

Carlos Lenkersdorf
semillas y voces

jun
jk'ujoltik
'oj
b'ejyukotik
Primera parte

**jun jk'ujoltik 'oj
b'ejyukotik**

**Carlos Lenkersdorf,
semillas y voces**

Primera parte

jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik Carlos Lenkersdorf, semillas y voces

Primera parte

Armando López Arcos, coordinador

Renata Báez Romero, Claudia Angélica Escobar López, Lucía de Luna Ramírez,
Ana María Reza Rodríguez, Arturo Vilchis Cedillo (Recopiladores). 1ª edición,
México. 203 p.

ISBN:

Fotografía de portada:

Copyright© KNA-Bild

Diseño de portada:

Jovan Picaporte

Primera edición, agosto de 2019.

Derechos reservados conforme a la Ley

© Rebeca Lenkersdorf.

jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik
Carlos Lenkersdorf, semillas y voces
Primera parte

Armando López Arcos, coordinador.

Renata Báez Romero, Claudia Angélica Escobar López, Lucía de Luna
Ramírez, Ana María Reza Rodríguez, Arturo Vilchis Cedillo (Recopiladores).

A Carlos Lenkersdorf

*A las hermanas y hermanos tojolabales
sembradores de esperanza*

Agradecimientos

A las hermanas y hermanos tojolabales que siguen enseñándonos que es posible vivir el mundo de una manera diferente.

A Gudrun y Rebeca Lenkersdorf por su apoyo en la elaboración del presente trabajo, por permitirnos compartir con todas y todos, la obra de nuestro *'ermano* Carlos.

A Horacio Cerutti Guldberg y Alejandro Curiel Ramírez del Prado por revisar el texto y por sus sugerencias.

A todas y todos los que en algún momento formaron parte de este proyecto: Mayra Silva, Víctor Miranda, Ana Barrales y César Popoca.

A quienes han participado en el Taller de introducción al idioma y cultura tojol-ab'al 'ojxa jneb'tik tojol-ab'al: Liz, Luisa, Shari, Aura, Luz, Manuel, Julio, Mauricio, Viviana, Juan José, Pau, Diego, Noel, Alba y Luis.

A los hermanos de La Castalia: Padre Ramón, hermana Catita y la hermana Mary.

A *karmandotik* por su constancia, voluntad y generosidad en la realización de este trabajo y en la continuidad del taller de lengua y cultura tojolabal.

ÍNDICE

Polifonía de voces y apertura.....june'

1965-1970

El concepto y la crítica de la religión en algunos escritos de Carlos Marx.....20

El problema ecuménico actual.....39

Religión y revolución.....44

Signos de esperanza reflexiones sobre América Latina.....51

1971-1980

Iglesia y liberación del pueblo.....59

Sobre educación liberadora.....68

Clases y etnias, una pregunta.....85

Presentación de los Nuevos Amos de Salvador Nuñez.....89

Promoción tojolabal.....92

Colonialismo y liberación entre los mayas de Chiapas.....96

Alfabetización en el dialecto tojolab'al (presentación de un método).....103

Relatos de los tojolabales, mayas de los Altos de Chiapas en México.....108

Poesía contemporánea de los maya-tojolabales.....126

El Instituto Lingüístico de Verano y su labor ideológica.....130

Indígenas y ladinos.....133

1981-1991

Karl Lenkersdorf: la lingüística al servicio de los indígenas.....137

El cristianismo redescubierto.....140

La autoformación teológica.....153

Sectas religiosas, una aportación.....161

El testimonio de nuestra diócesis.....170

Los indios crean 'su' literatura.....173

Sujeto objeto. Aporte a la sociolingüística; el español y el tojolabal.....182

Notas aclaratorias:

1. Dado la gran cantidad de artículos publicados por el autor hemos decidido presentarlos en tres partes.

La primera parte abarca los escritos de 1964 a 1991, en su mayoría son textos de análisis filosófico y teológicos. En ellos el autor define claramente su opción a favor de la liberación, la cual solamente será posible si surge desde los sectores oprimidos. También se encuentran los primeros artículos de acercamiento a la situación del pueblo Tojol-ab'ál en la década de los años setenta y cerramos con la primera reflexión escrita que hace sobre un tema clave en su análisis lingüístico del idioma Tojol-ab'ál: la relación sujeto-sujeto, es decir, la intersubjetividad.

La segunda entrega abarca los textos de 1992 a 2001. Comienza con el quinto centenario, el inicio de la conquista de Amerindia, año en que a lo largo y ancho del continente los pueblos originarios salieron a protestar y a decir: ¡Aquí estamos! Lenkersdorf al respecto señalará que las sociedades latinoamericanas tenían una profunda ignorancia sobre los pueblos originarios, y hace un llamado a escuchar lo que pueden decirnos para construir sociedades más plurales y más justas.

La última y tercer entrega abarca los escritos de 2002 a 2014. El criterio para iniciar en este lapso es que es el año en que se publica *Filosofar en clave tojolabal*, libro que emprende la sistematización del pensamiento filosófico y del quehacer con el pueblo Tojol-ab'ál; esta última parte recupera artículos de apertura y continuidad de un porvenir y vida de la presencia del filosofar Tojol-ab'ál en sus diversas manifestaciones.

2. En la presente compilación solamente incluimos los artículos publicados en español, excluimos los textos que el autor publicó en inglés y alemán.
3. Hemos decidido respetar la escritura en tojolabal que adoptó el autor, consideramos que su propuesta, por el contexto en que se dio –cuando la escritura del idioma era casi nula-, fue y ha sido de suma relevancia. Sin embargo, sabemos que en los últimos años el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) ha implementado una política de estandarización de los idiomas originarios, en el caso del tojol-an' publicó la *Norma de escritura la lengua tojol-ab'ál* (2011).
4. La compilación abarca textos hasta 2014, no obstante, el autor por cuestiones de salud dejó de escribir a finales de 2008; es decir, los artículos posteriores a esta fecha son escritos que tenía trabajados y a la espera de ser difundidos.

Polifonía de voces y apertura

Los artículos reunidos en *jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik* "Caminaremos con un nuestro corazón"¹ surgieron en la milpa en 1965, cuando Lenkersdorf abrió el surco y echó la semilla, momento de siembra del proceso escritural y casi cincuenta años después de un proceso de germinación, se reinició la tarea de recoger la siembra, de unir, depurar y conjuntar artículos. Si bien la recopilación se presenta desde un camino cronológico, pero no único, por ello se abren senderos que se bifurcan y reencuentran, como espirales del tiempo que miran en el pasado para caminar por el presente.

Recogemos y presentamos desde siete senderos, una breve nota biográfica y seis veredas: 1) La radicalidad del seguimiento de Cristo; 2) Pensamiento a través de la palabra-lenguaje; 3) Sentir, pensar y vivir el *NOSOTROS*; 4) Política y autonomía; 5) Educación liberadora; y 6) Poética y vida. Representaciones, interpretaciones que durante su periplo de vida el *'ermano* Carlos fue sembrando. Siete surcos donde germina la simiente de la *'alaj*, milpa; veredas entreveradas donde se van esparciendo las semillas del pensamiento, de la experiencia de convivir y coexistir del *'ermano* Carlos con nuestros hermanos tojolabales. Así encontramos una polifonía de voces, que buscan su dialéctica, el dialogar y hacer conciencia desde una manera horizontal, en un momento en el cual el tiempo y espacio de realidades se ven remarcadas por las tensiones en las relaciones y condiciones de convivencia, entre seres que marcan una crisis, en sus valores, como grupos y como individuos, en lo material, espiritual y simbólico, con otras entidades (de la naturaleza y del cosmos).

La mención de *'ermano* por los tojolabales para Carlos va más allá de la anécdota, guarda un sentido más profundo. Como él mismo lo señala es importante acercarnos y aprender múltiples aspectos del pueblo maya-tojolabal, abrir los ojos ante el amplio horizonte que han propagado en su largo andar y del cual no hemos sido capaces de comprender. Por eso es necesario borrar cualquier atisbo de superioridad e individualismo, pues tal actitud dificulta cualquier acción responsable que posibilite atender necesidades concretas, ya que raramente se acude a ellos desde esta perspectiva. Así, son los hermanos quienes nos enseñan a desaprender y deshacernos de nocivas prácticas de nuestro quehacer que dificulte la convivencia auténtica en comunidad. Con este afán el *'ermano* Carlos logró forjar un estrecho lazo con ellos que lo llevó a transitar de ser un *konosido*, para *takal takal*, poco a poco llegar a ser parte de su vida, su *'ermano*, *moj'aljela* o *jmojtik*.

En su primer encuentro con el mundo del *NOSOTROS*, algo resonó en su corazón profundamente. Su ferviente deseo por escapar a la violencia egoísta del mundo dominante, encontró consonancia en un espacio-tiempo donde germina la esperanza que sana heridas históricas. A su paso por diferentes caminos, conoció los estragos del mundo opresor y excluyente de las diferencias: el sufrimiento provocado por el ultranacionalismo y la ambición en la Alemania nazi; las guerras que propició el reparto del mundo por un grupo de países privilegiados; la lógica depredadora del *american dream*, las dictaduras impuestas en América Latina al servicio del capital, pero su constante anhelo de hacer comunidad, guió sus pasos hacia un mundo que no se movía por la racionalidad individualista del dominio de unos sobre otros.

¹ *jun jk'ujoltik 'oj b'ejyukotik* "Caminaremos con un nuestro corazón", fragmento de la canción compuesta por representantes de cuatro pueblos mayenses: tsotsil, tzeltal, tojolabal y ch'ol, que participaron en el Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. La canción sin traducir se encuentra en *tojol'ixuk winikotik, 'oj ts'eb'annukotik, Cancionero tojolabal* (1994). 6a reimpresión, México: Centro de Reflexión Teológica, A.C.

Biografía

Karl Heinz Herman Lenkersdorf Schmidt, también conocido como Carlos Lenkersdorf, nació en 1926 en Berlín, Alemania. Desde pequeño mostró habilidades musicales, que lo llevaron a presentar su primer concierto de piano a los diez años de edad. Años más tarde, se encontraba estudiando en Berlín cuando comienza la Segunda Guerra Mundial, y tras el cierre de los centros escolares, es reclutado y enviado al extranjero. Fuera de su país, pudo evitar estar al frente de batalla, obteniendo un cargo en la cocina como parte de la ocupación alemana en Dinamarca.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial regresó a su país en 1945. En esta época, laboró como intérprete para el ejército inglés que se encontraba ocupando una parte de la Alemania dividida. Abiertas las puertas de las escuelas, concretó sus deseos de estudiar Música, sin embargo, la rigidez académica, el carácter elitista de la carrera, junto con sus inquietudes sociales lo hicieron desistir de ésta; abandonó la carrera para estudiar Teología en la Universidad de Marburgo, donde aprendió las lenguas latín y griego.

Contrae matrimonio con Gudrun Lohmeyer Lindner, quien se encontraba estudiando la carrera de Física. Tras terminar sus estudios, Lenkersdorf toma una beca que le brinda la Universidad de Chicago donde un año más tarde lo alcanzaría su esposa Gudrun. El método educativo de la Universidad de Chicago fue una de las razones por las que decidió salir de ahí, y es entonces cuando el matrimonio migró a Canadá donde permanecieron aproximadamente por cuatro años. Por sus estudios en Teología es nombrado pastor luterano, lo que los llevó a trabajar en la Columbia Británica con una comunidad de refugiados alemanes de Rusia que habían emigrado en el siglo XVIII; esta es la primera experiencia de trabajo que tiene Carlos trabajando con campesinos.

Años más tarde, en 1957, el matrimonio llega a México para una vacante que fue ofrecida a Lenkersdorf como profesor de griego, trabajo para el cual se vio en la tarea de aprender español. Carlos se inscribe en la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y se titula en 1964 con la tesis, *Epicteto, su metafísica en relación con la ética*. Para 1966 obtiene el grado de Doctor en Filosofía con el proyecto titulado, *El problema del trabajo en el cristianismo primitivo*. En esa época comienza a dar clases de Filosofía en la UNAM, en un horizonte histórico donde la discusión filosófica se encontraba bastante influenciada por la propuesta de Adolfo Sánchez Vázquez, de la *Filosofía de la praxis*. Después del movimiento estudiantil de 1968, acepta el puesto como Director del Programa de Estudios Latinoamericanos en el Antioch College de Ohio, EUA. Gracias a este trabajo, comienza a viajar por varios países de América Latina como: Chile, Colombia, Costa Rica, Puerto Rico y Ecuador, en este último tiene su primer contacto con pueblos indígenas.

Durante una estancia en México, unos amigos le hablan sobre el trabajo que se estaba realizando en Chiapas. Así, lo invitan a conocer al obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruíz García. Tras la buena experiencia que tienen en el intercambio de ideas, éste lo invita a Chiapas para conocer parte de los proyectos realizados con las comunidades indígenas. Llega por primera vez a Chiapas con los tzeltales de Bachajón, en el municipio de Chilón, en 1972. Tras el propósito de aprender más de los indígenas y trabajar con ellos en conjunto, decide mudarse junto con su esposa Gudrun y su familia a Comitán en 1973.

El trabajo que realizó con los indígenas de Chiapas comienza con un grupo de religiosos en Comitán, quienes se dedicarían a la región tojolabal. El 'ermano Carlos y el equipo de trabajo de La Castalia, Escuela de Promoción Educativa y Cultural para los indígenas de la región tojolabal, aprenden de los tojolabales su idioma. Con este aprendizaje, comienzan a realizar campañas de alfabetización en lengua *tojol'ab'al*, además

de lecciones de matemáticas, en el que recuperó el sistema vigesimal de los maya-tojolabal, y lecciones sobre los derechos constitucionales y agrarios que tenían los tojolabales. A la par, el *'ermano* Carlos realiza algunas composiciones iniciales con la intención de motivarlos a crear sus propias canciones y con ellas aprender a leer y escribir.

El matrimonio Lenkersdorf se establece por más de veinte años en Comitán para trabajar con los tojolabales diversos proyectos, entre ellos, la traducción del Nuevo Testamento del griego al tojol'ab'al. Dos textos fundamentales publicados en su trabajo con tojolabales fueron la realización de los diccionarios: *b'omak'umal tojol'ab'al-kastiya* (1979) y del *b'omak'umal kastiya-tojol'ab'al* (1981). Ambos simbolizan una gran herramienta para los tojolabales que frecuentemente tenían que comunicarse en español con los mestizos que podían ser comerciantes o burócratas, pues establecer una buena comunicación con ellos les permitiría luchar por sus derechos y por lo que por ley les correspondía.

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 causó conmoción en todo el país, por persecución política el *'ermano* Carlos se ve forzado a salir de Chiapas y establecerse en la Ciudad de México junto con su esposa Gudrun quien ya se encontraba viviendo en la ciudad. Ya en la capital, el matrimonio es invitado a laborar en el Centro de Estudios Mayas perteneciente al Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, desde donde difunden el conocimiento aprendido con los tojolabales.

Comienza entonces una importante etapa de grandes publicaciones académicas: *Tojolabal para principiantes* (1994), *Los hombres verdaderos* (1996), obra que fue galardonada con el premio Lya Kostakowsky, y *Filosofar en clave tojolabal* (2002). Mención aparte merece la publicación de *El diario de un tojolabal* (2001), en el cual nos presenta los apuntes/reflexiones de Javier Morales Aguilar, joven tojolabal que adoptó el nombre de Sak K'in'al Yajaltik, sobre la conformación y organización de una comunidad tojolabal en el municipio de Altamirano. Este trabajo refleja el esfuerzo de los tojolabales por aprender y expresarse por escrito en su idioma. Gracias a la difusión que realizó el *'ermano* Carlos de la cultura y lengua *tojol'ab'al*, fue abierto un curso con el *estatus* académico de "Cátedra Extraordinaria" en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM.

El *'ermano* Carlos publicó en su última faceta académica el libro *Aprender a escuchar* (2008), donde propone la importancia del escuchar en el acto dialógico como parte de un ejercicio político, esto como herramienta indispensable para lograr el entendimiento y alcanzar el acuerdo entre los miembros de un conjunto social. Esta obra se encuentra profundamente inspirada en sus experiencias con los consensos logrados en las asambleas tojolabales. El *'ermano* Carlos, como lo llamaban los tojolabales, murió en la Ciudad de México a los 84 años de edad, el 23 de noviembre de 2010.²

La radicalidad del seguimiento de Cristo

La obra teórica del *'ermano* Carlos es muy conocida especialmente por su propuesta de realizar un filosofar desde los pueblos originarios, él lo hizo desde el pueblo maya-tojolabal. Sin embargo, su pensamiento no se limita a este punto y aborda otras temáticas, uno de los hilos conductores de su trabajo intelectual y a la vez el más desconocido es el análisis del *papel revolucionario del cristianismo*.

El cristianismo es revolucionario porque propone, desde el seguimiento de Cristo, la práctica del amor al prójimo y con ello la transformación radical de las estructuras injustas

² Los apuntes biográficos aquí referidos sobre Carlos y Gudrun Lenkersdorf, fueron tomados de un audio digital en el que, en forma de charla, Gudrun relata la vida de ambos a un grupo de estudiantes de la clase de *Problemas de Filosofía de México y América Latina*, de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM, misma que se llevó a cabo el 26 de octubre del 2012. Audio disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:PlaticaGudrunLenk26oct2012Filos.ogg> [Consultado el 19 de octubre de 2016].

de opresión. El seguimiento de Cristo significa *vivir* al modo cómo lo hizo Jesús de Nazaret, es decir, construir el Reino de Dios: practicar el amor, optar por los pobres, por los desprivilegiados, los oprimidos; insertarse en su realidad y trabajar con ellos para lograr la liberación de todas las estructuras sociales, políticas, religiosas y económicas, que oprimen a la mayoría de la población, una situación de violencia estructural.

Desde esta perspectiva hay una fuerte crítica a las distintas Iglesias, sea católicas o protestantes, porque en conjunto han olvidado el seguimiento de Cristo y se han aliado al poder, al manipular la imagen de Dios y justificar tanto su situación de privilegio, como la opresión y la violencia institucional. No obstante, hay dentro de las iglesias algunos actores que van a contracorriente de la postura institucional y optan por el seguimiento de Cristo.

La transformación radical de las estructuras de opresión se debe dar a través del seguimiento de Cristo, por la vía de la práctica del amor "práctica de proexistencia", y no a través de la violencia. Criticó esta vía, porque es adversa al mensaje de Cristo, y porque genera más violencia. Sin embargo, reconoció que la violencia que usan los movimientos revolucionarios es una "contraviolencia", es decir, es una respuesta a la violencia institucional que oprime a la mayoría de la población.

Vivir el seguimiento de Cristo, es vivir el amor al prójimo, es *humanizar la historia*, es hacer que el propio pueblo oprimido se asuma como el sujeto activo de su liberación, por ello criticó toda especie de elitismo que pretenda que la liberación la realizan algunos "líderes".

El *'ermano* Carlos empezó a trabajar, a invitación de Samuel Ruíz obispo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, con las comunidades del pueblo maya-tojolabal. El obispo impulsaba una línea de trabajo con la cual buscaba dar mayor protagonismo a los propios tzotsiles, tzeltales, tojolabales y choles. En 1974 se realizó el 1er Congreso Indígena, en el cual estos cuatro pueblos originarios denunciaron la situación de explotación que vivían en cuatro rubros: tierra, educación, comercio y salud. Posterior a la realización del Congreso, la Diócesis impulsó la capacitación de catequistas indígenas y el nombramiento y la formación política-religiosa de los diáconos indígenas casados. El trabajo que realizó desde la Diócesis fue desde la perspectiva de la inculturación, entendida como la inserción, tanto de los agentes de pastoral como del evangelio, en la cultura de los indígenas. Para el caso concreto de la obra que aquí presentamos, el *'ermano* Carlos estuvo en constante relación con el trabajo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, especialmente en la conformación de una Iglesia con rostro indígena.

Esta experiencia le significó, la oportunidad de poner en práctica los aspectos teóricos que había expuesto anteriormente desde el ámbito académico. Poner en práctica el seguimiento en Cristo, inculturándose en las comunidades e inculturando el evangelio:

Inculturación personal. Implicaba el desafío de dejar atrás la vida académica para vivir la inserción en las comunidades, vivir entre los tojolabales. Dejar de ser maestro universitario para convertirse en alumno y compañero de ellos. Aprender de los tojolabales, no solamente el idioma, sino también aprender a trabajar en, desde y para la comunidad.³

Inculturación del evangelio. Desde el seguimiento de Cristo, hacer que el mensaje del evangelio sea comprendido plenamente por el pueblo maya-tojolabal. La tarea fue ardua, destacan dos productos concretos: la elaboración de un libro de cantos, *tojol ixukotik 'oj ts'eb'anukotik* (1974), los cuales fueron recopilados en las últimas décadas y elaborados por los propios tojolabales, la mayoría tiene un contenido religioso, pero también versan sobre las problemáticas que han vivido y

³ Cfr. *Filosofar en clave tojolabal* (2002).

viven las comunidades tojolabales. La traducción del Nuevo Testamento al *tojol'ab'al*, fue un proceso de cinco años (1988-1993), en el cual participaron setenta catequistas tojolabales, todos ellos nombrados por sus comunidades. Realizaron una traducción dinámica de los textos neo-testamentarios, es decir, se respetó la cosmovisión del pueblo maya-tojolabal.

El trabajo, desde una perspectiva inculturadora, entre los tojolabales permite un descubrimiento: los pueblos originarios viven de forma radical, *desde lo comunitario*, el principio evangélico de la proexistencia, el ágape, es decir, el amor al prójimo. Se expresa en respeto, ayuda mutua, fraternidad y caridad en el contexto social y ecológico. En pocas palabras, los pueblos originarios tienen mucho que aportar a la liberación y a la construcción del Reino de Dios, es necesario que abramos nuestro corazón para escucharlos y aprender de ellos.

Pensamiento a través de la palabra-lenguaje

Al leer sus escritos podemos atestiguar la manera profunda en la que el contacto con el pueblo maya-tojolabal trastocó el corazón del *'ermano* Carlos. Asumir el compromiso de aprender el idioma le abrió una puerta no sólo hacia la posibilidad de comunicarse de una manera más directa con los tojolabales, sino de comprender su forma distinta de concebir la realidad.

Con total naturalidad nos narra su convicción de que el primer paso para conocer otro pensamiento era aprender su idioma. Su intencionalidad se contrapone aún hoy en día en muchos de los proyectos que se impulsan para “atender” las necesidades de los pueblos originarios. Lamentablemente es sorprendente el que un representante de la sociedad dominante, alemán, se tomara el tiempo para aprender un idioma que incluso no era nombrado como tal.⁴

Una de las claves para comprender al *'ermano* Carlos se encuentra en el profundo respeto que habita en sus escritos. No es sólo que sus palabras sean bellas y generosas, sino que son el testimonio de un trabajo respetuoso, arduo y amoroso. Realizando un ejercicio de verdadero “emparejamiento”, se negó a considerar al pueblo maya-tojolabal como un *objeto* de estudio y tuvo la sabiduría para reconocerlos como sus maestros.

El idioma, nos dice, es una puerta que nos permite adentrarnos en esa manera de nombrar al mundo y de percibir las relaciones que lo habitan. El aprendizaje se realiza allí donde están sus hablantes, de la mano de ellos. Es importante hacer notar que sus estudios no se fundan únicamente en la revisión sintáctica de la lengua, sino en décadas de convivencia y trabajo con ellos. A través de sus vivencias con el pueblo maya-tojolabal pudo confirmar la tesis humboldtiana que afirma que las lenguas no se diferencian entre sí sólo por sus sonidos y señales, sino que éstas son testimonio y a su vez productoras de diferentes visiones del mundo. Los idiomas nos muestran las cosmovisiones de sus hablantes y aprenderlos nos permite acercarnos un poco más a la utopía de comprender al otro.

En este espacio no reproduciremos lo que el *'ermano* Carlos expresa con maestría en sus escritos, tan solo mencionaremos una de las características de esa cosmovisión que se expresa en el idioma *tojol'ab'al* a manera de invitación al lector(a) a encontrarse con ellas.

⁴ En los años 70 el *'ermano* Carlos utilizaba la palabra idioma o dialecto. Cfr: “Colonialismo y liberación entre los mayas de Chiapas” (1974) y “Alfabetización en el dialecto tojolabal” (1975), sin embargo, después utilizó el término idioma al considerar la importancia de conocer las diferentes lenguas desde una perspectiva horizontal.

Quizá la más relevante en su propuesta, consiste en que el *tojol'ab'al* posibilita en sus estructuras sintácticas las relaciones sujeto-sujeto.⁵

El idioma *tojol'ab'al* le permite al hablante vivenciar las relaciones con el mundo que le rodea de tal manera que se encuentra rodeado por iguales. No sólo es sujeto quien le cuenta un cuento a alguien, la persona que escucha un cuento es un sujeto, el idioma exige que se le nombre también, que se visibilice su acto de escuchar. La tierra no es una posesión o un objeto en manos de un sujeto que puede venderla o dañarla, sino que se trata de la madre tierra, *jnantik lu'um*. Una tierra compartida no sólo con otros humanos, sino con el resto de seres que pueblan el mundo.

El contacto con un idioma intersubjetivo nos permite extrañarnos de relaciones que con la fuerza de la cotidianidad hemos adoptado como la única realidad posible. Así, podemos percibir cómo el idioma español nos lleva a nombrar el mundo de tal manera que el sujeto se encuentra en el centro de todo: “yo le dije”, “vendí la parcela”, “la quise”. No ofrece espacios para nombrar el *estar* del objeto. ¿Qué importa si alguien escuchó cuando yo afirmo que “le dije”? La relación es unidireccional. Es el sujeto el que ejecuta las acciones y los objetos se encuentran pasivos, recibiendo las acciones del sujeto.

¿Cómo se ve el mundo cuando el lenguaje exige que las relaciones se den entre sujetos? Podemos sentir la potencia de una afirmación como “yo dije, él escuchó”. Ambos sujetos se encuentran activos, quien escucha puede decidir si lo hace o no. Su acto de escucha es tan importante como el de quien habla. Las relaciones intersubjetivas que posibilita el mismo idioma favorecen la articulación de una comunidad *NOSÓTRICA* que se extiende hacia todos los seres del mundo, se trata de una *comunidad cósmica viva*. La fortaleza de estos pueblos radica precisamente en su cosmovisión intersubjetiva y que ésta ha sido clave en su resistencia. Los saberes que brotaron de este magnífico manantial tienen implicaciones profundas en términos políticos, ontológicos y epistemológicos.

En el compromiso con el cual el *'ermano* Carlos condujo sus investigaciones y su trabajo compartido con las comunidades, hay una llamada a asumir la tarea histórica de luchar por la reformulación de la manera en que nos relacionamos con las otras y con los otros y con todos los seres que nos rodean.

Los escritos que podemos encontrar en este sendero son una invitación a que asumamos el riesgo de encontrarnos con una perspectiva radicalmente distinta a la nuestra. Nos invita a reconocer que “no nos toca hablar por hablar, sino abrir los oídos y el corazón para comenzar a aprender lo que no conocemos y nos hace falta conocer”. Abrir así nuestro ser implica permitirnos ser “tocados” por una forma diferente de percibir las relaciones del mundo.

Sentir, pensar y vivir el NOSOTROS

Al caminar por las cañadas tojolabales, el corazón del *'ermano* Carlos acostumbrado a escuchar, se sintió identificado con las otras voces que se esfuerzan en construir

⁵ Para ilustrar este punto retomaremos sólo uno de los múltiples ejemplos que el *'ermano* Carlos presenta en sus escritos: en español decimos “él me respetó”, en esta frase podemos ubicar un sujeto que ejecuta la acción y un objeto que la recibe. Hay sólo un agente en la oración y éste monopoliza la acción. En contraste, en *tojol'ab'al* existe la siguiente forma: *skisawon*. El prefijo *s* hace referencia al sujeto *él*, la palabra *kisa* significa “respetar”, “tomar en consideración”, y el sufijo *on* se refiere a *yo*. El sufijo *on* es utilizado como sujeto al combinarlo con adjetivos y al conjugar ciertos verbos. El término más utilizado para identificar a las lenguas con estas características es “ergatividad”, sin embargo, a partir de su convivencia con el pueblo maya-tojolabal y su inmersión a ese mundo otro, el *'ermano* Carlos advierte la necesidad de interpretar las lenguas de acuerdo a categorías que les sean propias. Por esto propone en lugar de ese término el de “intersubjetividad”.

comunidad en medio de la diversidad. El teólogo y filósofo entró a la comunidad para aprender de los hermanos tojolabales, mujeres y hombres verdaderos que a lo largo de su historia habían padecido el estigma —durante la Colonia— de no tener alma, ni sentimientos, ni razón y posteriormente, con la imposición de la moderna nación mexicana, la exclusión de los sin voz, que deben ser explotados por ser ignorantes.

La humildad de Carlos y Gudrun Lenkersdorf fue reconocida por los hermanos, pues por fin se encontraban con corazones dispuestos a escuchar. Los profesores llegaron no para enseñarles, sino para aprender de ellos. Ese fue el feliz comienzo de su caminar por la tierra fértil del filosofar *NOSÓTRICO* tojolabal.

Los maya-tojolabales le enseñaron, que su lengua expresa una cosmovisión y un pensamiento o filosofar caracterizado por el *ke'ntik*, *NOSOTROS*. Principio organizativo integrador que no desaparece a los *yo* individuales, sino que los incluye en la comunidad *NOSÓTRICA* de sujetos sin excluir sus diferencias, pues reconocen que la vida es posible por la diversidad; cada sujeto tiene funciones únicas que debe cumplir en bien de la comunidad.⁶

En el *NOSOTROS* no existen objetos dominados por sujetos, lo cual se explica por el *átsil*, el principio vivificador de todo cuanto existe. Es decir, para los maya-tojolabales todo tiene corazón, por ello todo tiene vida y todos somos sujetos, es decir, vivimos la intersubjetividad, somos parte de un *biocosmos*. El fogón, los comales, las milpas y los pájaros nos escuchan, nos miran, nos interpelan, inician un diálogo con nosotros y dan sus aportes como miembros de la comunidad, pues todos estamos parejos, *lajan lajan áy'tik*.

Para poder emparejarnos, los tojolabales nos enseñan la importancia del escuchar, de ahí que la palabra *tojol'ab'al* sintetiza la importancia de éste en su filosofar. Lo *tojol* es lo recto, lo verdadero y el *'ab'al* es la palabra escuchada. De esta manera, ser tojolabal implica vivir la palabra verdadera, aquella que es escuchada humildemente y posibilita la complementariedad de voces, vivencias, sentimientos y saberes.

Así, observamos que el filosofar tojolabal se caracteriza por una epistemología en la cual se reconoce que el conocimiento se adquiere en relación con los demás, no en el solipsismo de *mí* pensamiento como si me pudiera abstraer de toda la realidad, pues comprenden que pertenecemos a un *biocosmos* y para conocerlo hay que mantener atentos nuestros sentidos, nuestro corazón y nuestro pensamiento.

Esto también nos devela una ética que se centra en la importancia de la complementariedad con los demás sujetos y los hace corresponsables de la justicia, la libertad y el bien comunitario. Una ontología que comprende la existencia del ser en su relación con el *NOSOTROS* que lo vincula incluso con lo que ya no pertenece al tiempo de ahora y no se puede percibir. Una fenomenología en la cual las experiencias se nos presentan y se comprenden siempre entretejidas con los demás, en relaciones horizontales. Una política donde la justicia busca recuperar a quienes cometen delitos en la armonía comunitaria.

Esto nos muestra que el pensamiento filosófico o filosofar tojolabal es diferente a la filosofía occidental, pues no separa la razón de los sentimientos, está abierto a los diversos saberes del cosmos, y se hace en comunidad. En otras palabras, se trata de un filosofar práctico cuya semilla es el *NOSOTROS*, por lo cual no impone una verdad como única, sino que nos orienta a aprender a escuchar a las otras voces diferentes, a comprenderlas y respetarlas.

⁶ El *'ermano* Carlos explica que las lenguas con su forma única de nombrar el mundo reflejan cosmovisiones —el modo particular de entender el mundo para cada cultura—. A su vez, hablamos de un pensamiento filosófico o de un filosofar, porque dichas cosmovisiones motivan una reflexión particular, la búsqueda de sentido y de respuestas en los diversos ámbitos de la existencia. De este modo, el filosofar *NOSÓTRICO* tojolabal está presente en la lengua compuesta por múltiples sujetos relacionados horizontalmente y se lleva a la práctica en sus vivencias cotidianas, de tal manera que va más allá de las construcciones teóricas y se hace vida con los demás.

Estos saberes entraron en lo profundo del corazón del *'ermano* Carlos y los quiso compartir con la generosidad que caracteriza a los tojolabales, sin esperar nada a cambio, más que la satisfacción de sembrar una pequeña semilla de esperanza para todos los hermanos pobladores del cosmos que vive.

Política y autonomía

Recopilar la diversidad de textos del *'ermano* Lenkersdorf, conlleva a una búsqueda de unidad, donde encontramos diversos surcos en la tierra, para recoger frutos sembrados, así los artículos nos acercan a la política y a la autonomía como simientes complementarias, que se constituyen más allá de un discurso plausible, al arraigarse en la argumentación escritural de la reconstrucción de un pensamiento marginado, excluido. Los artículos conllevan la intención de cuestionar la exclusión, invisibilidad y privación de ser escuchadas las comunidades tojolabales: reivindicar una lucha de siglos para que se oiga su voz. Por ello, no son sólo fundamentos de una teoría, palabras que el viento lleva como susurros, sino que es la unidad de voces en una voz, de la experiencia de lo que se vive, practica y realiza en comunidad. Porque la política y la autonomía se rehacen, en comunidad, se vuelven unidad. Y el ser comunidad significa responsabilidad, implica unión, del consenso, del acuerdo, del diálogo horizontal de todos y por todos, que se origina desde el núcleo familiar, pasando por la comunidad, pueblo o localidad, y que, como gotas en el lago, las responsabilidades y compromisos van produciendo ondas que se expanden e irradian, que trascienden lo local.

Si bien, fue a partir de 1994, que la voz surgió más allá de un reclamo, como un eco que hurga en la conciencia de la sociedad dominante, el *'ermano* Carlos al hablar de política y autonomía nos lleva a un sendero que se inicia mucho antes del levantamiento zapatista. Al ubicar otra forma histórica de politicidad, nos remite a saberes, conocimientos y tradiciones sembradas en los tojolabales en formas de aprendizaje y práctica, de educar políticamente, con una profunda actitud libertaria, democrática, a través del ejemplo y compromiso, y en donde el poder, el ejercicio de la violencia y el dominio, no se conciben desde y en la política, es decir, son contradictorios a sus prácticas y vivencias, porque: *“No hay lugar para nosotros en el mundo del poder”*. La política como dominación es negada, murmullos que no cuentan, que no se cumplen porque no se ponen en práctica, son desaprendidos como prácticas y quehaceres de socialización y cultura y en su sitio se reaprenden y reproducen prácticas ancestrales de horizontalidad y emparejamiento.

