

NI SOMOS LO QUE COMEMOS NI SOMOS LO
QUE HABLAMOS, AUNQUE SOMOS PORQUE
COMEMOS (COMO COMEMOS) Y HABLAMOS
(COMO HABLAMOS).
BASES RELATIVISTAS DE LA MANIPULACIÓN
LINGÜÍSTICA Y CULTURAL

FRANCISCO J. SALGUERO LAMILLAR
Universidad de Sevilla

Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man's cultural life in all their richness and variety. But all these forms are symbolic forms. Hence, instead of defining man as an *animal rationale*, we should define him as an *animal symbolicum*. By so doing we can designate his specific difference, and we can understand the new way open to man – the way to civilization.

Ernst Cassirer, *An Essay on Man*.

Quiero comenzar este artículo expresando mi agradecimiento a la Asociación de Jóvenes Lingüistas y a los organizadores de su XXXII Congreso, celebrado en la Universidad de Sevilla, por el honor que me hicieron al invitarme para dar la ponencia inaugural, de la cual surge. Su propósito principal es plantear aquellos fundamentos racionales que apoyan la relación que existe entre lengua, cultura y naturaleza humana (centro de un jugoso debate entre biologicistas y culturalistas sobre la esencia del lenguaje), analizar las tesis propias del relativismo lingüístico y cultural, y extraer algunas consecuencias que pueden derivarse de los presupuestos, explícitos o no, en que se basan dichas tesis.

1. LA DICOTOMÍA NATURALEZA/CULTURA

Lo simbolizamos todo –objetos, formas, colores, pasiones, relaciones– y, a la vez, lo categorizamos todo, lo analizamos, lo dividimos en partes y buscamos regularidad en ellas y entre ellas. Somos animales simbólicos, como afirma el filósofo alemán Ernst Cassirer (1944: 26). Y qué duda cabe de que el símbolo

es una parte fundamental de eso que llamamos cultura. Mientras que los animales se rigen por sus instintos y percepciones sensoriales para interactuar con su entorno y con otros individuos de su misma especie o de otras especies distintas, los seres humanos elevamos nuestros instintos y nuestras percepciones a un segundo plano simbólico que se superpone sobre el plano de la experiencia, en el que los significados van más allá de las referencias empíricas para crear un mundo de sentidos nocionales que pueden variar de un lugar a otro del planeta y de un momento a otro de la historia, y por los cuales se rige nuestro comportamiento, tanto o más que por nuestras experiencias directas.

¿Puede un águila dejar de volar majestuosamente por su propia voluntad? ¿Pueden las abejas dejar de hacer panales o las termitas dejar de construir termiteros? ¿Pueden acaso cambiar voluntariamente el diseño de sus panales y termiteros? ¿Puede el león cambiar su dieta y elegir ser vegetariano? El ser humano es capaz de cambiar su hábitat y sobrevolar las tierras donde vive, o bien sumergirse en la profundidad del mar. Puede cambiar el diseño de sus viviendas y adaptarlo a sus necesidades de confort y protección. Puede cambiar su dieta a voluntad, como también puede encontrar nuevas formas de alimentación nada tradicionales. Pero ¿puede dejar de ser un animal simbólico, puede desprenderse de su cultura sin adoptar una vida cultural nueva? ¿Hasta qué punto se enfrentan la naturaleza y la cultura en el ser humano?

Para responder a estas cuestiones, lo primero que hemos de plantearnos es si el ser humano tiene una naturaleza única y bien definida como especie. La respuesta a esta pregunta es compleja por sus implicaciones, que van mucho más allá de los aspectos puramente biológicos, para pasar al plano de las creencias, la ética o la ideología.

Si identificamos la naturaleza con el instinto y respondemos que no, habremos de admitir que el ser humano y su comportamiento no están sujetos a los principios de la evolución, como ocurre con el resto de las especies, sino que depende de la voluntad de los individuos, lo que deriva en la admisión de la intrínseca diferencia entre estos, por lo que algunos especímenes serán mejores y más aptos que otros, que serán inferiores, en función de su comportamiento y sus costumbres.

Al contrario, si consideramos que nuestro comportamiento –alimenticio, sexual, intelectual, comunicativo, etc.– se basa en unos fundamentos biológicos comunes a la especie –en una naturaleza humana–, tendremos que explicar el comportamiento de los individuos y de los grupos sociales en función de unos condicionamientos compartidos por toda la humanidad, y relacionarlos con el entorno en el que estos individuos y estos grupos deben sobrevivir. Lo que no quiere decir que dicho comportamiento venga determinado exclusivamente por tales condicionamientos biológicos, pero sí que no puede ser independiente de ellos.

En este último caso, siempre que admitamos que el comportamiento humano depende de unos condicionamientos biológicos comunes a toda la especie –con lo que se evita establecer diferencias intrínsecamente raciales,

sexuales, étnicas o culturales— y que también admitamos, por tanto, que no hay diferencias sustanciales entre los individuos y los grupos sociales que habitan el planeta, sino que las diferencias se deben a necesidades externas de adaptación al entorno, ¿formaría la cultura parte de la naturaleza humana, se explicaría por ella o bien se contrapondría a ella?

