformación de los términos concretos de una poesía china en términos abstractos se vuelve una manera de *asimilar al otro*, de reducir el texto a nuestra propia forma de concebir el sentido, de vaciarlo de su especificidad. Cuando se afirma lo idéntico y se establece la sinonimia entre varios nombres que designan, como vimos, *un mismo dios*, no solamente se pierde la razón de ser de la diferencia en la nominación, sino que se pierde el movimiento de transformaciones que permite pensar el paso de un término a otro y las circunstancias espacio-temporales que explican este cambio en la designación. Se pierde la posibilidad de aprender.

¹⁹ “L'exemple le plus significatif est celui de M. Swadesh qui, en 1962, a proposé un «Scheme of semantic zones, with common contact points», dans le but de permettre d'établir des liens entre des notions apparemment distinctes, mais qui dans de nombreux parlars, sont reliés par la langue (cf. Parole-tissage, oeil-source, naitre-tomber). Il arrive ainsi a douze super-zones: brillant, air, homo, ligne, liquide, espace, mouvement, plat, point, pression, quantité et varia” (Pottier 1970 : 4).

²⁰ *Vid.* Bergsland y Vogt (1962).

²¹ En francés, la expresión es *prise onto-logique*. *Prise* posee el sentido de ‘agarrar’, que no expresa ‘punto de vista’ ni ‘enfoque’ en español.

En las narrativas de tradición oral es interesante notar que el personaje al que se le asigna una identidad a lo largo de la narración puede encontrarse dividido en varios personajes según su recorrido. Ocurre así, por mencionar un ejemplo, con la luna, si es incipiente o luna llena, si es horizontal o vertical. Cada travesía de un nuevo espacio-tiempo ocupado permite definir otras características, en cuya comprensión predomina sobre la búsqueda de un código compartido o la afirmación de un referente común, una identidad. Hay una supremacía de la diferencia tal que la gemelidad es la afirmación de una necesaria diferencia. El gemelo no es un idéntico, sino alguien que llegó antes o después, que tiene más o menos energía, que cura o que enferma, etcétera. La gemelidad podría asimilarse a la *secundaridad* de Peirce (1965), en que se encuentra la *realidad*, en que el uno es imposible e impensable.

La puesta en movimiento del mundo crea la necesidad del cambio de nominación. Requiere situarse en otros espacio-tiempos que se multiplican hasta conformar nueve nombres para el sol (sin contar aquellos cuando desaparece en el horizonte) y que no podemos explicar sin hacer referencia a una misma entidad: el sol, cuando para los *wixaritari* su andar transformador en el cielo lo muta en múltiples entidades. En efecto, el espacio-tiempo de cada nombramiento tiene otra forma, otra intensidad, otras propiedades, otros colores y calores, y es propio para curar tal o cual enfermedad. No tiene una identidad particular porque es su contacto con otros elementos lo que define sus características, sus propiedades, sus calificaciones. En este caso es imposible hablar sin decir algo; es decir, confinar la lengua a tener una pura forma sin contenido.

Algo similar se observa en la lengua inuit, donde lo que abstraemos con el nombre *nieve* no se puede concebir fuera del espacio-tiempo; es decir, existe siempre al ser nombrada en su realidad física. Lo que se ha traducido en las lenguas indoeuropeas como una numeración, como horas, días o meses, en las lenguas amerindias existe en relación con un calendario que sirve de marco, podríamos decir enciclopédico, de todos los eventos en que consiste una realidad en transformación perpetua. Es el contacto entre dos lo que produce un intercambio de características que huyen permanentemente de cuerpos en crecimiento o en disolución²². No hay ni totalidad, ni completud; son sumas abiertas donde se puede integrar siempre un nuevo punto de vista que lleva a caracterizar el mundo de una manera inédita para el interlocutor.