La democracia no significa que existan líderes que tengan la autoridad de decidir sobre los demás, sino que se alude a la práctica y principio organizativo de la *“comunidad cósmica de consenso”*, del poder compartido, político y económico, desde la autonomía. Es así que encontraremos que el sendero de la política, como arte y creación de la autonomía, no consiste en la toma de decisiones de la mayoría sobre una minoría, sino de la práctica de persuadir, jamás de con-vencer. Y el persuadir es la simiente del hablar y del saber escuchar, dando nacimiento al fruto del diálogo intersubjetivo.

Al hablar de política, no significa que sea el único tópico en el cual se camina, porque no hay una plena autonomía de la política con respecto a otros senderos, como el de la *poética y vida*, o el de *la radicalidad del seguimiento de Cristo*, sino que se busca orientar en el sendero, en una concreción por la cual podamos discurrir y andar hacia otros tópicos. La política se reconoce entonces como una concreción crítica hacia lo que para muchos significa hablar de política, y su concreción es abrir el sendero de este tema, al definir otro tipo de política, aquella que no se limita a los fines partidistas, electorales, individualistas, del poder, sino que involucra en su raíz, otra definición, que no es un afán por la inmediatez, sino el intento y práctica de recrear, desde una mediación colectiva, desde la común-unidad, de comprender, explicar y buscar la transformación de la diversidad de

realidades, donde las palabras se apropian, se practican y ejercen. Pensar y practicar la política y la autonomía con un amplio sentido libertario, implicando trascender, repensar y reivindicar la historicidad concreta desde la particularidad de los maya-tojolabales, pero que se universaliza no sólo con las civilizaciones originarias de *Latinoamerindia*, sino con todos los seres humanos.

Política y autonomía se configura como los demás senderos en una construcción epistemológica, atravesada por la reivindicación y posicionamiento, de un hacer y quehacer que se construye comunitaria y dialógicamente con los otros, germen de un hablar comunitario/colectivo de lo común y superar lo contingente.

Educación liberadora

El *'ermano* Carlos dedica un espacio en las letras de la academia para hablar sobre una de las prácticas y quehaceres que germinarán en actos de liberación y transformación social, esto es, la educación.

Anterior a su llegada a Chiapas con las comunidades tojolabales, su pensamiento y la inclinación hacia una educación alternativa como eje fundamental para la transformación de la sociedad, se manifiesta por dos corrientes que proponen la sublevación del ser humano frente a la opresión de la clase dominante. Nos referimos por un lado a la teología de la liberación y a la pedagogía freireriana. Estas dos corrientes ideológicas sirven como una fuerte inspiración y se manifiestan ya en 1972, pues ambas corrientes logran converger en un punto en común para él: la liberación del pueblo oprimido de la cultura dominante que ha monopolizado la educación a través de las instituciones estatales dedicadas a la "formación de la ciudadanía". La experiencia que tuvo con indígenas del Ecuador es la semilla que germinará más tarde su postura acerca del reconocimiento de las otras culturas a través del fortalecimiento y orgullo "por lo propio", por lo indígena, construyendo surcos donde puedan florecer nuevos frutos.

Sería muy aventurado pronunciar qué sucesos fueron detonantes en la vida del *'ermano* Carlos para optar por los caminos de la liberación, no obstante, en su lugar, podemos ofrecer al lector un par de sucesos histórico-sociales imprescindibles en su vida para comprender su apuesta por una educación transformadora antes de su llegada a las milpas chiapanecas: la experiencia de la guerra con la Alemania nazi y el movimiento estudiantil de 1968 en México. Empero, cualquiera que hayan sido los escenarios sociales por los que optó por una liberación social, lo cierto y seguro es que a través de sus letras podemos encontrar la opción por una educación liberadora junto a una orientación ético-pedagógica sesgada por la colectividad, y es ésta misma opción la que más tarde se manifestará en su obra en forma de *tik*, al encontrarse frente a un pensamiento y praxis comunitaria por sí misma.

Su experiencia en Chiapas con los tojolabales es más que fructífera para su apuesta pedagógica, pues es en su trabajo con las comunidades donde encuentra la existencia de prácticas educativas alternativas a las ejercidas por la sociedad occidental. De esta forma, se confronta no solo con un pueblo que habla una lengua distinta a las lenguas del "desarrollo" y la "modernidad", sino que se enfrenta a un pensamiento y una cosmovisión totalmente distintos, gestados en prácticas educativas que concretizan la horizontalidad de la relación entre educando y educador.

La praxis educativa entre tojolabales, se caracteriza por elementos distintivos que la hacen única frente a las prácticas occidentales de sociedades urbanas, al no conceder un espacio para las relaciones jerárquicas, la subordinación y la imposición que caracterizan la educación occidental que el Estado y las instituciones se han encargado de perpetuar a través de la imposición de la escuela como una herramienta reproductora de la cultura

dominante. Una revisión a la historia de los pueblos chiapanecos nos remite a tener presente que para la región tojolabal en la década de los setenta la educación del Estado se realizaba en muy pocas escuelas ubicadas en algunas de las comunidades con mayor población. Los profesores que se encontraban al frente de clase no dominaban el idioma *tojol'ab'al*, pues en su gran mayoría eran indígenas de otras etnias, como tzotziles y tzeltales, que hacían uso del español como medio de comunicación para impartir las clases dentro del aula, cumpliendo así con dos objetivos primordiales: por un lado, el rechazo inconsciente del idioma *tojol'ab'al*, y por el otro lado, el reconocimiento del castellano como símbolo de modernización y progreso. Ambos, eran objetivos de una educación generada como parte de una política de segregación y discriminación hacia las naciones y culturas diferentes, pues para la élite estas culturas eran merecedoras del olvido, rechazo, burla y desprecio, al no ser lo suficientemente "civilizadas" como los conocimientos, saberes y tecnologías propias de la sociedad occidental.

Así, en este escenario de rechazo y discriminación por lo indígena, concretiza una pedagogía y una educación alternativa al dar inicio el proyecto de alfabetización en idioma *tojol'ab'al* haciendo uso de la metodología propuesta por Paulo Freire, donde a partir de una serie de palabras clave de la cultura, el acto educativo vincula la teoría con la práctica, involucrando a los sujetos en la realidad a la que se encuentran circunscritos. Para el proyecto de alfabetización, se utilizó un pequeño folleto titulado *k'umanan tojol'ab'al* (1974), que incluía, una breve sección sobre aritmética y pequeños cuentos situados dentro de la cotidianidad de los tojolabales; cabe destacar que dicha publicación solo se realizó en idioma *tojol'ab'al*.

Trancurrió el tiempo para que el *'ermano* Carlos publicará un texto dedicado a las prácticas educativas tojolabales que forman parte de la comunidad, esto es, las prácticas y costumbres que le permiten al pueblo maya-tojolabal conservar su cultura, transmitiéndola de una generación a otra. Estas experiencias que nos comparte son más que un artículo de corte antropológico, donde el sujeto de estudio sea abordado con fines de difusión de las costumbres, sino que, a través de esas líneas, se encuentran expuestas las prácticas educativas que giran en torno a un elemento clave de la cosmovisión imprescindible en la comunidad tojolabal, se trata por supuesto del *NOSOTROS*. Es solo a partir de su larga estancia con los tojolabales que logra concretar ese principio ético-filosófico que los caracteriza, y que es el responsable de la disposición del individuo para el mantenimiento de la comunidad. Es pues, el *NOSOTROS* el elemento clave de la cultura que germina en todos los ámbitos, donde la educación es una práctica más que se hila en este entramado *NOSÓTRICO*.

La educación en el pueblo maya-tojolabal está visiblemente constituida a partir de otras realidades, que la distancian de la educación occidental al realizar el acto educativo como parte de las relaciones de subordinación. El *'ermano* Carlos encuentra una analogía entre las prácticas educativas de las comunidades tojolabales y la pedagogía propuesta por Freire al vivenciar la horizontalidad entre las relaciones educador-educando y educando-educador convergiendo en un acto liberador en respuesta a los problemas reales de la comunidad.

Aprender con los tojolabales su idioma, cosmovisión, cultura y pedagogía es su propuesta clara. Escuchar a los pueblos indígenas que nos invitan a caminar con ellos para combatir la dominación, la subordinación y la imposición, haciendo comunidad dentro de una práctica pedagógica para el mantenimiento de la vida.

Poética y vida

La *po-ética* (poesía-ética) reúne fragmentos de eternidad de la realidad vivida cotidianamente por el pueblo maya-tojolabal. Desde un sentido de pertenencia y solidaridad

fluye la revitalización de la oralidad, transmitida tras generaciones en una miríada de prácticas de la memoria, tradiciones, conocimientos, historia y cultura, que convergen en la creación de vida comunitaria, y que el *'ermano* Carlos recolectó con humildad por el camino del aprendizaje recíproco: de la senda de la alfabetización y de la *tojolabalización*. El recolectar la poética, el canto a la vida, los testimonios y la experiencia no significó extraer información; por el contrario, asumir el compromiso con la convicción plena de aprender de maestros y guías en una relación horizontal.

La acción creativa del poeta da pauta al diálogo y entendimiento desde su pueblo y con la pluralidad de *cosmovivencias y cosmovisiones*. Expresadas esencialmente en principios y sistema de valores comunitarios, enraizados en una ética profunda, los cuales no determinan la pérdida de la individualidad, sino más bien la búsqueda permanente del equilibrio entre el ser individual y el ser comunitario, es decir, del *emparejamiento*, de la ayuda mutua en las necesidades, problemas y alegrías. Así poética y vida, practican una *convivencia verdadera* al entretrejer elementos atravesados por el contexto social, económico, político y cultural.

La poética como unidad y eco, germina y genera valores morales donde la concordancia no es el documento firmado o el escrito elitista literario, es el anonimato comunitario, de la voz, la palabra, la voluntad, el ejemplo y la temperancia. Es provechosa y necesaria como los caminos que andamos y de los cuales no podemos apropiarnos, salvo cuando los recorremos sin importar quién hizo la brecha. Por ello, la literatura se vuelve poética de la vida, la oralidad irradia en la escritura donde el valor moral de la palabra es síntoma de la prudencia en el accionar y en el pensar, como reciprocidad que se practica día tras día en constante renovación.

Para los tojolabales la literatura, las canciones y textos, representan la vida, la realidad de los de abajo en permanente lucha y resistencia. Escribir desde abajo es la voluntad de acción, los poemas-canciones y la memoria son instrumentos de lucha ante los intentos por extinguir su cultura, de parcelación y despojo de *jnantik lu'um*, Nuestra Madre Tierra. La palabra se vuelve respeto, equilibrio y con-vivencia; es la evocación hecha historia de la sobreexplotación de su trabajo y dominio, de la violencia que se vuelve vivencia.

El eco de la poética cuestiona la racionalidad, la deshumanización y la razón. Ante este horizonte, los tojolabales como otros pueblos originarios de México y otras latitudes, no buscan el aislamiento ni el monólogo, su andar es el diálogo, la búsqueda por retornar a la brecha de la cual han sido impedidos a caminar. De ahí que metáforas y categorías no se limitan a giros lingüísticos de oralidades, expresiones y memorias de sentido figurado, sino que trascienden la realidad figurativa, una invitación a transformarnos, una toma de conciencia, de la participación de todos por un mundo más justo, humano y democrático.

En este sentido, advertimos como el *'ermano* Carlos, la necesidad de pregonar en voz alta las creaciones tojolabales por todos los medios y formas posibles, porque más allá de nuestras múltiples circunstancias contextuales y diferencias corporales, se encuentra la simiente común que nos hermana, pues el ser tojolabal no depende de la tierra donde nacimos o del color de nuestra piel, sino del respeto, compromiso y horizonte histórico concreto en el que vivimos.

Los recopiladores.
Ciudad de México, 20 de julio de 2018.

El concepto y la crítica de la religión en algunos escritos de Carlos Marx (1965)¹

1. INTRODUCCIÓN

1) NOTAS PRELIMINARES

La ocasión de este trabajo se encuentra en algunas afirmaciones marxistas con respecto a la física. Konstantinov rechaza rotundamente la entropía y la teoría de la expansión del universo, ambas pertenecientes exclusivamente a la física y derivadas de datos experimentales, porque implican la finitud del mundo, lo que puede implicar la existencia de un dios (pp. 134 s. y 139). Es decir, en un campo ajeno a la religión se manifiesta una actitud que parece ser casi una teofobia: las teorías científicas no pueden ni deben ser correctas si implican la posible alusión a un dios. Por ello quise averiguar la razón del ateísmo en Carlos Marx mismo.

Ahora bien, después de haber leído algunos escritos de Marx se patentizó que el ateísmo no desempeña un papel importante. Porque “el ateísmo ya no tiene sentido puesto que el ateísmo es una negación de Dios mediante la cual se asienta la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita de tal mediación ya...” (*Manuscritos econ. filos.*, I, p. 607). Por lo tanto, el tema del trabajo se cambió para investigar el concepto y la crítica de la religión en Marx.

El trabajo se limita a los escritos de Marx en cuanto están a mi disposición. Se exceptúa *El Capital* que no parece aportar novedad alguna acerca del concepto estudiado. Se excluyen también las obras de Engels y de Lenin para no hacer el trabajo demasiado extenso. La exclusión parece justificarse también porque, cuando menos en Engels, la postura frente a la religión se distingue de la de Marx. Engels parece fundar su crítica de la religión, predominantemente, en las ciencias de la naturaleza (ver: *Dialéctica de la naturaleza*, pp. 185 y 189 s.). Esta crítica estriba en el razonamiento, en la teoría. Marx, en cambio, según se verá, funda la crítica, sobre todo, en su antropología. Por lo tanto, la crítica, a la manera de Engels, desempeña un papel secundario en Marx (ver, *Manuscritos econ. fil.*, I, p. 606, acerca de la geología).

Bien conocido es el hecho de que Marx dependa, en muchas cosas, de Hegel y de Feuerbach. Se excluyen, en gran parte, las referencias a dicha dependencia porque representarían un trabajo aparte.

Se ha hablado mucho de la evolución del pensamiento de Marx que, sin duda, existe. En el contexto de este trabajo me parece que, a partir del año 1842, el pensamiento de Marx acerca de la religión se desarrolla rectilíneamente sin sufrir reveses. Se exceptúan, pues, sólo el *Trabajo del bachillerato*, la *Carta a su padre* y, hasta cierto grado, la *Tesis doctoral* que serán tratados separadamente (ver los capítulos I, 2 y III, 3 de este trabajo). Tal vez, la postura tomada en *La crítica del programa de Gotha* significa una corrección posterior (*Ibid.* III, 3 y V). Por lo general, Marx elabora su concepto y su crítica de la religión de una manera muy consecuente.

Permítaseme el uso de dos términos. El adjetivo “marxiano” se refiere a la filosofía, etc. de, Marx mismo, así como se habla de “kantiano”, etc. El adjetivo “marxista”, en cambio, se refiere al materialismo dialéctico e histórico de la actualidad.

Finalmente, en contestación a la ocasión del trabajo, no pude encontrar en Marx justificación alguna para la actitud de Konstantinov; actitud, tal vez, del marxismo en general. Porque el mismo Marx, según los escritos leídos, no se preocupaba mucho de las

¹ *Fe cristiana y Marxismo. Cuadernos de Cristianismo y sociedad*. Núm. 1. p. 9-33.

ciencias naturales. No cabe duda de que la filosofía de Marx y la religión son incompatibles. Pero tal incompatibilidad no se opone a las leyes o teorías de las ciencias naturales. Parece, pues, que hubo un cambio, con respecto a la religión, en el desarrollo de la filosofía de Marx al materialismo dialéctico; cambio que, probablemente, se indica ya en la mencionada *Crítica del programa de Gotha*, que, posiblemente, evoluciona en Engels y Lenin para desembocar en la afirmación de “propagar metódicamente el ateísmo” (Rosental-Iudin, p. 30).

2) LA CONCEPCIÓN PRIMITIVA DE LA RELIGIÓN EN EL JOVEN MARX

En los dos únicos escritos que nos quedan de aquella época de Marx, anteriores a su Tesis doctoral, a saber, su trabajo del bachillerato y la carta a su padre, se manifiesta una postura no crítica con respecto a la religión. La existencia de la “divinidad” no se pone en tela de duda ya que es “la divinidad que dio al hombre una meta común, el ennoblecimiento de la humanidad y de sí mismo...” (I, p. 1). Y “...la religión nos enseña que el ideal, seguido por todos, se sacrificó por la humanidad y ¿quién se atrevería a destruir tales máximas?” (I, p. 5).

La religión, según las citas dadas, es el cristianismo porque dicho ideal se refiere, obviamente, a Jesucristo en cuanto sacrificó por la humanidad. Marx parece entender la religión conforme al idealismo de su época. Porque lo que ese tipo de religión exige es que el hombre se esfuerce, para seguir el ideal propuesto. No son los actos sino las buenas intenciones que importan y que apuntan hacia el ideal que, sin embargo, nunca se alcanza. Se trata de la misma concepción de la religión que encontramos en el Fausto (II) de Goethe:

“Wer immer strebend sich bemüht,
den können wir erlösen” (versos 7324 s.).

En la carta a su padre, Marx mismo habla del idealismo que dominaba su pensamiento y del cual comienza a distanciarse. “Partiendo del idealismo... se me dio en buscar la idea en lo real mismo.

Los dioses que, anteriormente, vivían más allá de la tierra se transformaron ahora en el centro de la misma” (I, p. 13). Con esto no se quiere afirmar que Marx ya se aleja definitivamente del idealismo ni de la religión, sino que se cambia el énfasis. Su interés yace en lo real mismo para cuya explicación no puede prescindir, sin embargo, de la idea ni de los dioses. En consecuencia, “eché mano a la obra misma, a un desarrollo filosófico-dialéctico de la divinidad según se manifiesta en cuanto concepto en sí, en cuanto religión, en cuanto naturaleza, en cuanto historia. La última frase mía era el principio del sistema hegeliano...” (I, p. 14). He aquí la solución del cambio, realizado por Marx. Se trata de una vuelta hacia Hegel. En virtud de esta vuelta, la religión se encuentra, estructuralmente, en el mismo nivel que la naturaleza, la historia, etc. Todas estas cosas son manifestaciones de la divinidad que, por lo tanto, no se da de una manera inmediata, sino que, el único acceso a ella se da a través de sus manifestaciones.

En conclusión, por interesantes que sean esas ideas fragmentarias del joven Marx para un estudio de la evolución de su filosofía, no se debe atribuir a ellas demasiada importancia. Porque el mismo Marx ya comunica a su padre el descontento que todas estas ideas le causaron (*Ibid*).

II. LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

1) LA RELIGIÓN Y LAS RELIGIONES

Marx habla indistintamente del cristianismo y de la religión (*Crítica del derecho del estado de Hegel*, I, p. 374). Porque el denominador común de todas las religiones se manifiesta en el cristianismo que “es la religión por excelencia, la esencia de la religión, el hombre deificado en cuanto religión particular” (*Ibid.* p. 293). Es decir, Marx tiene la idea de que el cristianismo representa dentro del género de la religión lo que la democracia representa en el de la forma del estado; el cristianismo y la democracia son las exposiciones más desarrolladas de sus géneros respectivos. Porque en ambos se cristaliza la esencia de sus géneros, la cual es el hombre (*Ibid.*). Esta especificación del cristianismo, en cuanto religión por excelencia, no resulta de un estudio de la multitud de las religiones. Puesto que, a excepción del judaísmo, no encontró referencia detallada alguna a las demás religiones. La razón de esta especificación del cristianismo debe buscarse en otra cosa.

De hecho, la especificación implica ya la filosofía marxista que se destaca por ser humanista, según veremos. Este rasgo del marxismo se refleja, a mi juicio, en la manera de abordar la especificación del cristianismo.

Además, la misma especificación parece demostrar una falla que, según entiendo, no le importa a Marx. No cabe duda que cualquier especificación o clasificación de las religiones es una empresa arriesgada. Porque se trata de una generalización, más o menos arbitraria, que viola muchas particularidades de las religiones (ver, Leeuw, pp. 669-675).

Ahora bien, Marx concede al cristianismo la supremacía sobre todas las religiones. Esta especificación del cristianismo manifiesta un juicio y un provincialismo. Porque juzga la religión en base del medio ambiente en el cual vive. Este medio ambiente occidental de Marx reclama que su religión, el cristianismo, sea la religión suprema. Desde un punto de vista imparcial y fenomenológico, esta especificación del cristianismo es insostenible (ver, Leeuw, p. 72 s.). No preguntamos si el cristianismo mismo justifica su supremacía. Porque tal justificación no interesaría a Marx que sabe que para los teólogos “toda religión extraña es pura invención, mientras que su propia religión es una emanación (mejor revelación= Offenbarung, según K., p. 509) de Dios” (M. p. 117). Pero sí debemos darnos cuenta del condicionamiento histórico de la especificación marxista del cristianismo. Condicionamiento que existe aparte, del reflejo, mencionado en la página anterior, o en conjunto con él. Marx mismo justifica o racionaliza la especificación por señalar la esencia del cristianismo que es el hombre. Esta definición de la esencia se debe a Feuerbach, no obstante el distinto concepto marxista del hombre en comparación con el feuerbachiano (ver, *Tesis sobre Feuerbach*, VI).

En conclusión, la especificación del cristianismo, en cuanto religión suprema, tiene sus raíces históricas y debe entenderse dentro del marco de referencia de la filosofía marxista; no puede reclamar la validez de un juicio imparcial. La especificación es fundamental por facilitar el enjuiciamiento de la religión. Porque todas las religiones se han reducido a una sola cuya esencia es el hombre. Es decir, la religión se funda en la misma esencia que la filosofía de Marx (ver *Ibid.*, X) [La diferencia entre las dos debe consistir, pues, para Marx, en los conceptos distintos del hombre, según veremos en el curso del trabajo.]

2) LA GÉNESIS DE LA RELIGIÓN

Dios, el objeto de la religión, no es otra cosa que una mera representación del hombre. Porque “lo que me represento realmente es una representación real para mí, y, en este sentido, todos los dioses, los paganos tanto como los cristianos, han poseído una existencia real” (*Tesis doctoral*, I, p. 75; ver. también *La ideología alemana*, K., p. 341). Es decir, Dios tanto como la religión son las creaciones de la representación humana. La prueba de esta tesis es que si “vienes con tus dioses en un país donde se cree en otros dioses... la gente te demostrará que estás sufriendo de imaginaciones y abstracciones” (*Tesis doctoral*, I, p. 75).

La tesis se prueba por la historia también. Porque “cuando el mundo antiguo estaba a punto de desaparecer, las religiones antiguas fueron vencidas y suplantadas por el cristianismo.” (B. p. 93). Y “no era la decadencia de las religiones antiguas que derrumbó los estados antiguos, sino que la decadencia de los estados antiguos derrumbó las religiones antiguas” (“Editorial” del núm. 179 de la *Kölnische Zeitung*, I, p. 180). Quiera decir que las representaciones religiosas están íntimamente, ligadas con el medio ambiente socio-político en el cual existen y al cual deben su existencia. Por lo tanto, se derrumban al derrumbarse su medio ambiente.

De tal manera, la religión está en el mismo nivel que, la constitución (*Crítica del derecho del estado de Hegel*, I, p. 293), la educación (*Kultur*) (*Sobre la cuestión judía* I, p. 482), la ciencia, etc. (*Carta a Ruge*, I, p. 448). Todos estos fenómenos son las manifestaciones de la existencia teórica del hombre (*Ibid*). En estas manifestaciones, siendo creaciones teóricas de los hombres, los mismos hombres, perteneciendo a una época y una región determinada, expresan y explican la realidad que los rodea y que han forjado. Cambiados el tiempo y el lugar, los hombres crean teorías distintas.

Surge la pregunta ¿cuál es la razón de la creación de tales teorías por el hombre? Marx la contesta en la “Ideología alemana” y en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Las representaciones, hechas por estos individuos (de la humanidad primitiva), son las representaciones referidas a su relación con la naturaleza o a la relación que tienen ellos, los unos con los otros, o referidas a su propia naturaleza. Es convincente que, en todos estos casos, estas representaciones son la expresión consciente –real o ilusoria- de sus relaciones y actividades reales, de su producción, de su trato mutuo, de su postura social y política. La suposición contraria es posible, sólo si se presupone un espíritu aparte, del espíritu de los individuos reales y materialmente condicionados... (K. p. 348).

Es decir, gracias a la conciencia, el hombre, en sus representaciones, refleja en el dominio de la teoría las relaciones que él tiene con el mundo en el cual está viviendo. Por lo tanto,

la moral, la religión, la metafísica y las demás ideologías... ya no conservan la apariencia de la independencia. No tienen historia ni evolución, sino que los hombres al desarrollar su producción material y sus relaciones (Verkehr) materiales, cambian, juntamente con esta realidad suya, también su pensamiento y los productos de su pensamiento. La conciencia no determina la vida, sino que la vida determina la conciencia” (K. p. 349).

Ahora bien, el desdoblamiento del mundo en un mundo real y otro religioso, trascendente —un hecho observado por Feuerbach ya (*Tesis IV*) “sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma” (*Ibid.*).

En conclusión, la religión, la metafísica, etc. son las creaciones teóricas del hombre que se deben a determinadas condiciones sociales (compárese *Tesis VII*). Suponiendo una base terrenal no contradictoria, la religión carece de fundamento en función del cual puede nacer en la conciencia. La religión se explica, pues, por la realidad de un mundo contradictorio cuya contradicción trata de resolver por la creación de otro mundo trascendente que supera la contradicción de este mundo. Finalmente, ya que la realidad contradictoria no es un hecho estático sino dinámico, debido a los cambios que ocurren en la sociedad, las religiones particulares se crean en correspondencia con tales cambios. Porque “la conciencia que, se encuentra en contradicción con la manera de producción vigente no crea solamente las religiones y las filosofías sino también los estados” (K. p. 359, nota 1).

3) LA ESTRUCTURA DE LA RELIGIÓN

Se vio que la génesis de la religión se debe a una contradicción que se halla en la sociedad misma. Por lo tanto, la religión puede describirse como “la existencia de una carencia” (*Sobre, la cuestión judía*, I, p. 457). Es decir, la sociedad, el fundamento de la religión, carece de algo por lo cual resulta contradictoria. Es la religión que manifiesta, sintomáticamente, tal carencia (*Ibid.*). Más no se satisface en manifestarla solamente, sino que se propone superarla. Por lo tanto, crea un ser exceptuado de toda carencia que desempeña el papel de dicha superación y, consecuentemente, representa el eslabón que reúne a los miembros de la sociedad carente. Así es, que “la religión es... el reconocimiento del hombre por un rodeo. Por un mediador” (*Ibid.* p. 459).

Vemos, pues, que la estructura fundamental de la religión consiste en un dualismo, en una tensión entre la realidad terrenal, defectuosa, y la trascendencia, apartada de todo defecto. El hombre proyecta su ser auténtico en esta trascendencia de suerte que él mismo participa del dualismo religioso. Porque en cuanto mero hombre, él es defectuoso, y en cuanto perteneciente a lo trascendente, él está más allá de todo defecto adhiriéndose a la llamada “suprahumanidad” (*La sagrada familia*, p. 699). En el catolicismo, la tensión se manifiesta en la relación del creyente con el sacerdote. Por Lutero la tensión se interiorizó “porque él transformó la religiosidad en el hombre interior. Emancipó el cuerpo de la cadena por poner el corazón en cadenas” (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, I, p. 498, compárense el contexto y también *Manuscritos econ. fil.* I, p. 585 s.).

Ahora bien, el efecto del dualismo religioso se llama la autoenajenación del hombre. Porque “cuanto más el hombre pone en Dios, tanto menos conserva en sí mismo” (*Manuscritos econ. fil.* I, p. 562). Es decir, el hombre entrega su esencia a otro ser y, en consecuencia, enajena la esencia de sí mismo, ya que pertenece a otro. Estructuralmente, la enajenación religiosa es idéntica a la enajenación por el trabajo. La cita dada continúa: “el obrero pone su vida en el objeto; mas ahora ella ya no le pertenece a él mismo sino al objeto”. La religión tanto como el trabajo enajenado tienen por efecto que el individuo produce la pérdida de sí mismo (*Ibid.* p. 565).

La correspondencia de la enajenación en la religión y en el trabajo señala un hecho fundamental para Marx al cual se aludió en otro contexto ya. Sin hablar de concepto hegeliano de la enajenación, ésta representa una noción básica para Feuerbach. Marx,

sirviéndose del mismo término, lo entiende distintamente de los dos filósofos citados. Para él, la enajenación, sea religiosa o sea en el trabajo, tiene un fundamento real. "... el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción" (*Tesis sobre Feuerbach*, IV). La enajenación, pues, puede producirse en todos los dominios de la sociedad porque el mundo mismo de esta sociedad enajenado está. En fin, la religión es una de las creaciones teóricas cuya estructura refleja la enajenación de la sociedad en el mundo, forjado por la misma sociedad.

4) LA FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN

Ya que la religión se alimenta, esencialmente de la enajenación, su función puede tener dos tendencias.

(1) "La religión es el opio del pueblo" (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, I, p. 488). Porque la religión justifica y santifica la enajenación del mundo. Es decir, la religión no se preocupa de la miseria en la cual los hombres viven para superarla, sino que explica la miseria como la condición indispensable de la vida en este mundo. En consecuencia, la religión produce el ascetismo, la resignación, etc., para que los hombres se contenten con sus condiciones miserables. En este sentido, la religión es el opio para que la gente pasmada no sienta su miseria.

Para conservar su función "calmante", la religión se alía con las clases dominantes que representan los verdaderos beneficiarios de esta función de la religión. Porque ella pacifica los ánimos rebeldes de las clases dominadas. Los escritos históricos de Marx documentan extensamente, esta actitud de la religión. Por lo tanto, "las leyes, la moral, la religión son para el proletariado otros tantos prejuicios burgueses tras los que andan otros intereses de la burguesía" (*Manifiesto*, B., p. 84). En pocas palabras, la religión es un instrumento eficaz para mantener el *statu quo*.

(2) La otra función va en la dirección opuesta. "La conciencia que se encuentra en contradicción con la manera de producción vigente no crea solamente religiones y filosofías sino también estados" (*La ideología alemana*, K. p. 359, nota 1). La religión, pues, no representa, sola y necesariamente, una institución que retarda el cambio de la sociedad. Puede también provocarlo y acelerarlo. La razón es que, si la religión aplica al mundo contradictorio su trascendencia, exenta de toda contradicción, se produce una crítica que exige el cambio de las condiciones establecidas. En tales ocasiones, se crean o se reforman las religiones. Por lo tanto, Marx puede llamar a Lutero un revolucionario (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, I, p. 497).

En conclusión, la religión puede desempeñar una función doble, conservadora y revolucionaria. Las actitudes opuestas dependen, obviamente, de la distancia y de la relación que se establecen entre este mundo y el otro. Cuanto más se relacionan los dos mundos, tanto más radical resulta la postura crítica hasta revolucionaria. Según sé, Marx no estudiaba, detenidamente, la actitud revolucionaria de la religión en el curso de la historia.

Debemos contentarnos con las pocas referencias dadas. La razón de la omisión de dicho estudio se halla, probablemente, en la crítica de Marx que se funda en la esencia de la religión.

La función de la religión representa para dicha crítica sólo un producto derivado, según veremos con más claridad.

5) LA RELIGIÓN Y EL ESTADO

Ya se hicieron varias referencias a la relación de la religión con el Estado. Se dijo que las religiones antiguas se derrumbaron al derrumbarse los estados antiguos, y que la religión se usa por los ciudadanos para conservar el *status quo*. La relación es de sumo interés para entender no sólo la interdependencia entre las dos instituciones sino también la religión misma.

Las religiones antiguas existían en completa dependencia de los estados en los cuales se hallaban. Porque “la verdadera religión de los antiguos era el culto de su nacionalidad, de su estado” (“Editorial” del núm. 179 de la *Kölnische Zeitung* I, p. 180). Por ello, el fin de los estados antiguos implica, necesariamente, el fin de sus religiones.

En el “llamado estado cristiano” la relación entre el estado y la religión es semejante a la que existía en los estados antiguos. El cristianismo mismo, en cambio, separa la iglesia del estado. Pero el cristianismo, contemporáneo de Marx, estaba lejos de tal concepción cristiana originaria (*Ibid.* I, p. 192. Es evidente que Marx se refiere a las condiciones en Alemania del siglo XIX). El “llamado estado cristiano” es un estado imperfecto que usa la religión cristiana para completar y santificar su imperfección estatal. Es decir, resumiendo a Marx, la religión le sirve al estado de instrumento y el estado mismo es un estado hipócrita. Porque el “llamado estado cristiano” es “el estado imperfecto... que declara la religión por su fundamento” (*Sobre la cuestión judía*, I, p. 465). Así es, que “el estado... que profesa, oficialmente, la fe en el cristianismo y que no se atreve a proclamarse como estado, aquel estado todavía no ha logrado expresar, de una manera mundana y humana en su realidad en cuanto estado, el fundamento humano cuya expresión entusiasta es el cristianismo. El llamado estado cristiano es el no estado”. Por lo tanto, el “llamado estado cristiano es la negación cristiana del estado, pero de manera alguna, la realización estatal del cristianismo” (*Ibid.* I, p. 464) Es decir, el cristianismo, en cuanto religión, crea un estado que es el no estado si bien se llama un estado cristiano. En este caso, el cristianismo no sólo niega el estado, sino que se niega a sí mismo porque no se realiza según su esencia humana. La interdependencia entre el estado y el cristianismo representa un abuso de los dos. Porque, en última instancia, la religión y el estado no necesitan apoyarse mutuamente para realizarse, según veremos.

El verdadero estado cristiano, en cambio, no tiene el cristianismo por la religión del estado “sino que es... el estado ateo democrático que remite la religión a los demás elementos de la sociedad civil” (*Ibid.*). En esta sociedad civil “la necesidad práctica, el egoísmo, es el principio... que se manifiesta, en su pureza, como tal después de que la sociedad civil engendró de sí misma, de un modo completo, al estado político. El dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero (*Ibid.* I, p. 484). Marx distingue, pues, entre el estado, sola y efectivamente político, y la sociedad civil. Una vez establecidos los dos relacionados íntimamente, la religión existe sólo en la sociedad civil. Ya que esta sociedad se destaca por el florecimiento del egoísmo, de la guerra de todos contra todos (ver *Ibid.* I, pp. 470-479), la religión participa de este rasgo esencial según se ve, por ejemplo, en la multitud de las denominaciones religiosas divididas en los Estados Unidos de América (*Ibid.* I, p. 463 s.). El

Estado político ya no se interesa en la religión, así como no se interesa en la sociedad civil a la que pertenece. La sociedad civil, pues, no es el fundamento del estado político sino sólo su presuposición (*Ibíd.* I, p. 465).