La dificultad que tradicionalmente encontramos para responder a esta pregunta proviene de la confusión entre los planos *etic* y *emic* en la descripción del comportamiento humano. Esta distinción fue propuesta por primera vez por el lingüista norteamericano Kenneth Pike para explicar el comportamiento lingüístico humano y las dificultades de los lingüistas a la hora de establecer teorías correctas sobre las lenguas de pueblos culturalmente diversos. En el plano *etic*, los fenómenos lingüísticos —y culturales— se describen desde una perspectiva externa a los individuos cuyo comportamiento es observado, con una intención de generalidad y objetividad por parte del observador que nunca puede serlo por completo, pues el observador aplica necesariamente categorías lingüísticas y culturales propias a su observación. En el plano *emic*, en cambio, predomina la particularidad del comportamiento lingüístico o cultural observado y la descripción funcional interna de los fenómenos por parte de los propios nativos lingüísticos y culturales, al margen de su comparación con otros fenómenos lingüísticos o culturales externos (Pike 1954: 8-28). Trasladar explicaciones del plano *etic* al plano *emic* o viceversa puede dar lugar a extrañas interpretaciones y teorías sobre el comportamiento de un grupo social cualquiera, como le ocurría a Nancy, el personaje del novelista Ramón J. Sender, con respecto a la lengua y la cultura españolas (andaluzas y sevillanas, por más señas).

No todo puede explicarse en el plano *emic* de los sistemas culturales o lingüísticos. Hay universales humanos, como la facultad del lenguaje, la forma de alimentarse, ciertas creencias o la importancia social de las relaciones sexuales y de parentesco en primer grado. El ser humano es el único animal que habla y utiliza sistemas semióticos gramaticalizados para comunicarse, es el único animal que cocina sus alimentos antes de ingerirlos, el único que tiene médicos —del cuerpo y del alma (chamanes, sacerdotes)— el único que entierra o incinera a sus muertos y les rinde culto y homenaje, el único que estructura sus grupos en función de ciertos tabúes sexuales y sobre las relaciones de parentesco, pero también en función de la cooperación y la división del trabajo... Lo universal que pueda haber tras estos comportamientos se explica en el plano *etic*; lo particular, las diferencias, en el plano *emic*.

Un ejemplo inmejorable de cómo la confusión entre planos puede derivar en teorías inconsistentes sobre la esencia del ser humano nos lo ofrece el naturalismo materialista y mecanicista de ciertas teorías sociales y antropológicas de los siglos XIX y XX. El siguiente texto del filósofo decimonónico Ludwig Feuerbach es una presentación sarcástica del materialismo ingenuo del momento —que bien puede ejemplificarse en los tratados *Physiologie der*

Nahrungsmittel y Lehre der Nahrungsmittel für das Volk de Jacob Moleschott, de gran predicamento en la época—:

Vemos al mismo tiempo a partir de aquí lo muy significativa que es para el pueblo la doctrina de los alimentos, tanto ética como políticamente. Los platos se convierten en sangre, la sangre en corazón y sesos, en pensamientos y credos. La comida humana es el fundamento de la educación y la actitud humanas. Queréis mejorar al pueblo, dadle, en lugar de declamaciones contra el pecado, mejores platos. El ser humano es lo que come. Quien solo disfruta de comida vegetal es solo asimismo un ser vegetal, no tiene ninguna capacidad de acción (Feuerbach 1850 [traducción de José Antonio Marín Casanova]).

El carácter sarcástico de la afirmación «el ser humano es lo que come» — al margen del juego de palabras que esconde el original alemán «Der Mensch ist was er isst»— no siempre fue bien comprendido por el materialismo antropológico y cultural marxista de principios del siglo xx. El siguiente texto de Antonio Gramsci, uno de los más importantes teóricos marxistas de la primera mitad del siglo pasado, así lo atestigua:

Pero, por otra parte, también es cierto que el hombre es lo que come en cuanto la alimentación es una de las expresiones de las relaciones sociales en su conjunto, y cada grupo social tiene su alimentación fundamental; pero al mismo tiempo puede decirse que “el hombre es su vestimenta”, “el hombre es su departamento”, “el hombre es su particular modo de reproducirse, esto es, su familia”, dado que la alimentación, la vestimenta, la casa, la reproducción, son elementos de la vida social en los cuales, del modo más evidente y amplio (o sea, con extensión de masa) se manifiesta el complejo de las relaciones sociales (Gramsci [1948] 1971: 36).

