

# CARLOS LENKERSDORF. EL TOJOLABAL Y LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA DE LOS LENGUAJES

Carlos A. Bustamante  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Una parte fundamental del legado de Carlos Lenkersdorf tiene que ver con el estudio de la lengua tojolabal de Chiapas. En ese estudio pueden encontrarse algunas sugerencias imprescindibles para los que, haciéndose cargo de la complejidad y pluralidad de los asuntos humanos, pugnan por un nuevo tipo de humanismo que incluya a los diferentes en un mundo común ya no determinado por las relaciones de dominación y exclusión que caracterizan a las sociedades de nuestros tiempos. Esas sugerencias tienen ante todo la forma de un reto: ¿desde dónde hay que situarse para encarar las diferencias entre sociedades y culturas, aceptando tales diferencias como un vehículo para el encuentro y ya no como un pretexto para la violencia de un orden injusto? La pregunta dista de ser simple retórica, y es mérito de Lenkersdorf asumir con seriedad las complejidades del tema.

Hay algo en la obra de nuestro autor que lo reúne con otros pensadores cercanos y lejanos: la preocupación por el lenguaje como terreno de investigación, y sobre todo como la puerta que puede abrirse para dar paso a una nueva manera de concebirnos a nosotros mismos y al mundo en general. A través del análisis del idioma de quienes se llaman a ellos mismos “hombres verdaderos”, Lenkersdorf muestra posibilidades que

merecen ser valoradas con detenimiento y cuidado. Atendiendo a los límites de este ensayo, tan sólo se pretende por ahora relacionar la obra de don Carlos con las vías que abre el llamado “giro lingüístico” cuando éste intenta atender en primer término a la dimensión pragmática del lenguaje, es decir, a la forma en que las palabras se relacionan con las condiciones sociales y culturales en las que se hace uso de ellas.

Esta perspectiva, hay que decirlo, no coincide exactamente con la que el propio Lektorsdorf utiliza en *Los hombres verdaderos* y otros textos fundamentales, de los cuales se hablará más adelante. El punto de vista de nuestro autor coincide con lo que muchos identifican con el nombre “etnolingüística”, un conjunto de teorías que asocian fuertemente la estructura misma del idioma con la manera en que un grupo social construye una cultura, y sobre todo con la forma en que dicha cultura determina la manera de percibir la realidad. Aquí se intentará una suerte de enfoque alternativo, con el ánimo de mostrar que algunas de las ideas de don Carlos pueden resultar todavía más sugerentes cuando se les asocia con una teoría distinta, muy vinculada con el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX: la teoría de los actos de habla. A diferencia de la mera etnolingüística, una teoría de los actos de habla abre las puertas, así se piensa aquí, a posibilidades interesantes para el diálogo entre culturas que de otra manera corren el riesgo de ser pensadas como totalidades completas en ellas mismas, sin “ventanas” que les permitan el diálogo con el mundo exterior a ellas.<sup>1</sup>

## 1. El lenguaje y el reto de lo universal

Como se sabe, la filosofía del siglo XX ha intentado de varias maneras encontrar las claves de lo que une a los diferentes seres humanos. Este intento ha sido mediado por la constatación de que las teorías de corte metafísico no necesariamente resultan satisfactorias para todos y todas. ¿Por qué? Pueden traerse a cuento al menos dos tipos de razones

distintas. En primer lugar, esas teorías se encuentran particularmente comprometidas con ciertos supuestos difíciles de esclarecer. Fue Kant quien encontró la manera de presentar tal clase de supuestos como “ideales de la razón”: una realidad común para todos, un Dios bondadoso, justo y providente, y un alma inmortal y libre. Ellos son anhelos que la facultad de la razón parece perseguir inevitablemente pero que, por su propia naturaleza, se encuentran fuera del alcance de nuestra facultad de conocer.<sup>2</sup> Tal condición, propia de los objetos más característicos del pensamiento metafísico tradicional de Occidente, obligó a los filósofos y filósofas a explorar por el lado del lenguaje: al menos éste aparece, en primera instancia, como un medio inevitable para dar cuenta de lo que ocurre en la mente de los seres humanos.

Otra razón importante tiene que ver con el hecho de que la tradición metafísica de Occidente se ha impuesto, muchas veces con violencia y junto a otros rasgos culturales, a los pueblos no europeos de la Tierra. La imposición cultural resulta aquí una maldición de origen, pues impide que aquel pensamiento sea capaz de dialogar con otras maneras de entender el mundo. La actitud característica de la metafísica europea ante los otros pueblos ha sido más bien la de quien se asume de antemano como portadora de la única verdad posible.

Por ahora conviene detenernos en la primera de estas dos razones. El “giro lingüístico” del siglo XX ha intentado convertir al lenguaje tanto en el objeto privilegiado de la actividad filosófica como en el medio imprescindible para la misma. Como se sugería más arriba, la intención de tal giro tenía que ver con el abandono del proyecto metafísico tradicional. ¿Qué es lo que ofrece la filosofía centrada en el lenguaje a cambio de las oscuridades y perplejidades a las que conducía el viejo camino?

Entre otras cosas, la promesa de un nuevo paradigma de alcances universales. Es posible que cada sociedad y cada cultura ostenten sus propias maneras de ver al mundo y a los seres humanos que en él viven, pero definitivamente todas cuentan con algún tipo de lenguaje. Al

parecer, el desciframiento de los misterios del lenguaje conduciría a un escenario en el cual las pretensiones ontológicas, epistemológicas y éticas de la filosofía se volverían inteligibles para todos y todas. Y, desde el punto de vista de la pregunta acerca de lo que cabe hacer en un mundo siempre mediado por el lenguaje, al menos era imaginable la posibilidad de que el entendimiento lingüístico entre las personas sustituyera lo que Jacques Derrida llamó alguna vez “la violencia” propia de la antigua metafísica.<sup>3</sup>

Sin embargo, el camino del giro lingüístico no ha sido sencillo. Hay razones para aceptar que no cualquier concepción del lenguaje está en condiciones de cumplir las promesas de un nuevo universalismo tanto para la teoría como para la acción ética y política. Algunas de esas razones pueden esclarecerse con ayuda de un vocabulario familiar para los teóricos occidentales.

## 2. Sintaxis, semántica y pragmática

Charles Morris introdujo, en el contexto de una fundamentación general de la teoría de los signos, la ya clásica distinción entre las dimensiones de la semiosis.<sup>4</sup> La relación que los signos establecen unos respecto a otros constituye el objeto de estudio de la sintaxis. La relación entre un signo y el objeto al cual designa, por su parte, es el tema de la semántica. Por último, la manera en que los signos se relacionan con sus usuarios o intérpretes constituye el campo propio de la pragmática. Esta distinción muestra que el lenguaje, en principio algo más o menos difuso, puede ser estudiado con mayor claridad si se atiende a lo que las palabras hacen en tanto que signos: pueden relacionarse estructuralmente unas con otras, pueden designar una cosa o un hecho o bien pueden tomarse como parte de un complejo de relaciones sociales y culturales.

Los pensadores –sobre todo europeos y norteamericanos– que se han insertado en el giro lingüístico de la filosofía han atendido de manera

preferente alguna de esas tres dimensiones. Desde luego, las diferencias entre los puntos de vista que así se producen resultan especialmente complejas y no será posible profundizar en ellas por ahora. Pero lo que sí puede hacerse es mostrar, a grandes rasgos, hacia dónde conduciría el énfasis en alguna u otra de las dimensiones del lenguaje.<sup>5</sup>

Privilegiar el enfoque centrado en el estudio de la sintaxis luce como una actitud útil cuando se trata de encontrar tanto las variables como las constantes en la construcción de los idiomas humanos. El hecho de que un sustantivo, un verbo, un adjetivo o alguna otra partícula gramatical aparezcan de una manera u otra en las construcciones sintácticas de diferentes lenguas muestra tanto lo que las distingue entre ellas como el hecho de que todas, al menos en principio, compartirían ciertas bases generales. Esas bases comunes tal vez delaten una estructura mental o algún otro tipo de elemento característico de nuestra especie que, al menos en principio, sería a su vez un objeto digno de ser estudiado en aras de una comprensión universal de lo que sucede con los seres humanos. Esta manera de ver las cosas es propia del primer estructuralismo y de otras corrientes del pensamiento en torno al lenguaje.<sup>6</sup>