En conclusión, Marx señala dos relaciones posibles entre el estado y la religión. Por una parte, los dos se complementan lo que resulta en la sumisión de la religión al estado y viceversa. Por otra parte, los dos se separan con el resultado de que nace el estado perfecto y ateo y de que se realiza el fondo humano de la religión cristiana. A este fondo humano se debe, precisamente, la separación del estado, en cuanto comunidad política, de la sociedad civil en la que el hombre reconoce como ser supremo. Pero este ser humano supremo es el hombre asocial, egoísta que piensa sólo es su bienestar individual (ver *Ibíd.* I, p. 468). Así es, que la religión cristiana reduce el hombre a su ego espiritual aislado (*La sagrada Familia* I, p. 887). El fondo humano de la religión cristiana significa, pues, la imposición del dualismo, de la enajenación sobre la relación de la religión con el estado. Porque los miembros del estado político ejercen su religión en cuanto pertenecen a dos dominios contradictorios: al estado que representa su vida, genérica, su vida en comunidad, y a la sociedad civil que es la negación del género humano, de la comunidad (*Sobre la cuestión judía*, I, p. 468). La comunidad religiosa no se realiza en el estado, ateo por naturaleza, ni en la sociedad civil, egoísta por naturaleza. Es decir, se queda en el mundo trascendente. Por lo tanto, el estado político, por perfecto que sea, implica una debilidad a causa de la religión, puesto que la esencia misma de la religión es una carencia, según vimos ya (*Ibíd.* I, p. 485).

Ahora se puede añadir otra, a las funciones tradicionales de la religión, mencionadas con anterioridad (ver II, 4 de este trabajo). La religión cristiana desempeña un papel instrumental en la creación del estado político ateo. Esta función es posible a causa del dualismo que existe en el hombre como ser religioso y ser político, dualismo que se proyecta en la base de la religión. El resultado de esa función es la proyección del dualismo sobre la vida político-social, según se ve en la división entre sociedad civil y estado político. Marx documenta su tesis acerca de esta función en base a la génesis del estado moderno, según se formó en Francia y en los Estados Unidos de América. Me parece, sin embargo, que existe otra raíz, de carácter ideológico. Se halla en la idea de Lutero, referida a los dos reinos, el espiritual y el terrenal (ver, por ejemplo, Lutero, *Sí los guerreros aún pueden estar en un estado de salvación, passim*). El estudio de la relación entre Lutero y Marx rebasaría los límites de este trabajo y, por lo tanto, el indicar la posibilidad de tal relación debe bastar aquí. Para Lutero, el reino espiritual presupone el terrenal pero no como fundamento; ambos se distinguen esencialmente; el primero se destaca por la paz, la fraternidad; el otro por la guerra, la enemistad. Ahora bien, suponiendo tal dependencia, muy probablemente inconsciente, la separación que Marx establece entre la religión y el estado político, se explica más fácilmente. Porque, desde un punto de vista histórico, por lo menos en los Estados Unidos de América, me parece que dicha relación es mucho más compleja de lo que Marx la ve. Es decir, la división entre la religión y el estado, establecida por Marx, parece acercarse más al esquematismo de Lutero que a las condiciones históricas según se dan, por ejemplo, en los Estados Unidos de América o en la era preconstantiniana del cristianismo.

6) CONCLUSIÓN

a) La religión se cristaliza en el cristianismo.

- b) La religión es una creación teórica del hombre y tiene su fundamento en la contradicción real de la sociedad.
- c) La religión se sirve de sus fundamentos para conservar aumentar o disminuir la contradicción real.
- d) El resultado más maduro de la religión es el estado político ateo que adolece de la misma carencia que la religión.

III. LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

1) LA CRÍTICA ANTERIOR A MARX

La crítica de la religión no representa ninguna novedad, según Marx mismo puede demostrarlo.

La crítica anterior se desarrollaba en la teoría y en la práctica.

La crítica teórica era evidente en el hecho que los “los filósofos prusianos del estado, desde Leibniz hasta Hegel, especulaban sobre cómo destituir a Dios, y si se destituyó a Dios, se destronó también al rey por la gracia de Dios” (*Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia*, III, p. 56).

La crítica práctica, en cambio, es menos obvia. Marx la ve con mucha claridad en su época. Recordamos la sociedad civil cuyo Dios es el dinero. Y “el dinero rebaja a todos los dioses de los hombres, convirtiéndolos en una mercancía... El dinero es, para con el hombre, la esencia enajenada de su trabajo y de su existencia; y esta esencia enajenada le domina tanto como el hombre la adora. El Dios de los judíos se ha secularizado, llegó a ser el dios del mundo. La letra de cambio es el dios real de los judíos (es decir, de los hombres comercializados en la sociedad civil)” (*Sobre la cuestión judía*, I, p. 484), Marx señala aquí el afecto desintegrante de la sociedad civil que sustituye el dinero, la mercancía y la ganancia por todos los valores anteriores. Así es, que “la burguesía despojó de su halo de santidad a todo lo que antes se tenía por venerable y digno de piadoso acatamiento. Convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia” (*Manifiesto*, B., p. 75).

En consecuencia, la llamada religión no es otra cosa que un barniz que encubre, hipócritamente, la realidad, prácticamente atea de la sociedad civil. Ya que el dinero domina a todos, todos son sus servidores; no importan si lo profesan ni si se dan cuenta de su sumisión; El dominio del dinero que destituyó a los valores anteriores no es un suceso, causado por el azar, sino que tiene una causa histórica en la gran industria. “Por la competencia universal, ella sometió a todos los individuos con el fin de la utilización radical de todas sus energías. En donde fue posible, destruyó la ideología, la religión, la moral, etc. y, donde no lo pudo hacer, las convirtió en una mentira ostensible” (*La ideología alemana*, K., p. 381).

En conclusión, la crítica de la religión era un hecho establecido en la época de Marx en función del desarrollo histórico de la filosofía y de la sociedad. Efectivamente, la crítica práctica era más radical por preconizar la destitución de la religión en toda la sociedad. Esta destitución, sin embargo, no se debía a la temeridad o a la razón de algunos o varios individuos, como ocurría en la crítica teórica, sino que la destitución de la religión por la burguesía era una necesidad histórica que obedecía a la ley del desarrollo de la gran industria, según la explicación de Marx, como se verá.

2) LA NECESIDAD DE LA CRÍTICA

Marx afirma que “la crítica de la religión es la presuposición de toda crítica” (*Contribución, a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, I, p. 488). La razón de esa afirmación se encuentra en la esencia de la religión en cuanto creación teórica del hombre. Porque es en virtud de tal creación que “los hombres, hasta ahora, se han hecho representaciones falsas de lo que son o deben ser. Conforme a sus representaciones de Dios, del hombre normal, etc. establecían sus relaciones. Las elucubraciones de su mente se emanciparon de los mismos pensadores. Los creadores fueron doblegados por sus criaturas. Librémoslos de sus fantasmagorías, ideas, dogmas... Rebelémonos contra el dominio de los pensamientos...” (*La ideología alemana*, K., p. 341 s.).

La crítica se dirige, fundamentalmente, contra la religión, porque las teorías religiosas subyugan a la humanidad, entregándola al dominio del pensar sacándola de la realidad. Por lo tanto, “todo nuestro propósito no puede ser otro... que la reducción de las cuestiones religiosas y políticas a la forma auto-consciente humana. Nuestro lema, pues, debe ser: reforma de la conciencia no por los dogmas sino por el análisis de la conciencia mística, confusa acerca de sí misma” (*Carta a Ruge*, I, p. 450).

En conclusión, la crítica es necesaria para liberar la humanidad del dominio ilusorio de la teoría, del pensamiento. Esta crítica va a la fuente de la religión en la conciencia, para que ésta se conozca en base a la realidad que la forja, sin refugiarse en las teorías que se elevan por encima de sus creadores. Ya se manifiesta aquí la tendencia fundamental de Marx de deshacerse de la teoría que se impone sobre la realidad, con el fin de que la teoría se forme según la realidad y se aplique, prácticamente, conforme a las exigencias, representadas por la realidad. Además, el hecho de que Marx se propone llevar a la conciencia la crítica de la religión, significa la realización del proceso indicado sobre la relación entre la realidad y la teoría. La crítica efectuada de manera inconsciente, por parte de la burguesía, se hace consciente en Marx.

3) LOS PRINCIPIOS DE LA CRÍTICA

Marx inició su crítica a partir de la razón: “lo que un país dado es para determinados dioses del extranjero, es el país de la razón para Dios en general, su existencia se acaba en ese país” (*Tesis doctoral*, I, p. 75). Es decir, en la primera época de su crítica, Marx se funda en la teoría, en la razón, que excluye todo concepto religioso por ser irracional. Ese tipo de crítica desempeña, en tiempos posteriores, un papel secundario. Se ve, por ejemplo, en la referencia a la geología que refuta el dogma de la creación (*Manuscritos econ. fil.*, I, p. 606). Engels, en cambio, parece hacer hincapié, sobre todo, en esa crítica racionalista (*Dialéctica de la naturaleza*, pp. 165 y 188 s.) que no resulta muy significativa frente a la racionalidad de las teologías de San Anselmo o Santo Tomás, por ejemplo.

La crítica posterior de Marx no se basa ya en la teoría sino en la realidad humana. Ese cambio se debe, en parte, a Feuerbach (ver. Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach; *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach, *passim*), en parte, a su propia investigación por la que supera la postura feuerbachiana. Porque para Feuerbach tanto como para Marx, el punto de partida es el hombre. En consecuencia, se critica toda especulación que se abstrae de la realidad humana, y se justifica a Feuerbach basándose en Lutero en contra de Strauss.

Pero el hombre no es, a diferencia de Feuerbach, para Marx “un ser abstracto que se acurruca fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el estado, la sociedad” (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, I, p. 488). Por lo tanto, toda crítica debe tener su origen en el hombre social, es decir, en la realidad humana. La mera crítica racional en uno falla por ser sólo una lucha teórica. Mas la crítica que va al fondo descubre, prácticamente, la ilusión religiosa.

Dicho de otra manera, Marx extrae las consecuencias de la crítica, realizada por la burguesía, indicada anteriormente. Esta conservó la religión como una fachada embellecedora de la sociedad civil. Marx quita ese barniz para que la realidad pueda manifestarse según su esencia auténtica. Por lo tanto, “ya que la esencia del hombre se manifiesta práctica, sensorialmente... en la naturaleza, la cuestión que interroga por un ser extraño, por un ser más allá de la naturaleza y del hombre -cuestión que implica el reconocimiento de lo no-esencial de la naturaleza y del hombre- se hizo, prácticamente, imposible. El ateísmo, negando esa no-esencialidad, ya no tiene sentido, porque el ateísmo es una negación del (*sic*) dios y sienta, mediante esta negación, la existencia del hombre, pero el socialismo en cuanto socialismo no necesita ya de aquella mediación; comienza con la conciencia teórica y práctico-sensorial del hombre y de la naturaleza en cuanto esencia. El socialismo no es ya la autoconciencia del hombre mediatizada por la negación de la religión, sino que es la autoconciencia positiva... (*Manuscrito, econ. fil.*, I, p. 608).

He aquí el principio de la crítica de la religión en Marx. Esta crítica no se preocupa del contenido teórico de la religión, ni positiva ni negativamente. Por lo tanto, rechaza el ateísmo que se efectúa mediante una negación. Al contrario, Marx llega al fondo humano de la religión, según lo entiende, en el que se halla el problema social que origina la religión y desde el cual la religión se supera mediante la conciencia y la práctica socialistas.

A causa de ese principio crítico, se entiende la posición de Marx frente al problema de la relación entre la religión y el partido. En su proyecto de los “Estatutos generales para la asociación internacional de obreros” dice “que todas las asociaciones y todos los individuos que se asocian reconocen la verdad, la justicia y la moral como regla de la conducta de unos con otros y para con todos los hombres, sin consideración del color, de la fe o de la nacionalidad...” (III, p. 878). Leal a su principio, Marx no admite la lucha teórica contra la religión por parte de los miembros del partido.

La tolerancia religiosa no significa, sin embargo, una postura pasiva frente a la religión, sino que el partido, pese a su tolerancia, debe esforzarse en “liberar las conciencias de la fantasmagoría religiosa” (*Crítica del programa de Gotha*, III, p. 1037). La postura del partido frente a la religión se destaca por una tolerancia crítica. Por un lado, la conciencia socialista ya dejó atrás el ateísmo y, por ello, excluye las teorías antirreligiosas. Por otro, las exigencias prácticas pueden ser tales que se requiere una propaganda atea.

4) LA CRÍTICA DESARROLLADA

La crítica de la religión debe ser desarrollada dentro de la religión misma, representada por el cristianismo, que no realiza la crítica necesaria, sino que según el testimonio de la historia, obstruye esa crítica. “Los principios sociales del cristianismo ven en todas las vilezas de los opresores contra los oprimidos el justo castigo del pecado original y de los demás pecados del hombre, o la prueba a que el Señor quiere someter, según sus designios inescrutables, a la humanidad... Los principios sociales del cristianismo hacen al

hombre miedoso y trapacero, y el proletariado es revolucionario...” (B., p. 250). Se manifiesta el carácter de la crítica que ha de ser social y revolucionaria, es decir, la crítica no propone, esencialmente, nuevas teorías, sino que su empresa es la transformación de la sociedad humana (ver *Tesis sobre Feuerbach*, VII; X y XI).

En esta crítica revolucionario-social, la religión no tiene parte alguna. Porque, por una parte, la religión sigue manifestándose conservadora; por la otra, la esencia misma de la religión, en cuanto radica en una carencia, excluye el progreso social que la crítica se esfuerza en establecer según la necesidad del desarrollo histórico. Es decir, la carencia, rasgo esencial de la religión, no nace en la religión, sino que radica en la contradicción de la realidad social. Por lo tanto, puede manifestarse en el estado también. En consecuencia, la crítica se desarrolla en la disolución de los límites mundanos que causan la carencia, sea en la religión o sea en el estado. Esto es, “no transformamos las cuestiones mundanas en teológicas. Transformamos las cuestiones teológicas en mundanas. Después que la historia se disolvió en la superstición por bastante tiempo, disolvemos la superstición en la historia” (*Sobre la cuestión judía*, I, p. 482).

Esta crítica que se opone a la hipocresía religiosa de la burguesía explica su actitud revolucionaria, porque “el proletariado, la capa más baja y oprimida de la sociedad actual, no puede levantarse, incorporarse, sin hacer saltar, hecho añicos desde los cimientos hasta el remate, todo ese edificio que forma la sociedad oficial” (B., p. 84). La violencia se entiende frente a la alianza, establecida entre la religión y el estado (ver capítulo II, 4 y 5 de este trabajo). Por esa misma alianza, Marx puede decir que la crítica revolucionaria señala la lucha “entre la sociedad de la fe y la sociedad del saber” (*Discurso ante los jurados de Colonia*, III, p. 114).

En conclusión, la crítica se caracteriza por ser revolucionaria y social. Por lo tanto, la crítica se realiza en la lucha que se dirige contra el estado y contra la religión porque, en función de los dos, se establece un mundo perverso en el que el hombre, individual y social, vive en la enajenación de su ser auténtico. “La lucha contra la religión es, pues, de una manera inmediata, la lucha contra aquel mundo cuyo perfume espiritual es la religión” (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, I, p. 488). Esta lucha se cristaliza en lo que Marx llama “la praxis” o “la práctica revolucionaria” (*Ibid.* I, pp. 497 y 504 s., *Tesis sobre Feuerbach, passim*). Marx la explica, según sigue: “Es la antigua ilusión de hacer depender el cambio de las condiciones vigentes, de la buena voluntad de las personas, la ilusión que pretende que las condiciones vigentes son ideas. El cambio de la conciencia, separada de las condiciones sociales, y realizada profesionalmente por los filósofos; este mismo cambio es un producto de las condiciones vigentes y depende de ellas. Esa elevación ideal por encima del mundo es la expresión ideológica de la importancia de los filósofos frente al mundo. Día tras día la praxis desmiente sus fanfarronerías ideológicas” (*La ideología alemana*, K., p. 455). La praxis, pues, determinada por la realidad social, y formadora de una teoría revolucionaria, se realiza en una revolución que rompe con el régimen político-social, tanto como con las ideas tradicionales, sean religiosas, filosóficas, etc. (ver B., p. 94).

Finalmente, la praxis supera el dualismo, en el hombre y en las creaciones humanas, manifestadas, sobre todo, en el estado y la religión (sociedad civil). Porque, gracias a la praxis, ya no es el hombre perverso, egoísta, que se considera soberano, sino el hombre social en todos los dominios de su actividad en los que despliega su esencia humana. Porque la práctica revolucionaria destituye al dios de la sociedad civil que convierte a los hombres en

mercancías para instaurar “la sociedad humana o la humanidad social” (*Tesis sobre Feuerbach*, X). Es decir, cualquier creación humana, en una sociedad enajenada, participa de la enajenación. Dada, en cambio, una sociedad no enajenada, gracias a la práctica revolucionaria, las creaciones humanas, actos de la praxis del hombre, son el despliegue de la esencia del hombre no enajenado.

IV. LA FUNCIÓN DE LA CRÍTICA

1) LA EMANCIPACIÓN HUMANA

Las revoluciones en Francia, Inglaterra y en los Estados Unidos de América, establecieron la emancipación política que, sin duda alguna, es “un gran progreso” (*Sobre la cuestión judía*, I p. 402). Significa la creación del estado perfecto, apartado de la religión, de la sociedad civil. Su producto es el dualismo social e individual, mencionado anteriormente.

Así es que la emancipación política siembra las condiciones para la emancipación humana, práctica que significa un nuevo orden del mundo (*Ibíd.*).

A condición de que el hombre real, individual, vuelva a recoger en sí mismo al ciudadano abstracto y llegue a ser un ser genérico, en cuanto hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; a condición de que el hombre reconozca y organice sus ‘forces propres’ como fuerzas sociales y, por lo tanto, ya no separe de sí mismo la fuerza social en forma de fuerza política; a condición de todo esto se ha realizado la emancipación humana” (*Ibíd.*, I, p. 479).

Esta, pues, significa “la suspensión positiva de toda enajenación, es decir, el regreso del hombre de la religión, de la familia, del estado, etc., a su existencia humana, esto es, social. La enajenación religiosa en cuanto tal ocurre sólo en la religión de la conciencia, de lo interno del hombre; la enajenación económica, en cambio, es la vida real su suspensión, por lo tanto, comprende ambos lados” (*Manuscritos econ. filos.*, I, p. 595).

La función de la crítica tiene, pues, por fin, la fundación de un nuevo orden social gracias a la emancipación humana. Esta no es posible a menos que el orden anterior sea cambiado radicalmente. Porque es este orden del régimen actual que impide la emancipación humana, conservando la enajenación mediante las diversas instituciones sociales, políticas, económicas e ideológicas. La práctica revolucionaria, siendo violenta, no es más que un medio, sin embargo, para la fundación de la sociedad humana. En ésta, finalmente, la práctica revolucionaria puede desarrollarse sin obstáculos, de manera que el hombre puede en todas sus actividades desarrollar su esencia social.

2) LA FELICIDAD DEL PUEBLO

La emancipación humana tiene las siguientes implicaciones. Ya que ella significa la suspensión de la propiedad privada -el rasgo típico y causante del egoísmo de la sociedad civil-, no se deba concluir que dicha emancipación es una utopía que abstrae de la realidad humana, ni un retorno al comunismo de la sociedad rural primitiva. Por el contrario, es el

“devenir real, es decir, la realización de la esencia del hombre, hecha real para el hombre, tanto como de su esencia como ser real” (*Manuscritos econ. filos.*, I, p. 658).

Marx implica aquí una doctrina del hombre tal, que el hombre mismo, el ser social, llega a tener la capacidad de forjar un mundo no sólo a su semejanza sino no-enajenado, es decir, un mundo en el que la humanidad es, por así decirlo, prácticamente reconciliada consigo misma, ya que las causas enajenadoras se suspendieron. Dicho de otro modo, Marx concibe un mundo en el que el hombre desconoce el pecado, rasgo fundamental de la concepción cristiana del hombre. Por lo tanto, afirma que “la crítica de la religión termina con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, es decir, con el imperativo categórico de derrumbar todas las condiciones por las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, desamparado, despreciable” (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, I, p. 497).

No cabe duda, según señala Marx, de que su crítica desilusiona al hombre. Porque la emancipación humana, incompatible con las condiciones vigentes, exige todas las fuerzas del hombre a fin de que “el hombre piense, actúe, forje su realidad conforme a un hombre desengañado, que llegó a obtener su inteligencia para que gire en derredor de sí mismo y así en derredor de su sol real” (*Ibid.* I, p. 489). Destituído Dios, el centro del mundo humano, su sol real, es el hombre mismo, que no disfruta de su ser a menos que se despliegue, prácticamente, en este mundo secularizado para humanizarlo.

En consecuencia, la crítica resulta en que “la suspensión de la religión, siendo la felicidad ilusoria del pueblo, es el requisito de su felicidad real” (*Ibid.*). Con esto, Marx manifiesta el fin último de la crítica, que es la lucha revolucionaria por la que la filosofía, unida a la clase social en cuyas manos está, por necesidad histórica, el porvenir del mundo, transforma el mundo, estableciendo la felicidad auténtica del pueblo.

3) EL CONCEPTO DE LA HISTORIA

La crítica de la religión no se orienta únicamente hacia la transformación del mundo, sino que tiene también sus implicaciones teóricas, según se ve con claridad meridiana, en el concepto de la historia. Marx afirma que “no hay historia alguna de la política, del derecho, de la ciencia, del arte, de la religión, etc.” (*La ideología alemana*, K., p. 412). La razón es que todas estas cosas no representan más que las creaciones teóricas del hombre conforme a la realidad social de la que nacen. Por, lo tanto, expresa:

Se ve cómo la historia de la industria es el libro abierto de las fuerzas esenciales del hombre en la que se ha realizado la existencia objetiva de la industria; hasta ahora esta historia no fue captada en su relación con la esencia del hombre, sino siempre y únicamente en su relación utilitaria. Porque actuando enajenadamente sólo la existencia general del hombre, la religión o la historia en su abstracta esencia general, se sabían captar en cuanto política, arte, literatura, etc., es decir, en cuanto realidad de las fuerzas esenciales del hombre y en cuanto actos genéricos del hombre (*Manuscritos econ. filos.*, I, p. 602).

Quiero decir que la esencia del hombre se vio en sus creaciones teóricas y artísticas, lo que significa la imposición del dualismo, mencionado anteriormente, en el concepto de la historia. En consecuencia, los principios explicativos de la historia eran “las formas de la

conciencia, la religión, la filosofía” etc. (*La ideología alemana*, K., p. 368; compárese el contexto).

Ya que Marx considera la praxis –siempre revolucionaria, aunque no siempre violenta como el fundamento del hombre: la misma praxis le sirve de principio explicativo para la historia. Aquí se halla un aporte extraordinariamente fecundo de Marx al concepto de la historia. La praxis se manifiesta, originariamente y primordialmente, en la causación de los medios de vida (*Lebensmittel*). La aplicación del nuevo concepto de la historia se destaca y se sintetiza en el párrafo siguiente:

Ciertamente, fueron sólo los intereses más bajos los que movieron a Inglaterra a estimular la revolución en el Indostán... Más no se trata de eso. Se trata, en cambio, de si la humanidad puede satisfacer su destino en el Asia sin una revolución social fundamental. Si no lo puede, entonces Inglaterra, sean cuales sean sus crímenes, fue un instrumento inconsciente de la historia al producir esa revolución (*Sobre la China y la India*, III, p. 553).

El nuevo concepto de la historia, basado en la praxis, entraña la noción de la necesidad histórica (ver cap. III, 1 de este trabajo). Es decir, existe una ley del desarrollo histórico que niega la providencia y el azar. Dicha ley se funda en las causas objetivas de los sucesos históricos que promueven la historia. Conocida es la consecuente división de la historia en la filosofía marxista. La misma ley implica también la posibilidad de la predicción histórica que no se puede estudiar acá. De todos modos, la ley del desarrollo histórico con la producción que resulta de esta ley no debe malentenderse como si fuese un determinismo absoluto. La historia sigue sus propios caminos y, por lo tanto, la ley derivada de los sucesos pasados no puede sino predecir su probable desarrollo en el porvenir. Engels mismo afirma que “la historia nos desmintió también, revelando que nuestra opinión de aquel entonces era una ilusión” (*Introducción a la lucha de clases en Francia*, III, p. 1075).

Dijimos que la ley de la historia se funda en las causas objetivas de los sucesos históricos. Por lo tanto, se excluyen las causas metafísicas, religiosas, ideológicas, etc. No cabe duda de que Marx, en muchos escritos suyos, hace hincapié en las relaciones de producción como las causas objetivas. Los escritos históricos *Sobre la India y la China*, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, etc., comprueban elocuentemente esa noción de las causas objetivas. Así, Marx puede afirmar que “paralelamente al desarrollo social del trabajo que llega a ser -por esa razón- la fuente de la riqueza y de la cultura, crecen la pobreza y el desamparo en el obrero, tanto como la riqueza y la cultura, en los no obreros. Esta es la ley de toda la historia hasta la fecha” (*Crítica del programa de Gotha*, III, p. 1019).

Sería unilateral entender, sin embargo, cosa que el mismo Marx no justifica, que las causas objetivas sólo representan las relaciones de producción. Marx escribe la historia de la formación del estado ruso sin referencia alguna a dichas relaciones. Las causas objetivas que explican, históricamente, aquella formación son las personalidades (los Grandes Duques de Moscú y los Zares, sobre todo Pedro el Grande), la raza eslava y su mentalidad servil (ver, *Revelaciones acerca de la historia de la diplomacia secreta en el siglo XVIII*, III” *passim*, sobre todo, pp.798-823 -capítulos IV y, en parte V). Desconociendo la historia de Rusia, la obra correspondiente de Marx, sin embargo, me parece un tanto arbitraria y tendenciosa, si bien se funda en una serie de documentos cuyo valor ignoro. De todos modos, dicha obra de Marx señala la amplitud de su espíritu, ajeno a todo dogmatismo y unilateralismo. Por ello no se entiende la omisión de ese aporte de Marx en la “historia de la filosofía” de la Academia

de Ciencias de la URSS, redactada por Dynnik y otros, al tratar la misma época (vol. I, pp. 231-239). El espíritu abierto de Marx se manifiesta también en su trabajo “Sobre el porvenir del municipio rural ruso” y la correspondencia relacionada con dicho escrito.

V. CONCLUSIÓN

Resumiendo, el concepto y la crítica marxistas con respecto a la religión, se advierte lo siguiente:

- 1) La religión, representada esencialmente por el cristianismo, es una creación teórica del hombre social, que nace de la contradicción de la sociedad y, por lo general, se destaca por una actitud conservadora del *statu quo*. Pero es un error si se piensa que Marx crítica la religión sólo por dicha actitud.
- 2) La crítica de la religión es, en última instancia una crítica de fondo humano de la religión. Así es, que la crítica obedece a una necesidad histórica porque dicho fondo humano se ha desintegrado por el desarrollo de la historia en la época de la burguesía capitalista, de la industria.
- 3) La crítica persigue el fin práctico de la emancipación humana, estableciendo la felicidad auténtica del pueblo. Dicho fin se realiza por la praxis revolucionaria que obtiene, colectivamente, aquello que la religión, a veces, enfocaba, pero por lo general, solamente encubría. Así es, que, la crítica práctica es el polo opuesto de toda la religión, teórica por naturaleza.
- 4) La crítica también tiene sus implicaciones teóricas, según se mostró, con el ejemplo del concepto de la historia. Es decir, la crítica nos provee un nuevo método científico, fecundo en la investigación de la historia.

De una manera crítica quisiera añadir, brevemente algunas afirmaciones y preguntas.

- 1) Una reconciliación entre la filosofía de Marx y la religión me parece insostenible si bien se ha hablado de la posibilidad de tal reconciliación. Porque el concepto de la religión, en cuanto teoría que exterioriza la enajenación del hombre, es fundamental para Marx. La crítica que ve en la religión una fuerza conservadora, opuesta a todo cambio social, es inferior a la primera, concentrada en el concepto marxista de la religión. Además, según se ha visto, la actitud conservadora no es consecuencia necesaria del concepto marxista de la religión y no obstante, Marx crítica la religión, por revolucionaria que sea. Porque, efectivamente, la filosofía de Marx y toda trascendencia son, esencialmente incompatibles. Para él, lo trascendente, sea lo que fuere, confirma siempre que el hombre sigue viviendo en las cadenas de la enajenación.
- 2) El hombre social, según Marx, recupera su esencia por la praxis revolucionaria. Es decir, realizada la revolución que derrumba el antiguo orden social y, estableciendo una sociedad humana, el hombre llega a ser humano. Ahora bien, concediendo que la religión, en su contenido doctrinal, representa una exteriorización del fondo humano enajenado, ¿no es un optimismo, sin fundamento, pretender que el nuevo orden social supera la enajenación, manifestada en la religión y en otras cosas? Sin duda, el nuevo orden social acaba con el régimen de la propiedad privada, una

causa fundamental de la enajenación, pero ¿no se establecerá otra causa dominadora que impida la completa liberación?

Dicho de otro modo, me parece que Marx tanto como la religión exigen un acto de fe en cuanto a los fines que los dos persiguen. Esto implica que, a mi juicio, no se pueda demostrar que la raíz de la enajenación se halla sólo en el trabajo enajenado, debido a un régimen de producción determinado. La enajenación significa que algo no humano esclaviza a los hombres, y éstos, en consecuencia, pervierten y deshumanizan sus relaciones mutuas. Mas esta consecuencia puede darse, a mi juicio, en cualquier orden social. Porque el egoísta no puede adulterar siempre todas las relaciones humanas, y porque el hombre nace, por naturaleza, como un ser libre que, a diferencia del animal, tiene la posibilidad de humanizarse en y por la sociedad, o desintegrarla. En consecuencia, (a) la liberación me parece ser un proceso infinito, una tarea nueva y continua en toda época y (b) la enajenación es un peligro en cualquier orden social. Por lo tanto, me parece un sueño peligroso que un determinado orden social pretenda ser el orden definitivamente liberado, por haber establecido un nuevo orden social a su manera.

- 3) Al entender toda trascendencia como una exteriorización de la enajenación, Marx debió caer en este optimismo que excluye, si lo entiendo bien, la posibilidad de toda crítica constructiva que trascienda su sistema y que puede sacudirlo fecundamente, sobre todo, con respecto a la seguridad y certeza inherentes a su concepto de la necesidad histórica. Marx mismo corrigió ese defecto, por así decir, porque vio que la historia se desarrolla por una variedad de causas originadas en las múltiples condiciones de cada época. En este contexto, el concepto bergsonianiano de la religión dinámica puede hacer un aporte fecundo al superar el círculo vicioso de la necesidad histórica.
- 4) La doble postura respecto a las relaciones entre el partido y la religión no me parece consecuente pese a la defensa dialéctica de Lenin. Si se afirma que el socialismo superó el ateísmo ¿por qué hay que regresar a éste? A menos que se conceda que el socialismo no realiza la transformación del hombre que se libera de la religión según la deducción de Marx.

NOTAS

El concepto y la crítica de la religión.

I, III' y III" – Los volúmenes I y III (1ª y 2ª parte) de las obras de Karl Marx, según la edición de "Wissenschaftliche Buchgesellschaft", Darmstadt 1962 y 1960.

B..... *Biografía del Manifiesto Comunista*. Editorial México. México. D.F. 1949.

K..... Edición Kröner de "*Fruhschriften de Karl Marx*", Stuttgart. 1953.

M..... *Miseria de la filosofía*. De Carlos Marx, ediciones de lenguas extranjeras, Moscú, sin año.

BIBLIOGRAFÍA

Los escritos de Carlos Marx, en orden cronológico de las ediciones se ponen entre paréntesis, según las abreviaturas en la página 2.

- *Trabajo del bachillerato* (I, pp. 1-6).
- *Carta a su padre* (I, pp. 7-17).
- *Tesis doctoral* (I, pp. 18-106).
- *Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach.* (I, pp. 107-109).
- *Debates del sexto Landtag del Rin (artículo primero). Debates sobre la libertad de prensa y la publicación de las actas de las reuniones de los estamentos.* (I, pp. 110-173).
- “Editorial” del núm. 179 de la *Konische Zeitung* (I, pp. 174-197)
- *Crítica del derecho del estado de Hegel* (I, pp. 258-426).
- *Carta a Ruge de septiembre de 1843* (I, pp. 446-450).
- *Sobre la cuestión judía* (I, pp. 451-487).
- *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (I, pp. 488-505).
- *Manuscritos económico-filosóficos* (I, pp. 506-665).
- *La sagrada familia* (I, pp. 506-665).
- *Tesis sobre Feuerbach* (K., pp. 339-341 y en: Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ediciones en lenguas extranjeras. Moscú. Sin año, pp. 62-65).
- *La ideología alemana* (K, pp.339-485).
- *Miseria de la filosofía* (M.).
- *Manifiesto del partido comunista* (B, pp. 71-108).
- *Discurso ante los jurados de Colonia* (III', pp. 94-12).
- *La lucha de clases en Francia* (III', pp. 121-245).
- *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (III', pp. 268-387).
- *Sobre las elecciones y los partidos ingleses* (III', pp. 388-449).
- *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia* (III' pp. 450-535).
- *Sobre China y la India* (III', pp. 536-578).
- *Revelaciones sobre la historia de la diplomacia secreta en el siglo XVIII* (III, pp. 727-832).
- *Estatutos generales para la asociación internacional de obreros* (III' pp. 877-881).
- *La guerra civil en Francia* (III". pp.882-957).
- *Las divisiones presuntas de la internacional* (III", pp. 958-1013).
- *Crítica del programa de Gotha* (III", pp. 1014-1038).
- *Sobre el porvenir del municipio rural ruso* (III", pp. 1039-1059).
- *Correspondencia entre C. Marx y Vera Zasulich* (III", pp. 1060 s. y 1134-1136).

Otros

- F. Engels: *Introducción a 'La lucha de clases en Francia'* (III', F. pp. 1070-1093).
- F. Engels: *Dialéctica de la naturaleza*, traducción por W. Roces, Grijalbo, México, D.F., 1961.