No cabe duda de que el razonamiento de Gramsci se basa en la confusión del plano *etic* —lo que es genérico y universal en las relaciones sociales— y el plano *emic* —lo particular y culturalista—. El hombre —el individuo— no es lo que come, ni su vestimenta, ni su hogar, ni el modo en que se reproduce o se relaciona con otros individuos de su especie, sino que el hombre —la especie— se define frente a otros animales por su peculiar forma de alimentarse, cubrirse el cuerpo, procurarse cobijo y relacionarse dentro de los distintos subgrupos que podemos observar en los grupos humanos. No somos lo que comemos — es una visión materialista ingenua, como queda dicho— sino que somos, entre otras cosas, porque comemos como comemos y porque nos relacionamos de una manera peculiar, seleccionada evolutivamente para la mejor adaptación y supervivencia de los individuos y, por ende, de la especie. Y es innegable que este comportamiento específico forma parte del ser humano en la misma medida que su constitución fisiológica, su sistema inmunitario o sus capacidades

reproductivas, lo que implica que no podemos comprender el comportamiento de los seres humanos al margen de eso que llamamos cultura. Surge, entonces, una hipótesis que la mayoría de los antropólogos y los lingüistas compartimos por igual:

Hipótesis 1. *La cultura es una parte fundamental de la naturaleza humana, que nos distingue de otras especies animales.*

Si asumimos esta hipótesis, entendemos que los distintos grupos humanos desarrollan formas culturales de comportamiento de manera natural, sin posibilidad de que ningún grupo humano viva al margen de algún tipo de cultura, lo que parece estar apoyado por lo que conocemos sobre el comportamiento de nuestra especie en el pasado y en la actualidad. Entonces, debe ser legítimo preguntarse qué efectos tendría influir sobre los cambios culturales que afectan a un grupo en un determinado momento de su historia y, por qué no, plantear la siguiente conjetura:

Conjetura 1. *Si conseguimos cambiar la cultura de un grupo humano en algunos de sus aspectos más importantes, podremos cambiar la naturaleza de los individuos que conforman ese grupo.*

Digamos que la cultura puede ser modificada internamente por la propia acción humana y que realmente esto implica modificar la naturaleza humana. Nos encontraríamos, entonces, ante un caso evidente de autodomesticación, consistente en la reconducción de los impulsos naturales de los individuos mediante sucesivos cambios culturales, pero siempre dentro del grupo, nunca al margen. Por ejemplo, mediante educación –o aculturación, en su caso– se pueden eliminar prácticas como el canibalismo, el incesto, la apropiación por la fuerza de bienes ajenos –lo que incluiría a las mujeres, consideradas por algunos grupos humanos propiedades del varón– etcétera.

Pero, ¿hasta dónde nos llevaría aceptar esta conjetura? Hagámonos una nueva pregunta: ¿hay una única cultura humana con distintas manifestaciones o muchas culturas diferentes no equivalentes? La opinión más generalizada es la de aceptar la diversidad cultural humana, que puede exponerse en forma de tesis:

Tesis 1 (tesis del relativismo cultural). *Actualmente hay –y, probablemente, también en el pasado ha habido– al menos dos grupos humanos A y B con diferentes culturas no equivalentes e irreducibles entre sí.*

A partir de la tesis del relativismo cultural es fácil extraer algunas conclusiones que podríamos tratar como corolarios de dicha tesis:

Corolario 1. *Las distintas culturas humanas no son idénticas ni mantienen relaciones de dependencia entre sí (no están subordinadas ni se explican las unas por las otras).*

Corolario 2. *No todos los seres humanos somos iguales, sino que hay diversidad natural entre los distintos grupos humanos al haber diversidad cultural (a partir del corolario 1 y de la hipótesis 1).*

Es decir, que las diferencias esenciales entre los seres humanos se basarían en sus diferencias culturales –ya que la cultura es fundamental para definir la naturaleza humana, como se ha supuesto antes– y no habría valores generales que permitieran hacer juicios comparativos entre comportamientos culturales distintos, sino que solo cabría modificar o eliminar una cultura mediante reeducación o aculturación en otra cultura diferente.

Parece que es en este sentido en el que debe interpretarse la conocida afirmación orteguiana de que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia» (Ortega y Gasset [1935] 1941: VIII); esto es, que más definitoria de nuestra esencia que la historia evolutiva del clado humano –lo que los antropólogos denominan el proceso de hominización– es la historia evolutiva de los grupos sociales en las diferentes etapas y los diferentes grados que hoy conocemos, así como la propia historia cultural del individuo dentro del grupo. Claro que, por otra parte, se hace difícil afirmar que los grupos sociales y los individuos que los componen se encuentran al margen de los condicionamientos biológicos, genéticos, geográficos o climáticos, entre otros, que influyen en gran medida en la historia de esos mismos grupos y en el desarrollo de sus costumbres: alimentación, vestido, mitología, folclore y... ¿lengua? Indaguemos.

2. EL RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

Al igual que la hipótesis que afirma la importancia de la cultura para la naturaleza humana, muchos lingüistas asumen como una tesis incontestable la siguiente:

Tesis 2. *La diversidad lingüística es una manifestación fundamental de la diversidad cultural humana.*

La equiparación entre lengua y cultura es muy habitual en ciertos ámbitos lingüísticos y filológicos, en los que se suele afirmar que estudiar una determinada lengua es estudiar la cultura aparejada. Lo cierto es que la equivalencia no es completa, porque, incluso aunque admitamos esta tesis y entendamos que la lengua es una manifestación de la cultura, no tenemos por qué considerar que la cultura es, asimismo, manifestación de la lengua, sino que podemos

entenderla como una realidad más abarcadora que esta última. En todo caso, la relación entre lengua y cultura es un tópico que no suele negarse. Y, sin embargo, no parece tan directa como algunos piensan. Consideremos la siguiente hipótesis:

Hipótesis 2. *La lengua es el aspecto cultural más influyente en la naturaleza humana.*

Asumimos con ella que la lengua es un aspecto de la cultura, no la cultura misma; pero no un aspecto más, sino el que mejor define la naturaleza del grupo social que la utiliza. Podemos proponer, entonces, la siguiente conjetura e intentar profundizar:

Conjetura 2. *Dadas dos manifestaciones culturales sociales (i. e.: propias de un grupo humano), la lengua y otra cualquiera (v. gr.: el deporte, el folclore, la cocina, la religión...), la lengua es la que más influye en las relaciones que mantienen los miembros del grupo con su entorno natural y social.*

Una gran cantidad de estudios lingüísticos y filológicos que parten de la hipótesis 2 parecen confirmar esta última conjetura, de modo que encontraríamos más elementos sociales y culturales comunes entre dos hispanohablantes cualesquiera de España y Cuba, por ejemplo, que entre un cubano, un jamaicano y un nigeriano que compartan etnia, origen familiar remoto y creencias rituales de la tradición yoruba. De ahí que la tesis del relativismo lingüístico parezca tan atractiva a muchos:

Tesis 3 (tesis del relativismo lingüístico). «[...] no todos los observadores son guiados por la misma evidencia física a la misma imagen del universo, a menos que sus fundamentos lingüísticos sean similares o puedan calibrarse de alguna manera» (Whorf 1956: 214 [mi traducción]).

He tomado prestadas palabras de Benjamin Lee Whorf para enunciar la tesis del relativismo lingüístico –también llamada a veces *Hipótesis Sapir-Whorf*– que establece *grosso modo* que los hablantes de diferentes lenguas observan e interpretan la realidad de formas distintas. La aceptación de esta tesis, en combinación con las tesis anteriores sobre la importancia de la lengua en la cultura y de la cultura en la naturaleza humana, supone la aceptación de los siguientes corolarios:

Corolario 3: *Lenguas léxica y tipológicamente distintas ofrecen a sus hablantes visiones del mundo diferentes.*

Corolario 4: *Las distintas culturas se relacionan con visiones del mundo diferentes, no equivalentes ni reducibles unas a otras.*

Por lo tanto, aceptar la tesis del relativismo lingüístico conduce lógicamente a aceptar formas culturales y de pensamiento propias de los distintos grupos lingüísticos que de algún modo capturan la mente de los hablantes y distinguen su modo de concebir el mundo del de los hablantes de las demás lenguas. Cada lengua sería, de esta forma, la piedra angular de una cultura humana y de la naturaleza propia de los individuos que forman parte de ella, sin posibilidad de actuar racionalmente fuera de ella.

Esto nos lleva a preguntarnos, entre otras cosas, por cómo se forman los conceptos en la mente de los hablantes y si hablantes bilingües de dos lenguas diferenciadas léxica y tipológicamente tendrían una mente escindida en la que, por ejemplo, fuese posible, por una parte, cuantificar objetos o hacer proyecciones de futuro y, por otra, no. Digamos en ese caso, también por ejemplificar, que un hablante nativo de pirahã –en cuya lengua y cultura, según Daniel Everett, no existe la posibilidad de concebir cantidades concretas ni expresar eventos futuros– se encontraría en un irresoluble debate interior a la hora de expresar su pensamiento si fuera escolarizado en lengua portuguesa. Es por ello, seguramente, por lo que Everett llega a la conclusión de que los hablantes de pirahã solo pueden ser monolingües a causa de su natural limitación cultural, que él describe como «la restricción de la comunicación a la experiencia inmediata de los interlocutores» (Everett 2005: 622).

Pero lo que observamos en el comportamiento comunicativo humano –también entre los pirahã– es que dos individuos que comparten un código –gramaticalizado o no, como en el caso del *pidgin* de base léxica portuguesa usado por los pirahã con los visitantes extranjeros (Gordon 2004; Sakel 2012)– se atribuyen idénticas capacidades cognitivas recíprocamente cuando interactúan mediante dicho código. Por tanto, podemos expresar las relaciones que parece que se dan entre hablantes en la comunicación humana a través de las siguientes hipótesis:

Hipótesis 3: *La comunicación humana se basa en la atribución de intenciones comunicativas a nuestros interlocutores.*

Hipótesis 4: *La atribución de intenciones comunicativas depende de la atribución de mente a otras identidades.*

Negar cualquiera de estas dos hipótesis supone también la negación de la posibilidad de la comunicación, lo que puede derivar fácilmente en la aceptación de la tesis escéptica radical del solipsismo, ya que, si en el intercambio oral entre dos individuos uno de ellos no atribuye intenciones comunicativas

al otro –se comparta el código o no–, la comunicación se ve imposibilitada necesariamente. Al atribuir intenciones comunicativas a nuestro interlocutor estaremos también considerando sus capacidades de representación mental en un plano de igualdad con respecto a las nuestras. De otro modo, nuevamente la comunicación se volvería imposible. Estas consideraciones nos llevan a proponer la siguiente conjetura:

Conjetura 3: *La capacidad de atribuir mente e identidad –que es fundamental para explicar los procesos cognitivos de descentramiento en el niño y de desplazamiento en el adulto– tiene un fundamento evolutivo en la especie humana y, por tanto, es natural y se da al margen de cada cultura específica.*

En definitiva, tanto la atribución de intenciones comunicativas como la atribución de mente se producirían de forma natural en el intercambio de expresiones lingüísticas, sin verse afectadas de forma significativa por las diferencias culturales entre los hablantes. Estas diferencias llevarían a una mayor o menor comprensión del discurso referido, pero nunca a la incomunicación de ideas, las cuales podrían ser asumidas e interpretadas por los hablantes de distintas lenguas y culturas al acceder al léxico y las estructuras gramaticales de la otra lengua.

