

CULTURA Y PENSAMIENTO MAYAS A TRAVES DE SU LENGUA

Ramón ARZÁPALO MARÍN
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Nueve años antes que Gerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero pisaran tierras yucatanenses, y diecisiete años antes que Hernán Cortés se encontrara con Aguilar en la isla de Cozumel, los europeos ya tenían noticias de los mayas y establecido contacto con ellos en la isla Guanaja, en el Golfo de Honduras.

Esto ocurrió cuando Bartolomé Colón, en agosto de 1502, fue a reconocer la isla Guanaja y vio venir del lado de occidente una gran canoa con veinticinco indígenas a bordo. No requerimos expresar de manera explícita y detallada los pormenores de tan inusitada circunstancia. Baste decir que con ello se había realizado un primer intento de abrir un diálogo para comunicarse de alguna manera, y así surgió el primer registro de vocablos mayas, con caracteres latinos.

Alessandro Zorzi de Venezia, «compilatore della raccolta» de Bartolomé Colón, hace referencia en el segundo decenio del siglo XVI, de *Yucatán* y la provincia *maya*. Y cito:

«Seguitando più oltre in fino a una terra... in la quale habita gente de bona forte che vivono de industria et mercantia come si fa in la provincia la qual chiamon MAIA.»

Y un poco más adelante:

«In questo loco pigliorano una Nave loro carica di mercantia et merce la quale dicevono veniva da una cierta provintia chiamata MAIAM vel Iucatam con molte veste di bambassio de le quale ne erono il forcio di sede di diversi colori» (Harrisse, 1986:472. Citado por Arzápalo, 1988:2-3 MS).

Y así, antes de lograr una comunicación verbal fluida y mutuamente inteligible, algunas voces mayas van filtrándose en el español y pasando paulatina-

mente a otras lenguas europeas. Entre las primeras noticias que reciben los italianos, a principios del siglo XVI encontramos:

«...e allora lo interprete che nui menauamo parlo ali dicti Indii in sue lingua gli disse che noi cercanamo oro chiamato in la soa lingua tuquin...» (Ibidem:3).

El vocablo *takin*, que etimológicamente significa «excremento del sol», cruza tempranamente la frontera italiana en su versión de *tuquin*. Oro, oro, oro... voz mágica, alrededor de la cual se llevarían al cabo grandes hazañas, pero también grandes tragedias e injusticias.

A casi cinco siglos de estos primeros contactos, la situación se ha tornado diferente: el bilingüismo se ha incrementado considerablemente en beneficio de un mejor conocimiento por ambas partes. La permeabilidad de los sistemas lingüísticos sin embargo, se manifiesta en las nuevas realidades gramaticales, tanto del español como del maya; cabe hacer notar que esta simbiosis a la que hago referencia tiene su campo de acción en la estructura superficial, mas no en la estructura básica de la lengua maya, como veremos más adelante.

Es objetivo principal de esta comunicación el de señalar, describir y establecer las interrelaciones entre lengua, pensamiento y cultura de los mayas de Yucatán. Para lograrlo es menester aclarar algunos conceptos empleados a menudo metafóricamente, pero que suelen viciar también el marco de referencia etnolingüístico que tomamos como punto de partida.

El primer lugar, no resulta apropiado equiparar la estructura simbólica del pensamiento con la estructura simbólica del lenguaje; ni tampoco, las categorías del pensamiento con las categorías del conocimiento, porque de ser así, las categorías del conocimiento equivaldrían a las categorías del lenguaje (Tyler, 1969:48; Mandelbaum, 1949:passim; Sapir, 1974:19-34; Sapir y Swadesh, 1974:35-47). Aceptar esta conclusión, nos obligaría a reducir la capacidad cognitiva de los diversos grupos humanos a las categorías de su lengua.

Si partimos de la premisa de que la función primaria del lenguaje es la de posibilitar el pensamiento y su comunicación, así como de hacer accesibles las ideas al pensador mismo y a su audiencia (Ibidem:49; Whorf, 1956:passim, 1941:75-93) tenemos que admitir la complejidad de este proceso cuando pensamos en la tarea de hacer explícitas las categorías y reglas en juego, en este caso del maya y luego traducirlas adecuadamente a la otra lengua y otra cosmovisión de los interlocutores.

Tratemos pues de ilustrar las interrelaciones arriba mencionadas, comenzando por la manera de expresar en esta lengua los conceptos de *existencialidad* tanto *absoluta* como *relativa* y el concepto de *tener*. Observemos las siguientes expresiones:

1)	Xib	oon	«Somos hombres»
	hombre	1 pl.	
1a)	Xib	ech	«Eres hombre»
	hombre	2 sg.	
2)	X-chhup	oob	«Son mujeres»
	mujer	3 pl.	
2a)	X-chhup	eex	«Sois mujeres»
	mujer	2 pl.	