El énfasis en la dimensión semántica, por su parte, parece una vía prometedora cuando se trata de encontrar las relaciones entre un lenguaje –cualquier lenguaje, en principio– y la realidad que trasciende a las palabras. Si la pregunta que guía la investigación tiene que ver con la forma en que el mundo –por así decirlo– se abre lingüísticamente ante los seres humanos, el estudio de la manera en que las palabras refieren a las cosas luce como la mejor opción imaginable. Las teorías de la referencia, desde Frege hasta Kripke, parecen aceptar estas premisas.<sup>7</sup>

Sin embargo, un punto de vista algo más crítico nos indicaría que ni el enfoque sintáctico ni el de la semántica, cuando se les privilegia sobre la dimensión pragmática, están libres de problemas que recuerdan –curiosamente– a los del viejo pensamiento metafísico. El énfasis en la sintaxis parece desembocar, tal vez inevitablemente, en el supuesto de un tipo de subjetividad humana más o menos común a todos los

hombres y mujeres con independencia del contexto social y cultural al que pertenezcan. Ese tipo de subjetividad estaría constituido de modo tal que, con independencia de que cada lenguaje cuente con sus propias concepciones acerca del orden en el que aparecen sujetos, verbos y objetos, en todos ellos deben existir términos que funjan como lo hacen tales partículas gramaticales. A la larga, la concepción sintáctica de la estructura de los lenguajes llega a derivar en una concepción general acerca de la estructura de la subjetividad humana: cualquiera sería un sujeto que se relaciona con las cosas –y con las otras personas– como con objetos directos o indirectos, a través de las acciones expresadas en los verbos.

El enfoque que privilegia a la semántica enfrenta una situación parecida. Si se asume de antemano que todo lenguaje intenta referirse a un mundo común, es difícil escapar a la tentación de imaginar a tal mundo como algo dado de antemano y con independencia de todo lenguaje. El siguiente paso, tal vez también inevitable, podría ser la suposición de que hay mejores y peores maneras de significar aquella realidad prelingüística. Y, finalmente, es difícil escapar a la tentación de concebir una suerte de lenguaje universal que sea mejor que cualquier otro: se trataría del lenguaje que refiera con mayor adecuación a una realidad que se asume como la misma para todos. En el extremo, un lenguaje ideal sería aquel que presentase de la mejor manera posible la relación semántica entre sus propias expresiones y las cosas que pueblan este mundo.

Así, los problemas de la metafísica más tradicional –la suposición de un cierto tipo de subjetividad más o menos determinada y la suposición de una realidad que aguarda que la pensemos adecuadamente– reaparecen en los proyectos centrados sobre todo en el estudio de la sintaxis y la semántica de los lenguajes humanos. ¿A qué puede deberse esta curiosa situación? Alguien como Jürgen Habermas ofrece una pista: la consideración del lenguaje al margen de los contextos sociales en los que es usado conduce a una abstracción tal que resulta inadecuada para

rendir cuentas acerca de lo que efectivamente sucede en los procesos de comunicación.<sup>8</sup> La sintaxis y la semántica, en otras palabras, no escapan a la tentación de buscar un marco de referencia desvinculado de las prácticas humanas en las cuales efectivamente se hace uso de los lenguajes. Esta pista nos conduce, como puede imaginarse desde ya, a echar un vistazo a la dimensión pragmática.

El estudio de esta última obliga a atender a lo que las palabras hacen en un medio social y cultural determinado, y a lo que los usuarios de aquellas palabras realizan con ellas en el contexto de dicho medio. Desde luego que esta declaración general coloca el énfasis en los procesos sociales y culturales mucho más que en la abstracción propia de las estructuras sintácticas o de las relaciones referenciales de la semántica. Cuando se dice –como en ocasiones sucede– que una lengua es una “realidad viva”, se intenta tal vez señalar que no es correcto limitarse al estudio del orden de las palabras o al de los significados. Idealmente, la lingüística debiera dar cuenta de lo que ocurre cuando las tres dimensiones de la semiosis actúan entre ellas. Sin embargo, ese propósito no es algo fácil de cumplir. Al parecer, aceptar la hegemonía de alguna de las dimensiones sobre las otras es algo inevitable para los teóricos que abordan el problema. Si tal es el caso, conviene al menos equilibrar el panorama y revisar cómo lucirían los estudios sobre el lenguaje cuando la dimensión pragmática marca la pauta para el abordaje de la semántica y la sintaxis.

### **3. Ejemplos tojolabales. Sintáctica y semántica a la luz de la pragmática**

El pueblo tojolabal de Chiapas, una de las muchas ramas del amplio tronco maya, fueron para Lenkersdorf mucho más que un objeto de estudio: se convirtieron para él en genuinos amigos y maestros que le llevaron a descubrir aspectos de la realidad humana que al parecer

no imaginaba. Estos buscadores del “hombre verdadero” (significado del término *tojol ab'al*) habitan los municipios de Las Margaritas y Altamirano, así como algunas otras regiones del estado mexicano de Chiapas, en el sureste del territorio. Actualmente su número es cercano a los 38 mil, y no debe olvidarse su importante participación en los procesos sociales de los años setenta y ochenta, en la rebelión zapatista de 1994 y en la singular dinámica de la diócesis católica de San Cristóbal de las Casas.<sup>9</sup>

De vuelta en el tema principal, podría decirse que un énfasis en la perspectiva de la pragmática permite una lectura interesante de la obra de Lenkersdorf. Aunque “pragmática” no sea un término que nuestro autor utilice, la forma en que don Carlos aborda el estudio del idioma tojolabal está permeada por el acento en las relaciones sociales y culturales que determinan el uso de las palabras. Esa determinación llega al grado en que sintáctica y semántica dependen de las prácticas sociales y culturales; de hecho, no tomar en cuenta esta influencia oscurece el estudio mismo de aquellas otras dos dimensiones. Sin pretensiones de exhaustividad, se ofrecerá enseguida un ejemplo del valioso trabajo de nuestro autor.

En *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*,<sup>10</sup> Lenkersdorf sintetiza algunos de sus descubrimientos acerca de la estructura de las oraciones en aquel idioma de Chiapas. Esos descubrimientos son contrastados con la forma en que un idioma de origen europeo –como el castellano– construye sus propias oraciones. Algo de lo que salta a la vista es que, para el caso del tojolabal, las oraciones no siguen la estructura –bastante familiar para nosotros– que ordena la expresión bajo la forma “sujeto - verbo - objeto”. De hecho, y muy enfáticamente, Carlos Lenkersdorf señala que en tojolabal no existen los objetos gramaticales. ¿Qué implicaciones se siguen de esto? En primer lugar, que las oraciones del tojolabal se constituyen sintácticamente con base en varios tipos de sujetos. Así, ellas no deben comprenderse como expresiones que significan eventos en los cuales la acción de alguien



recae sobre alguien o algo más, sino –de entrada– como acciones llevadas a cabo por varios sujetos.<sup>11</sup>

Pero el análisis no se detiene ahí. Los sujetos gramaticales del tojolabal son, además, de diferentes clases. En ocasiones hay un término que designa al sujeto de una acción, alguien que hace algo –lo cual resulta afín a la gramática del castellano. Pero en ocasiones hay también palabras que fungen como sujetos no de una acción propiamente dicha, sino de lo que cabría llamar una “vivencia”: lo que alguien experimenta o vive en función de una acción. Los sujetos *vivenciales* del tojolabal no tienen equivalente en el castellano. Por el contrario, la sintaxis de nuestro propio idioma nos obliga a convertir un sustantivo –por poner un caso– en objeto de la acción de alguien más. De manera que en castellano no hay equivalente sintáctico –ni semántico– para el tipo de sujeto que en tojolabal aparece en una oración como quien está “experimentando una vivencia”.<sup>12</sup>

Por si fuera poco, es necesario considerar también que el tojolabal cuenta con dos tipos de verbos diferentes, análogos a los tipos de sujetos antes descritos. Un verbo *agencial* es el que expresa una acción, pero un verbo *vivencial* da cuenta de lo que un sujeto experimenta en función de una acción. Todos estos detalles, los cuales Lenkersdorf explica con el cuidado del caso, cuando menos apuntan hacia las dificultades que nos aguardan si se intenta traducir una frase del tojolabal al castellano.<sup>13</sup> Aunque muestran también otras cosas.