- M.A Dynnik: *Historia de la filosofía*. Vol. I, traducción por A. Sánchez Vázquez, Grijalbo, México, D.F. 1960.
- F.V. Konstantinov: *Los fundamentos de la filosofía marxista*, traducción por A. Sánchez Vázquez, W. Roces, Grijalbo, México. D.F., 1959.
- V.D. Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, 2ª ed., Mohr-Siebeck, Tubinga, 1956
- V.I. Lenin: "Sobre la posición del partido obrero ante la religión", en: *Marx, Engels y el marxismo*, pp. 180-188, Palomar, México, D.F. 1969.
- M. Lutero: *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*. (*Si los guerreros pueden estar en un estado de salvación también*), en: *Escritos escogidos*, 2ª ed, Askanischer Verlag, Berlín, sin año.
- M. Rosental y P. Iudin: *Diccionario filosófico abreviado*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1960.

El problema ecuménico actual (1966)¹

El tema que se me asignó es de mucha actualidad e inquieta al conferenciante. Por tanto, tenía mis dudas en aceptar su generosa invitación. Me decidí a aceptarla con la esperanza de que la reflexión sobre el tema pueda ayudarnos en el entendimiento de su problemática; ante todo si se da la posibilidad de dialogar en un ambiente amistoso y abierto.

Tengo que confesarles que no soy especialista en asuntos que suelen llamarse ecuménicos, ni soy viajero itinerante de congresos ecuménicos. Hablo con base en mi campo de especialización que es el Nuevo Testamento. Les ruego que tengan paciencia con mi exposición del tema que se va a hacer de una manera poco acostumbrada en nuestro medio ambiente. Pero su cordial invitación de que les hablara, ya es indicativa del cambio de nuestro mundo. Propongo acelerar y profundizar ese cambio y lo hago con gusto ya que se me concedió hablar con plena libertad.

Les dije que les voy a hablar como estudioso del Nuevo Testamento. Consabido es que en el campo de los estudios bíblicos la teología doctrinal, en última instancia, es de poca influencia. De hecho, sostengo que no hay ninguna exégesis católico-romana ni luterana, ni metodista, etc. Me van a objetar, posiblemente, de que los estudios bíblicos sectarios abundan, pero en verdad, no son estudios que expongan el texto bíblico, sino que le imponen sus ideas particulares.

Hablando, pues, con base en el Nuevo Testamento, no represento una voz oficial ni autorizada de mi iglesia. Sobre ésta pueden informarse en libros (ver. v.gr., G. Lindbeck, *Dialogue on the Way*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1965). Debo agregar que la postura del exegeta no significa un retraimiento cómodo al pasado en el cual todo se ha resuelto y decidido ya, de una vez para siempre. El pasado, si nos esforzamos en entenderlo nos quieta y nos pone en marcha lo mismo que encaminó a nuestros padres obligándolos de salir de su costumbrismo y de entrar en tierras nuevas. Así entendemos nuestra tarea y con esto ya estamos en el mismo tema. Pero vamos por partes, dando por asentado que esta ponencia representa mi primer ensayo de hablar sobre el tema y que, en consecuencia, muchas de sus ideas todavía adolecen de falta de desarrollo

I

Distingamos tres conceptos del ecumenismo. El primero es eclesiástico, el segundo es religioso y el tercero es cristiano a secas.

El ecumenismo eclesiástico se funda en las palabras evangélicas “que todos sean uno” (Juan 17,21; ver también v.gr. Efesios 4,4-6). Esta proposición se interpreta más o menos como amonestación a fin de que todos los cristianos separados se acerquen y reúnan. Los acercamientos y las posibles fusiones de los cuerpos eclesiásticos, es recomendable, pero en última instancia, sólo remedia un mal que ocurrió en la historia del cristianismo. Esto es, no se capta el reto positivo, implícito en el ecumenismo, háyanse reunidos las organizaciones eclesiásticas o no. Además, no se explica la intención de la proposición juanina que acabamos de citar, ni se produce un verdadero reflejo del cristianismo eclesiástico, pues, es un cristianismo a medias porque sólo ocurre intra muros y toma por meta lo que es el punto de partida, esto es, la unidad de la iglesia.²

¹ Ponencia en el Seminario Mayor. El Altillio. México. 23 de mayo de 1966.

² El concepto clave de la proexistencia se explica por el vivir para los demás como se manifiesta en la vida, obra y muerte de Jesucristo. De hecho, es el amor cristiano, o mejor dicho, el ágape.

Porque en el Nuevo Testamento la iglesia es una de hecho y el cristianismo se define, en una sola palabra, por la proexistencia. Por estas deficiencias soy antiecuménico entendiéndolo por ecumenismo un mero asunto eclesiástico.

II

El ecumenismo religioso propone el acercamiento de todas las religiones o, cuando menos, de las religiones que salieron de un tronco común que es el judaísmo. Se piensa en la religión mosaica, el islam y el cristianismo.

En cierto sentido, este segundo concepto del ecumenismo es más acertado por ser más amplio. Porque la ecúmene abarca toda la tierra. Aunque las religiones mencionadas, ni la religión en general en el siglo XX, no comprenden a todas las naciones; cuando menos el ecumenismo religioso es más ecuménico que eclesiástico. Pero la diferencia es sólo de grado y no de clase, enfocando el problema desde el punto de vista de la ecúmene.

En el ecumenismo religioso se nota un denominador común por el cual todas las religiones o la mayor parte de ellas pueden acercarse o, posiblemente, reunirse en un futuro más o menos lejano. Este denominador común es el teísmo, no es Jesús el Cristo. Los cristianos interesados en ese tipo de ecumenismo ven en el teísmo lo fundamental del cristianismo. Sobre esto hablaremos más adelante.

El ecumenismo como acabamos de describirlo se entiende, en nuestro tiempo, a menudo, por un motivo de defensa. La gente religiosa se da cuenta del creciente secularismo. Los hombres pueden vivir y, de hecho, viven sin Dios en este mundo. Las gentes religiosas se espantan. Condenan el ecumenismo. Pero hagan lo que quieran, no frenan la secularización del mundo. El último recurso es la idea de aliarse con otras religiones para formar un frente común contra aquello que suele llamarse “las detestables fuerzas ateas y seculares”.

Observando desde este punto de vista, el ecumenismo religioso adolece de los mismos defectos que el ecumenismo eclesiástico. Porque traiciona también lo distintivo del cristianismo, es decir, la proexistencia. Además, es motivado por el miedo que no indica una postura cristiana. Aunque no negamos que el diálogo con otras religiones se recomienda para sacar al cristianismo de su provincialismo y sectarismo; pero esto es algo secundario y fuera de nuestro tema. También me opongo, pues al ecumenismo religioso.

III

Finalmente consideramos el ecumenismo cristiano a secas. Podemos llamarle también cristianismo ecuménico que da lo mismo. Queremos decir que el cristianismo es, de hecho, ecuménico y lo ha sido siempre. La unidad de la iglesia es una realidad y una meta. Esta idea no es ahistórica, negando los cismas, etc. que dividieron y siguen dividiendo a los cristianos. Pero somos conscientes de que las divisiones no afectan el meollo del cristianismo en cuanto proexistencia. El único efecto que pueden tener y que es grave es que acaban con el cristianismo por completo. Esto es, ningún cuerpo eclesiástico puede hacerlo, ya niega su propia naturaleza en cuanto proexistencia, convirtiéndose en una sociedad cerrada de gentes religiosas cuyo centro no es Cristo o, mejor dicho, es un Cristo autofabricado.

Afortunadamente, esa exclusividad se encuentra y se encontró casi sólo en las mentes de los funcionarios eclesiásticos.

Pero la unidad de la iglesia o del cristianismo ecuménico se ha mantenido en todos los cuerpos eclesiásticos, rebasando sus fronteras rígidas.

De inmediato observamos la diferencia entre el ecumenismo cristiano y los ecumenismos eclesiásticos y religiosos. En el primero se vive en una realidad que nos pone en marcha para vivir lo que ya somos o, como el apóstol Pablo dice, “si vivimos en el espíritu, andemos también conforme al espíritu” (Galatas, 5, 25).

Ahora bien, ¿cómo se expresa la conducta ecuménica o cristiana? Lo distintivo del cristianismo es la proexistencia cuyo paradigma es Cristo. El centro de la reflexión y actividad ecuménica ocupa Cristo [*sic*]. Usando la terminología acostumbrada queremos hacer hincapié en que el cristianismo se fija en la cristología. La teología o, si quieren, el teísmo se relega a un lugar subordinado.

Repetimos, el cristianismo es proexistencia sin tomar en cuenta la postura doctrinal (*la fides quas creditur*) hasta tal grado que ni importa si uno cree en Cristo o no; si es teísta o no. “No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre” (Mt. 7, 21).

Se hace, pues, hincapié en la práctica y para ésta ni importa, en último análisis, si se refiere a la voluntad del Padre o no. La parábola de Mt. 25, 31ss, lo señala con claridad meridiana. El rey alaba a las ovejas a su derecha porque lo han vestido cuando estaba desnudo, lo vistieron en la cárcel, etc. Esto es, han practicado la proexistencia sin hacer distinciones. Además, las ovejas y los cabritos son todas las naciones y no sólo los cristianos, tampoco solamente las gentes religiosas. Pero las ovejas se sorprenden de haber rendido esos servicios al rey que les responde: “cuantas veces hicisteis eso a uno de mis hermanos, a mí lo hicisteis”. Es decir, dondequiera que se produzca la proexistencia, se da el ecumenismo cristiano que es el vivir para los demás. Esto se puede dar y se ha dado, para la vergüenza de los cristianos, a menudo y con mayor claridad fuera de las filas cristianas, preocupadas por sí mismas y no realizando la proexistencia.

El ecumenismo cristiano, pues, no es, en última instancia, la fusión de las llamadas iglesias cristianas, ni de las religiones, sino que es la proexistencia puesta en práctica. La misma proexistencia no puede ser otra cosa que ecuménica porque le da igual si sirve al religioso, al pagano o al ateo. Lo que importa es que responda a las necesidades de los demás.

Este ecumenismo puede también aclararse por la nueva criatura según la concibe el apóstol Pablo. La define tal que para ello no vale ni la circuncisión ni la incircuncisión. Sabemos que las dos representan al judaísmo y el paganismo. Tomando en consideración de que en aquel entonces el judío de procedencia farisaica como Pablo dividió la humanidad en dos, por un lado, está el judaísmo o la religión y por el otro el paganismo o la idolatría, esto es, la falta de religión; entonces podemos afirmar hoy día que la nueva criatura supera la división en religión e irreligión o, de otro modo dicho, de teísmo y ateísmo.

La nueva criatura derrumba el rigor hasta absolutismo de esos opuestos. Porque positivamente la nueva criatura se realiza por la *ágape*, esto es, el amor (Gálatas 5,6). Este no puede participar en las tendencias y los movimientos que dividen y enemistan la humanidad por razones religiosas, políticas, económicas, sociales, raciales, etc. El nuevo hombre, sin negar las diferencias que permanecen en este mundo, las supera porque son relativas. Al presentarse ese amor, se da el ecumenismo o cristianismo, aunque sea de una manera

inconsciente, porque hay hombres que viven como el Señor lo quiere, si bien los mismos hombres ni lo saben. “¿Dónde te hemos visitado...?” pregunta.

El cristianismo ecuménico, pues, no toma una postura defensiva o negativa frente al secularismo, al ateísmo. (De hecho, estos movimientos pueden explicarse como consecuencias del mismo cristianismo. Ver, v. gr., 1 Corintios 8, ss.). Porque el cristianismo es positivo por definición y, de esta manera se alía con toda manifestación de la proexistencia. No importa de qué campo ideológico provenga. Puesto que la proexistencia se sabe ligada al hombre y no a ideologías o ismos. Más preciso, la proexistencia consciente parte de Jesús, el Cristo.

El cristianismo ecuménico, en fin, no se va a dar una estructura rígida. Dejemos esto a los movimientos políticos, sociales, etc. Para el cristianismo ecuménico, cada fijación organizacional implica la tendencia de petrificación, de convertirse en una sociedad cerrada. La iglesia ha sufrido en el pasado de esa enfermedad más que suficiente. Atractiva que sea la organización por el poder inherente, toda organización adolece de falta de apertura a la *ágape*. Esta no se deja encerrar en fronteras o límites fijos, sean las más sagradas, beatas y eclesiásticas. El cristianismo ecuménico funciona como fermento inquietante y transformador en cualquier sociedad. Por lo tanto, siempre empuja hacia una ecumenización ascensional de la sociedad, abriendo las puertas cerradas, superando los prejuicios de toda clase y nunca quedándose satisfecho con lo logrado ya. Así, es, que el ecumenismo es más revolucionario que cualquier movimiento que fija su meta definitivamente.

Toda meta, una vez alcanzada, se convierte en punto de partida para el ecumenismo que trabaja para una transformación incesante.

IV

La obra de este ecumenismo se ha de hacer, como se desprendió de lo dicho, sin el supuesto de Dios (*etsi deus non daretur*). Trabaja en un mundo que no quiere inquietarse y en el cual el cristiano vive desamparado de Dios (Marcos, 15, 34). Si algunos hacen la labor ecuménica en el nombre de Dios, está bien. Pero el teísmo no es el distintivo ni lo decisivo del cristianismo ecuménico. Ante todo, Cristo es el centro de radiación para el ecumenismo.

Me doy perfecta cuenta de que todo esto implica una transformación radical de la teología cristiana tradicional, sea católico-romana o protestante. Por ejemplo, me parece que el concepto del *anima naturaliter christiana* puede desempeñar un papel importante en esa transformación, aunque ese concepto también tenga que llenarse de un contenido modificado.

Esa transformación afecta la teología, la iglesia y la práctica cristiana acostumbradas. La transformación de la teología, convirtiéndola en cristología, realiza lo que ya se ha dado en otros campos. La alquimia se hizo química, la astrología se hizo astronomía, etc. Sostenemos la tesis de que, si la teología quiere ser una ciencia seria y no sólo para los iniciados, tiene que dar también el mismo giro fundamental.

De otro modo dicho el ecumenismo cristiano es un humanismo de amor que recibe su forma paradigmática de Jesús de Nazaret y se ve en la perspectiva de los testigos de la resurrección; no como la revivificación de un cadáver, sino como la comprensión de la proexistencia que se sacrifica hasta la muerte.

En esta comprensión práctica se produce la nueva vida de los resucitados con Cristo, usando la terminología bíblica. En la proexistencia se da también esa realidad que el apóstol Pablo denomina “el cuerpo de Cristo” o que, para San Pedro, se dan en el sacerdocio universal.

Las pocas indicaciones taquigráficas deben bastar. Aquí no podemos entrar en detalle en este tema de mucha urgencia.

Conclusión

Con base en esta ponencia sostenemos la insuficiencia del

1. Ecumenismo si es sólo eclesiástico. Porque niega la proexistencia omnicompreensiva de Cristo.
2. El ecumenismo religioso tampoco basta. Porque el teísmo no es lo distintivo del cristianismo y muchas religiones carecen de la amplitud y la apertura de la proexistencia.
3. Nos solidarizamos con el ecumenismo cristiano que expresa la proexistencia que rebasa las fronteras de cristianismo tradicional pero que se vislumbra ya en Jesús de Nazareth, en los testigos de la resurrección y que ha existido siempre, aunque escondidamente.

Este ecumenismo significa una transformación radical de la teología y práctica acostumbradas de las iglesias organizadas. Este ecumenismo es un problema como lo indica el tema: problema no sólo teórico por implicar una transformación del pensamiento teológico tradicional, sino también práctico por exigir una transformación de aquello que suele llamarse iglesia o iglesias.

Por otra parte, no hay que olvidar que el ecumenismo cristiano siempre ha existido y sigue existiendo independientemente de la voluntad y de los esfuerzos de los teólogos y de los "cristianos profesionales". Pero quedándonos con el problema, tenemos que ver que el ecumenismo cristiano es una tarea nunca terminada cuya finalidad es la emancipación radical de los hombres. Esto es, para que los hombres obren en todas sus relaciones, religiosas, políticas, económicas, etc., con la libertad transformadora que se da en Jesús y en el cuerpo de Cristo. En todo esto los cristianos tienen que actuar y fomentar las relaciones humanas *etsi deus non daretur*.

Religión y revolución (1968) ¹

Revolución y violencia

El mundo contemporáneo es producto de revoluciones: la Gran Bretaña, Francia, las repúblicas americanas, la URSS y otros países deben sus sistemas político-sociales a revoluciones. Estas naciones, que se consideran modernas, incluyen en su fundamento el germen revolucionario. Éste se expresa con claridad meridiana en la *Declaración de Independencia* de los Estados Unidos de 1776. "Cuando cualquier forma de gobierno se vuelva destructiva..., el pueblo tiene el derecho de alterarla o abolirla y de establecer un nuevo gobierno." Tomás Jefferson, autor de estas palabras, afirma, pues, que el mundo moderno no puede mantenerse sino por revoluciones.

En vista del fundamento revolucionario de nuestro mundo, un hecho consabido, pero a menudo no reconocido, nos toca definir el concepto. Por revolución entendemos la transformación de un sistema político-social. Se hace con la finalidad de conquistar la dignidad humana para aquellas capas sociales que, bajo el régimen establecido, no pueden participar en la sociedad de un modo responsable y constructivo. De ahí que las revoluciones impliquen, por lo general, el derrocamiento del gobierno y se lleven a cabo por movimientos o clases sociales que han cobrado conciencia de lo inadecuado del régimen establecido.² La revolución, pues, se caracteriza, principalmente, por su finalidad humanizadora. Corresponde a una concepción del hombre, en cuanto ser, que tiene necesidades vitales y espirituales que deben satisfacerse de hecho y derecho. Para lograr estos fines, la revolución es obra de una esperanza que motiva al hombre, para que pueda desplegarse humanamente, que le promete su libertad y el derecho a vivir bien.

Nuestra definición omitió intencionalmente mencionar el medio que los revolucionarios, por lo general, han utilizado: la violencia. La razón es obvia. A menudo se confunden revolución y violencia. El derramamiento de sangre, el terror, los golpes de estado no son revoluciones. Los hay sin revolución. Ésta usa la violencia solamente como último recurso y medio para realizar sus fines. Por violencia revolucionaria, pues, entendemos la agresividad que derrumba al régimen vigente con el propósito de lograr sus fines humanizantes a toda costa. Esto es, cuando las necesidades vitales y espirituales se imponen por la fuerza. Los fines revolucionarios justifican los medios violentos. Insistimos en que la mera destrucción, el saqueo y hechos semejantes no tienen nada que ver con la revolución. Cuando mucho pueden ser manifestación del disgusto y la inquietud de la gente con respecto al régimen establecido. Por consiguiente, la revolución es una cosa y la violencia es otra.

Sin embargo, las revoluciones que forjaron el mundo moderno utilizaron la violencia. Este hecho histórico explica la confusión común de la revolución con la violencia. ¿Por qué se empleó ese medio? ¿Acaso la violencia surja con la revolución? Los revolucionarios buscan un orden social más humano que el vigente. Se fundan en que, de hecho y de derecho, la misma naturaleza humana se niega a dejar insatisfechas determinadas necesidades vitales y espirituales. El régimen prerrevolucionario sabe de estas necesidades, pero limita su satisfacción a los grupos en el poder. Esto es, obra de manera tal que grandes capas sociales no pueden satisfacer ni siquiera sus mínimas necesidades. Con la fuerza, pues, se oprime a mucha gente con el fin de satisfacer los intereses de los privilegiados. Queremos decir que la violencia ya está presente en el estado prerrevolucionario y se esconde bajo el color de la

¹ *La Iglesia, el desarrollo y la revolución*. (1968). México: Nuestro Tiempo. pp. 142-152.

² Véase H. Marcuse, "Ethics and Revolution", (1966). R. T. De George, *Ethics and Society*, Nueva York: Doubleday Anchor Books, Garden City, p. 133 y ss.

legalidad en el llamado “orden público”. Éste debe mantenerse a toda costa, y a expensas de los desposeídos que reclaman la satisfacción de sus necesidades. De aquí el conflicto entre los privilegios de aquellos que están en el poder las exigencias básicas de la naturaleza humana por parte de los desheredados. Los pudientes no quieren ceder. Los rezagados no pueden, a menos que renuncien a su condición humana. Los revolucionarios no ven otro remedio que no sea la violencia. Pero ésta no surge con la revolución. Es contraviolencia. Se explica por el conflicto entre aquello que los pudientes y los desposeídos consideran sus necesidades. Nuestro análisis de la relación entre revolución violencia se corrobora en las revoluciones que forjaron el mundo contemporáneo.

En conclusión, el mundo moderno es producto de revoluciones. El enlace de la revolución con la violencia se explica por razones históricas y no se deriva del concepto mismo de la revolución. La violencia revolucionaria es en verdad una contraviolencia. Sin ésta las revoluciones hubieran fracasado. En vista de que la historia moderna, si no es que toda la historia, se caracteriza por la revolución, esta misma historia es un proceso violento de necesidades en conflicto. Las revoluciones inyectaron esperanzas en la historia por sus fines humanizantes, que son los que justificaron la contraviolencia revolucionaria. Sin embargo, las revoluciones habidas pronto se osificaron y las nuevas capas privilegiadas se valieron de la violencia en defensa de sus intereses privados o particulares. Es así que sigue vigente la esperanza en las revoluciones humanizantes. Y de nuevo surge el problema de la violencia en relación con la revolución.

El cristianismo, religión revolucionaria

El cristianismo no es un sistema doctrinario coherente. Toda definición nítida, cortante de esa religión es una reducción arbitraria. Por lo general, representa una posición dogmática. De ahí se explica la multiplicidad de sectas o iglesias cristianas. Cada una de ellas reclama a menudo ser la representante única del cristianismo auténtico. En lugar de dar una definición del fenómeno cristiano sugerimos escoger una corriente dentro del cristianismo, corriente que nos parece característica de ese movimiento. No sostenemos que se trate de una definición exhaustiva y comprensiva, la que nos parece muy problemática, si no es que imposible.

El cristianismo se compromete con el hombre. “El que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, lo viejo pasó, se ha hecho nuevo”, afirma San Pablo (2 Corintios 5, 17). Quiere decir que “ni la circuncisión es nada, ni el prepucio, sino la nueva criatura” (Gálatas 6, 15). Esto es, la nueva criatura, o el nuevo hombre que se da en el cristianismo, se contrapone a la circuncisión que representa la religión judía, y al prepucio representativo del paganismo o la no-religión de los gentiles. Lo que importa no es el compromiso teísta ni la actitud irreligiosa, sino el nuevo hombre que se especifica como sigue: “Ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe que obra por amor.” (Gálatas 5, 6) El nuevo hombre que el cristianismo busca realizar es aquel que se expresa por el amor. Es el amor al prójimo, al hombre en general, Así es que se obra por la transformación del hombre, que no se da sino en el amor. Éste se realiza solo en relación con otros hombres.

El cristianismo, pues, vive de la esperanza en el nuevo hombre. Éste se manifiesta por el amor, que obliga a los cristianos a comprometerse con todos los hombres que carecen del amor y que buscan satisfacer sus intereses individuales o de grupos cerrados. En particular, el compromiso se preocupa de los pobres que tienen “hambre y sed de justicia”. Pero el amor,

por definición, incluye a los otros también. “Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen.” Y otra vez se insiste: “Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: no resistáis al mal, y si alguno os abofetea en la mejilla derecha, dadle también la otra” (San Mateo 5, 43 s. y 5, 39 s.).

Es decir, se obra por una transformación radical del hombre en todas sus relaciones sociales. El cristiano no vive a expensas de los demás, sino a favor de ellos. El nuevo hombre no se puede afirmar, sino en sus relaciones amorosas con los demás. En este sentido podemos decir que el cristianismo es revolucionario, por su oposición práctica contra toda clase de explotación, opresión y privilegios. No puede calificarse de opio del pueblo a la manera de un tranquilizante que hace al hombre resignarse a injusticias. Antes bien, protesta contra toda iniquidad, porque se solidariza con todos los hombres, en cuanto son humanos.

Dicho de otro modo, el cristianismo afirma la dignidad del hombre, que se debe respetar. Es una necesidad que ha de satisfacerse y que le pertenece al hombre por el solo hecho de ser humano.

Por consiguiente, se tiene la esperanza revolucionaria de que el nuevo hombre sea una posibilidad concreta, y por lo cual el cristiano está luchando. Esta posibilidad se realiza en la comunidad cristiana, que no es otra cosa que auténticamente humana. Aquí los intereses privados, los privilegios, se sacrifican a favor de las necesidades vitales y espirituales de los demás.

Por otra parte, las citas aducidas aclaran que el único medio de lograr esa transformación revolucionaria de los hombres es el amor. En nombre del amor se puede y se debe resistir incondicionalmente a la falta de amor en todas sus formas. La resistencia puede costar la vida. En ese sentido, la resistencia implica la violencia también, tanto para aquel que sufre el martirio como para aquellos que sufren por la oposición pacífica de los no conformistas. Pero se excluye la agresividad destructiva. Malentendemos la resistencia cristiana si la calificamos de reformista. No se busca la reforma del hombre, sino al hombre nuevo. Esto es, la novedad sin antecedentes que rompe con lo viejo y lo caduco. “Nadie que pone la mano sobre el arado y mira atrás es apto para el reino de Dios” (San Lucas, 9, 62).

Este camino cristiano no suena muy práctico y, de hecho, no lo es. En efecto, este tipo de cristianismo no ha tenido mucho éxito a través de los casi dos mil años de su historia. Ese camino terminó con la crucifixión de su iniciador y hoy en día, en lugar de la cruz, se usan otros instrumentos mortíferos para silenciar a quienes le siguen.

En resumen, el cristianismo puede denominarse revolucionario, pero adverso a la violencia, el medio integral de las revoluciones históricas que les dio su éxito. ¿Cómo, pues, puede el cristianismo relacionarse con el hecho de la violencia en la historia? Antes de abordar este problema debemos referir otras interpretaciones del cristianismo. Dos objeciones pueden hacerse principalmente a nuestra posición.

El cristianismo en alianza con la violencia

Los tres primeros siglos de su existencia el cristianismo vivía en oposición a otras religiones y al imperio romano, En el siglo IV se introdujo un cambio fundamental. Constantino el Grande, en el llamado *Edicto de Milán* de 313, declaró al cristianismo como tolerado, junto con otras religiones. En 380 Teodosio el Grande decretó el cristianismo, en su versión romana fuera la única religión de su imperio y suprimió por la fuerza las otras

formas del cristianismo y a las demás religiones. Esto es, el cristianismo se unificó con el poder estatal. Negó su papel revolucionario para convertirse en justificante ideológico del *statu quo*. Las pocas excepciones ulteriores a este proceso confirman la regla. El cristianismo, en alianza con el poder, santificó las cruzadas y el expansionismo occidental. La conquista de las Américas con la opresión de los indios y la historia del negro en los Estados Unidos constituyen un ejemplo clásico del cristianismo como ideología justificante de los intereses imperantes.³ En este sentido no hay diferencia cualitativa entre protestantes y católicorromanos.

Desde el punto de vista desde nuestra interpretación del cristianismo, la alianza de la Iglesia con los regímenes políticos no es otra cosa que un cristianismo tergiversado. A pesar, o mejor dicho a causa, del triunfo político del cristianismo, éste perdió su impulso transformador. Fue subyugado a los intereses de los poderosos. Toda aspiración revolucionaria le pareció subversiva. Porque el orden divino se había confundido con el *statu quo*, sea del feudalismo, del capitalismo o de otros sistemas de organización sociopolítica. Representativa es la rabia de Lutero en contra de los campesinos que se sublevaron en nombre del evangelio contra los señores feudales. El reformador animó a los mercenarios de los príncipes en lucha contra los campesinos rebeldes: “¡Degollad, matad, asesina! Si perdéis la vida, tendréis una muerte bendita. Porque habéis obedecido a la palabra de Dios y al servicio del amor cristiano. Porque es este servicio que exige que salvéis del infierno y del diablo a vuestro prójimo.”⁴ Vemos cómo los intereses de la Iglesia se fundieron simplemente con los del estado o los de las clases en el poder.

Las iglesias institucionales son en la actualidad empresas multimillonarias. Ya por este sencillo hecho económico sus intereses se desvinculan difícilmente de aquellos que influyen sobre la bolsa y el mercado. Las obras caritativas de las iglesias, por bien intencionadas y extensas que sean, se dan del sobrante. No cambian la estructura de la Iglesia ni la sociedad. De hecho, corren el peligro de degradar a los recipientes a la categoría de limosneros. En conclusión, el cristianismo institucionalizado y viviendo en alianza acomodada con los poderosos, sigue existiendo hasta hoy en día. Ve con sospecha a la corriente revolucionaria dentro de su pasado y, por lo general, se opone a los cristianos revolucionarios. Reveladora es la condenación por la jerarquía del padre don Miguel Hidalgo y Costilla, revolucionario y Padre de la Patria Mexicana. Siglo y medio después, la Iglesia lo rehabilitó. Ya no podía hacer daño.

Claro, la Iglesia puede aducir en su favor las famosas palabras de San Pablo. “Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas” (Romanos, 13, 1). Este tipo de Iglesia al apoyar al régimen, obedece a Dios. Y el régimen al favorecer a la Iglesia, ejerce su misión divina. Pero se trata de un Dios hecho a imagen y semejanza del hombre acomodado. Tiene la función del guardián de la sociedad. Por otra parte, no es de importancia primordial si las mismas autoridades dejan a millones de sus ciudadanos en la miseria. Los pobres han de resignarse “cristianamente” a la situación que “Dios” les ha asignado. A los desposeídos se les recomienda a la benevolencia de los cristianos opulentos. Además, se puede argüir que estos cristianos no pudieran manifestar caritativa si no hubiera pobres. El cristianismo así concebido es una

³ Véase F.E.S. Frazier, (1957). *The Negro in the United States*. Nueva York: Mac-Millan Company, pp. 22-29 y 41-43.

⁴ Cita tomada de H.E. Jacob. (1954). *6000 Jahre Brot (Seis mil años del pan)*. Hamburgo: Rowohlt, p. 230.

caricatura. Sin embargo, la caricatura es poderosa y longeva. Nació con Teodosio el Grande y no ha muerto aún. Perdió su elemento revolucionario y se alió con la violencia que oprime a los desposeídos. A éstos se les pide una respuesta no violenta, verdaderamente bondadosa.

Por otra parte, la corriente de los cristianos revolucionarios nunca murió tampoco. Cristo dijo: “No penséis que he venido a poner paz en la tierra; ni vine a poner la paz, sino la espada” (San Mateo 1º, 34). En nombre del evangelio, Tomás Müntzer, vocero de los campesinos rebeldes en 1525, interpretó estas palabras. “¿Qué hay que hacer con la espada? Pues, deshacerse de aquellos que obstaculizan el camino del evangelio.”⁵ Esto es, el cristianismo al comprometerse con los rezagados de la tierra y al buscar su humanización, se decide en favor de la revolución violenta. Lo mismo vemos en la actualidad. En Guatemala, Colombia y otras partes de América Latina clérigos, católicos y protestantes participan en movimientos revolucionarios. Continúan la actitud de Hidalgo y de Morelos y una corriente, no siempre apreciada, dentro del pensamiento cristiano. En artículos subsecuentes, dos sacerdotes⁶ continuando esa tradición, afirman el derecho y el deber de la revolución violenta en nombre del cristianismo. Su argumentación se resume en tres puntos principales.

1. Es un hecho que dos terceras partes de los hombres en la actualidad están vegetando en la miseria y el hambre.
2. La historia enseña que esta situación se mantiene por defender los intereses particulares de los pudientes.
3. La divina ley natural da a todo hombre el derecho de satisfacer sus necesidades más vitales. Por consiguiente, dada la dureza de corazón de los pudientes, el cristianismo justifica y exige la revolución violenta a fin de establecer la justicia en cuanto distribución equitativa de los bienes.

Los dos teólogos y la tradición cristiana que representan tienen razón en cuanto al elemento revolucionario del cristianismo. Con referencia a la violencia como medio de la revolución se hacen partidarios de la argumentación común. La revolución no tendrá éxito de no obrar con violencia. La historia les da la razón. La violencia revolucionaria no es sino una contraviolencia, y leve en comparación con la violencia prerrevolucionaria en vigor. Es decir, esta exposición del cristianismo produce la síntesis del cristianismo con la historia revolucionario-violenta. Los cristianos han de adaptarse a los escuetos hechos del proceso histórico. Hasta aquí damos la explicación sumaria de las posiciones de quienes pueden hacer objeciones a nuestra interpretación del cristianismo.

Tememos, sin embargo, que ambas corrientes alteren al cristianismo en su esencia. La Iglesia, en alianza con los regímenes establecidos, convierte al cristianismo en un justificante de la violencia del *statu quo*. La revolución violenta en nombre del cristianismo, por otro lado, lo convierte en un justificante de la violencia revolucionaria. En ambos casos, a nuestro juicio, el cristianismo se vuelve ideología. Esto no significa que condenemos la nobleza de las intenciones de los cristianos que se comprometen con la revolución violenta. Todo lo contrario, somos conscientes de que su actitud obedece a su vocación cristiana de servir a los

⁵ Tomás Müntzer, (1950). *Die Fürstenpredigt und andere politische Schriften (El sermón a los principales y otros escritos políticos)*. Leipzig: Reclam, p. 48.

⁶ El autor se refiere a los ensayos de los sacerdotes católicos Francisco Lage Pessoa y Tomás G. Allaz. Nota del editor.

desheredados de la tierra. “Cuántas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis.” Nuestra pregunta no critica el noble compromiso de los revolucionarios cristianos, sino su síntesis del cristianismo con la violencia de la historia. De hecho, la misma síntesis nos parece patentizarse en la alianza de la Iglesia con el *statu quo*. La diferencia consiste sólo en que se identifica entonces con la violencia en defensa del llamado orden público y de los intereses de los poderosos.

El cristianismo en contra de la revolución violenta

No nos parece posible negar la miseria actual que afecta a dos mil millones de hombres. También nos vemos obligados a reconocer que esta situación deshumanizante no se explica sino por la violencia, presente ya. Los poderosos defienden sus intereses a costa de los hambrientos y pobres.

El cristianismo, según nuestra interpretación, está comprometido con los rezagados de la tierra. Actúa en pro de la humanización de la vida de los hombres. Su elemento revolucionario lo encamina en esta dirección. Esto significa que no puede hacerse partidario de los organismos eclesiásticos cuyos intereses se identifican con los del *statu quo*. Es así que se comprende el programa del padre William DuBay en su búsqueda de la iglesia humana. “Dejamos de ir a misa y pegamos fuego a las iglesias.”⁷ Por otra parte, la transformación del hombre mediante el amor tampoco admite la participación en la violencia revolucionaria, por justificado y humano que su fin parezca. La alianza con la violencia revolucionaria, a nuestro juicio, parece alienar a la Iglesia nuevamente. No importa si ello se hace en nombre de Teodosio el Grande, de Santo Tomás o de Tomás Müntzer.