Lo primero que salta a la vista es que, en todos los casos anteriores, los únicos elementos formalizados son: un predicado nominal (*xib* o *x-chhup*) más una forma pronominal (primera persona de plural, segunda persona de singular, etc.); carecen sin embargo, de forma verbal alguna, de tiempo y modo, es decir, el verbo copulativo *ser* del español no cuenta con su contraparte. Esto no debe extrañarnos si pensamos por un momento que lenguas como el japonés, el chino, el ruso y muchas lenguas más, carecen de este copulativo.

Revisemos ahora las siguientes expresiones:

3)	Yan	oon Gerona	«Estamos en Gerona»
	EXISTIR	1 pl.	
4)	Yan	oob tii	Hoo caachii
	EXISTIR	3 pl. relator	Mérida antes
			«Estaban antes en Mérida»

Notamos en los ejemplos anteriores, la presencia del predicado existencial *yan* con la co-ocurrencia de un marcador espacial (Gerona, Hoo «Mérida») o temporal (caachii «antes»). La aparición del predicado *yan* sirve para indicarnos que la relación de *-oon* y *-oob*, es decir, de «nosotros / en Gerona» y de «ellos / en Mérida», está restringida en términos espacio-temporales: una persona es siempre hombre o mujer, pero su existencia en un sitio determinado está condicionada espacio-temporalmente.

Al observar más de cerca los ejemplos a continuación, notamos la clara distinción formal que se hace entre la expresión de una cualidad o característica inherente de un lado y de un estado por el otro:

5)	Box	en	«Soy moreno»
	moreno	1 sg.	
6)	Box yan	en	«Estoy bronceado»
	moreno EXIST.	1 sg.	
7)	Poloc	oob	«Son de complexión gruesa»
	gordo	3 pl.	
8)	Poloc yan	oob	«Están gordos»
	gordo EXIST.	3 pl.	

La ocurrencia del predicado existencial parcial o estativo *yan* nos señala en términos lógico-semánticos que la existencia de la primera persona de singular en el ejemplo (6) o de la segunda persona de singular en (7) está vinculada temporalmente a «moreno» y a «gordo»; es decir, se encuentran pasajeramente en esos estados. Este mismo predicado *yan* aparece en construcciones locativas como hemos visto anteriormente en (3) y (4), así como para expresar la idea de «tener»:

- | | | | |
|-----|-------------------------------|---------------------------|-------------------------|
| 9) | Yan toon
EXIST. rel. 1 pl. | uah
tortilla | «Tenemos pan/tortillas» |
| 10) | Yan oon
EXIST. 1 pl. | tii dzonot
rel. cenote | «Estamos en el cenote» |

La representación lógica en términos de predicados diádicos, proposiciones existenciales y de operadores lógicos, la hemos realizado con más detalle en otro trabajo (Arzápalo, 1988:888-889), cabe señalar únicamente en función del presente tema bajo análisis que, dentro del razonamiento lógico maya, los conceptos de «locación» y de «posesión o pretenencia», participan de la categoría de inalienabilidad. De tal manera que la presencia temporal, como en el ejemplo (3) o la relación alienable como en el número (9) se expresan como ya hemos dicho antes, con la ayuda del predicado *yan*. La relación inalienable que señala un vínculo estrecho entre dos argumentos lógicos, como pueden ser dos personas emparentadas o dos elementos parte/todo: partes del cuerpo, etc., se expresa en el maya, generalmente, por medio del sufijo *-il* o de sus variantes morfofonémicas. Tenemos así:

- | | | | |
|-----|-------------|------------------------------------|----------------------------------|
| 11) | In
1 sg. | nok - il
ropa inal. | «Es mi ropa» |
| 12) | A
2 sg. | xanab - il
zapatos inal. | «Son tus zapatos» |
| 13) | U
3 sg. | yum - il kaax
señor inal. monte | «Es el guardián/dueño del monte» |

Esta peculiaridad morfo-sintáctica permite expresar de manera clara y explícita la íntima relación existente entre los dos elementos en cuestión; de tal manera que en (11) y (12) se trata de la ropa y los zapatos propios y no de aquellos que puedan venderse. En cuanto a la expresión número (13), con las glosas «guardián/dueño» indican a la deidad patrona o al viento tutelar de esa extensión de terreno y no a su simple propietario.

La formalización de las categorías de alienabilidad e inalienabilidad en esta lengua y sus implicaciones culturales, sobre todo en el campo de la legalidad y el derecho constituye un campo fértil de estudio.