Para ilustrar todo lo anterior, piénsese en una expresión cualquiera del tojolabal: *stelawon*. Una traducción más o menos inteligible para nosotros podría ser “me abrazó”. Pero la gramática del castellano traiciona, casi inevitablemente, las connotaciones del tojolabal. La palabra “me” es un pronombre que funge como el objeto que recibe la acción de “abrazar”, y el sujeto implícito sería “él” o “ella”. De acuerdo con esta estructura sintáctica, “yo” es alguien que se convierte en el término de la acción de alguien más, y en sentido estricto se toma como un objeto de la acción –definitivamente no al mismo nivel del

sujeto, que es quien actúa—. Véase a continuación lo que ocurre desde el punto de vista de la sintaxis del tojolabal. El prefijo *s-* es un prefijo agencial de tercera persona, que alude a quien abraza, él o ella; *-tela-* es un verbo agencial, “abrazar”; *-w-* es una consonante eufónica de enlace; por último, *-on* es un sufijo vivencial de primera persona, que designa a quien es abrazado. La acción del abrazar, bajo esta luz, aparece como algo que sucede entre un sujeto agencial y otro sujeto de tipo vivencial —que es quien experimenta la acción como algo que se vive—. Así, una traducción al castellano que intente mantener el sentido de la frase tojolabal tendría que decir más bien “él o ella abrazar yo” o bien “Tengo la vivencia - su abrazar”.<sup>14</sup>

El ejemplo muestra un caso común, cuyas características suelen repetirse en el idioma que nos ocupa. Lo que en castellano —y desde un punto de vista estrictamente sintáctico— aparece como una oración típica con sujeto, verbo y objeto, en tojolabal resulta una estructura con dos sujetos, un verbo agencial explícito y un verbo vivencial implícito. Por otra parte, desde el punto de vista semántico la frase “él o ella me abrazó” dicha en nuestra lengua refiere a un solo tipo de hecho, la acción realizada por alguien sobre alguien. En tojolabal, *stelawon* indica simultáneamente dos hechos: una acción llevada a cabo por alguien y una vivencia experimentada por dos instancias en pie de igualdad —pues se trata de dos sujetos.

¿Qué es lo que permite a Lenkersdorf descubrir estos rasgos tan fundamentales del tojolabal? En nuestra opinión, justamente el énfasis en lo que los usuarios del idioma hacen con las palabras, mucho más que la atención a las abstracciones propias de la sintáctica y la semántica en general. Sería ese énfasis en la dimensión pragmática lo que lleva a Lenkersdorf a señalar, como lo hace en varias ocasiones, que “las lenguas nos manifiestan más de lo que las palabras dicen. Nos enseñan la cosmovisión de los pueblos”.<sup>15</sup> A través de la sintaxis y de la semántica del tojolabal, lo que se manifiesta es una concepción del mundo donde —literalmente— nadie puede ser objeto para alguien más. La gramática, en este caso, impide reducir al otro sujeto a la categoría de un simple

objeto; el significado de las palabras apunta, por su parte, a hechos que no pueden conjugarse en la mera acción de alguien sobre alguien más.

Sintaxis y semántica se entienden así como subordinadas a lo que los usuarios del tojolabal hacen con las palabras en el contexto del mundo de su sociedad y su cultura. Los individuos humanos se relacionan con los otros —y tal vez incluso con las cosas inanimadas— de modo tal que las categorías sintácticas y los significados deben ajustarse a ese uso. El empleo de objetos gramaticales o la significación de hechos como acciones realizadas por alguien “sobre” alguien más parecen rasgos esenciales para la constitución estructural de un idioma como el castellano; sin embargo, ambos fenómenos resultarían incompatibles con una cosmovisión en la cual las personas no pueden ser reducidas a cosas. Y esto último, al menos según Lenkersdorf, es lo que ocurre con los “hombres verdaderos” y su idioma de múltiples sujetos.

#### 4. Prácticas que hacen palabras... ¿palabras que hacen al mundo?

Hasta aquí queda claro que para alguien como don Carlos la dimensión pragmática es la condición de posibilidad para la semántica y la sintáctica de una lengua. Pero, ¿qué es, a su vez, lo que permite este predominio de la pragmática? La manera en que Lenkersdorf responde a esta pregunta es al mismo tiempo obvia y contundente: las estructuras sintácticas, así como los significados propios del tojolabal, obedecen a lo que se encuentra más allá del lenguaje mismo. Son las prácticas culturales y sociales las que en primer lugar resultan “intersubjetivas”, y en función de este rasgo el idioma adquiere las peculiaridades que se han hecho notar más arriba.<sup>16</sup> Esta asunción teórica permite ubicar la obra de Lenkersdorf en el terreno de ciertas discusiones características de la filosofía contemporánea: para él, la cultura y la sociedad son realidades que preceden a la constitución estructural —sintáctica y semántica— de ese instrumento de comunicación que es el lenguaje.

En otros términos: una manera de ver el mundo que acepta la existencia de varios tipos de sujetos –cuyas relaciones son más bien igualitarias, por cierto– se expresa en el idioma de quienes comparten tal cosmovisión. El diálogo con una cultura con características como las descritas pasa, desde luego, por la aceptación de este hecho y por el cuestionamiento de la cosmovisión que una cultura distinta podría sostener. Este es el camino que se desprende de los estudios de Lenkersdorf sobre el tojolabal. La premisa básica es que las maneras de ver el mundo encuentran su reflejo en la sintaxis y la semántica de un idioma dado.

Desde luego, un punto de vista como éste puede enriquecerse todavía más, y a la luz de la obra de don Carlos posiblemente esa sea una de las tareas que quedan pendientes. Por ejemplo, podría pensarse en lo que ocurriría, por decirlo así, en el camino de regreso respecto a la perspectiva de Lenkersdorf. Esto apuntaría ya no sólo a la manera en que las prácticas sociales configuran una estructura sintáctica o una serie de significados, sino también al modo en que las palabras conforman al mundo de los hablantes. Para decirlo de otra manera: podría pensarse –privilegiando la dimensión pragmática– también en cómo es que las palabras “hacen” algo en el mundo, complementando la idea de que el mundo social y cultural es el que determina los usos sintácticos y semánticos de las palabras mismas.

Los estudios de John L. Austin, continuados por John Searle y aprovechados por Habermas, podrían arrojar alguna luz sobre dicho aspecto. Desde ese punto de vista sería posible hablar ya no sólo de la forma en que una cierta cosmovisión se expresa en un lenguaje, sino también de las consecuencias que el uso de las expresiones de un idioma –las dimensiones ilocucionaria y perlocucionaria descritas por Austin– provocan sobre el universo cultural de las personas que utilizan cierta sintaxis y que aceptan cierta semántica.<sup>17</sup> Alguien nacido en el mundo tojolabal se encuentra inserto, desde el principio, en un contexto en el cual las relaciones sociales y culturales determinan el

modo en que eventualmente aprenderá a relacionarse consigo mismo y con el universo; pero, por otra parte, dispondrá también de un acervo sintáctico y semántico de acuerdo con el cual se convertirá en un agente que realice –a través del uso de aquellas palabras– ciertas operaciones sobre el mundo. Si estas operaciones no se reducen a la mera objetivación –a la cual parece restringirnos una gramática poblada por sujetos que se vinculan con objetos– sin duda estaríamos ante un aporte bastante relevante para la conformación de una realidad humana distinta a la privilegiada por Occidente y sus idiomas.

Con esta observación estamos de vuelta, por fin, en el punto de partida. Un pensamiento informado por el giro lingüístico tal vez sea el camino más adecuado para eludir los callejones sin salida de la metafísica occidental. Pero, de entre las posibilidades ofrecidas por dicho giro, la que pasa por el énfasis en la dimensión pragmática de los lenguajes luce como la vía más prometedora para el diálogo entre culturas y sociedades distintas: esa dimensión parece esquivar los riesgos de restauración de la metafísica que podrían aparecer cuando el acento se coloca en una suerte de sintáctica o semántica de pretensiones universalistas. La pragmática intenta relacionar directamente a los lenguajes con el contexto en el que son producidos y usados, y de esta manera obliga a la consideración de las diferentes cosmovisiones que se encuentran –no siempre armónicamente– en un mundo complejo. Pero tal encuentro puede volverse más fructífero a la luz de preguntas tales como “¿qué tipo de persona eres de acuerdo con lo que tu idioma hace de ti?” y “¿qué tipo de mundo se sigue de la manera en que tú hablas?”. La primera es la cuestión que se desprende algo más directamente de la obra de Lenkersdorf. La segunda podría añadirse, sin duda, completando dicha obra con nuevas investigaciones inspiradas en los pasos de don Carlos.