Sin embargo, si aceptamos la tesis del relativismo lingüístico y conjeturamos la importancia radical de las categorías léxicas y gramaticales de una lengua en la concepción del mundo y las representaciones mentales de sus hablantes, estos no podrían, definitivamente, comprender realidades inexpressables en su lengua, y, aunque aprendieran cómo expresarlas en otra, tampoco podrían reexpresarlas en la propia.

Estamos, por tanto, ante un dilema: asumir las tesis del relativismo –cultural y lingüístico– y aceptar que lenguas distintas llevan aparejadas culturas también distintas, concepciones del mundo no equivalentes ni reducibles entre sí y una diferenciación esencial en la naturaleza de los individuos que utilizan tales lenguas con respecto a los hablantes de otras lenguas; o bien negar tales tesis y colocarnos en la hipótesis de que existen unos fundamentos biológicos compartidos por todos los seres humanos que condicionan –aunque no determinan– nuestro comportamiento cultural y comunicativo, admitiendo entonces la existencia de aspectos generales que permiten concebir como equivalentes cualesquiera dos lenguas y culturas. En el primer caso, daremos prioridad a una interpretación *emic* de la relación entre lengua y cultura; en el segundo, priorizaremos la interpretación *etic*.

Pero la interpretación *emic* solo es válida, como ya hemos dicho, desde dentro del sistema, es una interpretación funcional que no permite, por su propia naturaleza, establecer principios generales al margen de dicho sistema. Y, por otra parte, es fácil confundir epistemológicamente una mera exposición de

datos (por ejemplo, la descripción de un fenómeno social o de un cierto comportamiento comunicativo) con una explicación funcional de un fenómeno complejo (la descripción *emic* o interna de ese mismo fenómeno). La sola adecuación observacional de las teorías que tienen que ver con el comportamiento humano –incluido todo comportamiento comunicativo o lingüístico– es insuficiente para obtener una explicación científica. No basta con catalogar y clasificar: se debe proponer un modelo estructural y funcional capaz de generalizar y predecir el comportamiento futuro de los usuarios de un sistema y es necesario basarlo en principios generales, principios que no pueden ser internos sino que deben trascender del sistema. El relativismo lingüístico –así como el relativismo social, antropológico y cultural– parte de la catalogación y clasificación de las diferencias, sin llegar nunca a proponer principios generales –no existen, por definición– ni tampoco un modelo explicativo externo al propio fenómeno, que se comprende cerrado y completo, perfecto e inmutable, contra toda evidencia.

3. UN ANÁLISIS DE CASO: GÉNERO GRAMATICAL, SEXISMO Y PROPUESTAS SOBRE LENGUAJE INCLUSIVO

Veamos cómo se manifiesta esta confusión entre planos y cómo influyen las tesis relativistas y el materialismo ingenuo en las propuestas que actualmente se hacen desde la sociología, la psicología o la lingüística para erradicar ciertos comportamientos sexistas en determinados ámbitos sociales. En lo que concierne a la lingüística, me referiré al caso de la lengua española y a la –supuesta– cultura aparejada.

Las propuestas sobre el uso inclusivo de la lengua española que han sido elaboradas por administraciones y universidades en los últimos tiempos se basan en un buen número de estudios de género que relacionan determinados comportamientos sexistas –machistas, sería el término más adecuado en mi opinión– que discriminan social y culturalmente a las mujeres. Estos estudios tienen una base sociológica, psicológica, antropológica importante que no está en cuestión aquí. Lo que sí vamos a cuestionar es la base científica y la pertinencia de algunas propuestas lingüísticas que suelen hacerse a partir de análisis que consideramos que no son correctos ni lingüística ni epistemológicamente.