En última instancia, el cristianismo es la oposición radical a la historia caracterizada por la violencia, sea esta revolucionaria o contrarrevolucionaria. Esto es, se impone sobre la historia en cuanto violencia, y así obra por la humanización de la misma historia.

Los cristianos metidos en la revolución violenta luchan por la represión de la violencia. Colocados entre los defensores del *statu quo*, luchan por la abolición de la represión de los pobres y de los privilegios de los opulentos. Siempre se comprometen con la transformación humanizante, tal vez infinita. Si hacen un pacto con la violencia revolucionaria, nos parece un acto de desesperación, provocado por la dureza de corazón de los privilegiados dentro y fuera de las estructuras eclesiásticas.

Con esta manera de obrar, de no pactar con el *statu quo* ni con la violencia revolucionaria, el cristianismo, por revolucionario que sea, se hará odiado por todos. La bala que mató a Martin Luther King hijo, el cuchillo que asesinó a Gandhi y la cruz que hizo morir a Jesús recompensan a los cristianos. No eran ni son conformistas. A estos nadie los mata. Son más revolucionarios que los revolucionarios violentos, porque buscan la humanización de la historia. Saben que tarde o temprano, toda violencia crea nueva violencia. Quieren superar ese círculo vicioso. Tampoco son reformistas satisfechos con el sistema, que sólo andan corrigiendo excesos y extremismos. Todo lo contrario, buscan la nueva tierra, el nuevo hombre, aunque se trate de un proceso de aproximación infinitesimal.

⁷ P. William DuBay. (1966). *The Human Church*. New York: Garden City, cita tomada de *Journal of the Liberal Ministry*, (1967), vol. VII, no. 2, Boston, p. 41.

Esta posición, sea cristiana o netamente humanista, ¿es posible? ¿No es fantástica? Seguramente contradice la experiencia histórica. Es esperanza contra toda esperanza, como dice san Pablo. El nuevo hombre, la nueva sociedad no se han dado aún a experiencia alguna. Son metas por conquistar. Estos fines no son puros sueños. Como humanista podemos afirmar que el hombre por su propia constitución busca el amor. Quiere no sólo sobrevivir sino vivir bien. El humanismo cristiano no es sino otra cosa que la satisfacción de esa necesidad del hombre, en cuanto ser, que necesita de una comunidad en la cual pueda desenvolverse humanamente.

Además, estamos ante un conflicto global sin antecedentes. La mayoría de los hombres vive en una pobreza inimaginable y no se resigna a su miseria. La mayoría opulenta tiembla por sus privilegios, pero dispone de armas destructivas sin paralelo para defender sus intereses. La ira justificada de los pobres y la dureza de corazón de los acomodados puede producir un holocausto que termine con todos.⁸ Incitar a la violencia en nombre del cristianismo me parece que equivale a la declaración de su bancarrota. El cristianismo sí ofrece un tercer camino para superar este conflicto al parecer fatal. Es un camino costoso, cuyas implicaciones económicas, políticas y sociales no nos toca aquí desarrollar. Además, requiere de compromisos, sacrificios y, muy probablemente, martirios; y no sólo de individuos aislados. Éstos sirven de faros que pueden orientar a los demás; tal vez a aquellos que se llaman cristianos, y que son muchos. Pero acaso sean otros, que no creen en el Dios triunfo, pero que se asocian para humanizar la historia en nombre del hombre nuevo, que ha de conquistarse aún. De todos modos, sin acción de grupos abiertos y extensos no se puede lograr nada.

Tal vez el tercer camino sea una ilusión. La violencia puede triunfar. Entonces el hombre no será capaz de humanizarse, o toda humanización será parcial y a expensas de otros hombres. Pero la situación actual tiene la perspectiva sombría no sólo de que continúe el círculo vicioso de la violencia, sino de que la historia termine. Si la situación no fuera tan seria, podríamos resignarnos a la idea de que los humanistas, cristianos y otros, tratarán de eliminar la violencia en todas sus formas. Comprendemos, por otra parte, que esta no es una actitud meramente de resignación, sino que las más de las veces es lo único que se puede y debe hacer.

Hemos llegado al final de nuestra exposición. No estamos seguros de que hayamos señalado un camino viable. De hecho, vacilamos. Acaso las estructuras sociales no se cambien por compromisos e ideas, por nobles y sacrificiales que éstas sean. La experiencia histórica nos contradice. Pero ¿no hay que luchar contra una historia viciada para que el hombre sea lo que puede y anhela ser?

⁸ Ver René Dumont. (1966). *Nous allons a la jamine*. Paris: Editions du Seuil. passim.

Signos de esperanza reflexiones sobre América Latina (1969)¹

¿Qué es la esperanza?

) Donde quiera que los hombres esperen sus vidas no han llegado a su cumplimiento. La mujer encinta vive con la esperanza de llegar a ser madre. El campesino ara la tierra con la esperanza de alimentar a su familia. “Para los millones que viven sin dos comidas por día, la única forma aceptable a través de la que Dios puede aparecérselos es la comida” (Mahatma Gandhi). Estos millones, muchos de los cuales residen en América Latina, viven sólo por esperanza; una amarga esperanza que ninguna religión, ninguna ideología política, ninguna filosofía y ningún sistema existente de organización social ha llegado a satisfacer aún. Carolina María de Jesús, observando la predicación de un sacerdote en la favela, señalaba: “Dice que Dios sólo bendice a quienes sufren con resignación. Si el Hermano hubiera visto a sus chicos comer desperdicios podridos, mordidos por las ratas y llenos de gusanos, debería callarse sobre la resignación y la rebeldía, porque la rebelión viene de la amargura”². Esta manera de ser rebelde no está vacía de esperanza. Actualmente, puede ser considerada como una forma de esperanza ¿No es por acaso la protesta de la esperanza que busca una vida en la que los chicos ya no tendrán que comer en el basural?

Por siglos la esperanza ha sido considerada como un elemento propio de la teología y de la religión, principalmente. En ciertos momentos entró en el campo de la psicología racional bajo el acápite de las emociones³. El tratamiento limitado de la esperanza no hace justicia al número incontable de personas que no forman parte del grupo de las religiones semíticas, cuyas vidas son sostenidas por la esperanza.

El problema de la esperanza no puede ser limitado a alguna ciencia en particular. La esperanza, en tanto dimensión humana, es el tema legítimo de cualquier preocupación respecto al hombre. Tratarla únicamente desde una perspectiva religiosa me parece una reducción injustificada. El militante ateo, el indiferente, el devoto cristiano o judío, y muchos otros viven con alguna esperanza, aunque más no sea la de preservar lo que tienen. Llamar todo esto religión lleva más bien a confusión antes que a aclarar el asunto. Preguntemos primero ¿qué es la esperanza?, y posteriormente plantearemos el problema de la esperanza religiosa, o de la esperanza y la religión.

La esperanza tiende hacia el futuro con miras a colmar la insuficiencia del presente. Como tal, la esperanza es una categoría ontológica. El ser es concebido como un proceso por el que realiza su potencial auténtico, el que todavía no ha sido alcanzado. El presente tiene que ser superado para que la verdadera naturaleza de lo que sea pueda ser lograda. En este contexto el ser se relaciona tanto con el individuo como con la sociedad o el mundo del hombre. La esperanza, pues, enfatiza el dinamismo del ser contra cualquier concepción estática del mismo.

Es de secundaria importancia si la esperanza tiene una meta definida e insuperable, o si en cambio se mantiene en un proceso continuo de marcha. En uno u otro caso la esperanza subraya la diferencia cualitativa entre lo que ya es y lo que todavía no⁴. El ser que será supera la carencia del ser que es.

El dinamismo de la esperanza no sólo enfatiza la diferencia entre el presente y el futuro. Aquello que se espera influye decisivamente sobre el presente. Las condiciones vigentes son

¹ *Cristianismo y sociedad*. (1969). Año VII, núm. 19, p. 17-27

² C. M. de Jesús. (1962). *Child of de Dark*. Nueva York: Ed. E. P. Dutton, pp. 92.

³ Spinoza. *Ethics*. 3ª parte. Definición de las emociones. XII.

⁴ Cf. Jg Moltmann: *Teologie der Hoffnung*. Ea. Ed. Rev., pp. 315. Ec. Chr, Keiser Verlag, 1964.

cuestionadas, socavadas, y sometidas a transformación. En otros términos, el presente contiene un fermento que se proyecta más allá de sus límites. Por ejemplo, los heredados y hasta ahora aceptados derechos “de vida, libertad y búsqueda de la felicidad” señalan hacia un futuro en el que nos acercaremos a ellos, o en el que serán realidad, en vez de ser un venerable pedazo de papel o el privilegio de un grupo limitado. De acuerdo con estos derechos se abolió la esclavitud. Sin embargo, la emancipación fue un cumplimiento parcial de la esperanza contenida en esos mismos derechos. Una vez más, Carolina María de Jesús, la mujer brasileña de color, escribe sobre el aniversario de la proclamación de la emancipación en su país: “He peleado contra la verdadera esclavitud: el hambre”⁵.

El nacimiento de la esperanza

La esperanza es la intranquilizante diferencia entre lo que ya es y lo que todavía no. ¿Por qué surge la esperanza? ¿Por qué el hombre no se resigna a ser quién es? Si mi análisis del dinamismo del ser es correcto, la respuesta parece ser la siguiente: tanto como el hombre vive no puede dejar de esperar, aunque su esperanza contradiga todas las apariencias. Para decirlo de manera muy simple, en los primeros siglos “aquello que no querían parecer tuvieron que morir amando a Cristo. Pero nosotros no queremos morir queriendo comer”⁶.

¿Por qué espera el hombre? ¿Por qué el ser tiende hacia el futuro, negando el presente? ¿Por qué este fermento de esperanza socava activamente el presente? La respuesta no es que el hombre, en las nubes, sueña con algo parecido al paraíso. La respuesta tampoco es que el hombre, por su verdadera naturaleza cree en Dios o en un mundo sin sufrimiento, en el milenio o en la sociedad ideal. La respuesta no puede ser que algún agitador comunista promueve la tensión. Hablo de América Latina, parte del Tercer Mundo, donde sólo en Brasil cerca de 300,000 niños de menos de un año de edad mueren por año como consecuencia de su mala nutrición⁷. Es en este mundo donde la razón de la esperanza es una cuestión de supervivencia. Es en este mundo donde un pequeño le dice a su madre: “Mamá, ¿véndeme a doña Julieta porque ella tiene comida muy rica”⁸.

Parece, pues, que la esperanza surge porque las condiciones vigentes son sin esperanza, y porque el hombre “no puede morir queriendo comer”. Aparentemente, el hombre por su naturaleza no es ni monje budista ni un estoico. La existencia de la esperanza es un síntoma del hecho que nuestras sociedades están desajustadas. Las necesidades fundamentales de la vida no son satisfechas. La esperanza es hija de un mundo que ya no sostiene a su prole. Emergiendo desde las contradictorias condiciones de nuestro mundo y exigiendo la satisfacción de las necesidades más básicas de la vida, la esperanza está orientada hacia la subversión. Cuestiona y socava el orden vigente como un representante del caos latente. El llamado religioso a la auto resignación en el sufrimiento es la negación de la esperanza y de la vida. En la medida en que este llamado es hecho en el nombre del cristianismo, resulta difícil comprender cómo alguien consciente de estas condiciones existentes puede llamarse a sí mismo cristiano. Y si la filosofía sostiene que “las preguntas ¿Qué debo hacer? y ¿Qué principios morales debería adoptar? no tienen nada que ver con ello, entonces esta ciencia ha perdido su preocupación socrática con la *Polis*, llegando a ser un mero pilar del *statu-quo*.”⁹ Sin embargo, la religión y la filosofía quedan fuera del blanco que se encuentra especialmente

⁵ C. M. de Jesús, *op. cit.* pp. 39

⁶ *Ibid.*, p. 148

⁷ “300,000 niños mueren al año en Brasil”, *Excélsior*, 18 de septiembre de 1967.

⁸ C. M. de Jesús, *op. cit.* pp. 49

⁹ Cfr. P. H. Nowell-Smith. (1965). *Ethics*. Ed. Baltimore. Md. Penguin Books, pp. 32.

en el orden socio-político establecido. Es justamente en este campo donde las voces que expresan la esperanza llegan a ser peligrosas. Quienquiera se una al coro de estas voces debe ser plenamente consciente del hecho de que comparte la tarea subversiva del orden vigente. Hace poca, o ninguna diferencia el que se empleen medios pacíficos o perturbadores para que la gente llegue a ser consciente de sus demandas de esperanza.

El objetivo de la esperanza

Habiéndonos puesto de acuerdo sobre lo anterior, ¿para qué espera la gente? La primer respuesta es pan y manteca, o como se dice al sur del Río Grande: "*Sin frijoles no se puede*". La respuesta puede parecer prosaica a quienes nunca han visto el hambre o la inanición. Como lo dice Brecht, "Hasta que Uds. nos alimenten, lo correcto y lo incorrecto pueden esperar". La satisfacción de las necesidades básicas es la condición mínima para hacer la conducta moral posible, porque "el hambre no conoce ninguna ley" (proverbio indio). Tal es el modesto objetivo de la esperanza, y para cumplirlo se requiere una transformación radical de la sociedad. Mientras el 70 % de la población del mundo sufre el hambre y vegeta, confrontado con el 30 restante que vive en la abundancia, la esperanza de llenar el estómago de uno es dinamita. Dado que ese 70 % tiende a crecer, la situación es cada vez más explosiva. El 30% decreciente está interesado en mantener su posición privilegiada y defenderla a todo costo. Después de todo, pueden decir que sus leyes e instituciones justifican su posición.

Esperar por pan y manteca es apenas la condición mínima que hace posible la vida. No es una garantía para la vida humana. La esperanza más allá del cumplimiento de esta condición mínima, cuya carencia es la semilla misma de la esperanza. La imaginación concibe la vida libre de la miseria y no esclavizada por el hambre. Se espera por lo que la vida puede manifestar en su relación con otro. En la esperanza, los hombres anticipan su naturaleza humana y se dan cuenta de la deficiencia de sus condiciones actuales. Este objetivo de la esperanza es aclarado por los agentes de la esperanza.

Los agentes de la esperanza

Teóricamente, los más pobres del mundo deberían estar listos ante el llamado de la esperanza. Sin embargo, esto aún no ha ocurrido salvo en instancias muy espaciadas. Difícilmente quienes viven lejos de estas condiciones llegan a percibir el llamado de la esperanza a la acción. No me refiero a las autoridades, sean religiosas o seculares. No tengo en mente a los poderes que en cualquier nivel de una sociedad pueden ser encontrados. Hablando de México, los estudiantes que se agitan perciben la necesidad de que la esperanza sea satisfecha. Entiendo que el movimiento estudiantil, tal como se ha manifestado en México en los últimos tiempos, tiene profundas implicancias políticas. Siendo un residente extranjero en México, y obedeciendo a la constitución del país, mi interpretación del movimiento estudiantil en México es puramente descriptiva, tratando de explicar desde un punto de vista neutral los acontecimientos de acuerdo a las intenciones que los estudiantes dicen sostener.

Los estudiantes no son una clase. No forman un partido. Su origen señala que mayormente provienen de la clase media. Sin embargo, aún no han sido identificados con su origen. Desde un punto de vista sociológico son como transeúntes. Desorganizados, sin una afiliación política común, pueden ser considerados como agentes de la esperanza. Es decir, que los agentes de la esperanza no tienen que ser buscados en las iglesias, o en un partido de izquierda, o en un sindicato de campesinos, o en cualquier otro grupo existente que por su tradición puede exigir querer representar a los necesitados.

Mucha gente en diferentes lugares había mantenido previamente que las condiciones requerían un cambio. Esto era mera predicación. Se daban a conocer sesudos análisis y cartas abiertas. Ninguna de estas voces llegó a ser agente de la esperanza, aunque habían dicho con diferentes palabras lo que podía ser leído en los carteles de las demostraciones estudiantiles: “Aquí están los agitadores: ignorancia, inanición y miseria”. O, sino, “No soy un agitador, pero hay mucha corrupción”.

Parece que, por su propia acción, los estudiantes llegaron a ser agentes de la esperanza. Es decir, que no es suficiente para la esperanza ver las condiciones, como apelar a un cambio. No parece ser suficiente para la esperanza vivir en condiciones que requieren una transformación. La esperanza en tanto anticipación de un cumplimiento futuro, es un llamado a la acción. Este llamado puede ser iniciado por “los condenados de la tierra”. Otros pueden escucharlo a la vez que se identifican enfáticamente con los más débiles y se oponen a los poderes existentes.

Es en este tipo de actividad que la esperanza de la liberación ha sido experimentada. Aquellos que se levantan contra una forma dada de organización social sienten que ya no deben ser parte de la misma. Están superándola, aunque continúan viviendo en ella. La esperanza en la acción tiene un efecto liberador en sus agentes. Y es en estos agentes donde la esperanza, el futuro, llega a ser una realidad vivida. En su oposición activa el trabajador de la esperanza llega a ser claramente consciente que el sistema ya no le da más lugar, aunque también puede aplastarlo.

Los agentes de la esperanza no sólo actúan para llegar a cumplir con las mínimas condiciones. Si éste fuera su único objetivo podrían decidir llegar a ser técnicos o ingenieros sociales que trabajan en el sistema establecido procurando un cambio gradual en el mismo. Los agentes de la esperanza, por el contrario, mantienen que “los agitadores: ignorancia, inanición y miseria” prevalecen en el sistema. Los agentes de la esperanza argumentan que es el sistema mismo el que actualmente mantiene el estado de los miserables. En otros términos, los obreros de la esperanza sostienen que el sistema mismo, debe ser cambiado para que sean satisfechas las exigencias que provienen de las condiciones mínimas. Para ello, una sociedad dividida entre poderosos y débiles no es una democracia. Un orden democrático requiere la participación activa de todos sus miembros en todos los niveles. Quien participa en la “cosa pública” ya no es un débil.

Los agentes de la esperanza, por lo tanto, procuran una nueva forma de organización social. En ella, la democracia llega a ser la preocupación de todos los ciudadanos. En ella, si el hambre y la miseria existen, deben ser compartidos por todos, sin que ninguna minoría privilegiada pueda ser exceptuada de ese sufrimiento.

Esperanza, no violencia y revolución

Con este objetivo político, los estudiantes llegaron a ser peligrosos competidores de las autoridades en el poder. Los estudiantes comprendieron plenamente su propósito explosivo. Son conscientes que la no violencia es la única arma que hará que sus acciones convenzan al pueblo por el que dicen luchar vicariamente, y al que quieren hacer participar en su movimiento. Solo la no violencia tiene la promesa de la esperanza para superar la represión que perciben en el sistema imperante. De todos modos, las metas de los agentes de la esperanza socavan el *statu quo*, aunque actúen no violentamente. En consecuencia, la acción esperanzada, no violenta, de liberación es confrontada con la violencia que se ejerce en nombre de la ley y del orden. Responder con mayor violencia, sería desde el punto de vista psicológico, la reacción más comprensible, aunque llegue a ser la negación de sus objetivos

desde el punto de vista de la esperanza. Aunque no llegue a ser violento, el camino de la esperanza está regado con sangre y salpicado con mártires.

Estas involuntarias consecuencias de la esperanza son debidas a sus exigencias revolucionarias. La novedad de esta revolución en el contexto latinoamericano consiste en su énfasis en la no violencia. Un movimiento de esta clase se extiende a través de la propaganda. Más y más gente debe ser hecha consciente de las condiciones imperantes en el sistema vigente. Los mártires, la sangre derramada y la presión sufrida son aceptados como medios para “difundir” la verdadera naturaleza del sistema, para usar un concepto utilizado por los estudiantes.

Ningún sistema puede evitar la presencia de estos agentes revolucionarios de la esperanza. Los sistemas sociales se mantienen junto con la ley y el orden. Para defenderlos, muchos medios son justificados legalmente. Si queremos ley y orden no podemos hacer otra cosa que sostener el sistema. Pero aún entonces los agentes de la esperanza plantean algunas preguntas. ¿Representan lo que pretenden la ley y el orden, si “ignorancia, inanición y miseria” están integrados en la ley y el orden? ¿Qué significa la ley y el orden si la protesta humana y cívica del hombre es reprimida por la ley y el orden?

Por último, los agentes de la esperanza no están inspirados por ninguna ideología o religión en particular. En su movimiento, cristianos, ateos y comunistas están participando. No existe ninguna ideología formulada excepto que -según las propias palabras de los estudiantes- “estamos unidos en la convicción de que la democracia y la libertad no son meras palabras”¹⁰.

La esperanza puesta en práctica requiere una teoría corregida del cambio social. No se refiere al mecanismo social y a la tecnología para implementar gradualmente las condiciones en un sistema dado. No se preocupa con una revolución violenta confrontada con el problema moral de justificar la violencia revolucionaria¹¹. No está guiada por una ideología común con metas a largo plazo ni tampoco hay en ella líderes específicos y carismáticos. Por otro lado, hay propósitos concretos a ser obtenidos a corto plazo. Ellos corresponden a las condiciones objetivas, lo que también ocurre con la ausencia de líderes individuales. La actividad revolucionaria en un sistema bien organizado parece requerir un movimiento en el que el pueblo ha llegado a ser consciente y donde todos están listos por esta conciencia a escuchar el llamado de la esperanza. El mismo pueblo trasciende las organizaciones existentes, ya sean los partidos políticos, los sindicatos y otras que como éstas han llegado a ser sospechosas para los ojos del pueblo. Esta organización popular *ad hoc* exige un alto grado de individualización de todos y de cada uno. Cualquiera puede ser considerado simultáneamente como un dirigente o como un peón. En otras palabras, dado que según las exigencias de los estudiantes tanto la democracia como la libertad están puestas bajo tela de juicio, la democracia tiene que ser puesta en práctica de acuerdo a la manera que la interpretan los estudiantes. Es decir, que la individualización de los ciudadanos es coordinada con su socialización a través de una participación activa en los asuntos públicos.

Se puede objetar que esta teorización es prematura. Mientras tanto, los agentes de la esperanza no han cumplido sus objetivos subversivos, lo cual es verdad. El movimiento estudiantil puede fracasar, pero su fracaso no invalidará el desafío y el peligro que ha creado por ciertos sistemas establecidos en muchas partes del mundo. El eco que ha encontrado puede aparecer cualquier día con vigor renovado. Ha sido este tipo de actividad no violenta, aunque

¹⁰ Un panfleto: “Al pueblo de México”, distribuido por los estudiantes en la ciudad de México durante la movilización

¹¹ Cfr. H. Marcuse, (1967), “Ethics and Revolution” in R. T. de George, Ed. *Ethics and Society*. New York: Ed. Doubleday Aschor Books, pp. 137-147.

obstructora,¹² la que produjo un movimiento sin paralelo en los últimos cincuenta años de la historia de México.¹³

Iglesia y esperanza en América Latina

Se me solicitó hablar sobre el tema “La Iglesia y la Esperanza de América Latina”. Luego, el tópico se cambió a “La Esperanza de la Iglesia en América Latina”. Debo confesar que por varias razones no he cumplido con ninguno de los temas sugeridos. América Latina aparenta ser una unidad para el observador que la mira desde afuera. Cuando se vive en ella, sin embargo, sus diferentes facetas llegan a ser evidentes y no pueden ser reducidas a denominadores comunes. Algunos problemas son compartidos por los países latinoamericanos. Por ejemplo, todos ellos pertenecen al Tercer Mundo. Este hecho no implica que los problemas que los afectan son considerados de la misma manera. Para evitar generalizaciones que pueden extraviarnos me he concentrado en cuestiones que conozco directamente y que pueden ser consideradas como asuntos representativos en América Latina.

Lo ocurrido en México durante el último tiempo puede ser considerado como un signo de esperanza. Generalmente, cuando hablamos de esperanza la entendemos como algo que nos eleva, que nos hace felices y contenta nuestro corazón. Los hechos recientes de México han producido, ciertamente, estas reacciones inspiradoras en muchos ciudadanos mexicanos. Leemos en un editorial: “El lenguaje, la conducta de los estudiantes, dio como resultado que nosotros, los mexicanos sintiéramos que somos mexicanos, seres humanos que vivimos en relación estrecha con el resto de la humanidad”.¹⁴

Al mismo tiempo no debería olvidarse que la esperanza tiene dos caras. Apela a marchar hacia un futuro y a una vida más plena. Pero al mismo tiempo esa apelación opone las condiciones que prevalecen en el presente. La esperanza puesta en práctica no puede sino socavar el sistema existente, que representa ley y orden. Es esta influencia obstructora que hace de la esperanza en acción la compañera de los gases lacrimógenos, de las balas, de los tanques, de la sangre y de los mártires. La esperanza se abre al gozo, pero al mismo tiempo hace que los corazones humanos se contraigan angustiados.

El contenido de esta doble faz de la esperanza, en la situación concreta que estamos considerando, es primariamente político con implicancias socio-económicas. Se centra en la libertad y en la democracia. En gran parte se debe a la ausencia de condiciones mínimas que hacen posible la vida humana. Esta exigencia es la que lleva a la esperanza a entrar en conflicto con los gobiernos que legalmente ejercen el poder. Para considerar los acontecimientos antes mencionados como signos de esperanza o signos de destrucción, ello depende de la posición que tomemos frente a las condiciones vigentes. Esta alternativa de esperanza *versus* destrucción parece ser equivocada. Porque la esperanza en acción es destructora de muchas cosas que existen actualmente. Insistiendo sobre este carácter bifronte de la esperanza, cabe decir que hay signos de esperanza en América Latina, nos gusten o no.

¿Cuál es la posición de las iglesias en esta lucha de la esperanza? Si se hace referencia a la religión organizada, sea protestante o católica romana, se mantienen aparte del movimiento estudiantil o de otros similares. Hay individuos y grupos en las iglesias que postulan su acuerdo con los objetivos de los estudiantes. Estas expresiones de consenso no parecen reflejar la posición oficial de la religión organizada.

¹² Cfr. Stanghton Lind. (1968). “Civil Disobedience and Nonviolent Obstruction” in: *Humanist*, vol, XXVIII, No. 3, Ed. Americans Humanist Association. San Francisco, Mayo/julio.

¹³ Garibay, Ricardo. (1968). “Editorial”, *Excelsior*, 10 de septiembre, p. 10A.

¹⁴ *Ibid*, p. 7A.

Las razones para esta posición de las iglesias pueden ser muy variadas. Hasta cierto punto pueden ser sociológicas, políticas y económicas. Prefiero no pronunciarme sobre el punto. Depende de cuán firmemente estén atrincheradas las iglesias en la organización de la sociedad. Pienso, más bien, que la posición de las iglesias se explica principalmente por razones religiosas.

Los objetivos de la esperanza que son postulados en la lucha actual carecen de contenido religioso. Ni el reino de Dios ni ninguna referencia teísta están contenidos en los propósitos por los que luchan los estudiantes. Esto no quiere decir que sean propósitos ateos. Sería una falsa alternativa. Se trata más bien del caso que los objetivos religiosos no son pertinentes. Los cristianos, tanto como los no cristianos son los agentes de la esperanza. La religión no es un problema para ellos, ni entre ellos y sus oponentes, a excepción de ciertos incidentes más bien anecdóticos. El problema se focaliza en torno al significado de la democracia y la libertad. Para clasificar estas ideas políticas como religiosas se debería forzar la interpretación. Uno puede argumentar que la firmeza de la militancia que caracteriza a los estudiantes es una forma de religión. Esto, sin embargo, parece ser una proposición dudosa. Si fuera así, deberíamos plantearnos la pregunta por qué no hablamos de la religión de las ratas. Estas están dedicadas incondicionalmente a sus tareas¹⁵

Sobre cuestiones aisladas las iglesias han llegado a hablar de problemas sociales y económicos de América Latina. Como tales, unieron sus voces a las del coro de la esperanza. En este artículo he tratado de señalar, sin embargo, que la esperanza es un llamado a la acción. La esperanza exige obreros y agentes para ella. En este sentido no veo cómo y dónde las iglesias organizadas y las sectas se han comprometido en esta aventura. Quizás algunos teólogos dirán que la Iglesia ha hecho tal cosa y que La Iglesia debe ser considerada como algo diferente de la religión organizada. Esto puede ser correcto, porque puedo imaginar bien a un cristiano que encuentra que en "su hambre y sed de justicia" es mejor comprendido por los no cristianos que por los hombres de iglesias profesionales, o estudiosos de la religión. También puede ser verdad porque en repetidas ocasiones en la historia de la iglesia, los cristianos fueron críticos por vocación. Si se acepta este tipo de razonamiento, uno debería estar dispuesto a conceder que un movimiento disidente tal como ha sido descrito en estas páginas es una manifestación de la Iglesia. Esta conclusión no me convence. Requeriría un acto de fe que interpreta en el movimiento elementos que no pueden ser encontrados en el mismo. Más bien sugeriría la siguiente conclusión:

Hay signos de esperanza en América Latina. Ellos se dan principalmente fuera de las iglesias. Son políticos, con profundas implicancias sociales. Si tienen éxito y acceden a sus objetivos promoverán una transformación radical de la sociedad. Esto afectaría también la religión organizada, tan alejada de procedimientos e ideales democráticos. El cristianismo, posiblemente en una forma muy diferente, puede desatar esta tormenta de esperanza. Ello afectaría al ministerio profesional, a la organización de la iglesia en el nivel local o regional, al concepto de la misión, a la responsabilidad social, a la educación cristiana, y a otras cosas por el estilo. Hasta el presente de acuerdo a lo que conozco, algunas de estas preocupaciones han sido enunciadas con mayor o menor urgencia. Sin embargo, no puedo dejar de apreciar una tremenda diferencia entre la verbalización de la esperanza y la esperanza en acción. Sobre este punto no llego a ver que las iglesias hayan llegado a ser agente de la esperanza en América Latina, exceptuando situaciones aisladas que a menudo han sido provocadas por cristianos marginados

Para decirlo de manera muy breve, la Iglesia ha heredado un mensaje de esperanza. En América Latina, el llamado para la acción de la esperanza es muy grande. Mientras tanto, las

¹⁵ Cf. K. Lorenz. (1967). *On Agression*. New York: e. Bantam. p. 151-158.

iglesias no han llegado a ser los trabajadores que pueden hacer oír este llamado. Si lo serán algún día, y si la idea cristiana de la esperanza puede ser coordinada con las esperanzas más profundas de América Latina, está por ser visto.

[Nota de los editores: en el texto vienen 15 notas, pero no aparece la nota nueve aunque sí la referencia: Cfr. *Carta del Episcopado Mexicano sobre el Desarrollo y la integración del País*, México, 1963. O. B. Castro Villagrana. (1968). *Iglesia, subdesarrollo y revolución*. México: Ed. Nuestro Tiempo]

Iglesia y liberación del pueblo (1971)¹

I

Liberación del Pueblo

Nadie puede liberarse a solas. La liberación o bien se conquista por el pueblo o bien no se da. La manumisión de un esclavo le da la posibilidad de escapar de su condición, pero la institución esclavista continúa. Si damos pan al hambriento le ayudamos sin superar el hambre que esclaviza y azota al pueblo. Al hablar de la liberación presuponemos, pues, condiciones o instituciones que oprimen a las masas populares e impiden su emancipación. Nos engañamos al pensar que casos aislados o individuales de ayuda puedan perforar o minar el sistema represivo. Porque cada individuo redimido tiene en su contra no sólo los millones que siguen en cadenas, sino también el peligro de caer nuevamente en las garras de instituciones esclavizantes o de reforzar las filas de los esclavistas. Dicho de otro modo, el escapar de un estado represivo no es liberación. Esta requiere la superación de las condiciones que nos esclavizan. Repetimos, pues, que no hay liberación a menos que suceda en nivel social.

Con lo dicho queremos hacer hincapié en la liberación que, en cuanto problema social, surge en sociedades conflictivas que están divididas en clases o subsociedades opuestas. Los de arriba encadenan a los de abajo. El conflicto no ha conducido a la descomposición social por una serie de razones. Los pudientes controlan el poder que institucionaliza y legaliza la opresión. Los de abajo, pues, quedan intimidados y desorientados. Carecen de una visión clara y definida de su liberación. La falta de visión, además, obstaculiza el desarrollo de acciones organizadas de liberación. Los brotes ocasionales de protesta pueden oprimirse fácilmente en nombre del orden público y de la ley.

No cabe la menor duda de que los “agachados” detestan el hambre, la miseria, la vigilancia constante de policías sospechosos y cosas por el estilo que les complican la vida día tras día. Este nivel de conciencia lo consideramos negativo con referencia a la liberación. Hay un consenso relativo en cuanto a lo que no se quiere. La liberación en cambio, exige una meta positiva que trascienda las condiciones represivas de un modo cualitativo. De vez en cuando han surgido movimientos populares con una visión relativamente clara de acciones liberadoras, pero por lo general, ésta no se da. Comúnmente, las expectativas imitan los valores de los de arriba. Los medios de comunicación en masa, controlados por los pudientes, producen en las masas populares una imagen de la libertad garantizada por los bienes de consumo. Es decir, el hombre vale tanto cuanto tiene. La libertad se cuantifica por el tener y depende de lo que uno posea. Esta libertad, medida por mercancías o comercializada, crea deseos de *tener más* sin *ser más*. Así es, que los de arriba desorientan a los de abajo al integrarlos en el sistema de valores vigente. Se estabiliza la sociedad al esconder la situación conflictiva.

Con lo que acabamos de decir no queremos negar la sabiduría popular de que “sin frijoles no se puede”. Mas el hambre raras veces es condición suficiente para iniciar un movimiento liberador. Hay que avanzar algunos pasos más. El problema de los frijoles implica la cuestión de, ¿quién controla su producción y distribución? El problema de subsistencia del pueblo tiene aspectos económicos y políticos. Al despertar la conciencia sobre las implicaciones de las condiciones opresivas nace la crítica profundizada del sistema social que nos rodea. Sobre esta base hay que llegar al salto cualitativo de que la vida buscada tiene los frijoles como punto de partida, pero no de llegada. En pocas palabras, la liberación es del hombre integral que abarca tanto lo material como lo espiritual.

¹Comunidad. Cuadernos de Difusión de la Universidad Iberoamericana. (1971). Año VI, Núm. 33. pp. 544-556.

Este desarrollo, por esquemático que sea, no quiere sino subrayar que la falta de libertad no basta para concebir la liberación. El control institucionalizado, la desorientación en cuanto a valores y deseos y elementos parecidos se conjugan para ofuscar la liberación que el pueblo ha de conquistar. Fallaremos si no llegamos al punto de que el pueblo cobre conciencia de las condiciones opresivas en sus múltiples ramificaciones.