## Notas

<sup>1</sup> La etnolingüística es una corriente que suele asociarse con Edward Sapir, y especialmente con algunas ideas de su texto *El lenguaje* (Fondo de Cultura Económica, México, 1994). En realidad, Sapir expresa algunas reservas respecto al hecho de que la cultura determine por completo la manera en que un lenguaje dado se estructura o se conforma (cfr. *op. cit.*, pp. 235). Lenkersdorf mismo, por su parte, desarrolla mucho más su propia manera de abordar el problema de la relación entre cultura y lenguaje en *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1994.

<sup>2</sup> Un estudio de algunas corrientes de la filosofía contemporánea que tiene como punto de partida los “ideales de la razón” de Kant es el de Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992.

<sup>3</sup> Desde luego, Jacques Derrida alude a la relación entre metafísica y violencia en varios lugares. A pesar de ello, es posible que una de sus mejores exposiciones del tema siga siendo la que se encuentra en el capítulo primero de la primera parte de *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 11-35.

<sup>4</sup> Cfr. Charles Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, Barcelona, 1985, pp. 27 ss.

<sup>5</sup> Un ejemplo ya clásico de la manera en que el énfasis en la dimensión pragmática de los lenguajes modifica el estudio de los mismos puede encontrarse en John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1998. Richard Rorty – juez y parte en los debates del giro lingüístico– ofrece un punto de vista diferente, centrado en las consecuencias del énfasis en el “lenguaje ordinario” –frente al análisis sintáctico o semántico propio de épocas anteriores. Cfr. al respecto Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.

<sup>6</sup> El punto de partida de todo estructuralismo es, sin duda, el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, Folio, Barcelona, 1999. No puede perderse de vista que Saussure es la influencia determinante para alguien como Claude Lévi-Strauss, un pionero del estudio de la diferencia entre culturas desde un punto de vista que se esfuerza por no ser “eurocéntrico”. Cfr. al respecto Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Altaya, Madrid, 1999.

<sup>7</sup> Cfr. la primera versión de una teoría moderna de la referencia en “Sobre sentido y referencia”, de Gottlob Frege (Frege, *Estudios sobre semántica*, Folio, Barcelona, 1999, pp. 51 ss). La teoría semántica de Saul Kripke puede encontrarse en su presentación más célebre en Kripke, *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México, 2005.

<sup>8</sup> Un panorama de la posición de Habermas se ofrece en las “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de una teoría del lenguaje”, en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Rei, México, 1993, pp. 19 ss.

<sup>9</sup> Un acercamiento a la realidad social y cultural de los tojolabales, aparte del ofrecido por el mismo Lenkersdorf en sus obras, puede revisarse en Cuadriello Olivos, Handlyyn, y Megchún Rivera, Rodrigo, *Los tojolabales*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2006.

<sup>10</sup> Editado por Siglo XXI y el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México, 1996. Vale la pena recordar que *Los hombres verdaderos...* fue el trabajo con el que Lenkersdorf se hizo acreedor al primer lugar del Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano “Lya Kostakowsky”, correspondiente a 1994.

<sup>11</sup> Cfr. Lenkersdorf, *op. cit.*, capítulo 2, pp. 27 ss.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 38 ss. Cfr. también Lenkersdorf, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Plaza y Valdés, México, 2002, pp. 96 ss.

<sup>13</sup> Cfr. Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos...*, pp. 42 ss. Ver también Lenkersdorf, *Tojolabal para principiantes...*, pp. 127 ss.

<sup>14</sup> Cfr. *Los hombres verdaderos...*, pp. 42-44.

<sup>15</sup> Lenkersdorf, *Tojolabal para principiantes...*, p. 32.

<sup>16</sup> Cfr. *Los hombres verdaderos...*, capítulo 3, pp. 54 ss.

<sup>17</sup> Puede consultarse al respecto la obra ya citada de Austin: *Cómo hacer cosas con palabras*, conferencias I a III, *op. cit.*, pp. 31 ss. La obra ya clásica de John Searle al respecto es *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 2001. De Habermas, un artículo imprescindible para el abordaje de estos temas es “¿Qué significa pragmática universal?”, en Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Rei, México, 1993, pp. 299 ss.

## Bibliografía

- AUSTIN, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1998.
- CUADRIELLO Olivos, Handlyyn, y Mengchún Rivera, Rodrigo, *Los tojolabales*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2006.
- DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998.
- FREGE, Gottlob, *Estudios sobre semántica*, Folio, Barcelona, 1999.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Rei, México, 1993.

KRIPKE, Saul, *El nombrar y la necesidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

LENKERSDORF, Carlos, *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1994.

LENKERSDORF, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI/Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Altaya, Madrid, 1999.

MCCARTHY, Thomas, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992.

MORRIS, Charles, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Paidós, Barcelona, 1985.

RORTY, Richard, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.

SAPIR, Edward, *El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Folio, Barcelona, 1999.

SEARLE, John, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 2001.



Recepción: 1 de mayo de 2013  
Aceptación: 20 de agosto de 2013



# LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN LA CULTURA TOJOLABAL EN CARLOS LENKERSDORF

María Isabel Domínguez Herrera  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## 1. Formas de visualizar el tiempo

La idea del tiempo es, sin lugar a dudas, una de las principales tareas que han asumido todas las civilizaciones a lo largo de la historia; como resultado de ese esfuerzo del pensamiento han surgido múltiples concepciones, teorías y abstracciones. Sin embargo, el tema del tiempo, en su estructuración o clasificación, es producto de un cúmulo de necesidades de carácter fundamentalmente práctico que nos ha traído a un aquí y un ahora en donde el tiempo y su medición parecen algo sumamente cotidiano y hasta natural siendo que, muy por el contrario, han sido siglos los que se han recorrido para arribar a los cálculos temporales que acompañan a los seres humanos en las diversas culturas.

Norbert Elias considera la conceptualización del tiempo como un proceso social que se ha desarrollado a lo largo de los siglos y que ha permitido a los humanos orientarse en el incesante flujo del acontecer. Esto reviste especial importancia por cuanto señala Elias (1997: 13) que originalmente: “el tiempo era ante todo un medio para orientarse en el mundo social y para regular la convivencia humana”. Y esto no ha cambiado mucho desde las épocas más antiguas de la medición del tiempo y hasta nuestros días.

Pero cada cultura ha desarrollado diferentes dimensiones para visualizar el tiempo. Así, distingue Krzysztof Pomian cuatro formas de vi-

sualizar el tiempo: cronometría, cronología, cronografía y cronosofía. La cronometría mide tiempos cíclicos de mayor o menor recurrencia, los calendarios son sus más conspicuos instrumentos de memoria, vuelven las estaciones, vuelven los meses, vuelven los días de la semana; en un mismo día, vuelven las horas, medidas gracias a los relojes de arena, de agua, de sol, también, después, la máquina por antonomasia de medir el tiempo, el reloj mecánico con sus minutos, con sus segundos, con sus centésimas de segundo, da cuenta del constante pasar de esas unidades de tiempo más pequeñas. Pero el tiempo cíclico, así mensurado, suele estar incardinado en la sucesión temporal, en una cronología; de alguna forma habrá que distinguir el 15 de septiembre de un año de ese mismo día y mes, pero de otro año. El problema que es preciso resolver, entonces, es el de elaborar un sistema que individualice los años dentro de una serie numérica, sean las olimpiadas las que den nombre doble a un año, el que corresponde al orden dentro de los cuatro de cada olimpiada y el de la olimpiada misma, sea la serie de años que se inicia, por ejemplo, *ab urbe condita*, como en el caso de Roma. Ya nos encontramos la primera distinción, mientras que la cronometría, fundada en la repetición

de un ciclo que permanece constante solo necesita del momento mismo en que se efectúa la medida y a partir del cual es posible en teoría volver a hacer la misma operación hacia adelante y hacia atrás un número arbitrario de veces. En este sentido, el tiempo de la cronometría, siendo cíclico, es simétrico; es un tiempo sin innovación ni interrupción, un presente indefinidamente extenso. Por compensación, los sistemas cronológicos abarcan largos períodos: siglos, milenios, millones de años (Pomian, 1990: 11).