Es notable que se puede añadir siempre una nueva designación apropiada al momento de hablar. En México, el rico repertorio de los mitos sobre el sol y la luna²³ permite entender cuál es la dinámica de la gemelidad: los astros que aparecen como dos huevos o los ojos de una serpiente o de un águila, según las versiones en las lenguas oaxaqueñas, se diferencian por su intensidad mientras se desarrolla la trama narrativa. La luna es más brillante que el sol en un primer momento de su recorrido, pero, por tener sed y

²² No podemos referirnos a un modelo organicista, puesto que no hay tampoco una permanencia identitaria —la totalidad y unidad que corresponden al órgano—, sino una porosidad, podríamos decir, de los constituyentes de la realidad y una tendencia constante a la dispersión o a la disociación.

²³ Vid. Bartolomé (1984).

acercarse a la tierra a alimentarse de miel y mancharse de ella, retrasa su carrera en el cielo y pierde la luminosidad que el sol entonces gana. Estos mitos muestran la necesidad de la diferenciación en el curso del mundo para activar el movimiento, entendido como la sucesión espacio-temporal de las veintenas de los calendarios. Al analizar las tradiciones orales de las lenguas amerindias, parecería que no se busca compartir lo idéntico, sino cómo pensar de otra manera, cómo integrar la diferencia en un aprendizaje cognitivo sin fin.

CONSIDERACIONES FINALES

Los ejemplos mencionados hasta este punto dan muestra de la importancia de un trabajo conjunto entre la antropología y la lingüística para acercarse a otras maneras de categorizar. Nos permiten ver que recurrir a categorías preestablecidas pertenecientes al metalenguaje empobrece el análisis y la interpretación. Estamos lejos del sinsentido de la estructura lógica del lenguaje, de la generalización a través de categorías que engloban lo múltiple o de la ejemplificación como estrategia explicativa, que es otra modalidad de la generalización, otra forma de reducir lo múltiple.

Sin duda, la generalización ha sido un instrumento eficaz para buscar cómo actuar sobre la realidad y llegar a esquemas de funcionamiento repetido y repetible, leyes, normas y reglas. Pero la excepción a la ley, lo excluido de la repetición, ha quedado en la sombra, ocasionando que se incuben numerosos males de nuestros tiempos²⁴.

La lengua expresa la experiencia de quien la habla y de quien se habla. Los dispositivos cognitivos y relacionales actúan en los enunciados y a la vez los hacen activos. Organizan las interacciones con el mundo a través de categorizaciones que para las lenguas indígenas representan un inmenso campo de investigación que queda por desarrollarse desde la sucesión de los espacio-tiempos del calendario, las transformaciones que los definen y su interacción con los ciclos de vida, hasta las maneras de decir propias de cada lengua.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTÍN, Mijaíl M. 1982. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1984. *El ciclo mítico de los hermanos gemelos, Sol y Luna en las culturas oaxaqueñas*. Oaxaca: Centro de las Culturas Oaxaqueñas-Centro Regional de Oaxaca-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BERGSLAND, Kunt y Hans VOGT. 1962. "On the validity of glottochronology", *Current Anthropology* 3, núm. 2: 115-153.

²⁴ Las investigaciones que se apoyan en metodologías que buscan categorías *universales* reducen ineludiblemente el sentido de los enunciados que analizan. Juzgan inevitables sus limitaciones por no considerar otros acercamientos a la experiencia lingüística que las alejarían del rigor científico.