Las propuestas sobre lenguaje inclusivo en español parten mayoritariamente de las siguientes hipótesis lingüísticas:

Hipótesis 5: *La distinción morfológica de género en español clasifica en dos grupos semánticos distintos a hombres y mujeres.*

Hipótesis 6: *La distinción masculino/femenino en español se utiliza de forma ofensiva con la mujer y elogiosa con el hombre.*

Hipótesis 7: *El uso del denominado masculino genérico discrimina a la mujer y la invisibiliza en el discurso.*

La hipótesis 5 es correcta, pero incompleta en su formulación. Es cierto que la marca morfológica de género en español distingue y, por tanto, clasifica a las entidades animadas humanas en dos grupos –solo dos, por cierto– en relación con la condición sexuada de los individuos: masculino para los varones y femenino para las hembras. Pero el género morfológico no es el único mecanismo lingüístico que se usa en español para hacer tal distinción, sino que existen mecanismos léxicos igualmente válidos para esta tarea funcional: *mujer/hombre, vaca/toro, cocodrilo hembra/cocodrilo macho...* Además, el género morfológico se aplica en español tanto a entidades animadas como no animadas, por lo que se trata de un mecanismo gramatical que va más allá de la mera categorización sexual –tan importante, por otra parte, para todas las culturas conocidas, por motivos obvios relacionados con la necesidad biológica de la reproducción. Y, por otro lado, las marcas morfológicas de género trascienden de la mera clasificación sexual de las entidades en diferentes lenguas, como bien es sabido, lo que no implica de ningún modo una indiferencia cultural en relación con las distinciones sexuales de las entidades animadas, ya sean humanas o no.

La hipótesis 6 va más allá de los recursos gramaticales para marcar las diferencias de género en función del sexo y propone un uso semántico abusivo que discrimina el femenino en relación con el masculino. Expresiones como *zorra/zorro* o *mujer pública/hombre público* suelen ponerse como ejemplo, evitándose otras como *de puta madre/de puto padre* o *gitana/gitano*. Este último caso es especialmente interesante, porque muestra que lo que hay tras estos dobletes no es un mecanismo lingüístico, realmente, sino un mecanismo cultural que esconde prejuicios relacionados con el comportamiento humano en relación con la atribución de roles sociales, de modo que aquí en Sevilla, por ejemplo, llamar a una mujer *gitana* –al margen de la denotación étnica más o menos neutra del término– tiene como connotación la belleza o la sagacidad, mientras que llamar a un hombre *gitano* tiene como connotación la falsedad y el engaño. No se trata pues de un mecanismo semántico, sino de un mecanismo extralingüístico que expresa prejuicios sociales y culturales que van cambiando a medida que la propia sociedad cambia.

Finalmente, la hipótesis 7, referida al uso del masculino como forma lingüística genérica, es directamente falsa, pues atribuye intenciones comunicativas inexistentes al hablante, como bien se aprecia en algunos estudios muy bien fundados sobre sexismo y lengua (Márquez Guerrero 2013) en los que

se propone el uso de dobles de género exclusivamente con valor de desambiguación. Es sabido que, como mecanismo lingüístico, el uso del masculino genérico en español se relaciona con la pérdida del género neutro, que sí se daba en latín, y con el origen de las marcas morfológicas de género en las lenguas indoeuropeas. En protoindoeuropeo las marcas de género distinguían entre entidades animadas y no animadas. El género en indoeuropeo, como marca categorial de sexo, surge posteriormente a partir de la conjugación temática *-e/-o* al oponerla a las formas sufijales **-h₂* y **-0* del protoindoeuropeo. Estas formas acababan dando lugar a formas marcadas en las que **-h₂* pasa a *-a* frente a la forma sufijal *-o* (con variante en *-u*) que sigue presentando la distinción [+animado]/[-animado]. Es el caso de la primera y la segunda declinaciones del latín, de las que proceden la mayoría de las oposiciones morfológicas entre femenino –la primera– y masculino –la segunda– del español actual, tanto en los sustantivos como en los adjetivos, ya que la tercera declinación da lugar en español a palabras de morfema de género cero, por lo que en ellas no hay distinción morfológica y son indistintamente masculinas o femeninas. Las palabras de la primera declinación en *-a* son, por tanto, las que mantienen la marca original [+animado], en tanto que en la segunda declinación en *-o/-u* se alternan [+animado]/[-animado] (masculino frente a neutro), convirtiéndose en el morfema no marcado con respecto al género. Lo que significa, desde un punto de vista estrictamente gramatical, que es el género femenino el género privilegiado, frente al masculino-neutro, menos visible desde el punto de vista de la distinción.

A pesar de todo lo dicho, aún puede verse justificada la propuesta de usar formas duplicadas en masculino y femenino para evitar la ambigüedad o para hacer consciente al hablante-oyente de la inclusión de entidades de ambos sexos en la referencia discursiva, por ejemplo. Esta propuesta, muy en boga actualmente, parte a su vez de dos presupuestos fundamentales, que también podemos formular con forma de hipótesis:

Hipótesis 8: *Existe un nivel de lengua cultivada que puede modificarse mediante la educación o la imposición normativa –ajena, por tanto, a los mecanismos propios del cambio lingüístico– con el objetivo de provocar cambios culturales e ideológicos permanentes en el hablante.*

Hipótesis 9: *Dichos cambios supondrían modificaciones mentales en los hablantes al impedir o limitar intenciones comunicativas ofensivas o discriminatorias por razón de sexo.*

De aquí que podamos plantear igualmente la siguiente conjetura:

Conjetura 4: *Si eliminamos la distinción de género –mediante la creación de una desinencia artificial o mediante el uso preferente de palabras colectivas*

o epicenas– o bien si evitamos el uso del masculino genérico y si eliminamos del diccionario sentidos ofensivos del léxico, cambiaremos la visión del mundo asociada a la lengua y eliminaremos los prejuicios culturales contra la mujer.