Al estudiar la estructuración de los verbos transitivos encontramos un sistema aspectual con diez categorías definidas en términos de solamente cuatro rasgos distintivos: *contemporáneo*, *lejano*, *completivo* y *puntual*; éstos a su vez habrán de generar los tres tiempos gramaticales: *presente*, *pretérito* y *distante* (Arzápalo, 1984:passim). Bajo esta última categoría se hallan los verbos tanto del pretérito remoto como del futuro remoto: he aquí una correspondencia lingüística de tantas otras manifestaciones culturales que atestiguan el transcurso cíclico del tiempo, a diferencia de la concepción lineal del tiempo en el ámbito europeo.

El concepto de enfermedad está íntimamente ligado a fuerzas divinas, cuyo diagnóstico y curación requieren la participación de las deidades causantes de tal desequilibrio cósmico, tanto para auxiliar al médico-sacerdote en el establecimiento de la enfermedad en cuestión, como para hacer propicio el equilibrio perdido temporalmente. En *El Ritual de los Bacabes* se señala a menudo que los pasos a seguir durante todo el proceso de curación y las contestaciones a las interrogantes del médico-sacerdote están simbolizados en los glifos de la escritura. Frecuentemente encontramos en dicho *Ritual*, largas series de preguntas marcadas con el vocablo *balx* o sus variantes *bal* o *bax*, con el significado de «¿cuál? o ¿qué?»; éstas tienen como objetivo establecer los elementos etiológicos y prodrómicos (las causas y los malestares) de las enfermedades, o bien, indicar la terapia adecuada:

14a)

XLV.210.52	Balx bacin u ch'ich'il	¿Cuáles serán sus pájaros agoreros?
XLV.210.53	Balx bacin u mutil	¿Cuáles serán sus señales?

14b)

XXXII.154.58	Bal oc ta pol	¿Qué se te metió en la cabeza?
XXXII.154.39	Holom kak	Las llamas del fuego
XXXII.154.40	oc ta pol	se te metieron en la cabeza.
XXXII.154.41	Bal oc ta uich	¿Qué se te metió en los ojos?
XXXII.154.42	Kak oc ta uich	El fuego se te metió en los ojos.

14c)

IV.20.30	Bax tun bin	¿Qué sería lo que
IV.20.31	oc ta chochel	se te introdujo en los intestinos?
IV.20.32	U suhuy bi bin	Han de ser los sagrados hilos de algodón.
IV.20.33	[xhun] <ix hun> ahau	de Ix Hun Ahau «La-uno-ahau»

(Arzápalo, 1987:passim).

El carácter estético de los textos de curación tienen la función de producir en el paciente una agradable sensación de relajamiento, goce espiritual o éxtasis, según sea conveniente.

Los versos siguen una rítmica constante que, recitados con un cántico mágico, producen un efecto sobrenatural y terapéutico al mismo tiempo que, como secuencia ritual auxilian al médico-sacerdote, a recordar los versos, o a interpretar acertadamente la escritura glífica, al emplearse como recurso mnemónico.

En el texto para la curación del asma de *El Ritual de los Bacabes* se maneja hábilmente la sinonimia, a través de expresiones relacionadas con el ronquido, produciendo así un efecto hipnótico:

15)

XI.65.50	Sam bacan	Y al poco tiempo
XI.65.51	bin sihicbe	surgirán
XI.65.52	[al tan] <al than> cocbe	el ronquido del habla pesada,
XI.65.53	sin cal cocbe	el ronquido con flemas en la garganta,
XI.65.54	[nap tàn] <nap than> cocbe	el ronquido del habla desesperada.
XI.65.55	Sam bacan	Y al poco tiempo
XI.65.56	bin sihicbe	surgirán
XI.65.57	hobon che kak/cocbe	el ronquido como fuego de troncos huecos,
XI.66.58	ix loth cocbe	ronquido que hace a uno retorcerse,
XI.66.59	ix hol cocbe	ronquido de sonido hueco,
XI.66.60	ix bithni cocbe	ronquido como de asfixia,
XI.66.61	can cocbe	ronquido fuerte,
XI.66.62	ix can mucuy cocbe	ronquido de la tórtola <i>ix kan mucuy</i> ,
XI.66.63	Kaxche cocbe	ronquido como el atar de maderos,
XI.66.64	mach'bac cocbe	ronquido de tuberculosis,
XI.66.65	ix p'us cocbe	ronquido que hace a uno encorvarse,
XI.66.66	tuch'ub che cocbe	ronquido que sólo permite hablar con señas,
XI.66.67	sot ta cocbe	ronquido de hidrópico,
XI.66.68	tus ik cocbe	ronquido de jadeo,
XI.66.69	hayab cocbe	ronquido de bostezo,
XI.66.70	ix halbac cocbe	ronquido manifiesto,
XI.66.71	cuyum cocbe	ronquido de temblores,
XI.66.72	mac ni cocbe	ronquido de respiración dificultosa