II

Hemos afirmado que la liberación presupone una sociedad dividida en la cual las condiciones objetivas oprimen al pueblo. La superación de esta situación no es cuestión académica, sino que tiene fundamentos y fines concretos. Por lo tanto, permítasenos recapitular, a modo de repaso, el estado de cosas al cual nos referimos y que ha de ser nuestro punto de partida si no queremos perdernos en especulaciones sin fundamento.

Nos referimos a asuntos consabidos que debemos recordar siempre para poner en perspectiva los informes gloriosos sobre el progreso del país. En un sólo municipio de la república, esto es, en Netzahualcóyotl, trece mil niños quedaron este año sin escuela primaria.² Este mismo municipio es sólo una de las colonias proletarias que rodean todos los centros urbanos. Allí se concentran las masas populares cuyas condiciones no se han mejorado durante los últimos años y cuyo crecimiento no se explica por el chivo expiatorio de la explosión demográfica, sino, ante todo, por la corriente migratoria que intenta salir de la miseria y desnutrición en las zonas rurales.³ Las condiciones alarmantes del pueblo se reflejan en los datos siguientes: el 76% de la población habita viviendas de uno o dos cuartos. El 71% de las viviendas carece de drenaje o albañal y el 68% no tiene agua dentro del edificio. El ingreso mensual del 45% de las familias es de \$500.00 M.N. o menos en comparación con el 3% que tienen ingresos mensuales de \$3,000.00 M.N. o más. El estudio de las estadísticas para el campo muestra un cuadro más tétrico aún.⁴

Nos falta completar esta información con otro aspecto. De las 400 mayores empresas el 54 % se controla por extranjeros o tiene fuerte participación extranjera. La comparación del tiraje de revistas mexicanas y extranjeras distribuidas en el país, presentó el siguiente cuadro en 1964. Diez revistas mexicanas tuvieron un tiraje total de 338,000 en comparación con tres revistas extranjeras, sobre todo *Life en Español* y *Selecciones*, cuyo tiraje fue de 546,000.⁵ Esto es, las revistas extranjeras no sólo crean un impacto más unificado, sino que superan las nacionales por el 61%.

En resumidas cuentas, los datos estadísticos escogidos, por escasos y selectos que sean, subrayan la desigualdad tanto de la distribución de la riqueza como de las oportunidades educativas y la influencia fuerte hasta predominante del capital extranjero y de los medios de comunicación. Sobra decir que las bases de presencia extranjera se encuentran, sobre todo, en los Estados Unidos de América. Es este cuadro conocido, inquietante e injusto que refleja lo que suele llamarse subdesarrollo.

² *El Occidental*, (1970). Guadalajara, XXIX, 8 de septiembre, Sección A, p. 3.

³ S. González, "Nuestros niños desnutridos, sombrío informe del Dr. Zubirán". (1969). *Excelsior*, 16 de diciembre, p. 1A.

⁴ Othón de Mendizabal, Miguel, *et al.* (1968), *Ensayos sobre las clases sociales en México*. México: Editorial Nuestro Tiempo. Pablo González Casanova, "Enajenación y conciencia de clases en México", págs. 156ss.

⁵ González Casanova, Pablo. (1967). *La democracia en México*. México: Ediciones Era, pp. 208, 215.

Queremos afirmar que las sociedades subdesarrolladas se distinguen de las no desarrolladas que están fuera de contacto con el mundo altamente industrializado o desarrollado. Son pocas las zonas aisladas en el tiempo actual. El subdesarrollo, en cambio, se da como producto del mundo industrializado en cuya periferia existe y al cual suministra materias primas, mercados y campos de inversiones lucrativas. Al mismo tiempo las sociedades subdesarrolladas están integradas culturalmente en el mundo industrializado y dominante por el diluvio de los medios de comunicación que fomentan los valores de consumo. Para dorar la píldora, toda esta relación de dependencia se describe por el benévolo Sr. Rockefeller como “división de trabajo” entre las Américas.⁶

En el subdesarrollo con la concomitante dependencia se da la estructura social de la sociedad conflictiva mencionada ya. De un modo esquemático se trata de las masas populares y marginadas frente a una minoría pudiente que manipula el poder y representa los intereses creados de extranjeros. Las contradicciones vitales y objetivas de esta situación no han producido un cambio estructural y dudamos si son capaces de hacerlo. Sin una toma de postura subjetiva la marginalización de las masas populares crecerá.

Además, la marginalidad de la mayoría del pueblo hace ilusoria cualquier promesa de salir rápidamente de la dependencia. Fidel Castro acaba de afirmar con mucha razón y después de más de una década revolucionaria:

analfabetos *éramos* un treinta por ciento de la población, semianalfabetos lo *somos* un noventa y cinco. Y las consecuencias de ese analfabetismo y de ese semianalfabetismo las estamos pagando y las estaremos pagando todavía durante muchos años...⁷

Dados la inquietud y los anhelos de liberarse de la esclavitud por condiciones inhumanas, se han producido una serie de movimientos para salir de la servidumbre. Los esfuerzos hechos en los últimos doce años por obreros, campesinos, médicos, universitarios y otros han fracasado. Los que tuvieron hambre y sed de justicia lo pagaron carísimo en Xoehicalco, Tlatelolco y otros lugares regados con la sangre de patriotas. El resultado de los fracasos se manifiesta, por un lado, en el miedo, la indiferencia, el cinismo y oportunismo de muchos que antes buscaban la liberación. Por el otro, nos damos cuenta, frente a la continuación de la situación conflictiva, de que “el destino de las naciones se determina raras veces por el poder militar.”⁸

Si no queremos perdernos en las nubes debemos analizar los fracasos, nuestra inquietud y las posibilidades de la liberación que buscamos. Un movimiento *espontáneo* de masas con demostraciones y actividades relacionadas, por pacífico que sea, es insuficiente y no duradero. Carece de una toma de conciencia profunda por las masas participantes. Le falta también la organización extendida para poder sobrevivir la infiltración y los esfuerzos de desacreditarlo y destruirlo. Los movimientos regionales y sectoriales habidos no bastan por lo reducido de sus metas y de la gente involucrada.

El lujo de fuerza represiva, usada repetidas veces, descarta no sólo la lucha armada sino cualquier acto heroico que satisfaga nuestra conciencia moral o política. Bastan el saldo de

⁶ *The Rockefeller Report on the Americas*. (1969), Chicago: Quadrangle Books. Pp. 101-104.

⁷ “Texto completo del discurso de Fidel”, [Discurso del 26 de julio de 1970]. (1970). *Marcha*, Montevideo, Julio 31, p. 17, col. 2. Subrayados nuestros.

⁸ Hinton, William, (1968). *Fanshen. A Documentary of Revolution in a Chinese Village*, New York: Random House Vintage Books, p. 97.

mueritos y encarcelados. Nuestra indignación, por intolerable que nos parezca, y nuestra inquietud, por grande que sea, no deben ser determinantes en la elaboración de caminos y metas de la liberación popular. La indignación y la inquietud a solas conducen al martirio o al cinismo sin alcanzar lo que buscamos. Ambas actitudes niegan la opresión vigente, la rechazan y la trascienden a un nivel social humanizado, pero desconectado del ambiente actual. Por lo tanto, conducen fácilmente a acciones precipitadas sin producir frutos de liberación en el pueblo. Por consiguiente, nuestro compromiso no ha de ser ciego sino penetrado por el análisis y la comprensión racionales de la situación nacional. Nuestra salvación religiosa o moral no debe importarnos sino sólo el amor en que existimos para el pueblo. Todo acto liberador que no lo tome en cuenta se descalifica a sí mismo y resulta contraproducente. Para ser más exactos, liberador es el acto aquel en que el pueblo toma la iniciativa ya que la libertad no se regala, sino que se conquista.

La situación analizada en breves rasgos y con cierta esquematización nos parece indicar otro problema. Imaginémonos un caso hipotético. Si hoy el país tuviera un cambio radical de régimen, mañana tendríamos otro gobierno autoritario, sea benévolo o represivo. Queremos decir que la falta de apoyo popular y de toma de conciencia colectiva ha producido y puede producir vanguardias elitistas. Si se les concede éxito en derrumbar el régimen vigente, tendrían que empezar por arriba a fin de que la revolución política se convierta en liberación popular. Un régimen benévolo, pues, sería la fuente de la cual el pueblo esperara la solución de sus problemas. Fidel Castro cuya revolución goza del apoyo de masas populares subraya esta situación en el discurso antes citado.

Hoy (las gentes) lo esperan todo del aparato administrativo, y sobre todo del aparato político que lo representa. Hoy no pueden esperar en sus propias fuerzas, en sus propios medios como en el pasado. El hecho de que hoy el pueblo lo espere todo está muy a tono con la conciencia socialista que la revolución ha creado en el pueblo.⁹

Se nota el problema y donde discrepamos de Fidel Castro en cuanto a la conciencia socialista. Es un largo camino de una liberación para el pueblo a la liberación por el pueblo. La liberación que empieza por arriba descansa sobre fundamentos muy débiles. Acaso sea el precio que se debe pagar para poder salir, paulatinamente, de la estructura de la dependencia y del subdesarrollo. Sin embargo, no vivimos en una isla y eventos históricos nunca se han copiado ni repetido. Dada nuestra situación, el cambio hipotético nos haría entrar en una situación sumamente vulnerable, interna y externamente, de modo tal que nos parece dudoso anhelar ese cambio. Además, la restricción inicial del mismo cambio al campo político, aunque se esfuerce en abarcar otras esferas, puede producir un problema parecido a la experiencia de los mayas después de la Conquista.

“Nos liberaron
Pero nos hacen pasar de unos a otros como animales.
Y Dios está ofendido de los ‘Chupadores.’”¹⁰

⁹Véase cita 6, *Ibid.*, p. 20, col. 4.

¹⁰ León-Portilla, Miguel. (1964). *El reverso de la conquista*. México: Editorial Joaquín Mortiz, p. 84. El texto original en español reza en la primera línea, “nos cristianizaron”.

III

En contra del elitismo

La liberación del pueblo es la meta. El pueblo es el agente único que puede y tiene que conquistar su libertad. Si ésta se regala, el pueblo se convierte en limosnero dependiente.

La meta está condicionada por la situación concreta y las posibilidades existentes. La violencia institucionalizada y desde arriba es un hecho. Intimida y paraliza a la gente. Por otro lado, fomenta pequeños grupos indignados y comprometidos con la contraviolencia para alcanzar la liberación popular. Por el carácter elitista de estos movimientos lo mismo que por la intimidación general que refrena toda organización popular, los esfuerzos liberadores de contraviolencia resultan contraproducentes. Esto es, razones prácticas desaconsejan el uso de la contraviolencia en cuanto camino liberador. Debemos aclarar que por contraviolencia entendemos la lucha armada que, en búsqueda de la liberación del pueblo, pretende destruir, de un modo premeditado, la vida humana de la clase opresora. No nos parece violento destruir, por ejemplo, un depósito de armas almacenadas para oprimir al pueblo o a la humanidad. Los arsenales de armas atómicas, afortunadamente inexistentes en México, no merecen, sino que se desmantelen. En cuanto a violentar la vida de un torturador y asesino en acto no queremos entrar en casuística, sino que ofrecemos el consejo evangélico, “es inevitable que haya escándalos; sin embargo, ¡ay de aquel por quien vengan! Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y lo arrojasen al mar que escandalizar a uno de estos pequeños.” (San Lucas 17, 1-2). Hoy día escasean ruedas de molino y quienes las apliquen evangélicamente.

Nuestra oposición a la contraviolencia no se explica por cobardía. La contraviolencia tampoco equivale a la valentía. Esta virtud y ese vicio, por lo general, pertenecen a una moralidad interesada en salvar la pureza individual. Nuestro razonamiento, en cambio, alimentado por el compromiso con el pueblo, exige una moralidad social en la cual no hay cupo para la redención individual. La valentía, por heroica que sea, y en cuanto cualidad del individuo virtuoso, no sirve al pueblo sino al hombre preocupado por sí mismo.

Debemos otra aclaración. La “gran prensa” latinoamericana habla a menudo de la violencia de guerrilleros, “innombrables” y de otros grupos parecidos. Sabemos que, de hecho, la contraviolencia usada por estos movimientos es bastante reducida a pesar de que están armados. Los brotes aislados de contraviolencia pueden criticarse por varias razones. Por lo general, se entienden fácilmente. Con esto no queremos disculparlos. Nos parece más importante verlos en la perspectiva de casos aislados y de la violencia institucionalizada. Además, el arma en manos del liberador todavía no representa la contraviolencia según la definimos. Un compromiso inspirado en el evangelio no desecha, en casos determinados, el arma como lo ilustra el látigo con el cual Cristo corrió del templo a los vendedores que chuparon al pueblo sus riquezas.

Nuestro desacuerdo con los movimientos de contraviolencia se explica por la confianza que tienen en una élite de cuya labor depende la liberación popular. Esto es, a nuestro parecer, su labor busca establecer el caso hipotético y criticado en el capítulo anterior.

Ahora bien, por lo general, se piensa que la violencia es un medio, sea para defender el *status quo* o sea para liberar el pueblo. Esta consideración nos parece insuficiente por explicar el fenómeno sólo mediante la función que desempeña. La función no nos ofrece sino una

explicación parcial. Por ejemplo, el automóvil, considerado según su función, es un medio de transporte. La ecología, economía política, psicología social, etc. nos enseñan lo limitado y parcial de explicaciones funcionalistas.

La violencia institucionalizada evidencia un rasgo indicativo de la sociedad vigente. Esta vive hipotecada por el pasado en el cual se creó y con cuya defensa incondicional se ha comprometido. Por lo tanto, se opone a todo cambio cualitativo que altere los privilegios heredados de los de arriba. El estado, considerado como institución única y legítima para el empleo de la violencia, se califica como partidario de los acomodados y sobre esta base pierde el mito de la neutralidad. Además, la violencia institucionalizada caracteriza la ayuda y el apoyo dados del extranjero al ejecutor de la violencia. Se manifiesta que los intereses creados que se defienden tienen un fondo internacional y ajeno al provecho nacional y humano. La violencia institucionalizada, pues, nos muestra un sistema social cerrado. Este ya no es capaz de esconder el conflicto de la división o polarización social. Se exhibe la hipocresía de los defensores del sistema puesto que los valores proclamados contradicen toda práctica. El pueblo queda marginado y se mantiene subyugado.

La contraviolencia tampoco puede explicarse sólo por la función que pretende ser liberadora. Como acabamos de ver, la violencia caracteriza un sistema social cerrado. La contraviolencia, por puras que sean sus intenciones, hipoteca la sociedad que quiere crear. No sostenemos la idea de que toda clase de violencia se inserta en un círculo vicioso de nunca terminar. Si así fuera, no estaríamos aquí ni se explicaría el deseo humano por la paz que no se ha extinguido hasta la fecha y a pesar de una historia llena de violencia.

Como lo hemos dicho ya la contraviolencia no ha de confundirse con brotes violentos y espontáneos de protesta que se acaban con la misma rapidez con la cual surgieron. Antes bien, nos referimos a esfuerzos organizados en manos de una élite orientada hacia una sociedad que debe crearse y que supera las condiciones vigentes y heredadas del pasado. El elitismo desconfía del pueblo en la situación actual y, por lo tanto, hipoteca la sociedad esperada por la cual se está luchando. La sociedad que se busca se distingue cualitativamente de la actual por superar la polarización conflictiva, opresora y violenta. Será liberada en cuanto libertad y amor se condicionan mutuamente. Insistimos en la afirmación, repetida tantas veces, de que el elitismo descalifica la contraviolencia como camino liberador por hipotecar la sociedad buscada con la dependencia o no-libertad del pueblo. En última instancia y dadas las condiciones vigentes, la contraviolencia revolucionaria no se rechaza por lo violento, sino por el elitismo que desprecia, consciente o inconscientemente, al pueblo. Por lo tanto, debemos buscar otra vía en la cual el pueblo mismo forja su liberación.

No todos los obstáculos son obvios. Sería una simplificación verlos sólo en los de arriba o en la falta de conciencia del pueblo. Nosotros mismos nos educamos en el sistema vigente, nos empapamos de sus valores y disfrutamos de privilegios, para mencionar sólo algunos de los impedimentos. La nueva sociedad exige a nuevos hombres, que no somos por carecer de la sociedad que nos dé lugar para nacer de nuevo. Nosotros mismos, pues, tenemos que aprender al desaprender, hacernos en deshacernos en comunidad con el pueblo.

Lo que buscamos rompe con lo dado. Por consiguiente, se considerará subversivo e ilegal desde el punto de vista del *status quo*. Debemos darnos cuenta perfecta de esta situación y también de que todo orden social tiene en su fundamento la ilegalidad que lo hizo posible y lo separó de lo viejo. El Éxodo lo señala de una manera preclara. Contiene una plenitud de rasgos distintivos de la liberación, algunos de los cuales quisiéramos subrayar: 1.- Nadie se libera a solas y quien no se identifica con el pueblo no participará en la liberación. El agente

liberador, pues, es colectivo. El individuo conquista su libertad en cuanto miembro activo y consciente de la comunidad. 2.- El acto ilegal es condición de posibilidad del nuevo orden social. 3.- El pueblo se constituye por liberarse de la esclavitud. 4.- Nadie será libre si no sirve en amor a la comunidad. Es el servicio amoroso al pueblo que hace posible la libertad. Y ésta se afirma en el amor (ver Gálatas 5, 13). 5.- El camino de la liberación requiere deshacerse de valores heredados. 6.- La liberación, por extendido que su proceso sea, no es diplomacia ni asunto académico sino acción radical en la cual teoría y praxis se complementan dialécticamente. 7.- Con el explotar del pueblo no hay manera de arreglarse. El opresor no se convierte ni concede la libertad por razones morales. Por lo tanto, 8.- sólo el pueblo que se organice y exija su libertad se liberará.

Es un ejemplo que no podemos ni debemos copiar. Mas sí nos puede enseñar elementos distintivos sin los cuales nuestra liberación no será posible.

IV

Liberación e Iglesia

En la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano la iglesia ha expresado su toma de conciencia. “Estamos en el umbral de una nueva época histórica, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre... y de integración colectiva.”¹¹ La iglesia interpreta su misión con base en la obra de Cristo que vino “a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano”¹²

La iglesia, pues, reconoce que la liberación es su labor distintiva. La teoría elaborada en Medellín, sin embargo, es y tiene que ser demasiado general. Por lo tanto, no puede aplicarse de un modo directo en situaciones y lugares determinados. La liberación es acción, la especificación no se logra a menos que la iglesia concreta ponga manos a la obra. Esto requiere el análisis de condiciones determinadas y el descubrimiento de necesidades y posibilidades que el pueblo tiene en situaciones concretas. La teoría, por buena que sea, no se impone autoritariamente, sino que crece en la identificación de la iglesia con el pueblo.

La orientación exigida de la iglesia hacia el pueblo se sobrentiende por la importancia que toda la Biblia da al pueblo de Israel. Esto implica, por supuesto, que la iglesia se desligue de toda alianza con los pudientes la que manchó y sigue manchando su imagen y misión.¹³ Más esto no basta, sino que debe exigirse que seamos intransigentes con respecto a la participación en la obra liberadora. No hay lugar para los tibios ni para otros que se llaman cristianos y que siguen en el bando de los explotadores. Todos pueden participar, pero nadie sin transformarse según la imagen del nuevo hombre que no vive para “ser servido sino para servir”. (San Mateo 20, 28). En este sentido, la liberación a fuerza tiene que violar los valores, aspiraciones, posesiones y privilegios que ligan a los hombres al sistema caduco y podrido que

¹¹ CELAM. (1969). *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio, Conclusiones*. Vol. II. Bogotá: Secretariado General del CELAM. Introducción, No. 4.

¹² *Ibidem.*, 1, No. 3. Ver también 5, No. 15 *et al*

¹³ *Ibidem.*, documento 14

nos rodea. De hecho, viola a los hombres mismos en cuanto se identifican con este sistema porque esta identificación priva al hombre de su humanidad. La intransigencia no es otra cosa que el mandato evangélico. “El que no odia a sí mismo no puede ser mi discípulo” (San Lucas 14, 26). Por ello nos parece más acertado hablar de la obra liberadora que de resistencia o actos no-violentos.

Se necesita, pues, una concepción nueva de la disciplina y comunidad cristianas. El ritualismo ha producido una caricatura ridícula de la iglesia en cuanto liberadora. Se puede objetar que esta disciplina crea otra vez una élite a la cual nos hemos opuesto tanto a lo largo de este trabajo. En el sentido formal de la palabra aceptamos la objeción, pero no en cuanto al significado social. Entendemos por élite una minoría que dispone del poder para manipular las masas populares dependientes. La comunidad cristiana, en cambio, no busca ningún poder del cual el pueblo se haría otra vez dependiente. No ignoramos el poder y precisamente por esta razón tenemos interés en que el pueblo y sólo el pueblo se apodere del poder y lo utilice según beneficie a las masas populares. La estructura y distribución del poder se determinará conforme al avance del pueblo en deshacerse de su dependencia.

La nueva sociedad todavía no la podemos describir, tampoco la conocemos. Encontraremos su forma en el proceso liberador. La comunidad cristiana actualmente pretende construirla a partir de la base y por la iniciativa misma del pueblo. La disciplina a la cual la comunidad cristiana se sujeta voluntariamente refleja en parte la sociedad que se busca. No será amorfa ni autoritaria sino parecida a un organismo en el cual cada miembro afirma su individualidad al servir al cuerpo. Y el todo no puede vivir bien a no ser que prospere cada uno de los miembros individuales (ver 1 Corintios 12, 12-27).

Entendemos la comunidad cristiana como reflejo y semilla de la sociedad que buscamos. Aquí ya hay anticipos de libertad, alegría, servicio, paz y justicia de la sociedad futura. Conscientes de los abusos habidos del poder en el pasado y hoy en día no podemos anhelar ningún poder para nosotros mismos y en contra del pueblo. Más sí lucharemos a fin de que el pueblo despierte y tome el poder que le pertenece.

Ahora bien, si la iglesia institucionalizada se concibe sólo conforme a letras muertas, ha perdido su misión. La liberación no es prerrogativa exclusiva de la iglesia, por dedicada que sea. De la iglesia de mero nombre ni hablamos en este contexto. Por consiguiente, hay iglesia siempre que hombres se reúnan en la labor liberadora, sea en nombre de Cristo o no.

Hay que hacer hincapié en los aspectos radical y conservador de la liberación. Su radicalismo va hasta las raíces del sistema social vigente para transformarlo. Afecta a los opresores y a los oprimidos, a los que controlan todo hasta los fundamentos y a los controlados en la base. Los obreros de la liberación comienzan en la misma base para despertar al pueblo y despertarse con el pueblo. La gente inconsciente de sus derechos y resignada a su suerte nunca participará en la conquista de su libertad. Por lo tanto, nos parece importante aprender con el pueblo los derechos y obligaciones que tenemos y tendremos.

La labor en concreto no la podemos especificar aquí en teoría. Las sugerencias de Paulo Freire y sus seguidores sirvan de ejemplo y guía modificable según las condiciones concretas.¹⁴ Es una labor larga y lenta pero inevitable si queremos que el pueblo cobre

¹⁴ Ver v.gr., Freire, Paulo. (1969). *La educación como práctica de la libertad*. Lilián Ronzini (trad.). Montevideo: Tierra Nueva. Freire, Paulo. (1970). “The Adult Literacy Process as Cultural Action for Freedom”, “Cultural Action and Conscientization”, ambos trabajos en *Harvard Educational Review*, Vol. 40, Nos. 2 y 3, mayo y agosto. Conteris, Hiber *et al.* (1969). *Conciencia y revolución*. Montevideo: Tierra Nueva.

conciencia y actúe. Por la vigilancia y propaganda oficiales se necesita todo el apoyo posible y unido de los hermanos y compañeros. En este contexto la jerarquía puede desempeñar un papel importante.

Dentro del aspecto radical nos parece de particular importancia el análisis del poder estadounidense en México, sea económico, cultural, militar, político y de otras clases. Por lo menos hay que exhibirlo públicamente. Además, hermanos y compañeros en los Estados Unidos necesitan esta clase de información para organizar acciones sobre las fuentes de donde emana el control nefasto. En el caso de otros países la misma labor puede hacerse sobre todo en vista de la importancia de las compañías multinacionales. La modernización y el desarrollo propagados ya no esconden los intereses creados de extranjeros con sus lugartenientes acá que representan el capitalismo e “imperialismo internacional del dinero” (*Populorum Progressio*, sección 26). El Papa los condenó a ambos. Son incompatibles con la liberación por la cual luchamos.

Finalmente hay que subrayar que la transformación que buscamos se distingue cualitativamente de los cambios introducidos por la tecnología moderna. Porque, así como nos oponemos a la explotación del hombre por el lucro de algunos pocos, impugnamos también la explotación y dominación escuetas de la naturaleza. Basta la referencia al problema ecológico y al “smog” en el Distrito Federal. La tecnología al transformar la naturaleza la explota y viola. La misma naturaleza tergiversada y torturada comienza a vengarse de sus atormentadores. Al hombre ya no le provee el sustento vital sin el cual no podemos vivir. Ese tipo de transformación tecnológica, en nombre de la modernización, es representativa de sistemas sociales opresivos. ¿Quién pretende amar a los hombres, cómo puede maltratar la naturaleza? de la cual no nos podemos desligar, por lejos que vayamos. El amor que nos conduce a la liberación es consciente de que el hombre no puede separarse de su base natural. Por lo tanto, si queremos liberar al hombre no podemos hacerlo sin redimir la naturaleza también. Esto es, debemos aprender a conservarla no para someternos a ella sino para vivir en comunidad con ella. De este modo el amor liberador abarcará la comunidad de los hombres y de la naturaleza. *La transformación liberadora de la naturaleza es su humanización y no su explotación.* [En las palabras de San Pablo “la creación también espera liberarse de la esclavitud, de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto” (Romanos, 8,21-22)].¹⁵

¹⁵ El texto difiere en la forma en cómo concluye; en la primera versión concluye con lo que está en cursivas, y la segunda elimina lo que está en cursivas y lo sustituye por lo que está entre corchetes. Nota de los compiladores.

Sobre educación liberadora (1972)¹

Necesidad de una educación nueva

Desconocemos sociedades humanas que no tengan alguna forma de educación. En virtud de la educación las sociedades comprenden su ambiente y lo transforman para que sirva a sus necesidades. El hecho de que hay educación donde hay sociedades humanas nos enseña a ver las cosas. Primero, los hombres, en cuanto miembros de su sociedad, no nacen, sino que se hacen. Es mediante la educación que participan en la sociedad. En segundo lugar, los hombres se vuelven cultos porque se están educando. No hay, pues, sociedad sin educación, ni hay incultos tampoco. Además, las sociedades son diferentes y, por esta razón, se distinguen sus sistemas de educación. Es de suma importancia reconocer las diferencias porque al no tomarlas en cuenta la educación de una sociedad determinada, digamos la nuestra u occidental, se identifica con la educación como si fuera la única posible y todas las demás se consideran incultas, no civilizadas, bárbaras, salvajes, etc. Esta clase de identificación tiene una larga historia. Señala, de hecho, no solo una miopía, un provincialismo frente a lo ajeno y extraño, sino que produce consecuencias más graves. Si los ajenos se consideran incultos y resisten aceptar nuestra cultura, hay que civilizar y salvarlos a fuerza. Esta cultura de imposición o imposición de nuestra cultura les ha costado la vida a millones de hombres o los ha reducido a la esclavitud, la servidumbre, el desprecio y la ciudadanía de segunda categoría.

Con esto hemos señalado nuestras premisas fundamentales. Hay sociedades distintas. Cada una de ellas tiene su sistema de educación y, por lo tanto, su cultura. El hombre, en cuanto ser social, es producto de su sociedad que lo educa y lo hace culto; y, en cuanto participante en la vida social, es creador de cultura, educación y del orden social. El contacto con sociedades distintas requiere, ante todo, el reconocimiento de que cada una de ellas tiene su cultura propia.

Ahora bien, por educación entendemos, sobre todo, que los “hombres participan activa y constructivamente, en la vida social al crear su cultura. La educación, pues, no solo es algo preparatorio para lo que viene y se considera la vida real, sino que en el mismo proceso educacional ya se está participando en la sociedad. Las distintas formas de educación reflejan estructuras sociales diferentes, sean, por ejemplo, de participación o de imposición. Difícilmente habrá sistemas de educación que requieran obediencia incondicional a los educadores en sociedades cuya población participe activamente en las decisiones políticas económicas y otras de su nación. Se puede afirmar, pues, que el grado de cultura de una sociedad depende del grado de participación en la vida social por las mayorías populares. Cuanta más participación, tanta más cultura. La razón es que la educación es capaz de hacer a los hombres creadores que forjan su estructura social. En una cultura menos desarrollada unos pocos mandan y las mayorías sólo ejecutan los dictados que vienen desde arriba. El grado de cultura tampoco depende de la cantidad de las maquinillas y objetos disponibles, por ejemplo, del número de automóviles, teléfonos y televisores por cada mil habitantes. Estos indicadores, por importantes que sean, señalan el nivel de consumo, pero no de cultura. Cuanto más consumo, tanto más pasivo se hace el hombre. Se convierte más y más en un mero recipiente. El hombre culto, en cambio, es creador, activo y transformador. Por lo tanto, hay sociedades de mucha cultura y bajo consumo y viceversa.

¹ *Comunidad. Cuadernos de Difusión de la Universidad Iberoamericana*. (1972). México. 40. pp. 624-648.

(El ensayo corresponde a una serie de conferencias en el Seminario Sobre Educación Liberadora en Quito, Ecuador, para maestros de primaria principalmente de las escuelas de Fe y Alegría. Se agregan algunas reflexiones sobre las discusiones que tuvimos en el curso del seminario que se inició el 18 de julio de 1972.)

La cultura, por ser creadora, se enlaza íntimamente, con el trabajo en el cual el hombre se despliega activamente. Por ejemplo, el que sabe labrar la tierra es el hombre culto por excelencia porque la cultiva. El labrador transforma la naturaleza para hacerla servir a las necesidades sociales. La naturaleza, así transformada, es cultura, esto es, naturaleza humanizada o sellada por el trabajo creador del hombre. Este trabajo es, al mismo tiempo, liberador porque hace al hombre independiente de la arbitrariedad de la naturaleza que, sin la transformación por el hombre, no ofrece más que frutos fortuitos para que se recolecten. Finalmente, el trabajo agrícola no viola la naturaleza porque el labrador la hace producir según las leyes de la tierra misma. El ejemplo de la agricultura, en cuanto trabajo de cultura, prescinde del problema agrario actual que tergiversa tanto el trabajo creador del labrador como la cultura. Más adelante regresaremos a esta cuestión, tratada específicamente, por otros conferenciantes.

Ni la educación ni la cultura dependen de escuelas que, hoy día, han acaparado tanto la una como la otra. Por este monopolio se habla actualmente de la falta de educación y cultura para las clases populares. La cultura y el trabajo, en un principio, no se contradecían como se piensa en la actualidad al lamentar sobre las masas trabajadoras sin recursos educacionales. Todo lo contrario, el trabajo era medio educacional lo mismo que manifestación cultural. Hoy día se ha producido el fenómeno extraño hasta contradictorio. Se considera inculto aquel quien trabaja y transforma la naturaleza para hacerla servir a las necesidades humanas. Por otra parte, se considera culto aquel quien manda y, por mandar, se aleja de la transformación creadora de la naturaleza. Necesita al obrero, la maquinaria y la computadora para transformar y humanizar la naturaleza. Sin estos intermediarios no puede hacer nada. Lo único que sabe es mandar. Esta es su cultura. Es raquíca y de dependencia o, como alguien dijo, es la cultura de idiotas especializados. Más allá de su pequeño campo de especialización no saben nada de nada y, a menudo, ni les interesa. Al otro lado encontramos las masas trabajadoras que, de hecho, transforman la naturaleza y así crean cultura. Más se les ha inyectado la creencia que no saben y, por ello, necesitan de jefes que les manden y dieten qué hacer. Se les priva la oportunidad de cobrar conciencia de su situación que las mantiene sujetas.

La monopolización de la educación por las escuelas es, sobre todo, una herencia europea e indica una particular división del trabajo. Algunos se dedican al estudio y los demás siguen trabajando. El trabajo de las mayorías crea un producto de excedente que permite a algunos pocos que lleven una vida de estudio, esto es, de ocio. Es revelador que la palabra "escuela" se deriva de una palabra griega que significa "ocio". Los resultados de esta división del trabajo son obvios. La calificación de ser culto se concede sólo a aquellos que han pasado años y años en escuelas, instituciones consideradas únicas para proporcionar educación. Los supuestos cultos o educados representan, efectivamente, una minoría. Por ejemplo, *El Comercio* del 11 de julio del año en curso hace constar que hay casi un millón de estudiantes en el Ecuador desde la preescolar hasta, inclusive, la universidad. Quiere decir, de una población escolar de, aproximadamente, tres millones de ecuatorianos una tercera parte recibe lo que llaman educación y cultura. La educación heredada y vigente hasta la fecha refleja, pues, la división de la sociedad. Por un lado, están los que saben y, por el otro, los ignorantes. Los que saben mandan. A los ignorantes les toca el papel de obedecer. Los que saben y mandan tienen los puestos lucrativos. Los ignorantes hacen los trabajos duros y pesados que apenas les alcanzan para subsistir.

Además, la educación proporcionada por las escuelas adoptó y sigue adoptando modelos extranjeros. Las humanidades, las leyes, la tecnología y las ciencias copian moldes desarrollados en el extranjero y correspondientes a necesidades extranjeras. Por lo tanto, la división social reflejada en el sistema educacional implica también un prejuicio de discriminación. Todo lo importado se considera superior. Lo del país, lo propio, lo que es latinoamericano e indígena se considera inferior hasta tal grado que se desconoce. Se piensa que ni vale la pena conocerlo. El razonamiento es que, si Europa y Estados Unidos han progresado tanto y Latinoamérica es tan subdesarrollada, el camino único es el de copiar los países avanzados para alcanzar el mismo nivel de progreso. Por esta razón, hay que olvidarse de lo propio y de lo indígena como si fueran frenos del progreso. Este olvido significa la represión de todo y todos que representan ese supuesto freno. La represión se disfraza por la obra “civilizadora”, sobre todo, del mundo indígena.

Este argumento no es pura teoría, sino que expresa la realidad latinoamericana donde las mayorías populares no tienen voz ni participación creadora en el concierto de sus sociedades.