Esta conjetura, junto con las hipótesis 8 y 9, se encuentran en la base teórica fundamental de las distintas propuestas que se hacen en favor del llamado *lenguaje inclusivo* en español y otras lenguas del mismo entorno cultural indoeuropeo. Sin embargo, tanto la conjetura como las hipótesis a partir de las cuales se expresa presentan importantes problemas metodológicos de fondo. En primer lugar, la hipótesis 8 entra en conflicto con la siguiente tesis, a la que podemos denominar *tesis fundamental del cambio lingüístico* o *tesis de Labov* (Labov 1994-2010):

Tesis 4 (tesis fundamental del cambio lingüístico): *Los cambios en los fundamentos tipológicos y estructurales de las lenguas no ocurren por consenso ni por la sola voluntad de los hablantes, sino que están sujetos a la variación lingüística y a motores estructurales internos, cognitivos y sociolingüísticos.*

La aceptación de esta tesis fundamental del cambio lingüístico conduce a la siguiente hipótesis sobre las propuestas de lenguaje inclusivo:

Hipótesis 10: *A lo más que puede aspirar una política de lenguaje inclusivo no discriminatorio es a un uso «artificial» en un registro cultivado de la lengua (v. gr.: el lenguaje administrativo).*

Podemos concluir entonces el siguiente corolario:

Corolario 5: *El uso del lenguaje inclusivo en uno o varios registros especializados no influirá en la visión del mundo de los hablantes ni en la cultura subyacente, pues no se dará en los registros habituales de la comunicación diaria.*

Es decir, las políticas de lenguaje inclusivo no alcanzarían los objetivos manifestados en la conjetura 4, a menos que estas políticas fuesen acompañadas de otras medidas. Esto es lo que se propone, por ofrecer un ejemplo cercano, como políticas activas para favorecer el uso no discriminatorio de la lengua española en la administración y la educación andaluzas, que aparecen expuestas normativamente en el *I Plan de Igualdad entre Hombres y Mujeres en educación* de 2005 y en las recomendaciones realizadas por la Agencia Andaluza de Evaluación Educativa (AAEE), recogidas en el *II Plan estratégico de Igualdad de Género en educación* de la Junta de Andalucía en 2016. En la medida 2.2 de este plan estratégico se declara la intención de «impulsar y favorecer la práctica escolar inclusiva y equitativa, mediante la utilización de un

lenguaje no sexista en sus expresiones visuales, orales, escritas y en entornos digitales» (Junta de Andalucía 2016: 22). Para ello, la AAEE propone una serie de actuaciones entre las que se encuentra la siguiente: «La Inspección Educativa velará por el uso de un lenguaje inclusivo y no sexista en los centros docentes» (*ibidem*).

Las cuestiones prácticas que se plantean entonces son bastantes: ¿qué actuaciones deberá llevar a cabo la brigada de inspectores (e inspectoras) que constituyan la llamada «inspección educativa» para velar por que se use un lenguaje inclusivo no sexista en los centros docentes, en las aulas, en el patio, en las comunicaciones entre los (y las) docentes, los alumnos (y las alumnas) y los padres (y madres), y que este uso tenga un resultado satisfactorio con respecto al objetivo de erradicar prejuicios sexistas en los (y las) estudiantes? ¿Qué será necesario hacer para que no se quede en un mero uso artificial de la lengua, en una variedad especializada en un único contexto, el académico? ¿Qué tipo de materiales habrá que usar? ¿Se fomentará solo la literatura (artística o científica) que elija esta variedad de lengua? ¿Cuáles serán los medios facilitados por la administración? ¿Se impondrán textos inclusivos en la enseñanza, se otorgarán premios, se traducirán los clásicos, se restringirá el acceso a la literatura no inclusiva?

Aún más: ¿tiene sentido este uso específico del lenguaje para obtener el resultado deseado del cambio de una mentalidad sexista a una visión del mundo integradora, propuesto por la conjetura 4, si no se aceptan también las tesis relativistas? Y si se aceptan, ¿cómo sería una posible orden de la brigada de inspectores (e inspectoras) que constituyan la «inspección educativa»? ¿Podría ser algo parecido a lo siguiente: «El uso genérico del masculino en el aula por parte del profesorado y del alumnado es absolutamente insatisfactorio. Volver a expresar la idea genérica en términos inclusivos (ver guías de la Junta de Andalucía) y someter esas expresiones a la autoridad superior antes de archivar»?

En el caso de que se considere aceptable una orden de este tipo, quiero hacer ver que he parafraseado intencionadamente una orden de la «policía del pensamiento» ideada por George Orwell en su distopía *Nineteen Eighty-Four* (Orwell [1949] 1982: 39), cuya finalidad no era otra que velar por el uso de la neolengua (*newspeak*):

El propósito de la neolengua no era solamente el de proveer de un medio de expresión para la visión del mundo y los hábitos mentales propios de los devotos del Ingsoc, sino también hacer imposibles todos los demás modos de pensamiento. La intención era que, cuando la neolengua hubiese sido adoptada de una vez por todas y olvidada la vieja lengua, un pensamiento herético –esto es, un pensamiento divergente de los principios del Ingsoc– debería ser literalmente impensable, al menos hasta el punto en el que el pensamiento depende de las palabras (Orwell, *Nineteen eighty-four*, *Appendix: The Principles of Newspeak* [mi traducción]).