(Ibídem:317)

Al analizar los textos literarios mayas encontramos una riqueza enorme de metáforas; entre los metaplasmos, además de la sinonimia ya mencionada, son frecuentes la paranomasia, la rima, la paragoge, los arcaísmos, neologismos y préstamos. De los metataxas más comunes cabe mencionar la elipsis, la epanadiplosis, el hipérbaton, el estribillo y la reduplicación. Las metáforas que le imparten una especial belleza al texto literario maya son, además de la metáfora y la sinécdoque, la hipálage y el oxímoron que juegan un papel central en los textos psicoterapéuticos. Y por último, cabe señalar con especial énfasis los metalogismos que, por su fuerte carga cultural han sido por lo general, descuidados o mal interpretados, ofreciendo de esta manera una distorsión del contenido y del valor estético de los textos (para el análisis literario de *El Ritual de los Bacabes*, ver Arzápalo, 1989:passim).

Hasta ahora, hemos estado analizando los signos lingüísticos tanto en su forma como a través de su significado. Aclaremos un poco más este último concepto: el significado podemos identificarlo como tres entidades muy diferentes:

- a) como un objeto físico;
- b) como un objeto mental y
- c) como un acto.

Las cosas son aquellas entidades que pueden verse, olerse, oírse o tocarse, mientras que los objetos mentales incluyen ideas, pensamientos, intenciones, sentimientos e imágenes. En cuanto a los actos podemos identificarlos como aquellas respuestas o disposiciones para responder.

En el sistema platónico lo real está mediado por sus símbolos y por lo tanto, no podemos conocer lo real directamente. El nombre, descripción o concepto de un círculo no es idéntico al círculo arquetípico e ideal; es solamente el medio con el que contamos para conocerlo (Tyler, 1969:164). El nombre platónico no es pues la copia de un círculo en particular, sino solamente su correspondencia simbólica. Así, el signo lingüístico *hijo* tomado del español, corresponde en la cosmovisión maya a dos signos: uno expresado a través de *mehen* y empleado únicamente por los hombres, está relacionado con «semen», mientras que el otro signo *aal*, originado de «parir», lo usan solamente las mujeres. He aquí pues el caso de un mismo referente observado, conceptualizado y por lo tanto expresado de dos maneras distintas en la misma cultura. Se da también el caso contrario: la radical *tub* significa en maya «escupir» y «olvidar», mientras que en español tenemos dos formas lingüísticas distintas, ya sea para expresar el desprendimiento tangible o el intangible, en maya esta subcategorización es inexistente y por lo tanto se expresa a través de una sola forma.

El signo no es pues un simple sustituto de lo real, sino el medio de conocer

aquello que, de otra manera, sería incógnito. Esto vendría a ser la *significación* o lo que un signo significa a su referente, pero no lo representa.

Considero relevante ahora hacer una reflexión sobre los intentos de traducción del maya al español o a otras lenguas europeas. Si los signos nativos no son conocidos y manejados con una adecuada competencia, ni traducidos o trasladados con habilidad para los miembros de la otra cultura, los textos producidos reflejarán una inadecuada o deficiente traducción. Es por esta razón que encontramos a menudo traducciones al español o al inglés que reproducen un lenguaje tarzanesco, irreal y totalmente distorsionado.

Si de este campo pasamos al de la escritura, la situación resulta más que dramática, verdaderamente deplorable. Es muy común el empleo de expresiones relativas a los íconos y a la iconografía, pero nunca se describen los diversos grados de iconicidad. Partiendo del lenguaje hablado, con menor complejidad de codificación que la escritura, ya que ésta se deriva en gran parte el primero, pueden establecerse con enorme dificultad los íconos lingüísticos y su grado de iconicidad. Así un hablante maya difícilmente pueda establecer la relación icónica entre *chismear* y *susurrar* del español, con *chischischis...* y *sususu...*, respectivamente; por la otra parte, un hablante hispánico tendrá enormes dificultades en reconocer y aceptar la iconicidad de *chhah* para significar *gota* o *gotear*. No sería nada fácil para un hispanohablante entender y reconocer que el maya-hablante percibe y reproduce el ruido que hace el agua al caer, con un sonido africado y glotalizado. En otras palabras, los signos lingüísticos de carácter icónico están impregnados de alguna manera, de un barniz cultural.