- BRODA, Johanna. 1971. "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana* 6: 245-327.
- CALAME, Claude. 2002. "Interprétation et traduction des cultures: Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques", *L'Homme* 163: 51-78.
- CARRASCO ZÚÑIGA, Abad y Marcos WEATHERS. 1988. *Xó-nitháán me'phaq. Cómo se escribe el tlapaneco*. Malinaltepec, Guerrero: Asociación para la promoción de lecto-escritura tlapaneca.
- CHOMSKY, Noam. 1968. "Quine's empirical assumptions", *Synthese* 19, núm. 1-2: 53-68.
- FAUCONNIER, Gilles. 1985. *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. New York: Cambridge University Press.
- FAUCONNIER, Gilles y Mark TURNER. 2002. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- FRESAN, Mariana. 2016. *Susurros de la Montaña. Antropología de la experiencia*. México: Samsara-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GALINIER, Jacques. 2005. "¿Existe una ontología otomí? Las premisas mesoamericanas de una *philosophia prima*", *Alteridades* 15, núm. 29: 81-86.
- GRIMES, Barbara F. (ed.). 1988. *Ethnologue: Languages of the World* (11^a ed). Dallas: Summer Institute Linguistics International.
- HAMEL, Rainer Enrique. 1989. "Politiques et droits linguistiques des minorités indiennes au Mexique. Quelques aspects sociolinguistiques", en Paul Pupier y José Woehrling (eds.), *Langue et droit linguistique comparé. Actes du premier congrès de l'Institut international de droit linguistique comparé*. Montréal: Institut international de droit linguistique comparé, pp. 445-456.
- HEGEL, Georg W. F. 1988. *Estética I*. Barcelona: Editorial Alta Fulla.
- HJELMSLEV, Louis. 1971. *Prolegómenos de una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- JULLIEN, François. 2016. *Il n'y a pas d'identité culturelle*. Paris: Editions de L'Herne.
- LAPLANTINE, Chloe. 2018. "Preface", en Franz Boas (ed.), *Introduction du Handbook of American Indian Languages*. Limoges: Editions Lambert-Lucas, pp.11-38.
- LAUGIER, Sandra. 1996. "Relativité linguistique, relativité anthropologique", en *Histoire, Epistémologie, Langage*, vol. 18 : *L'esprit et le langage*, pp. 45-73, en <https://www.persee.fr/doc/hel_07508069_1996_num_18_2_2460> .
- LAUNY, Michel. 1988. "Le linguiste et le funambule. Réflexions sur la spécificité et l'universalité linguistique et culturelle", *Amerindia* 13: 162-192.
- LENKERSDORF, Carlos. 2006. *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MAURIS, Jacques. 1991. "La situation des langues autochtones d'Amérique", en Jacques Maurais (dir.), *Les langues autochtones du Québec*. Québec: Les Publications du Québec, pp. 1-59.
- MONTES DE OCA VEGA, Mercedes. 2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- NEFF, Françoise. 2001. "Le visage de l'idole", en Aline Hemond y Pierre Ragon (coords.), *L'image au Mexique. Usages, appropriations et transgressions*. Paris: L'Harmattan, pp. 71-86.

- PEIRCE, Charles Sanders. 1965. *Collected Papers*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- PITARCH, Pedro. 2013. *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de México.
- POTTIER, Bernard. 1970. "Le domaine de l'ethnolinguistique", *Langages* 18: 3-11. MA: MIT Press.
- QUINE, W. V. 1969. "Replies", en Donald Davidson y Jaakko Hintikka (eds.), *Words and Objections. Essays on the Work of W.V. Quine*. Dordrecht: D. Reidel, pp. 292-352.
- QUINE, W. V. 1960. *Word and Object*. Cambridge, MA: Mit Press.
- RECANATI, François. 2006. *Significado literal*. Madrid: Antonio Machado Editorial.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. 1892 [1629]. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. México: Imprenta del Museo Nacional.
- SAPIR, Edward. 1954. *El lenguaje: introducción al estudio del habla*. Traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre. México: FCE.
- SAPIR, Edward. 1929. "The status of linguistics as a science", en David G. Mandelbaum (ed.), *Selected Writing of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, pp. 160-166.
- SAPIR, Edward. 1921. *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt-Brace.
- SAUSSURE, Ferdinand de. 1998. *Curso de lingüística general*. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Madrid: Alianza.
- SEVERI, Carlo. 2010. *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires: SB.
- SWADESH, Morris. 1955. "Towards greater accuracy in lexicostatistic dating", *International Journal of American Linguistics* 21: 121-137.
- SWADESH, Morris. 1952. "Lexicostatistic dating of prehistoric ethnic contacts", *Proceedings American Philosophical Society* 96: 452-463..
- WHORF, Benjamin Lee. 1956. *Language, Thought and Reality*. Cambridge, MA: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.