La medición del tiempo de la cronometría y de la cronología no necesariamente tiene que ser cuantitativa, de hecho únicamente astrónomos y astrólogos se veían obligados a recurrir a cálculos matemáticos.

La cronografía corresponde al tiempo del cronista que, en principio, se limitaba a narrar los hechos considerados más relevantes o representativos de un determinado periodo, sin necesidad de enmarcarlos en un calendario. Se señalan destacados sucesos de especial importancia o

significación de los que sólo sabemos por la relación en la que está con un antes y un después. Esta forma temporal no es cíclica ni lineal. Ahora bien, cuando una narración continua sustituye a ese tipo de crónica, es decir, cuando el autor sigue el argumento de una vida o de una familia, el narrador se aleja de cualquier protagonismo al presentar hechos que no presenció, además, el tiempo es lineal frente al discreto de la crónica y ese tipo de relato es un todo cerrado con un principio y un final. La cronografía comparte con la cronometría que se concentran en el presente, cualitativo para la primera, medido para la segunda, mientras que la cronología se centra en el pasado. Con todo, las tres tienen en común que el futuro no es un tema de su incumbencia.

Es la cronosofía la que tiende a considerar la representación del futuro más verosímil, al menos en sus planteamientos más generales. Aspira, entonces, a conocer lo que vendrá en una visión totalizadora; se vale de distintos medios para conocer ese futuro, de los astros, de la adivinación, del conocimiento del pasado que extrapola al futuro, o de principios cosmológicos, económicos o sociológicos, estos tres últimos pertrechados de un lenguaje matemático. Esta forma de concebir el tiempo entraña una visión global de la evolución del universo todo donde el pasado, el presente y el futuro son partes de un mismo conjunto; eso sí, el futuro puede ser concebido como una repetición del pasado, en cuyo caso nos encontramos con una visión cíclica del tiempo, en la que según la fase en la que se encuentre el presente se vivirá con esperanza y con una actitud de franca progresividad y de superioridad hacia el pasado, si es ascendente, mientras que en la fase descendente el miedo y la inquietud atenazan a los seres humanos, buscando un modelo en el pasado al tener la conciencia del tiempo regresivo. Si se considera que el tiempo sigue una línea, también se pueden dar dos actitudes, una que viva el presente que marcha en una dirección progresiva y de crecimiento en relación con el pasado y la contraria, es decir, que vaya en un sentido regresivo y de descenso; dos actitudes que recuerdan las del tiempo cíclico.

Habría que apuntar un par de cronosofías más, aquella que no considera la existencia de una “unidad subyacente” en el decurso del tiempo, no hay aquella visión global de las anteriores cronosofías, y la que no concibe que el pasado, el presente y el futuro sean diferentes, todo es siempre igual, nada cambia, “no hay nada nuevo bajo el sol”; este presente estacionario, como lo llama Pomian, también se le conoce como eternidad, la intemporalidad propia de lo que no cambia.

En suma, la cronometría visualiza el tiempo por medio del calendario y el reloj, la cronología por medio de las eras con fechas y nombres, la cronografía por las notas de crónicas y relatos y la cronosofía a través de una concepción global del tiempo.

## 2. El tiempo en la cultura maya antigua

Las culturas mesoamericanas no estuvieron ni están exentas de la elaboración de sus particulares concepciones del tiempo. Los sistemas cronológicos de las civilizaciones mesoamericanas se caracterizan por su complejidad y, en general, tender a un doble fin:

por una parte, encontrar la clave para comprender y prever la sucesión de los fenómenos naturales, de los movimientos de los astros, de las estaciones y adaptar en consecuencia los ritos necesarios a su marcha regular; por otra parte, determinar el destino de cada individuo, las probabilidades de suerte para cada empresa, gracias a los presagios que constituían un conjunto cerrado tan “racional” para esos pueblos como pueden serlo, para nosotros, las interpretaciones científicas del mundo (Soustelle, 2013: 115).

Es de sobra conocida la preocupación “obsesionante”, como la califica Miguel León-Portilla, de los pueblos mayas por el tiempo; todo un sistema de pensamiento abocado a dar razón de su transcurrir al que están inextricablemente unidos el mundo animal, vegetal y mineral, por supuesto, también los seres humanos. Conocer los signos del tiempo, entonces, se volvió una tarea de primordial importancia para ellos. Si

bien no se puede hablar de sentido del tiempo maya sin caer en el peligro de una generalización excesiva al no tener en cuenta las diferencias entre esos pueblos y entre épocas muy distintas entre sí, al menos, como lo afirma el mismo autor, se pueden entresacar las líneas maestras comunes a su concepción del tiempo. En primer lugar, es preciso referirse a la que quizá es la evidencia más popular, más conocida y que mayor asombro provoca de esa obsesión: el calendario. Base del mismo fue contar con el cero y con un sistema vigesimal, así se explica que pudieran llevar a cabo complejas mediciones astronómicas, como la de una estela de Quiruguá, en el sureste de Guatemala, en la que se datan fechas de noventa millones de años con exactas posiciones de planetas y estrellas en el firmamento.

Aunque el tiempo no tiene principio ni fin en la concepción maya, cuenta con un punto de referencia, inicio de su era cronológica, que en nuestro calendario correspondería al 13 de agosto de 3114 a.C., en maya corresponde al día 4 *abau*, 8 *kumkú*, era el comienzo de la última creación del mundo. Sin entrar en detalles técnicos de esos calendarios, se puede afirmar que el sistema calendárico maya se distribuía a partir de los *baktunes*, de 144 mil días, los *katunes*, de 7 mil 200, los *tunes* de 360, los *uinales*, de 20, y los *kines* o días. A su vez, este sistema de medición coexistía con otro, el de la cuenta de 260 días, que corresponde al calendario lunar y tiene una naturaleza adivinatoria o sagrada, donde encontramos 20 nombres de los días y se cuentan en trecenas, sea que se las vea como 20 trecenas o como 13 veintenas. La cuenta de los 260 días constituía la trama a partir de la que se situaban los sucesos más importantes y las profecías de los sacerdotes. También era de gran importancia la cuenta de 260 días para todo el pueblo, pues en función de ella quedaban regulados los acontecimientos más significativos de toda persona a lo largo de su vida. Claro está, el fundamento último de todo este complejo de medida venía dado por la atenta y precisa observación de los movimientos de los cuerpos celestes, así el año, 365.2420 días, era casi igual al que conocemos del calendario occidental con el que estamos familiarizados, en que se considera que tiene una duración de 365.2422 días.

En lo que se refiere a los términos dedicados al tiempo son muy variados, desde los que apuntan a ciclos –desde un día hasta los cuatrocientos años–, hasta los símbolos de cada fiesta o los que remiten a profecías, pasando por los atributos de los dioses portadores de determinados periodos o los términos que señalan el día y la noche. Otro asunto es dilucidar si ese pueblo mesoamericano tenía una palabra para ‘tiempo’ cuyo concepto, además, coincidiese con el occidental. En opinión de León-Portilla, el término *kinh* tiene el significado de sol, día y tiempo, y cuenta con su glifo correspondiente, siendo el más común una flor de cuatro pétalos, su uso va más allá que el meramente calendárico. Cuando designa el sol lo hace en referencia al astro en su luminosidad diurna y, por ende, también al día mismo; por extensión, significaría el tiempo como la sucesión de todos los ciclos solares –los varios mundos que luego se verán. En todo caso, el glifo y la palabra están íntimamente relacionados con la divinidad solar; ahora bien, *kinh* –sol, día, tiempo– no remite a entidades abstractas sino “a realidades inmersas en el mundo de los mitos, a aspectos de la deidad, origen de los ciclos que gobiernan todo lo que existe” (León-Portilla, 1986: 45).