Esta manera de pensar no se da cuenta de que la marginalización de las masas populares, uno de los indicadores del subdesarrollo, es un producto de la conquista y de toda la historia desde aquel entonces. El subdesarrollo de América Latina no es retraso con respecto a Europa y Estados Unidos, sino que es, justamente, el fruto de convertir Latinoamérica en dependencia de las metrópolis occidentales que, sucesivamente, nos han dominado y siguen dominándonos. Se dan las mismas relaciones. Dentro de los países, los pocos viven del excedente producido por las masas cuyos ingresos raquíticos las endeudan perpetuamente. Los países ricos viven de los excedentes de los pobres siempre deudores porque las divisas nunca alcanzan para comprar, reparar y reemplazar la maquinaria que permitiera un desarrollo propio.

Por lo consiguiente, no habrá progreso, ni habrá educación y cultura propias hasta que se rompa la dependencia material y mental y se rechace la imitación de lo extranjero; esto es, hablando positivamente, hasta que Latinoamérica encuentre lo propio, examine lo indígena y se enorgullezca de lo suyo.

Este planteamiento nos ha conducido a la necesidad de una educación nueva. Significa reconocer el mundo indígena y popular. En primer lugar, se exige superar el bloqueo mental que rehúsa aceptar al indígena como creador de cultura. Los indígenas y las clases populares son partes integrales y mayoritarias de la población ecuatoriana sin tener voz y participación en determinar el destino de la sociedad. La educación y cultura nuevas que se necesitan significan, en última instancia, la latinoamericanización o, dicho mejor, la ecuatorianización de cultura y educación. Hay que salir de los “dos mundos superpuestos” que, sin embargo, se enlazan por relaciones de dependencia y dominación. El reto implica una simbiosis social en la cual las clases populares sobre todo indígenas, se reconozcan, se respeten y puedan participar de lleno en la vida social. Hay que quitarse el trauma de que todo lo extranjero sea mejor. Acordémonos de que el grado de cultura de una sociedad no depende de la cantidad de consumo, sino de la cantidad de las personas que participen, activamente y con facultades de decisión, en la vida social, económica, política y cultural de su sociedad.

La nueva educación significa no sólo el rechazo de moldes foráneos y de imposición, sino la creación de nuestros propios caminos. La educación tradicional y vigente se distingue de la nueva por la relación con lo propio. La primera lo rechaza o lo quiere “civilizar”. La segunda lo ama, lo busca, lo descubre, lo fortalece y lo crea. Evidentemente, lo que se busca

trasciende el marco estrecho de una reforma del sistema escolar y afecta en último análisis la estructura social. La razón es que la educación vigente se relaciona tan íntimamente con la sociedad actual, de hecho, vive de ella la refleja y la refuerza. El enfoque educacional, pues, es sólo una parte, por importante que sea, de la obra liberadora que abarca toda la sociedad.

Liberación y educación liberadora (una ilustración)

La educación nueva se distingue por ser liberadora. Es preciso aclarar los significados de liberación y educación liberadora, sobre todo, con referencia al caso concreto de nuestra sociedad. Otros conferenciantes, por su experiencia y estudios en el país, nos expondrán la situación nacional desde varios puntos de vista, por ejemplo, análisis sociopolítico, los problemas agrario, económico, etc. Sobre esta base nos capacitamos para obtener una comprensión, cualitativamente distinta, de nuestra realidad. Así podemos reflexionar sobre nuestro trabajo. ¿Qué hemos enseñado, qué relación tiene nuestro magisterio con la realidad nacional, en cuanto a la misma realidad, qué clase de representaciones existen en nuestra mente y hemos producido en las mentes de los alumnos? La liberación buscada no se realiza a no ser sobre las bases concretas de nuestras labores y la sociedad nuestra. De ahí nuestra referencia a la iglesia que forma parte integral de nuestra realidad histórica.

La influencia profunda de la iglesia en la sociedad ecuatoriana, sobre todo en la mayoría rural, es un hecho. La interiorización de la sotana por numerosos sectores populares, por bien o mal, es impresionante. Además, las escuelas de Fe y Alegría en las cuales muchos de Uds. trabajan están motivadas por convicciones cristianas. La tradición cristiana: pues, a la cual nos referimos no les es ajena a Uds., ni al pueblo, sino que forma parte integral de la realidad del país. Por lo consiguiente, cualquier esfuerzo de liberación que ignora la presencia de la iglesia en la sociedad esta auto condenada al fracaso. Sabemos que en la historia de América Latina la iglesia entró y, a menudo, se aliaba y sigue aliándose con las minorías represivas. Por esta razón, muchos que se han comprometido con la liberación se oponen a la iglesia sin darse cuenta de que

1. el cristianismo tiene hondos raíces en el pueblo. El trabajo de liberación que desprecia lo que el pueblo aprecia traiciona su compromiso con la liberación popular. Quien se comprometa con la liberación tiene que trabajar a menudo a despecho de sus convicciones individualistas e ideológicas si las condiciones del pueblo lo exigen;

2. la iglesia no es monolítica y, por lo tanto, no es sólo aliada de los opresores. Esto es, la iglesia no se reduce a la jerarquía ni a las supuestas doctrinas puras. La iglesia se concibe, sin embargo, por muchos como la institución gobernada por oficiales de la religión. Introducimos una distinción para diferenciar esta institución del cristianismo, representante del pueblo, que incluye, por ejemplo, a un Camilo Torres y el movimiento que él produjo en Latinoamérica;

3. la tradición cristiana misma encierra la corriente de liberación que pone en tela de duda la participación eclesiástica en la represión del pueblo. La historia de la iglesia hasta la fecha abunda en movimientos de liberación que se realizaron por herejes y heterodoxos a pesar de funcionarios religiosos.

Por estas razones escogemos un ejemplo preclaro de liberación de la tradición cristiana para ilustrar la amplitud de lo que significa liberación y educación liberadora. Nos referimos al Éxodo, la liberación del pueblo israelita de la esclavitud en Egipto. La iglesia, al reconocer esta tradición liberadora del pueblo de Dios, está comprometida con la liberación popular. Es decir, o bien se libera con el pueblo o bien traiciona la misión del cristianismo. En vista de la premura de la situación no le queda mucho tiempo para decidirse.

Por otra parte, hay que subrayar que la liberación no depende de la iglesia ni del cristianismo. Tampoco es su prerrogativa. Si la iglesia se olvida de su tradición liberadora, la liberación puede realizarse por otros movimientos como ha ocurrido muchas veces en la historia. Los cristianos tienen la opción de participar en la liberación o de aliarse con las clases opresoras. La historia atestigua ambas posibilidades y la tradición cristiana es ambigua. El ejemplo escogido representa sólo una de las corrientes incorporadas en la tradición cristiana que la iglesia acepta a pesar de haberlo traicionado en muchas ocasiones.

¿Qué nos enseña, pues, el libro del Éxodo con respecto a la liberación? El pueblo de Israel se había reducido a la esclavitud en Egipto. Políticamente no tenía voz. En lo económico vivía en nivel de subsistencia obligado al trabajo forzado. No tenía derechos. La ley consagraba la esclavitud. La historia del pueblo estaba a punto de olvidarse y con esto peligraba su cultura y sobrevivencia. Lo único que interesaba a sus amos era que trabajaran. La esclavitud de su pueblo, sin embargo, resulta odiosa a Dios. Obviamente Dios no quiere una sociedad en la cual unos pocos mandan y explotan a las mayorías.

No cabe duda de que la liberación de los esclavizados tendrá efectos profundos en la sociedad de los esclavistas porque destruye las relaciones de esclavitud. Esto no significa que la sociedad se deshace por completo. Egipto, representante del opresor, ha de mantenerse, mas tiene que transformarse hasta sus cimientos para no vivir ya de la explotación de los oprimidos. Por más que se alce al pueblo de Israel, no se busca con su liberación que Israel represente la sociedad y cultura únicas, sino que tanto Egipto como Israel puedan existir. En este sentido, la liberación de los esclavizados implica la de los esclavistas también. La liberación es doble. Afecta a los explotados lo mismo que a los explotadores. Es falso enfocar sólo el aspecto destructor en cuanto a los explotadores. También de éstos se busca la liberación que, por necesidad, se realiza de modos distintos de la liberación de los explotados porque cambia la relación de opresión. Este proceso no se puede realizar sin sacrificios. Es imposible que el opresor mantenga su posición social y económica de privilegiado y, al mismo tiempo, se libere. Porque, a título de esta posición, independiente de su carácter moral, participa en las relaciones de explotación en calidad de amo y señor. A menos que se sacrifique la posición privilegiada, no habrá liberación ni para los oprimidos ni para los opresores. Sin dolores no se da a luz. Es por esta razón que la liberación de Israel condujo a la derrota del ejército de los egipcios porque no consintieron en la liberación de los esclavizados ni en la suya propia. Quien no se rindió voluntariamente tuvo que aprender a rendirse contra su voluntad y a costa de su poder. Es evidente que la liberación no pudiera arreglarse por ofrecer becas a algunos esclavos "inteligentes" y por otras obras de beneficencia mediante el banco filantrópico de Faraón y Cía. El Éxodo habla de liberación y no de mitigación.

La liberación se desenvuelve, pues, conforme a designios bien marcados y limitados. Dios se opone a que su pueblo se resigna a la miseria. Ésta lo mismo que la esclavitud y explotación de las masas populares no son la voluntad de Dios, sino hechuras de los hombres que, de hecho, contrarían a Dios, aunque vayan a misa.

Se busca la liberación de todo el pueblo. Nadie se libera a solas. La liberación no es asunto individual sino colectivo. Todo trabajo liberador, en última instancia, tiene que enfocar la colectividad. No es cuestión de abrir la puerta a algunos, sino que hay que romper la condición que hace posible la esclavitud. No hay soluciones a medias. La liberación por ser colectiva requiere que el pueblo, desorganizado por la esclavitud, se constituya a sí mismo. La liberación será el acto colectivo por el cual el pueblo se constituye a través de un conflicto con los esclavistas de los cuales tiene que apartarse necesariamente.

Con el opresor en cuanto tal, en este caso con el gobierno del Faraón y sus secuaces, no se pueden hacer arreglos o componendas. No hay que tener fe en sus promesas y retórica. Es necesario romper con el opresor y con sus leyes que sólo consagran los beneficios de los esclavistas y explotadores, sean crueles o benévolos. Un sistema de explotación no se cambia cualitativamente al volverse los explotadores benévolos. La benevolencia del explotador no cambia el sistema de explotación. Queremos decir que no se supera la condición de posibilidad de la esclavitud. La benevolencia suaviza la explotación para hacerla más aceptable. De hecho, la benevolencia del explotador, por bien intencionada que sea, engaña a los opresores y los oprimidos porque esconde las relaciones de explotación. La benevolencia perpetúa la dependencia y no capacita a los hombres para que determinen su propio destino. Es muy importante, pues, que en la búsqueda de la liberación no se caiga en la trampa de la benevolencia de los opresores. Los explotadores benévolos son, desde un punto de vista moral, muy simpáticos, pero no liberan a los explotados. La hija del Faraón, por ejemplo, muestra su generosidad y, sin duda, pertenece integralmente a la clase de los opresores. Por su benevolencia puede salvar a Moisés, un solo individuo. Si quiere, puede ayudar a algunos más, pero con todo esto no supera la esclavitud. La beneficencia no ha de confundirse con la liberación. De hecho, la beneficencia vive de la explotación esclavizante. ¿Qué podría hacer si no hubiera pobres? Los necesita para compadecerse de ellos. Por lo tanto, hay que acabar con la explotación y se acabará la beneficencia. Esta relación no puede invertirse. La liberación, pues, no pretende moralizar las relaciones esclavizantes sino romperlas. En este sentido la liberación establece una nueva ética cuyo fundamento son las relaciones sociales entre hombres libres y ya no la excelencia de individuos que se lucen a costa de los demás o en competencia con otros.

El opresor no reside solo en el gobierno represivo y sus aliados. No está solamente afuera, sino que se ha interiorizado en la mente y el corazón del pueblo mismos. Muchos se han vuelto esclavos por consentimiento. Prefieren la esclavitud a la libertad. He aquí una de las armas formidables de todos los opresores. A un pueblo esclavizado, colonizado y oprimido por consentimiento se le pueden conceder hasta elecciones porque los opresores saben que los oprimidos los van a reelegir. Las elecciones no son indicadoras de la voluntad del pueblo hasta que el mismo pueblo eche fuera al opresor interiorizado. Por la misma razón la liberación no es algo que se asimile o reciba pasivamente. Hay que conquistarla consciente y activamente. No se le puede enseñar a nadie como si fuera el abecedario. Tampoco se obsequia. Limosnas producen limosneros. La liberación no es dádiva ni concesión, sino que hay que tomarla.

Por lo tanto, la liberación requiere una educación tal que enfoca nuestra situación social y la hace objeto de reflexión y problema que hay que resolver prácticamente. En este proceso educacional debemos darnos cuenta de que nuestra situación no es nada dado de un modo inmutable, sino que se ha producido históricamente y, por lo consiguiente, se puede cambiar. Ser esclavo y subsistir en posición inferior no son condiciones innatas, tampoco el amo ha nacido como ser superior. En la educación liberadora el pueblo de Israel tuvo que

aprender que su esclavitud era hechura de sus opresores. Tuvo que aprender quiénes eran sus opresores, es decir, con quiénes hay que enfrentarse porque de ellos dependen las condiciones de posibilidad de la esclavitud. Para cambiar la situación no basta la lucha contra los capataces, por crueles que sean: porque son meros instrumentos dependientes de los opresores y se reemplazan con facilidad. En este proceso de educación se hace el descubrimiento que las condiciones de posibilidad de la esclavitud ponen a maestros y alumnos en la misma situación. Ya no hay maestros que dictan y alumnos que reciben la enseñanza como borregos. Para ambos el opresor, sea externo o interiorizado, es el problema que tienen que resolver. Estas relaciones nuevas en el proceso educacional influyen en todas las materias que se estudian. No se enfocan ya desde el punto de vista del opresor sino del pueblo oprimido.

Por ejemplo, no sirve aprender la geografía de Egipto a menos que se aprenda de quién es la tierra, quien la trabaja y quién se beneficia del trabajo. No sirve memorizar las leyes sin saber quién las hizo y a favor de quién se aplican. No sirve conocer los nombres de todos los Faraones y sus supuestos hechos. Ningún Faraón construyó ninguna pirámide. Eran las masas trabajadoras sin las cuales no hay reyes ni obras reales. No basta saber cuáles son las ciudades y la capital de Egipto. Hay que saber quiénes residen en las ciudades y de qué viven, es decir, del excedente del trabajo y de la producción de las masas esclavizadas y oprimidas. Sí, hay que familiarizarse con geografía, historia, leyes o cívicas, artes, etc. pero desde el punto de vista del pueblo lo que Moisés mismo tuvo que aprender junto con su pueblo. Por lo tanto, Moisés no es un libro de texto hecho en el ministerio de educación de Egipto.

En la educación liberadora el pueblo de Israel comienza a concientizarse al aprender de nuevo su historia propia que les enseña que no nacieron de esclavos. Si quieren liberarse deben convertirse nuevamente en creadores de su historia que luchan unidos para superar la esclavitud y derrocar al esclavista.

Aquí entra el papel de Moisés, líder y educador, que ha recibido una educación superior y desempeña un papel indispensable. Se ha educado con la clase opresora y puede vivir tranquilamente con los opresores o, si la conciencia le molesta, puede escaparse al exterior como, de hecho, vivía por mucho tiempo en Midián con su suegro y su mujer.

Si es educador y no solamente literato que medita sobre los sufrimientos de su pueblo tiene que regresar, ponerse al servicio de su pueblo e insertarse en la sociedad de los esclavizados. Tiene que organizar y concientizarlos. Ha de enfocarse a los dos opresores, el exterior y el interiorizado. Ambos no solo acosan al pueblo sino a Moisés mismo. Tiene miedo de hablar, de regresar y de enfrentarse tanto con el Faraón como con su pueblo.

La educación que ha recibido con los egipcios, por clasista que haya sido, sí sirve si el educador la pone al servicio de pueblo. Además, junto con los esclavizados empieza a aprender la realidad tangible de la opresión. Comienza a educarse cómo enfrentarse con el enemigo, sea externo o interno. Esto es, al educador le educa el pueblo y al pueblo le educa el educador. Ambos dan y ambos reciben. La educación del privilegiado es una cosa, la educación por la opresión es otra, pero es educación también. Ambas, al complementarse, crean la nueva educación en la cual los papeles de maestros y alumnos se intercambian. El maestro que no aprende de sus alumnos ignora la realidad social y refuerza la opresión porque se convierte en dictador infalible que sólo manda a los educandos y así apoya el sistema de esclavitud. Las buenas intenciones que tiene no sirven. La educación liberadora no significa que el educador muestra sus buenas intenciones, sino que educador y educandos juntos se educan mutuamente al elaborar y conquistar su liberación. Dijimos que la educación impartida a los opresores, recibida por Moisés, y la educación de la opresión, sufrida por el pueblo, ambas son

componentes de la nueva educación, pero no bastan aún. Son auxiliares y preparatorias mas no resuelven el problema común: la superación de la esclavitud. La educación liberadora se distingue cualitativamente de otras formas de educación por resolver problemas que afectan la vida integral de la sociedad. No hablamos de problemas teóricos sino prácticos para cuya solución la práctica misma es decisiva. La esclavitud, por ejemplo, se puede analizar hasta la muerte por los que la meditan y por los que la sufren. Se pueden investigar sus causas reales y supuestas. Estos estudios son necesarios, pero no sirven hasta que se encuentren caminos que se pongan en práctica para destruir la esclavitud y conquistar la liberación. La educación liberadora, pues, es inseparable de la práctica liberadora. La liberación, en última instancia, o bien se vive o bien no la hay.

Ahora bien, Moisés, el privilegiado, tiene que romper con la clase explotadora en la cual se educó y hacer causa común con la clase explotada. No sirve el acto heroico en el cual asesina a un explotador cruel. Los actos heroicos son impresionantes y conmovedores, pero difícilmente, liberan al pueblo o lo organizan. Por lo general, lo intimidan porque pocos son los héroes, pero el pueblo es de muchos. Cuando mejor despiertan al pueblo al mostrarle que sí hay alternativas a la sumisión resignada. Moisés, en cambio, no causa tal despertar al matar al capataz. Todo lo contrario, atemoriza a los suyos y, por ello, su valentía apoya a los opresores. Un pueblo intimidado es el mejor aliado del explotador. La conquista de la liberación, pues, exige otro camino, fuera del acto heroico individual, donde todo el pueblo participe en el derrocamiento del sistema esclavista.

Derrotado el Faraón con su ejército el pueblo se reúne para cantar y bailar sobre los escombros de los opresores. El arte y la alegría nacen de la colectividad. Son expresión de la liberación puesta en práctica. El arte popular no es folklore exótico para divertir a los turistas y llenar los libros de antropólogos. La lucha y educación liberadoras producen la creación artística que subraya la dimensión humana de la liberación. En el arte la liberación descubre su aspecto espiritual. No se lucha sólo por el pan, ni solo contra los opresores de toda clase, sino que se lucha a fin de que los oprimidos puedan dar libre expresión a su creatividad artística y espiritual, esto es, a su humanidad. El arte ya no es el campo reducido de unos pocos especialistas superdotados que conozcan las reglas del juego y reduzcan al pueblo a una masa pasiva de consumidores o repetidores ignorantes. El arte liberado vive de la participación del pueblo que demuestra su capacidad de crear cultura y de despreciar el mimetismo de moldes artísticos de imposición.

En este contexto notamos un rasgo distintivo del arte. No se desliga de la política ni de la sociedad en general, sino que surge en el momento de la derrota del opresor. Se vincula con el acto político que se refleja en la creación artística. El arte, pues, no es autónomo. Consciente o inconscientemente apoya y participa en las relaciones sociales, sean de opresión o de liberación. Hoy día, el arte, en cuanto y porque se restringe a las élites dominantes, se ha vuelto herramienta auxiliar de opresión para mantener al pueblo en su sitio. El pueblo se degrada al nivel de mero consumidor pasivo. Cuando mucho se le concede producir folklore, considerado inferior a la creación de "genios creadores de obras de arte".

Puede ser que para los gustos refinados de los opresores el arte popular no les produzca el mismo deleite que el arte producido por artistas especializados. Mas hay que ver que la liberación no sólo crea una ética nueva, sino también un arte nuevo. Ambos nacen de relaciones sociales transformadas que forjan sus reglas propias y reflejan la participación activa de los liberados. Esto se muestra, en particular, por las mujeres que toman la iniciativa en la creación artística espontánea.

Miriam la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un tímpano, y todas las mujeres le seguían con tímpanos y bailaban; y Miriam les respondía:
'Cantad a Yavé, que ha hecho resplandecer su gloria Precipitando en el mar al caballo y al caballero' (Éxodo 15, 20s).

Las mujeres no se resignan ya a la posición asignada de sólo cocinar, cuidar a las guaguas y servir a los hombres. De hecho, la esclavitud había minado las relaciones familiares y así abrió la puerta para relaciones nuevas en la obra liberadora. Las mujeres se vuelven copartícipes y, de este modo, todo el pueblo reunido forja su historia propia. La liberación de las mujeres es doble, no sólo sacude el yugo de la esclavitud, sino que también se libera de la opresión por los hombres que las mantienen en sujeción.

Finalmente, la educación del educador lo mismo que la del pueblo es un proceso extendido. Como toda transformación profunda cuanto más revolucionaria tanto menos inmediata es. En virtud de que el opresor reside también en nuestra mente, el proceso liberador continuará una vez rotos los vínculos de la esclavitud externa. Continuarán las murmuraciones. Muchos quieren regresar a la vida segura de Egipto, por precaria que haya sido, porque hubo la seguridad bajo el amo. La liberación desconoce a amos y exige la conquista de la libertad colectiva cuya seguridad viene de hermanos y compañeros. Por lo tanto, la liberación no se da de una vez para siempre ni es un proceso irreversible, sino que requiere estar alerta para ahuyentar a los opresores, sean antiguos o nuevos, externos o internos.

Primeros pasos de una educación liberadora

La liberación no cunde de relámpago. Es una marcha de muchas leguas. Cruza páramos y barrancas. No hemos llegado a la tierra prometida aún. Los opresores siguen en sus tronos. Por impacientes que seamos, hay que dar paso por paso. Hay dos clases de opresores, distintos, pero no separados: los externos y los interiorizados. Nos oprimen porque no nos dejan afirmarnos a fin de que seamos nosotros mismos y nos despleguemos como creadores de nuestra historia, de nuestra vida social propia. Los primeros pasos, pues, de la educación liberadora consisten en la insistencia en lo propio. El camino hacia lo propio se aclara por tres aspectos. Hay que apreciar lo propio y ya no adorar lo extranjero. Hay que descubrir lo propio escondido bajo fachadas de imposición. Hay que crear lo propio porque los opresores han paralizado la creatividad. Apreciar, descubrir y crear lo propio son distintos aspectos de un solo proceso que tiene que iniciarse y que continuará en tanto que la liberación se ensanche. Los distintos aspectos no se aíslan el uno del otro. El aprecio de lo propio en lugar del mimetismo extranjerizante es un acto creador y descubridor a la vez.

Al afirmar, por ejemplo, que los morenos son hermosos se derrumba un ideal de belleza importado y se crea un valor estético descubierto en la sociedad propia. El acto es liberador de opresores externos e interiorizados. Se rechaza el imperialismo cultural de siglos que en el arte y los medios de comunicación en masa somete al pueblo a aspiraciones estéticas extranjerizantes: Los blancos son superiores por ser más bellos. El ejemplo escogido no es gratuito. En las pinturas de la colonia y de la independencia casi hasta hoy día, según se exhiben en los museos, los indígenas y morenos no aparecen a no ser de vez en cuando en posiciones subordinadas y marginales de campesinos y sirvientes. Las pocas excepciones

podemos descontarlas. Los artistas escogen con preferencia a blancos que representan personajes de importancia. Se refleja, pues, la imposición de valores estéticos desde fuera y su interiorización por artistas y agencias de publicidad. El efecto en el pueblo es obvio y se evidencia en el caso de maestras de primaria suburbanas que usan parasoles. ¡Cuanto más blancas tanto más bellas! Uno ha de avergonzarse de ser moreno a pesar de que la tez morena representa lo propio de la mayoría de la población. El efecto “educador” sobre los educandos se deduce fácilmente y subraya que la educación no se restringe a lo que se dice en el salón de clase. El rechazo, en cambio, de patrones estéticos extranjeros y, a la vez, opresores enorgullece a un pueblo cuya población mayoritaria es morena. El orgullo en lo propio nos libera del lavado de cerebro de someternos, humildemente a ideales importados e interiorizados. Se necesita mucho orgullo para echar fuera la falsa humildad que adula a los extranjeros y lo importado.

Es evidente que las luchas contra los opresores externo e interiorizado no se pueden separar. Lo externo y lo interno lo mismo que lo objetivo y subjetivo no se dan sino el uno con el otro. Tienen, sin embargo, enfoques distintos. La lucha contra el opresor interiorizado se realiza, sobre todo, en métodos pedagógicos, particularmente, en el comportamiento de educadores y educandos ante lo propio y en las relaciones entre maestros y alumnos. Por ejemplo, la maestra con parasol representa, sin duda, una actitud enajenada e interiorizada frente a lo propio. La lucha contra el opresor externo, en cambio, se ocupa de aquello que se relaciona con las materias de nuestros planes de estudio y con la sociedad o el mundo que nos rodea. Esto es, el contenido que se nos presenta en calidad de problema para investigar, estudiar y resolverlo. Por lo tanto, ya en los primeros pasos que damos en el camino hacia lo propio tenemos que aplicar nuestra mirada crítica y reflexiva a nosotros mismos y a nuestro ambiente que nos sirve de materia de aprendizaje.

La lucha por lo propio no se matiza sólo por los opresores externos e interiorizados. Lo propio tiene varios niveles porque está perdiéndose en varios niveles. Los blancos y criollos de clase media por arriba, sobre todo en las ciudades, adoran y copian el *American way of life*, esto es, en buen cristiano, la vida agringada. Todo lo que es “del país” se considera inferior. Las clases populares imitan y aspiran, a menudo, a costumbres y valores de los criollos y desprecian lo suyo. Aquellos, finalmente, que resisten ese mimetismo se consideran por sus iguales y dizque superiores como si fueran testarudos, trasnochados y retrógrados por no querer “modernizarse”. Debemos darnos cuenta de que la modernización según se practica no es otra cosa que la negación y represión de lo propio y la integración en la vida del imperio en nivel de sobrinos siempre pobres y sin dignidad. Es un proceso que sólo intensifica la dependencia.

Por ejemplo, algunos economistas han calculado que Colombia al desarrollarse “a una tasa anual del 4% al 4.5% de incremento de producto interno bruto, que es bastante alta para largos períodos de tiempo,... necesitaría... nada menos que 358 años” para llegar a la renta anual por persona de Estados Unidos en 1965. Durante el mismo período de 12 generaciones para llegar, más o menos, al año 2230, Estados Unidos se hubiera desarrollado mucho más y la brecha no se reduciría, sino que se ensancharía. Ya que la renta por persona en el Ecuador es menor que la colombiana el período de “desarrollo modernizador” se extendería aún.² Estos cálculos, por ridículos que sean, porque predeterminan el futuro de una manera mecánica

²Ribeiro, Darcy. (1971). *El dilema de América latina; estructuras del poder y fuerzas insurgentes*. México: Siglo XXI. P. 68.

tienen el valor de demostrar la retórica vacía de los defensores de la modernización copiada de Europa y Estados Unidos.

La insistencia en lo propio, pues, no es, de modo alguno, asunto anacrónico. Afecta todas las clases y etnias del país, aunque en maneras distintas. Si se quiere llegar a cierta autonomía dentro del concierto internacional, no hay que mirar hacia el coloso del norte sino a nuestros alrededores. El 70% hasta el 80% de la población rural de la Sierra es indígena.³ La población de Oriente es indígena casi en su totalidad con la diferencia de que, por razones geográficas, pudo conservarse con más facilidad. La explotación del petróleo y otros negocios hacen peligrar a los indígenas de Oriente y ya comienza a domesticarlos, "civilizarlos" y privarlos de las tierras como se hizo en la Sierra.

El descubrimiento de lo propio confronta el país con una alternativa decisiva: o bien el país se enajena, si quieren, se somete, voluntariamente, a la puertorricanización, o bien se enorgullece de lo propio, es decir, conquista la ecuatorianidad auténtica. Las relaciones con los indígenas representan una piedra de toque para el país. No nos parece demasiado afirmar que lo propio no se aceptará ni se apreciará en nivel alguno hasta que educadores y educandos se enorgullecen de la presencia y herencia indígenas. No nos referimos a un adorno folklórico sino a una riqueza social y no reducible a dólares ni mercancías. Quien tenga vergüenza de alpargatas, de trenzas y de la tez morena no encontrará lo propio ni apreciará lo comunitario, arraigado en la sociedad indígena y tan distinto del cooperativismo importado y todavía glorificado a pesar de todos sus fracasos.⁴ Tampoco apreciará el valor de la resistencia ejemplar y por siglos de los indígenas en defender con lealtad lo propio. Nuestra referencia a la indumentaria indígena no es retórica. Hasta la fecha hay normales católicas que no admiten a indígenas a menos que se corten las trenzas y se vistan de estilo occidental. La resistencia de los indígenas a ésta y otras clases de cambio se interpreta, por lo general, como apatía y aversión contra toda clase de cambio. Es una conclusión falsa. Su resistencia señala una conciencia clara de que aquello que conviene a los explotadores jamás convino a los explotados. La resistencia, pues, se manifiesta arma eficaz y flexible contra la manipulación. Cuatro siglos de opresión enseñaban, a fuerza, a los indígenas a cambiar su resistencia según los métodos variantes de la represión. Su resistencia no es síntoma de pasividad sino de la capacidad de afirmarse para poder sobrevivir. En última instancia, es un recurso importante para que el pueblo se libere.

Las investigaciones de lo propio, tanto teóricas como prácticas, no se han hecho o están en pañales. Los libros de textos usados nos enseñan que las ciencias se copian de Estados Unidos. A veces, la ceguera del mimetismo no conoce límites. Alumnos y maestros tienen que enfrentarse con capítulos enteros que traducen medidas lineales anglosajonas al sistema decimal a pesar de que éste se emplea en Latinoamérica. Las humanidades se alimentan, en gran parte, de la tradición europea. A los maestros se les imparte una educación citadina, más cercana e imitadora de los centros extranjeros a pesar de que la mayoría de la población ecuatoriana vive en el campo. Por lo tanto, el descubrimiento de lo propio es acto creador y actitud innovadora de producir ciencias, artes y tecnologías que correspondan al trópico, a la abundancia de la mano de obra, a las necesidades, capacidades y recursos propios. La investigación requerida se puede sintetizar en pocas palabras: ir al pueblo y aprender del pueblo. El pueblo o las clases populares representan alrededor del 80% de la población a

³ Rubio Orbe, Gonzalo. (1966). *La población rural ecuatoriana*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales. P. II.

⁴ "La cooperativa: espejismo en el desierto ecuatoriano", (1972). *Mensajero*, julio, pp. 24 - 28.

diferencia de la clase media representada por el 17% y la clase alta por algo más de 2% de la población.⁵

Ir al pueblo y aprender del pueblo implica una serie de condiciones algunas de las cuales quisiéramos enumerar como sugerencias para nuestras discusiones. No pretendemos ofrecer una visión exhaustiva. Los pasos de la educación liberadora se dan en trabajo común para el cual tenemos nuestros grupos de discusión.

1.- Ante todo se exige de nosotros que nos concebimos como maestros o conocedores, que nos deshagamos de nuestra autoconcepción. No vamos para enseñar ni adoctrinar a nadie, sean doctrinas eclesíásticas o políticas. Vamos para aprender. Este fin requiere que obtengamos el conocimiento de cómo dialogar y realizar discusiones. Es una tarea mucho más difícil que preparar y dar una conferencia. No basta luchar sólo con la materia, sino que hay que aprender a solicitar la colaboración de todos los educandos que incluyen al educador. Todos juntos nos enfrentamos con problemas que representan nuestra materia y que requieren que los resolvamos en común. Es en este proceso de intercambio de ideas como aprendemos y como cada uno de los participantes se afirma activamente porque contribuye y recibe.

2.- No se aprende lo propio al proyectar hasta imponer necesidades sobre el pueblo, por importante que nos parezcan, porque el pueblo no las siente. Por ejemplo, cepillar los dientes nos puede parecer muy importante. Difícilmente representa una prioridad de necesidades populares. Las necesidades impuestas sólo reflejan el complejo de superioridad de la cultura occidental en la mente de aquellos que las imponen. Si no nos deshacemos de ese complejo no descubriremos lo propio, ni apreciamos al pueblo y tampoco creamos una cultura propia correspondiente a nuestra sociedad. Servimos, en cambio, como herramientas dóciles que reducen al pueblo a la servidumbre.

3.- No se puede aprender durante un breve viaje, casi turístico, en el cual el viajero sigue siendo un intruso. Porque existe una muralla de sospechas, justificadas por siglos de mala experiencia, frente a los intrusos que vienen de instituciones de autoridad con malas o buenas intenciones. Por lo tanto, se requiere la inserción en la vida del pueblo. Los maestros rurales, por ejemplo, que regresan a sus casas urbanas todos los días, fines de semana y vacaciones, con dificultad participan de alguna manera en la vida del pueblo.

4.- Tampoco se aprende por llevar a cabo algunas encuestas cuyas preguntas se han elaborado por mentes urbanizadas y ajenas a la vida popular. El resultado de esta clase de encuestas enseña más sobre los que las hicieron que sobre los cuestionados. Las encuestas sí sirven si se elaboran desde el punto de vista del pueblo o por el pueblo mismo que conoce sus problemas. Es obvio que esta clase de encuestas no se pueda hacer sino en un período posterior al primer contacto con el pueblo.

5.- No se puede aprender si no nos podemos comunicar con el pueblo. El quichua se vuelve más importante que el inglés (o el castellano de la Academia). No nos abre puertas a puestos lucrativos como el inglés, idioma del imperio, pero sí nos da la oportunidad de aprender de aquellos cuyo idioma casi nadie quiere aprender ya. Muchos quieren oprimir o

⁵ Jordán, Fausto. (1970). *El sector agropecuario*. Quito: mimeógrafo, p. 5.

ignorar. Otros condicionantes de comunicación se agregan en el mismo proceso de aprendizaje o con anterioridad aún.

6.- No se puede aprender si somos impacientes. El pueblo ha sido paciente con maestros e instituciones de autoridad por siglos y no tiene prisa en aceptarnos y enseñarnos.