La tesis relativista da por sentado que nuestras funciones cognoscitivas dependen de la lengua que hablamos y que ésta determina nuestra forma de pensar y la forma en que percibimos el mundo. Y:

«Más específicamente, la hipótesis de la relatividad lingüística en su forma más radical sostiene que nuestro pensamiento depende completamente de la lengua natural que hayamos aprendido. Pero esta tesis cae por su propio peso. Si fuera verdad que nuestro pensamiento depende por completo de nuestra lengua, no seríamos capaces de darnos cuenta [de toda la realidad (R. A.)], ya que la «prisión de nuestra lengua» no nos permitiría establecer comparaciones con el pensamiento de aquellos pueblos que hablaran otro idioma y, como consecuencia, pensarán en forma totalmente distinta. Cada hablante específico de una lengua se vería atrapado dentro de su propia lengua y estaríamos entonces ante un caso de solipsismo originado por la cultura» (Israel, 1981:114).

Se asume aquí, por lo tanto, una posición significativa de relativismo cultural o *relacionismo*, que es un concepto más apropiado y que podemos caracterizar de la siguiente manera:

Los universales que forman la base de nuestra teoría son las *relaciones* entre expresiones que no podemos usar por separado sin contradecirnos o sin hacer que nuestro uso de la lengua carezca de significado. Este es el *primer* aspecto de lo que llamamos el «enfoque *relacional*». El segundo aspecto consiste en que, a partir de estas reglas relacionales, podemos ya *relacionarnos* nosotros mismos con el mundo de múltiples maneras, pero no podemos brindar descripciones totales, puesto que podemos siempre añadir descripciones nuevas y *distintas* al *mismo* sujeto, y a *distintos* sujetos proporcionar la *misma* descripción (lo cual se deriva de la regla arriba formulada) (Ibidem:128).

De acuerdo con los materiales presentados y analizados podemos concluir que, todo aquello expresado dentro de un proceso de comunicación implica un mundo del cual se habla, un mundo que habla acerca de enunciados, de hombres, de cosas, de eventos, sensaciones, odio, amor, crueldad, generosidad. Pero como acabamos de ver, se expresan también variados tipos de relación, sean éstos de causalidad, inclusión, comparación y demás.

Sabemos asimismo que el mundo del emisor no siempre corresponde al del receptor y, si las intenciones no son coincidentes, como ha sido el caso entre mayas por un lado, y europeos o ladinos por el otro lado, las relaciones humanas resultan desiguales y, a menudo, injustas. He aquí dos mundos frente a frente, mas no en actitud de abierto desafío, sino que dispuestos a conocer, entender y proyectar un futuro más digno y prometedor.

BIBLIOGRAFIA

- ARZÁPALO, Ramón (1984). Tiempo físico y tiempo gramatical en maya. *Actas del VII Congreso. Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL). Homenaje a Pedro Henríquez Ureña*, pp. 257-268. Santo Domingo, República Dominicana.
- (1987). *El Ritual de los Bacabes*. Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índices, glosario y cómputos estadísticos. Fuentes para el estudio de la cultura maya, 5. Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1988). Representación lógico-semántica de *ser, estar y tener* en maya yucateco. *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina*, pp. 885-894. Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1989). El lenguaje esotérico y literario de don Joan Canul en El Ritual de los Bacabes. *Tlalocan*. Vol. XI:375-394. México.
- (1989). Las actitudes de mayas y europeos durante los primeros encuentros (MS).
- GARVIN, Paul L. y LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda (1974). *Antología de Estudios de Etnolingüística y Sociolingüística*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- ISRAEL, Joachim (1981). Relativismo cultural y la lógica de la lengua. *Diógenes*. Revista trimestral n.º 113:111-129. Coordinación de Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.

- MANDELBAUM, David G. (1949). *Selected Writings of Edward Sapir*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.
- SAPIR, Edward. El lenguaje y el medio ambiente. *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. En Garvin y Lastra, pp. 19-34.
- y SWADESH, Morris. Categorías gramaticales de las lenguas amerindias. En Garvin y Lastra, pp. 35-47.
- TYLER, Stephen A. (1969). *Cognitive Anthropology*. Holt, Rinehart and Winston, Inc. New York, Chicago, San Francisco.
- WHORF, Benjamin Lee (1941). The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language. *Language, Culture and Personality. Essays in Memory of Edward Sapir*. Ed. by Leslie Spier, pp. 75-93. Menasha, Wis.: Sapir Memorial Publication Fund.
- (1956). *Language, Thought and Reality*. Wiley, New York.