### 3. El tiempo en la cultura náhuatl

Si del mundo maya nos trasladamos al náhuatl, sus concepciones del tiempo son muy similares. Echando una mirada al mito cosmogónico náhuatl, de la mano de Enrique Florescano podemos asomarnos a ciclos cósmicos de temporalidad más dilatada, desde el mito de la primera creación del mundo. De la pareja primordial, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, habitantes del decimotercer piso del cielo, fueron engendrados Tezcatlipoca rojo, Tezcatlipoca negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. A esta creación primera, “en un momento sin tiempo, creación del sol, de la primera pareja humana y de la tierra, del cielo y de las aguas primordiales” (Florescano, 1987: 21), le siguió la creación

cíclica de los soles. A partir del primer sol –*nabui océlotl*, sol de la tierra– dieron principio las eras del mundo, en esa primera los hombres eran gigantes y se alimentaban de frutos silvestres; tras su destrucción, vino el segundo –*nabui ecbécal*, sol de viento–, cuando los hombres consumían piñones, le siguió el *nabui quiábuítl*, sol de fuego, el alimento era la semilla *acecentli*, también fue destruido, siendo el cuarto, *nabui atl*, sol de agua, que se acabó por un diluvio.

Quetzalcóatl y Huitzilopochtli restauran el mundo, el primero creó de nuevo a los hombres de los restos de sus antepasados de los otros soles, les dio como alimento el maíz, asimismo los dioses les dieron el fuego y el maguey. Dos dioses se ofrecieron para hacer nacer el nuevo sol, el quinto, fueron Tecuciztécatl y Nanahuatzin, que así lo hicieron después de cuatro días durante los cuales los dioses estuvieron reunidos alrededor de un fuego al que aquellos se arrojaron. Como el nuevo sol y la nueva luna permanecían inmóviles, tuvieron que sacrificarse los dioses y, después, los hombres se vieron obligados a ofrecerles corazones y sangre para que continuaran su curso.

Es decir, hay una creación del universo, donde el tiempo está ausente, otra de los ciclos solares –de movimiento incesante en el que algunos ven un asomo de progreso en la marcha de los cuatro soles, mientras hay quien niega esa idea de progreso por la ausencia de continuidad– y la del quinto sol, en el que tiene lugar la existencia actual –al menos, la de la época de la Conquista–, era presidida por el orden impuesto de los dioses y la necesidad de los sacrificios para que continúe el movimiento solar, “si el sentido de la creación divina fue crear la vida en el mundo, el sentido último de las criaturas terrenas es el de mantener con su propia sangre el orden creado, la vitalidad permanente del universo” (Florescano, 1987: 23).

En esta concepción del mundo hay una estrecha correspondencia entre el espacio, el tiempo, la naturaleza y la sociedad, regidos todos estos ámbitos por principios sagrados que preservan frente al caos el orden cósmico. O sea, desde la superficie de la Tierra hasta la ordenación social, pasando por el planeamiento urbano, todo es una réplica de ese orden

cósmico, de tal forma que para el pensamiento náhuatl lo primigenio es la fundación divina del universo, mientras que el devenir, lo nuevo o lo no previsto son signos de perturbación o de alejamiento de dicho orden. En ese sentido la actividad del ser humano tiene como principal objetivo repetir el acto creador como un intento por alejar la constante amenaza de la catástrofe, de los cataclismos naturales y de la escasez; de conjurar el miedo provocado por la fragilidad de su universo, por ese temor constante de que el sol no aparecería de nuevo en algún fatídico momento. En suma, “la repetición de la creación cosmogónica en las fundaciones humanas es entonces un conjuro contra el cambio y la inestabilidad del acontecer histórico, un llamado a la permanencia del orden primordial” (Florescano, 1987: 30). A la par de la necesidad de perpetuar las cosmogonías a través de fiestas y ritos, la agricultura propició un calendario de actividades basado en la observación de la naturaleza, las estaciones del año y el clima, por lo que

para memorizar sus variadas fases fue menester crear formas de recordación artificiales y regulares, como el calendario. Cuando aparecieron los primeros estados, los ritos agrícolas que regulaban las actividades de la población fueron integrados a las fechas que celebraban la memoria política del reino y las hazañas de los gobernantes (Florescano, 2000: 39).

En el caso de los ritos, Florescano (2000: 43) reconoce dos tipos de procedimientos mnemotécnicos: el primero de ellos busca tener un registro minucioso de las actividades agrícolas que los campesinos necesitan realizar para obtener una buena cosecha, así se generó un calendario ritual que condensaba la memoria agrícola. El segundo procedimiento mnemotécnico integra los ritos propicios a la agricultura con ceremonias dedicadas a los dioses de la fertilidad, por lo que el calendario campesino se transforma así en ceremonias consagradas a los dioses para solicitar sus favores. Ahora bien, tomando en consideración que los gobernantes eran quienes concentraban en sus manos los ritos del calendario agrícola, éste terminó por vincularse necesariamente a la memoria política del reino,



vinculando los ritos a asegurar la supervivencia del grupo y siendo un recordatorio de los orígenes del reino y del establecimiento del linaje gobernante, de tal forma que:

El origen del calendario es inseparable de la fundación del reino, el poder que hizo del antiguo calendario campesino una institución del estado, cuya normatividad se impuso a todos los habitantes del reino. Los grandes momentos que celebraba este calendario indican que los ritos agrícolas se habían convertido en celebraciones políticas (Florescano, 2000: 43).

En lo que se refiere al tiempo, el pensamiento náhuatl coloca en el centro de su cosmovisión espacio-temporal al sol; el sol rige los cuatro puntos cardinales, el sol regula las cuatro estaciones, que se acomodan a aquéllos, el movimiento del sol es el modelo para la orientación de los templos, el sol dice cómo debe ser el calendario: 365 días conformaban un año solar, *xibuitl*, el cual se dividía en 18 meses de 20 días, agregando cinco días “huecos”, concebidos como nefastos en extremo. Cada mes se designaba por un nombre que refería a un fenómeno natural (Soustelle, 2013: 116). Las fiestas, memoria que actualizaba los grandes acontecimientos y, en definitiva, cada unidad temporal solar se asociaba a una deidad, de manera que “el acontecer temporal se convirtió en acontecer sagrado” (Florescano, 1987: 34). A este respecto, la fiesta del “Fuego Nuevo”, el ciclo de 52 años, era de trascendental importancia, se apagaban todos los fuegos, se tiraban los utensilios de la casa, se reproducía, en definitiva, aquel momento primigenio de total oscuridad que precedió a la creación, y se esperaba expectante la salida del nuevo sol al que se le hacía la ofrenda de sangre; así, “el ritual de la fiesta del Fuego Nuevo toma del mito cosmogónico tanto la noción del tiempo perfecto primordial como la idea de renovación cíclica del cosmos y las introduce en el tiempo de los hombres” (Florescano, 1987: 41).

En la cultura náhuatl, la vinculación entre tiempo y espacio es mucho más cercana que la que normalmente concebimos en la actualidad. No se trata de un espacio y un tiempo abstractos, separados uno del otro, sino

que son concebidos como un complejo de espacio y tiempo concretos, es decir, sitios y acontecimientos heterogéneos y singulares. Cada uno de esos “lugares-momentos” tiene cualidades particulares, expresados por el signo que marca los días,

se suceden por cambio brusco y total según un ritmo determinado de una manera cíclica, conforme a un orden eterno.

Desde que el hombre nace o “desciende” por la decisión de la Dualidad suprema, se encuentra automáticamente inserto en este orden, en poder de esta máquina omnipotente. El signo del día de su nacimiento lo dominará hasta su muerte: aun llegará a determinarla y, por consecuencia, también determinará su vida en el más allá (Soustelle, 2013: 120).