Parece claro que, salvando las distancias, el paralelismo es evidente. Si aceptamos las tesis relativistas que hay tras el texto orwelliano, la visión del mundo, las representaciones mentales de los hablantes, el pensamiento, en suma, dependerán del lenguaje que se use. Cambios lingüísticos como los propuestos por las guías de lenguaje inclusivo no sexista fomentarían los cambios culturales necesarios y, por consiguiente, afectarían a la misma naturaleza de los hablantes. Mediante la manipulación del lenguaje, la brigada de inspectores (e inspectoras) manipularían las mentes de los profesores (y las profesoras) y los (y las) estudiantes, haciendo imposible el pensamiento sexista en la próxima generación. Claro que esta idea contiene un claro error, como hemos mostrado antes, pues se confunden los planos *etic* y *emic*, ya que se quiere hacer depender lo que es general –y está relacionado con factores externos al lenguaje– de factores funcionales internos del sistema de una lengua que no pueden explicar por sí mismos lo que de general hay en la cultura y el comportamiento humanos.

Entonces, si las tesis relativistas se basan en una confusión de planos, ¿qué sentido tiene cualquier normativa sobre lenguaje inclusivo no sexista y, sobre todo, cómo podríamos mantener la validez de la conjetura 4? Solo queda una respuesta posible: mediante la educación en nuevos valores. Pero aquí topamos con otro problema que no es menor. Se encuentra expuesto con total claridad en la *tercera tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx, revisada y editada por Friedrich Engels en 1888:

La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que los hombres modificados son, por tanto, producto de otras circunstancias y de una educación alterada, olvida que precisamente las circunstancias son modificadas por los hombres, y que el propio educador debe ser educado. Por lo tanto, va acompañada por la necesidad de dividir a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (Karl Marx [1845] 1888 [mi traducción]).

Lo que con este texto se pone de manifiesto es que la validez de la conjetura 4 –una vez desechada la tesis del relativismo lingüístico, aunque aceptado el valor educativo de la lengua artificial, denominada lenguaje inclusivo por las guías de uso– depende solo y exclusivamente de un ejercicio de supervisión de la sociedad por parte de individuos que se encuentran *necesariamente fuera* de la sociedad, al margen del sistema de la lengua y de la cultura, por encima de la propia naturaleza humana definida por esa lengua y esa cultura –según la propia conjetura presupone–, lo que recuerda, y mucho, la hipótesis del *Gran Hermano* de Orwell, pero también el papel coercitivo desempeñado por la nomenclatura soviética durante la presidencia de la URSS de Leonid Brezhnev, por poner un ejemplo histórico. El nuevo lenguaje solo podrá incidir en la cultura y la naturaleza de los hablantes por imposición de quien no

está en el mismo plano de naturaleza y cultura, haciendo buenas las palabras que Humpty Dumpty le dirige a Alicia, cuando le dice que «[I]a cuestión [...] es saber quién es el que manda..., eso es todo».

BIBLIOGRAFÍA

- CASSIRER, Ernst (1944): *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- EVERETT, Daniel L. (2005): «Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã: Another Look at the Design Features of Human Language». *Current Anthropology*, 46, 621-646.
- FEUERBACH, Ludwig (1850): *Die Naturwissenschaft und die Revolution*. En *Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke*, hg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, Stuttgart 1903-1910, X. Band, S. 3-24.
- GORDON, Peter (2004): «Numerical Cognition without Words: Evidence from Amazonia». *Science*, 15, 496-499.
- GRAMSCI, Antonio ([1948] 1971): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- JUNTA DE ANDALUCÍA (2016): «Acuerdo de 16 de febrero de 2016, del consejo de Gobierno, por el que se aprueba el II Plan estratégico de Igualdad de Género en educación 2016-2021». *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*, 41, 12-34.
- LABOV, William (1994-2010): *Principles of Linguistic Change. Vol. 1: Internal Factors* (1994); *Vol. 2: Social Factors* (2001); *Vol. 3: Cognitive and Cultural Factors* (2010). Oxford: Blackwell.
- MÁRQUEZ GUERRERO, María (2013): *Género gramatical y discurso sexista*. Madrid: Síntesis.
- MARX, Karl (1845): «Thesen über Feuerbach». Publicadas en Friedrich Engels (1888): *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: J. H. W. Dietz, 69-72.
- ORTEGA Y GASSET, José ([1935] 1941): *Historia como sistema*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORWELL, George ([1949] 1982): *Nineteen Eighty-Four*. New York: Penguin Books.
- PIKE, Kenneth (1954): *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Glendale: Summer Institute of Linguistics.
- SAKEL, Jeanette (2012): «Transfer and Language Contact: the Case of Pirahã». *International Journal of Bilingualism*, 16, 37-52.
- WHORF, Benjamin L. (1956): *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge (Mass.): MIT Press.