Bajo esta perspectiva, no hay lugar para el tiempo de los hombres, para un tiempo desligado de los procesos cósmicos íntimamente imbricados con la divinidad, al igual que en el caso de los mayas, el individuo, al nacer, ya está inserto en un orden previo, tiene un destino predeterminado; a pesar de ello, sí aparece una cronología lineal de las gestas de los hombres, está ligada a dos hechos: “al perfeccionamiento de la escritura jeroglífica y de los cálculos astronómicos y calendáricos, y al surgimiento de organizaciones políticas estables y prolongadas en el tiempo” (Florescano, 1987: 46). Es decir, se abrió un lugar para tener en cuenta el tiempo de los hombres, bien es cierto que ligados a una estructura política que pervive en el tiempo y en ocasiones necesitada de una legitimidad de su poder y estatus. En definitiva,

el sistema cronológico creado a partir de la observación de los movimientos del sol se fue transformando en un sistema calendárico dedicado a precisar los cambios experimentados por los hombres en su desenvolvimiento social y político, terreno y profano. Que ésta era la dirección por la que caminaba el registro de los hechos históricos en Mesoamérica lo prueban los muchos anales históricos o libros de los años que se han conservado de esos pueblos, aunque probablemente aún era más fuerte y generalizada en la mayoría de la población la concepción mítica o sagrada del acontecer temporal (Florescano, 1987: 49-50).

#### 4. La concepción del tiempo en la cultura maya-tojolabal

Un planteamiento de muy diferente tipo es el que hace Lenkersdorf en su *Filosofar en clave tojolabal*, en donde aborda la cuestión del tiempo en ese pueblo y no en épocas anteriores sino en la actualidad. Su punto de partida es el de la ausencia de una palabra que se corresponda con la de tiempo occidental, especialmente porque entre los tojolabales el tiempo atiende más bien a la naturaleza o al cosmos y por ende el tiempo no depende del individuo ni se puede considerar que el tiempo es susceptible de aprovecharse o desaprovecharse, ya que no es algo que depende de alguna manera del humano. Al contrario, los propios tojolabales están determinados por realidades temporales periódicas y repetitivas, que no por ello se trata de una mera repetición, sino que ocurren ciertos cambios dentro de los ciclos, por lo que más bien estamos en presencia de una especie de espiral ascendente. Al respecto, señala Lenkersdorf: “Los primeros [los tojolabales] están ubicados dentro del tiempo, sin poder modificarlo; los otros [occidentales], en cambio, piensan que el tiempo está a sus órdenes” (2003: 95).

El tiempo, en el caso occidental, se percibe como una especie de camino lineal en el que se puede avanzar siempre hacia adelante, hacia el futuro –incluso, hacia la idea de progreso–. Si hubiera de ubicar el futuro, cualquier occidental pretendería hallarlo delante de sí, un momento al cual se llegará (Lenkersdorf, 1992: 453), y la manera en que se alcanzará el futuro, en mucho, dependerá de lo que cada uno haga en el presente. Por el contrario, para los tojolabales cada tiempo exige un comportamiento a los seres humanos que deben actuar conforme a ese llamamiento que reta a reconocer que un ciclo ha terminado y que se debe iniciar con otro.

Una de las diferencias más notables entre la concepción occidental y la tojolabal del tiempo radica en el parámetro de medición del día y de la noche. Para un occidental, los cambios de horarios –de verano o invierno–, la medición de las horas, sus minutos y sus segundos obedecen más a la convención social en la que los humanos fijan el

inicio y conclusión del periodo de una manera instrumental, lo que hace creer al occidental que el tiempo está a su disposición, confundiendo “la medición del tiempo con la realidad misma del tiempo, aunque éste se mueva con independencia de nosotros” (Lenkersdorf, 2009: 92). Por su parte, los tojolabales consideran que “los periodos temporales están dados por la ‘naturaleza’ o por el cosmos, y la medición del tiempo se proporciona igualmente por el cosmos mismo” (Lenkersdorf, 2009: 92), de manera que no depende de los humanos ni se le puede utilizar de alguna manera, puesto que atiende a un orden de cosas superior, se ubican dentro del tiempo, pero no pueden modificarlo. Esta forma de concebir el tiempo en los tojolabales es la causa de que, para estos, expresiones como “vamos a aprovechar el tiempo” o “matar el tiempo” sean sinsentidos, dado que el tiempo no puede estar a disposición de los seres humanos y tal sinrazón es extensiva a otras cuestiones, de índole laboral, por ejemplo, en el trabajo a destajo, sin que sea comprensible para un tojolabal el hecho de poder incrementar la producción durante un mismo periodo de tiempo.

Hechas estas prevenciones en cuanto a un carácter no instrumental o no aprovechable del tiempo, los tojolabales cuentan con una manera de enunciar las realidades temporales, se detienen, en primer lugar, en el término *k'ak'u*, día, pero sólo en cuanto periodo que va del amanecer a la puesta del sol, la noche es otra realidad temporal, de tal forma que los tojolabales, para decir “pasaron cinco días”, dicen “pasaron cinco días y cinco noches”, son realidades diferentes entre sí, que permiten la medición temporal “natural” periódica y repetitiva e independiente de los humanos. De acuerdo con esa medida diurna que se ajusta al movimiento del sol, hay días largos y días cortos, según la época del año. Además, para fijar una hora, se hace espacialmente, se señala el punto del cielo donde estuvo o donde va a estar el sol, así las “horas” vienen dadas por la posición solar en el día –“sale el sol”, “ya salió el sol”, “ya se asentará el sol”, “ya está asentado el sol” (mediodía), etc.– y sus expresiones lingüísticas siempre incluyen el término *k'ak'u*; de noche la medición se rige por su relación a la

medianoche –“ya entró la noche”, “ya está oscuro”, “ya subió la noche”, “ya se asentará la noche”, “ya pasó la mitad de la noche”, (“ya cantó el gallo” es una expresión ya de la colonia) etc.–, aunque destacan por su importancia las menciones al amanecer como “ya salió el lucero del alba”, “ya amaneció debajo del cielo” o “ya amaneció”, donde se percibe la fina observación del final de la noche.

En esta descripción sumaria se puede deducir cómo el tiempo está en movimiento, cómo hay momentos determinados pero, también, cómo esos momentos no son de igual duración, es decir, hay una medida, pero no es cuantitativa y en ningún caso depende de la actitud medidora del humano, sino más bien de la habilidad de éste para aprender a reconocer los signos que se expresan en la naturaleza y que hacen percibir la existencia del día y de la noche. He ahí el contraste con las mediciones de las culturas mayas, tan precisas, de los ciclos temporales largos producto de sus acertadas observaciones astronómicas.

Volviendo al término *k'ak'u*, su significado, además de sol, como *jawawtik*, es el de “nuestro gran padre”, que tiene su contraparte en *ixaw*, luna –también se refiere al mes–, que como *jnantik líxaw* es nuestra madre luna –en la actualidad no se tiene en cuenta ni el calendario lunar, 28 días, ni el de 20 días. Bajo este aspecto, serían nuestros padres cósmicos los que determinan los periodos temporales, día-noche, años-mes. Asimismo, *k'ak'u* puede remitir a tiempo en el sentido por ejemplo de poder traducir *'ayxa k'ak'u* como hace ya tiempo –hace días–, pero eso no quiere decir que el término pueda ser comprendido como se comprende la palabra tiempo.

Habría que hacer a estas alturas una breve mención sobre el sistema vigesimal de los pueblos mayas. Frente al decimal –1, 10.1=10, 10.10=100, 10.100=1 000–, el vigesimal parte del veinte como un todo, así la secuencia es 1, 20.1=20, 20.20=400, 20.400=8 000; es decir, en el sistema decimal, como afirma Lenkersdorf, cuando se añade un cero se multiplica el número por 10, mientras que en el segundo se hace por 20. Parece que la diferencia solamente está en que este último sistema

sustituye la decena por la veintena, pero va más allá lo que los separa. La palabra para el primer 20 es, según él, *tajab'e*, sería el mecapal, una faja con dos cuerdas que servía para llevar cargas, así se entiende que los dioses “carguen los años”; esto le permite al autor de *Filosofar en clave tojolabal* dar un paso más y concluir que ese 20 es el límite máximo de cosas –las que sean– que puede transportar un cargador; a ese primer 20 le sigue la segunda veintena que tiene otro nombre, *winik*, que corresponde a persona humana, es así porque 20 son cuatro veces cinco dedos, de hecho cinco, *junk'ab*, es la palabra para mano; este segundo 20, entonces, es también un todo, ahora un ser humano, en el plano del microcosmos, que se corresponde en el plano del macrocosmos con las veintenas del tiempo, vistas anteriormente.

Como se puede comprobar, la relación con el sistema decimal no es tan cercana como en un primer momento parecía. Aún hay más distancia entre una forma y otra, eso en lo que se refiere a la manera de contar. Mientras la forma indefinida decimal, 20-21-22- y así sucesivamente, es un proceso lineal y unidireccional, el sistema maya tiene otras implicaciones, pues a la primera veintena no le sigue 21 sino, aquí es más complejo, el primero de la segunda veintena, en realidad, es el primero de 40, el segundo de esa misma segunda es el segundo de 40, lo mismo el tercero, hasta que dos veintenas, dos *winike'*, son 40; es decir, con cada uno inicia la veintena siguiente. Al contrario del sistema decimal, en donde estamos acostumbrados a hablar de adiciones, y así, 22, por ejemplo es 20 más 2; en el caso de los tojolabales, atendiendo a la reflexión que al respecto hace Lenkersdorf, no se está en presencia de una adición, sino de una incorporación, por la cual, el 22 referido no es la suma de 20 más 2, sino que a la primera veintena, se incorporan 2 elementos de la segunda veintena, es decir, del 40. Así,

parece ser que el sistema numérico avanza por brincos. Al cumplirse una veintena se da un brinco a la veintena siguiente que, a su vez, se detiene, da una vuelta y comienza a recolectar e incorporar uno por uno a partir del primer miembro de su grupo (Lenkersdorf, 1992: 455).

Y el mismo Lenkersdorf lo aclara y ejemplifica más,

Se cuenta según contamos los años calendáricos, y no los años que cumplimos individualmente. El nuevo año calendárico comienza el 1° de enero. El año de nuestra vida cuenta a partir del día en que cumplimos el año, por decirlo así, a partir del último día de nuestro año personal. Dicho de otra manera, el año calendárico cumple años el primer día del año, nosotros los cumplimos al terminarlo (Lenkersdorf, 2003: 101).

De manera que frente al lineal sistema decimal, la numeración maya es cíclico-espiral, los elementos de una veintena forman parte de la que sigue, no de la que pasó. Esto quiere decir, en relación con el tiempo, que al contar no nos adelantamos hacia el futuro, puesto que no hay un desarrollo numérico lineal, unidireccional, como en aquel otro sistema en el que al pensar en el futuro se lo concibe hacia adelante, hacia lo que pasará y que, en cierta medida, se puede cuantificar en términos de progreso, sino que aquí en tanto cada veintena aún no está alcanzada, sino que al contrario, cada elemento es incorporado (o cargado, como en un mecapal) hacia una totalidad mayor, que le es hasta cierto punto desconocida pero a la cual pertenece y no puede dejar de pertenecer y, por ende, en cuanto al tiempo,

no somos nosotros los que al contar nos adelantamos hacia el futuro, sino que el futuro nos agarra y nos pone en nuestro lugar. El futuro no está delante de nosotros, sino, todo lo contrario, a nuestra espalda, porque somos nosotros los trasladados a una entidad veintena desconocida. Así también lo dicen los tojolabales: *el futuro está a nuestra espalda*. Tiene que estar allí, porque todo lo que tengamos por delante no es futuro; ya lo vimos, y lo que vimos ya no puede ser futuro. Ya son cosas vistas. Por consiguiente, tampoco se da ni el desarrollismo ni la fe en el progreso, tan común en las sociedades occidentales desde el siglo XIX (Lenkersdorf, 2003: 102).

No es fortuita, en este sentido, la representación del glifo maya de un cargador del tiempo con su mecapal: los seres humanos somos transportados en el tiempo, éste nos recolecta y nos lleva hacia lo infinito que ya está predeterminado, se trata de otra veintena que nos recolecta y

nos lleva hacia lo desconocido para nosotros, hacia aquello que aún no se ha alcanzado pero que, en cuanto nos incorpora, formamos parte de él, sin que podamos modificarlo ni manipularlo por nuestras obras o voluntad.

El tiempo, en la concepción tojolabal, se ofrece tal cual, no se le puede crear ni destruir, no se le puede “matar” o hacer rendir más. El tiempo es cíclico y cada vez que se repite, se enlaza o se intercala se ofrece de una manera determinada que, no obstante esa naturaleza, ofrece sorpresas para el grupo al cual se pertenece, es decir, cada tiempo trae sus propias sorpresas.

Visto lo anterior, no asombra que a esa totalidad que es la veintena se vinculen todos los elementos, por su origen y pertenencia, que la conforman; podrían decir: nosotros somos un conjunto numérico vigesimal y formamos uno más de los elementos de la comunidad —de la veintena— que es transportada en el tiempo, llevada hacia el futuro, que además “se responsabiliza de nosotros porque nos hace suyos y nos incorpora en nuestro grupo correspondiente de veintenas” (Lenkersdorf, 1992: 494). Sin embargo, de la misma manera existe un llamamiento al ser humano para reconocer los signos de los tiempos, como se decía en párrafos precedentes. Se trata de reconocer los signos y de actuar en consecuencia, porque no sólo hay que saber sembrar cuando el tiempo es propicio para el cultivo, sino que también hay que vivir conforme a “los tiempos”, atentos a la exigencia de reto y llamamiento que alerta sobre la extinción de un ciclo y el nacimiento de otro, en esferas que tienen que ver con la política, la sociedad, la cultura. De ahí que el comandante zapatista Tacho diga: “nosotros somos un tiempo” refiriéndose a la pertenencia a un grupo en el que cada uno está llamado a la realización de una tarea que implica al nosotros, en su conjunto, igual que cada elemento de una veintena responde a las exigencias que su lugar dentro de ese grupo le impone. Esta concepción del tiempo bajo el esquema de un movimiento cíclico-espiral invita a que en cada ciclo, “los hombres tienen que detectar la consonancia para convivir en armonía y respeto con el ciclo que les toque” (Lenkersdorf, 2009: 102).



## Conclusión

En las culturas mesoamericanas la realidad temporal está fuera de su control, no existe la visión de aprovechamiento o manipulación a voluntad del tiempo, no se lo considera una propiedad, una posesión, un bien precioso y escaso. En el caso de los mayas, el sistema vigesimal rige al ser humano, el tiempo, la realidad numérica, las artes –con sus poesías y canciones con la métrica del *tz'eb'oj*: donde cada estrofa se compone de cuatro versos y a su vez, cada verso, de cinco sílabas; las estrofas en total tienen 20 sílabas cada una (Lenkersdorf, 2009: 103)– y la política. Tanto en la cosmovisión náhuatl como en la maya hay una exigencia a los seres humanos para que aprendan a reconocer los signos del tiempo, para actuar o comportarse al tenor de lo que se va requiriendo en cada ciclo, atendiendo al orden preestablecido de la naturaleza, asumiendo así un carácter de colaboradores con ese orden superior. Tal colaboración no tiene un carácter individual, al contrario, se trata de una tarea grupal, de esa veintena a la que cada sujeto se incorpora y dentro de la cual tiene sentido su actuar, como exhorta el comandante Tacho, en la interpretación que hace Lenkersdorf (2009: 102): “pertenecemos a grupos cuya tarea es que cada uno de nosotros respondamos a nuestro llamado de la época cíclica a la cual pertenecemos. Ésta es la vocación que nos corresponde cumplir”.

## Bibliografía

ELIAS, Norbert (1997). *Sobre el tiempo*. México. Fondo de Cultura Económica.

FLORESCANO, Enrique (1987). *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica*. México. Joaquín Mortiz.

\_\_\_\_\_ (2000). *Memoria indígena. Un nuevo enfoque sobre la reconstrucción del pasado y la persistencia de una identidad*. México, visible en: <http://132.248.35.1/bibliovirtual/Libros/BejaryRosales/2002/dos.pdf> (último acceso: 21-Junio-2013).

LENKERSDORF, Carlos (1992). *Del futuro que tenemos atrás*. México. Estudios de Cultura Maya, Vol. XIX, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Maya UNAM.

\_\_\_\_\_ (2003) *Filosofar en clave tojolabal*. México. Porrúa.

LEÓN-Portilla, Miguel (1986). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México. UNAM.

POMIAN, Krzysztof (1990). *El orden del tiempo*. Madrid. Júcar.

SOUSTELLE, Jacques (2013). *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México. Fondo de Cultura Económica.



Recepción: 26 de junio de 2013  
Aceptación: 8 de octubre de 2013