7.- No se puede aprender si nos mantenemos alejados de la vida práctica del pueblo, sobre todo, en el campo rural. Porque el verdadero conocimiento lo mismo que la liberación se verifica por la práctica. En ésta y en el trabajo en general, el pueblo, de hecho, sabe mucho más que nosotros y no sufre el bloqueo mental de que el trabajo manual sea denigrante. Aquí el pueblo se representa como maestro nuestro de una manera inmediata si, en verdad, queremos aprender. Además, el conocimiento que nace de la práctica concreta del pueblo corresponde a nuestras necesidades sociales y tropicales y no impone ciencias desarrolladas en otras latitudes. Las ciencias naturales, en particular, están sufriendo esta tergiversación por no partir de la naturaleza específica de nuestra tierra. Por ejemplo, el conocimiento médico del pueblo se desprecia al considerarlo puro empirismo. No se toma en cuenta ni se estudia en serio la rica experiencia que el pueblo ha adquirido. Se tiene más confianza en pastillas cuya composición el consumidor desconoce también. Prefiere la fe ciega en el especialista entrenado por la medicina occidental. En el campo no hay médicos y los que van por un año de servicio social llegan con preparación inadecuada y se quejan de la falta de instrumentos, etc. Esto es, la medicina no se puede ejercer a menos que tenga todas las maquinillas, pildoritas y otras cositas inventadas en Occidente. Así se priva al pueblo de la medicina, sea curativa o preventiva, por no conectar la experiencia práctica asequible con la investigación y el conocimiento. No se aprende del pueblo, pues, sino que se le desprecia. La alternativa de una ciencia nacida en la experiencia y realidad de nuestra sociedad no pretende ser exclusiva de las ciencias desarrolladas en Occidente. Sé busca en cambio, una posición equilibrada que meta a lo extranjero en su sitio y corresponda a experiencias, necesidades y recursos nacionales.

8.- En nuestro camino al pueblo debemos saber con claridad a quiénes servimos en nuestro trabajo. Educadores y estudiosos del pueblo, inconscientes de esta relación de servicio, no valen porque, en última instancia, representan a espías de las agencias, autoridades y clases que han explotado al pueblo por generaciones. Moisés tuvo la obligación no sólo de regresar a Egipto, sino de insertarse en su pueblo, despertarlo y cortar los lazos con la corte del Faraón. "Nadie puede servir a dos señores". No hay posición intermedia o neutra de sólo informarse sin comprometerse. Se han hecho estudios que aparentan neutralidad, llamada objetividad. Sus autores no se han dado cuenta de que, de hecho, sirven a los explotadores para que éstos manipulen a los explotados con más tino. Si queremos servir al pueblo nuestros estudios y trabajo han de ser tales que sean útiles al pueblo para que cobre conciencia de sí mismo y de su situación real para que cree su historia propia. El aprendizaje buscado pues, va más allá de sólo informarnos sobre la realidad popular. Nos informamos para servir al pueblo, así como, hasta la fecha, se nos ha informado para servir al no-pueblo. Por lo tanto, urge aclarar: ¿A quiénes servimos? ¿Al servicio de quiénes ponemos nuestros conocimientos?

9.- No se puede aprender desconociendo la historia del pueblo. No hay duda de que en todos los colegios se enseña la historia, pero se representa en forma remota del pueblo. Se ha

vuelto materia insípida que poco interesa a alumnos y maestros a no ser que el maestro tenga la capacidad de contar cuentos y, de este modo, fascina a sus alumnos y a sí mismo. Es una capacidad seductora porque engaña a maestros y alumnos. Esconde la falta de comprensión auténtica de la historia en cuanto nuestra historia propia. Se vuelve un mito que nos cautiva porque no nos hace vernos a nosotros mismos como parte integral de nuestros antepasados y contemporáneos, esto es, como objetos de manipulación y explotación, sean por poderes nacionales o extranjeros. La historia propia no es obra de presidentes, virreyes, jerarcas y otros personajes "distinguidos", sino del pueblo oprimido. Los supuestos grandes nos interesan porque nos muestran la tradición de la explotación. El estudio de la historia propia se realiza por una revisión crítica de la versión oficial. Otra fuente importante se da en la recolección de la historia oral conservada por ancianos y otros, metidos en la tradición popular. La historia propia comienza en el nivel local para extenderse a los niveles regional, nacional e internacional. Nos enseñará la capacidad creadora del pueblo; no solo en recordar su historia sino en hacerla en luchas populares, por reprimidas que fueran.

10.- No se puede enseñar si no cuestionamos la escala de valores morales que se nos han inculcado, sean cristianos o de otra procedencia. Seguramente son occidentales y, en la mayoría de los casos, burgueses o de la clase media. Al ir al pueblo y aprender del pueblo entramos en un mundo cuyos valores, en gran parte, se han formado como producto de la occidentalización pero en el lado de los colonizados u oprimidos. Los valores que se nos enseñaron a nosotros, en cambio, pertenecen al lado de los colonizadores que los consideran universales sin darse cuenta de su hipocresía. Por ejemplo, ¿qué significa el valor intocable de la propiedad privada frente al hecho de que, según el último Censo Agropecuario en la provincia de Loja, 5,506 explotaciones agrícolas tienen una superficie total de 3,900 hectáreas (menos de una hectárea por explotación) y 27 explotaciones agrícolas suman la superficie de 136,700 hectáreas?⁶ Surge la pregunta: ¿Qué es más injusto, fundar una hacienda o destruirla?

Se nos ha enseñado también que la promiscuidad es un vicio. Mas las sociedades occidentales han creado colonias internas en los países más desarrollados donde, a fuerza, no se puede subsistir sin promiscuidad. Por otra parte, los indígenas que desconocen hechos individuales y recámaras separadas tienen un índice inferior de hijos ilegítimos que la población no indígena. A pesar de este hecho se habla de la promiscuidad de los indígenas y de la necesidad de que vivan en casas estilo occidental. Obviamente los valores occidentales que se predicán e inculcan no corresponden a la realidad social ni se pueden realizar por aquellos que Occidente ha empujado hacia la periferia de sus sociedades.

Si queremos aprender lo propio en su lugar, pues, no podemos ni debemos imponer nuestros valores a menos que perpetuemos la injusticia y la hipocresía de Occidente. Hay que aprender los valores que se han formado en el pueblo y, en una fase posterior, podemos aprender y crear con el pueblo los valores que necesitamos en vía de liberación. Sabemos que existen valores en el pueblo muy superiores a los nuestros, de otra manera no hubiera resistido con tanta lealtad a los esfuerzos de integración en la cultura occidental.

La afirmación de lo propio se obstaculiza no sólo por estos valores clasistas, ni sólo por los valores extranjerizantes de los cuales sobra hablar más, sino que entra un valor particular.

⁶González, Hugo G. (1970). "Loja necesita sus carreteras para movilizar su producción", *Revista Universitaria, Órgano Oficial de la Universidad Nacional de Loja*, No. 21, Loja, Ecuador, enero-junio, p. 73.

Nos referimos a la obediencia sumisa e incondicional a toda clase de autoridad, sea el gobierno, la iglesia o el maestro. La autoridad se justifica ante sí misma y el pueblo con la santidad de la ley, sea civil o divina. Por lo tanto, se mantiene que la desobediencia a la ley y sus representantes siembra anarquía y desorden, esto es, mina el orden social. Hay que castigar, pues, a los desobedientes porque son subversivos.

Esta defensa del valor de la obediencia a las autoridades y leyes relega al olvido algunas consideraciones fundamentales.

- a.- El actual orden social se deriva de la revolución de la independencia. Si la independencia, acto de desobediencia, no se hubiera producido, el país sería una colonia hasta la fecha.
- b.- La alabada igualdad de todos ante la ley que exige obediencia incondicional de todos y cada uno, no toma en consideración el hecho de que los hombres no son iguales, sobre todo en las sociedades latinoamericanas, caracterizadas por desigualdades económicas extremas. La igualdad ante la ley no significa otra cosa que la prohibición para ricos lo mismo que para pobres de robar pan y dormir en la calle. Asimismo, el hacendado y el indígena tienen el mismo derecho de hablar y litigar en español. La ley concede a todos sin distinciones, sean latifundistas o arrimados, el derecho de comprar tierras. Igualmente, todos tienen el mismo derecho de vender lo que produzcan, sean bananos, su inteligencia o su fuerza de trabajo. Queremos decir, las leyes, defendidas por la autoridad y el orden social vigente, protegen, en última instancia, a los acomodados y no a las masas despojadas. Por lo tanto, no basta conocer las leyes, sino que hay que saber quién las hizo y a favor de quiénes se aplican.
- c. - Los maestros que exigen obediencia incondicional a leyes y autoridades por buenas que les parezcan, inculcan la sumisión a condiciones inhumanas y se vuelven servidores de la injusticia.
- d- Por estas razones hay que despertar y profundizar en nosotros, tanto educandos como educadores, la memoria y el conocimiento de aquellos que en nuestra tradición han luchado en defensa de los pobres y en contra de autoridades opresivas. Moisés, la historia de Rumiñahui y de movimientos populares de resistencia y liberación son de suprema importancia educacional.

El cuestionamiento de nuestros valores de toda clase es para muchos un asunto delicado. No nos damos cuenta del origen histórico, extranjerizante y clasista de los valores que se nos enseñaron y que aceptamos como si fueran universales y absolutos. Más si queremos aprender lo propio, descubriremos los valores que nuestra sociedad misma ha producido en el pueblo y fuera de las clases a las cuales pertenecemos. Si no cuestionamos a nuestros valores tampoco hallaremos lo propio, ni participaremos jamás en la liberación.

En fin, en esta lista de lo que no debemos ni podemos hacer para aprender lo propio quisiéramos indicar sólo algunos pasos encaminados hacia la educación liberadora. El campo puede y debe ampliarse mucho más. Tiene aplicación, por ejemplo, en todas las materias que se enseñan en las escuelas según los planes de estudio. Se aplica también a nuestro comportamiento de maestros y estudiantes. Es decir, que las escuelas, en lugar de apoyar y reforzar sistemas de imposición, comienzan a convertirse en diseminadores de lo propio, y, de este modo, toman parte en una educación que trasciende las aulas e involucra más y más

sectores sociales. El enfoque indicado no depende de iniciativas que vienen de arriba, sino que nosotros mismos debemos iniciar el proceso. Con este propósito nos hemos reunido y, por la misma razón, conversamos en grupos, actividad fundamental de nuestro seminario.

Bibliografía anotada

Se han escogido algunos libros económicos al alcance de maestros y personas comprometidos con la educación liberadora. Se han seleccionado según el criterio de perfeccionar nuestros conocimientos y métodos de trabajo. Para las publicaciones que no se consiguen en librerías se dan las direcciones de las editoriales o de sus distribuidoras.

Victor Daniel Bonilla y otros, *Por ahí es la cosa*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca 1971.

Los ensayos reunidos en este librito corresponden a cinco conferencias que se dictaron en Colombia. Se ofrecieron en un Curso de Actualización Pedagógica al cual asistieron 400 profesores de primaria y secundaria del Departamento del Atlántico. Se enfocan temas de historia, sociología y artes en relación con la pedagogía. El libro representa el trabajo de intelectuales que se ponen al servicio de educadores para ofrecer materiales y métodos de una educación cualitativamente distinta. A pesar de que el marco de referencia del libro es colombiano, el método, el enfoque y las preguntas se aplican a Latinoamérica en general.

Victor Daniel Bonilla y otros, *Causa popular, ciencia popular; una metodología del conocimiento científico a través de la acción*.

El mismo equipo de sociólogos aporta en un trabajo colectivo, una metodología concreta que va más allá de los primeros pasos de la educación liberadora. Las sugerencias son críticas y específicas para desarrollar una ciencia al servicio del pueblo. Estudio y acción se juntan.

Ambas publicaciones se consiguen por:

Publicaciones de la Rosca, Apartado Aéreo 51012, Bogotá 2, Colombia.

Orlando Fals Borda. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

El autor no sólo analiza la penetración de las ciencias en América latina por valores y criterios importados, sino que indica caminos para descubrir lo propio que corresponda a la realidad y las necesidades latinoamericanas.

Editorial Nuestro Tiempo, Av. Universidad 711, Despachos 402- 403, México 12, D.F., México.

Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 1970.

Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (Montevideo: Editorial Tierra Nueva 1970)

Paulo Freire, *La concepción "bancaria" de la educación*. Quito: ISAL, 1971. Folleto

Los escritos del autor son básicos para el trabajo de educación liberadora en Latinoamérica. A partir de la alfabetización se elabora una concepción de la educación desvinculada de modelos impositivos. Se señalan fundamentos teóricos y caminos

prácticos de la educación liberadora. El folleto de ISAL es una síntesis del pensamiento de Freire sin explorar todos sus aspectos

Las tres publicaciones se adquieren por: *Iglesia y Sociedad en América Latina*, Apartado 4024, Quito, Ecuador.

Leonidas Proaño. *La Iglesia ecuatoriana y el orden establecido*. Quito: ISAL. 1971. Folleto. El obispo de Chimborazo, después de analizar la posición de la iglesia en el Ecuador, invita a los cristianos a que se enfrenten con la alternativa que les queda. O bien están con Cristo, esto es, con los pobres que están en la mayoría, o bien están contra los dos. Se explica por qué el “orden establecido” no está al lado de Cristo ni apoya a los pobres.

Rodolfo Stavenhagen. *Siete tesis equivocadas sobre América latina*. Quito: ISAL, 1971. Folleto.

El breve ensayo, reimpresso muchas veces y en varios idiomas, muestra los mitos desarrollados por las derechas e izquierdas para resolver los problemas del subdesarrollo latinoamericano. Es fundamental tanto para comprender nuestra realidad como para descubrir caminos que evitan los fracasos lo mismo que las promesas falsas que se están repitiendo hasta la fecha

Arturo Warman y otros. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

Los ensayos antropológicos reunidos en este libro enfocan, sobre todo, la realidad de la población indígena y la política indigenista sea oficial o académica en México. El libro interpreta los efectos socio-culturales y políticos del integracionismo en una sociedad cuyo componente indígena es menor aún que la del Ecuador.

Clases y etnias, una pregunta (1973)¹

El Documento Final del Primer Encuentro Latinoamericano de cristianos por el Socialismo sostiene que “la práctica revolucionaria descubre que toda interpretación objetiva y científica debe acudir al análisis de clases como clave de interpretación” (2ª Parte, 1ª Sección, 1.2).

Esta afirmación no necesita explicaciones porque las clases son componentes que caracterizan las sociedades. Su análisis se exige tanto para la interpretación como la acción social. Hay que preguntar, sin embargo, si las clases que han de analizarse dan una comprensión acertada y suficiente de las sociedades latinoamericanas. Nos referimos a sociedades que tienen etnias o grupos, más o menos numerosos, de indígenas. En estos casos varias opciones pueden ofrecerse al análisis:

- (1) Las etnias se identifican con las clases y, por lo tanto, pueden ignorarse porque carecen de importancia específica.
- (2) Las etnias se distinguen cualitativamente de las clases. El análisis de la realidad social, pues, tiene que esforzarse en elaborar criterios particulares que correspondan a las etnias a diferencia de las clases.
- (3) Las etnias y las clases se caracterizan por rasgos tanto comunes como distintos. Se exige, por consiguiente, que el análisis muestre las diferencias lo mismo que lo común.

Es obvio que en las tres opciones el análisis tenga que partir de las condiciones concretas y que no copie el análisis de clases desarrollado en otras sociedades. También se requiere que los criterios usados en el análisis correspondan a la realidad concreta de los grupos analizados y que no reflejen sólo la postura individual del investigador. De otro modo dicho y de acuerdo con el Documento Final, buscamos la interpretación objetiva y científica que, por definición, tiene las condiciones objetivas como punto de partida.

Por lo tanto, no es neutral sino comprometida. Rehúsa la imposición que obstaculiza no sólo la comprensión, sino también la acción porque actúa con base en premisas falsas. Además, la interpretación comprometida se identifica con las etnias investigadas y no las trata como objetos manipulables que han de integrarse en un esquema preconcebido, por revolucionario o radical que nos parezca.

El problema no tiene solución fácil ni rápida, sino que requiere trabajos teóricos y prácticos de largo alcance. Nuestra impaciencia es un mal consejero. Por siglos, las etnias tenían que aprender la paciencia y, por ende, muchas de ellas no tienen prisa de escucharnos y de compartir nuestras inquietudes. Queremos, pues, señalar el problema con algunas de sus implicaciones a fin de que comprendamos con más precisión la realidad social latinoamericana, dicho mejor, indoamericana. La importancia del análisis correcto de las etnias la vemos en dos consideraciones fundamentales que han de investigarse por especialistas más versados en la materia que nosotros y que tienen la oportunidad de insertarse directamente en las etnias.

¹ *Comunidad. Cuadernos de Difusión de la Universidad Iberoamericana*. (1973). México. Vol. VIII, Núm. 41. pp. 38-43.

- (1) las etnias preservan relaciones sociales y culturales no capitalistas. Por esta razón pueden hacer una contribución de primer orden a la creación de una sociedad alternativa, más humanizada y en la cual el hombre no explota al hombre.
- (2) Por siglos las etnias han experimentado la política de “civilizarlas” e “integrarlas” a la cultura de Occidente. Es una historia de imposición. La creación de una sociedad nueva o socialista no ha de repetir ni perpetuar esta historia para que la segunda independencia no se asemeje a la primera. O bien las etnias tendrán plena participación en las decisiones políticas, económicas, sociales y culturales, o bien la nueva sociedad no será liberadora, sino otra imposición. El estudio y la acción comprometidos tienen que darse cuenta de esta alternativa.

En lo siguiente queremos ofrecer dos ilustraciones que muestran enfoques metodológicos distintos y que reflejan y subrayan nuestras consideraciones fundamentales. Primero, con respecto a la posible contribución de las etnias a la creación de la nueva sociedad hacemos referencia a la correspondencia de Vera I. Zasluch con Carlos Marx en 1881. Zasluch le preguntó si la comunidad agraria rusa era capaz de desarrollarse hacia el socialismo o si carecía de esta capacidad y que, por consiguiente, el capitalismo ruso tendría que desarrollarse conforme al modelo de Europa occidental que representaría el camino paradigmático hacia la sociedad socialista. En el primer caso habría que apoyar la comunidad agraria y, en el segundo, habría que abandonarla y acelerar su descomposición. Es decir, el estudio y la acción tienen que cobrar conciencia de la alternativa radical: O bien hay que copiar a Occidente, o bien hay que insistir en lo propio. Marx contestó:

...El sistema capitalista estriba, pues, en la separación radical del productor de los medios de producción. . . Todo este desarrollo tiene su fundamento en la expropiación del campesino y, de una manera radical, se realiza sólo en Inglaterra... Mas todos los demás países de Europa occidental pasan por el mismo proceso' (*El capital*, edición francesa, pág. 315).

La ‘inevitabilidad histórica’ de este proceso se restringe, explícitamente, a los países de Europa occidental. La razón de la restricción se da en la cita siguiente de *El capital* (capítulo XXXII):

La propiedad privada que se funda en el trabajo personal... se reemplaza por la propiedad privada capitalista que se funda en el trabajo de otros, en el trabajo asalariado (*Ibidem*, pág. 341).

En este proceso de Occidente se trata de la transformación de una forma de la propiedad privada en otra forma de la propiedad privada. Con respecto al campesino ruso, en cambio, su propiedad común se transformaría en propiedad privada.

El análisis dado en *El Capital* no contiene, pues, pruebas algunas -ni a favor ni en contra de la viabilidad de la comunidad agraria-, mas por mi investigación especial, fundada en fuentes originales, me he convencido de que la comunidad agraria es la base para el renacimiento social de Rusia; a fin de que pueda surtir este efecto sería necesario,

primero, eliminar todas las influencias destructivas que se arremeten contra ella y, segundo, garantizar las condiciones normales de su desarrollo natural.²

La carta de Marx es de gran importancia metodológica y subraya cosas conocidas, pero a veces, no recordadas. Los análisis de *El capital* no han de aplicarse mecánicamente a todas las sociedades porque tienen un marco de referencia bien limitado y señalado. Las sociedades fuera del ámbito del capitalismo occidental pueden contener gérmenes importantes que posibiliten su cambio cualitativo sin seguir el proceso de Occidente. No se niegan las influencias destructivas sobre estos gérmenes, porque no se vive aislado del capitalismo occidental. Más hay que averiguar si las influencias ya los han sofocado o si tienen viabilidad aún.

Las etnias en Latinoamérica representan, posiblemente, el ejemplo de una alternativa hacia un “renacimiento social” como Marx lo vio en la comunidad agraria rusa. A lo menos pueden hacer una contribución importante. Dada la larga historia de represión de los indígenas por la cultura occidental, consideramos necesario que los comprometidos con la liberación de los oprimidos no perpetuemos esta historia. Esta necesidad que es moral y material se deduce de la existencia de los indígenas mismos. Latinoamérica, particularmente los países indoamericanos, no es Europa occidental ni Angloamérica, a pesar de toda la penetración imperialista. La liberación se contradice desde el principio si no tiene nada que ofrecer a las etnias fuera de occidentalizarlas aunque fuera bajo el signo del socialismo.

A ciencia cierta, no sabemos si las etnias representan los gérmenes para el renacimiento social. Sí sabemos que son muchas, que tienen culturas distintas, que han resistido por siglos y con éxito a la integración y que, por ende, no se han incorporado de lleno a la sociedad occidental, por influenciadas que sean. Por estas razones a las cuales otras pueden agregarse con facilidad, nos parece que las etnias contienen, a lo menos, la capacidad de hacer una contribución decisiva a la nueva sociedad. Al fin y al cabo, si la sociedad ha de ser liberadora las etnias en cuanto etnias habrán de participar en ella.

Segundo, el enfoque opuesto lo vemos ilustrado por el trabajo de Alejandro Saavedra, *La cuestión mapuche*.³

La población mapuche está integrada como un estrato específico de las clases dominadas; es un estrato de la clase de los pequeños productores de subsistencia, que constituye su forma de inserción en el sistema productivo. Por este hecho su posición de clase es la misma que la de cualquier pequeño productor no mapuche. Esto significa que no existe un ‘problema mapuche’ al margen del problema agrario en su conjunto, y que la solución de sus problemas se encontrará sólo en el cambio revolucionario de la estructura agraria y no en brillantes e ingeniosas soluciones para desarrollar ‘grupos indígenas’. (*Op. cit.* pág. 127. Subrayados nuestros).

Por lo tanto, se afirma con referencia a los mismos mapuches que:

no se trata de un grupo aislado o independiente, con formas económicas y culturales propias, producto del ‘contacto cultural’ y de la ‘aculturación’. Se trata de un grupo humano integrado

² Marx-Engels. (1967). *Werke*. Berlin: Dietz Verlag. Vol. 35, págs. 166-167. Subrayados originales, traducción nuestra.

³ (1971). Santiago: Icirra.

a la estructura nacional de manera tal que aparece como 'marginal' o no integrado (*Ibidem*, pág. 159. Subrayados nuestros).

Estas afirmaciones se hacen a pesar de que los mapuches tienen una cultura distinta, hablan otro idioma, celebran ceremonias colectivas tribales, etc (*Ibidem*, pág. 20).

A través de la investigación el autor muestra la influencia y dominación profundas de los mapuches por los españoles y, más tarde, por los chilenos. Por consiguiente, se sostiene que el antagonismo actual entre estos indígenas y los blancos y mestizos no es otra cosa sino el 'conflicto de clases' a pesar de que los mapuches tienen odio secular contra todos los chilenos y su mayoría no muestra actitudes positivas hacia los partidos políticos (*Ibidem*, págs. 128, 130 y sig.). La autoconciencia el autor la ve sólo en términos de "ser mapuche" (*Ibidem* pág.166), lo que Saavedra no se esfuerza en explicar. Esto es, ¿qué significa 'ser mapuche' para los mapuches mismos?

Ahora bien, con respecto a muchas etnias de Latinoamérica podemos observar, probablemente, la misma o parecida penetración occidental porque, sin duda, se han integrado en las economías y estructuras nacionales en calidad de pequeños productores, peones, etc. Aparentemente las etnias se disuelven en las clases. Más si a las etnias las denominamos clases, no les hacemos justicia ni a su resistencia ni a sus herencias sociales y culturales hasta la fecha. De hecho, la reducción de las etnias indígenas a clases nos parece otro esfuerzo impositivo de occidentalizarlas. La metodología de investigación, a nuestro juicio, tiene que buscar y emplear criterios que no reflejen la mentalidad y lógica nuestras sino las de los mismos indígenas, tan extrañas para nosotros. El empleo dominante de categorías y relaciones económicas en la investigación de Saavedra nos parece subrayar la necesidad de usar categorías y relaciones que reflejen la vida social y cultural de la etnia misma, por dividida e integrada que nos parezca. Este enfoque, por lo general, no se puede realizar por visitas de pocos días a las etnias, sino que exige una inserción más profunda y extendida en la vida y cultura de los indígenas.

No descartarnos la validez del análisis y de la encuesta económicos y estadísticos, pero hay que meterlos en su sitio. El trabajo de Saavedra nos parece subrayar la limitación de esta clase de investigaciones. En el capitalismo las relaciones económicas tienen el centro de gravitación en las clases explotadoras que convierten a los explotados en clases dominadas. Por consiguiente, todo antagonismo social se reduce al conflicto clasista. Si, en cambio, tomamos en serio la presencia y existencia de los indígenas, el conflicto se matiza, la realidad socio-cultural se pluraliza y no nos fijamos, exclusivamente, en las clases explotadoras como centro de gravitación. De otro modo dicho, el estudio y la acción no tienen que estribar sólo en los más fuertes y su derrocamiento, sino que han de considerar también los recursos y capacidades de los explotados mismos, esto es, en particular, de las etnias.

Puede ser que los mapuches se hayan 'integrado' más que otras etnias. Las afirmaciones sobre su resistencia y las referencias a la investigación de Ximena Bunster no lo confirman de un modo contundente (*Ibidem*, pág. 20 *et al.*)

El trabajo de Saavedra se ha escogido como ejemplo de ilustración. Por falta de conocimientos es posible que nuestra evaluación del caso concreto sea equivocada. Lo que nos parece urgente es que el análisis de clases que se exige para la interpretación de la realidad social corresponda a las condiciones latinoamericanas de las cuales las etnias forman parte integral.

Presentación de los Nuevos Amos de Salvador Nuñez (1973)¹

La reciente obra teatral de Salvador Nuñez se explica por sí misma. La trama es sencilla. Se usa el lenguaje popular. El drama en su estructura es tan fácil que un joven aún, sin educación secundaria, puede entenderlo. La sencillez no es producto artificial, sino que hace transparente la intención lo mismo que la posición del autor. Escribe para el pueblo porque es parte del pueblo.

¿Por qué se necesita presentación para una obra escrita con claridad meridiana? El drama expone a los ciudadanos voraces e intrusos que desprecian a los campesinos y ponen en peligro la vida en el campo. Se trata de una experiencia que la gente del campo tiene a diario. La historia, el lenguaje y las costumbres sociales reflejan el desprecio social para con las clases populares, amargamente subrayado por el autor: "El pueblo no vale un cacahuete".

En este nivel, también el público "culto" puede entender la obra que, en el fondo, sin embargo, apunta una realidad que no sólo hace posible los conflictos entre la ciudad y el campo, si no que les da una base legal. Por lo tanto, una explicación de la obra no sólo se justifica, sino que se requiere por dos razones: ¿Cómo es posible que el pueblo, amenazado en su verdadera existencia, no tenga defensa alguna? ¿Cuál es la posición del intelectual en una sociedad caracterizada por el conflicto que la divide profundamente?

Los nuevos amos, de Salvador Nuñez, tiene por objeto un aspecto de la realidad socio-económica de Tlayacapan, pueblo en los Altos de Morelos al sur de la Ciudad de México. En la obra el autor muestra el proceso que afecta a los campesinos que venden sus tierras a ciudadanos y estadounidenses que quieren comprar terrenos para sus casas de *weekend* y veraneo. Son compras legítimas ya que los dos partidos de la compraventa son legalmente libres. Aparentemente ambos quedan beneficiados. El ciudadano y el extranjero pueden invertir su capital sobrante para disfrutar del aire no contaminado en el tranquilo valle de Morelos. Por ahí pueden pasearse en vacaciones que la vida agitada y modernizada hace necesarias y que sus ingresos les permiten. El campesino, en cambio, adquiere los fondos que la agricultura no le concede ya.

Es el proceso de urbanización que ocurre en todo el mundo al modernizarse. Sociólogos, economistas y otros especialistas en la materia han llenado bibliotecas sobre el asunto. La modernización que dizque se anhela por todas partes no parece dejar otro camino. Se mantiene que los fondos adquiridos por el campesino al vender sus tierras le permiten obtener otros conocimientos para ganarse la vida.

Como hemos subrayado, todo el proceso ocurre dentro de la ley de una sociedad libre porque cada uno puede, vender y comprar libremente. Si todos son libres, son iguales. He aquí un aspecto fundamental de una sociedad regulada por la ley. Está garantizada la igualdad tanto como la libertad de todos los ciudadanos. Obviamente hay prejuicios de los ciudadanos en cuanto a los campesinos y viceversa. Salvador Nuñez los muestra en su obra en repetidas ocasiones y con amargura. "No hay perro más fiel que el indio al que le das de comer". Mas se puede mantener que estas observaciones quedan marginadas en una sociedad en la cual la ley es rey.

Hay que profundizar más en este imperio de la ley para captar los fundamentos sociales. Salvador Nuñez nos hace ver un aspecto radicalmente distinto del mismo proceso de compraventa, consagrado por la ley y, por ser tan común, raras veces cuestionado.

La ley favorece, sin duda, al adinerado quien puede dictar el precio. En una economía de libre mercado el campesinado necesitado vende la tierra que le garantizaba la libertad y la vida. Se convierte en asalariado que no tiene más que su fuerza de trabajo.

¹ *Comunidad. Cuadernos de Difusión de la Universidad Iberoamericana*. (1973). México. Vol. VIII, Núm. 43, pp. 334-338.

Se vuelve dependiente de que haya alguien quien le dé empleo. El comprador, al adquirir la tierra, amplía su libertad por obtener más opciones de dónde y cómo vivir. En última instancia, la misma ley determina: cuantas más propiedades tanta más libertad. A los campesinos que venden sus tierras les queda sólo la libertad de venderse como asalariados en calidad de jardineros, choferes, recamareras, criadas, cocineras, etc. La ley, al consagrar la compraventa de las fuentes de vida, disuelve la igualdad social por apoyar al acomodado y exponer al necesitado al despojo. Esta ley produce una igualdad abstracta porque reduce a los hombres a meros contrayentes comerciales en cuyos convenios se intercambian valores dizque iguales: tanta tierra por tanto dinero. Se abstrae por completo lo que el hombre es. Lo que importa sólo es lo que el hombre tiene, sea dinero o tierra. Al volverse la tierra objeto de compraventa, el campesino pierde la libertad y la estructura social se descompone. Los campesinos proveen la servidumbre de los modernizadores.

¿Es un proceso irreversible? Salvador Núñez dice ¡que no! *Los nuevos amos* es una llamada para que los campesinos se opongan y resistan a la venta de sus tierras a fin de que afirmen su libertad y defiendan su sociedad. La lucha de Emiliano Zapata en la misma región queda vigente. La Revolución de 1910 no ha resuelto el problema. La lucha continúa. Se puede objetar que es una batalla perdida antes de iniciarse porque en el nombre del progreso hay que sacrificar tradiciones caducas; la estructura agraria del pequeño propietario no es eficiente ya y, por consiguiente, tiene que ceder; la agricultura se comercializa por el *agribusiness*, la ciudad se come al campo y al campesino no productivo y, de todos modos, el ejido, por mucho tiempo, está en el ocaso de su vida. Estas son las objeciones de los defensores del progreso modernizador. Las alternativas no se estudian en serio. Sólo llenan la retórica vacía de politiqueros que se autodenominan revolucionarios.

Salvador Núñez no ignora que su llamado no representa sino un aspecto parcial de la lucha que ha de realizarse y que está germinándose ya. El llamado de no vender la tierra enfoca y aglutina la lucha en un punto tangible en el cual los campesinos comienzan a cobrar conciencia colectiva de su situación y a partir del cual pueden avanzar hacia una sociedad en la que las fuentes de vida no serán medios de lucro. Obviamente, en última instancia, el proceso modernizador que despoja al campesinado no se detiene hasta que se acabe con la alianza de los acomodados con la ley. Esto es, que la ley ya no sea herramienta de explotación y que los explotadores ya no tengan el poder de dictar leyes y de oprimir a las clases populares. Dada la estructura de la sociedad y del poder vigentes, esta meta no se alcanza por una orden presidencial, sino que requiere un proceso en el cual el pueblo mismo se da cuenta más y más de su situación y de la sociedad para poder comprometerse con la lucha de transformar el orden social.

Salvador Núñez vive y trabaja en Tlayacapan. Es sacerdote de la diócesis del obispo Sergio Méndez Arceo. Su obra es poesía comprometida. Machado dijo: "Escribir para el pueblo, qué más quisiera yo". Núñez no sólo escribe *para* el pueblo, sino que se hace la voz *del* pueblo, incorpora el papel del nuevo intelectual en Latinoamérica. El escritor ya no vive y trabaja en la ciudad o en una casa del campo, apartado de la realidad de las clases populares con las cuales se identificó en el nivel ideal, sino que, práctica y diariamente, comparte la vida del pueblo. Ya no es el benefactor quien actúa para el pueblo, sino que trabaja con y en el pueblo. No ha descendido de su posición privilegiada al nivel de aquellos considerados "incultos", sino que ha descubierto la capacidad creadora de los dizque incultos que se cristaliza en la obra teatral del poeta. No hace propaganda estéril con la prédica de un programa prefabricado con el cual quiere adoctrinar a los "pobres e ignorantes aldeanos".

Todo lo contrario, sólo presta su pluma y su palabra a la idea que el pueblo ya ha concebido. De otro modo dicho, la realidad popular está preñada de ideas que se cristalizan en la obra del artista quien aprende su arte al convivir con el pueblo.

La obra se presentó en Tlayacapan por las mismas gentes del pueblo a fines de 1971. La creación lo mismo que la presentación no hubiera sido posible sin la participación del pueblo. Así es que la obra de arte se convierte en acto colectivo en el cual todos participan en la lucha de transformar la sociedad. Se supera la división entre el autor activo y creador y el público pasivo y recipiente. No se niegan el goce ni los efectos catártico y educador del arte, pero éstos se han integrado en un acto colectivamente creador.

La creación, pues, no tiene por objeto un deleite meramente intelectual y emotivo, sino que busca la liberación de una realidad que priva al pueblo de su libertad. El arte, en este contexto, ya no representa una esfera autónoma y, por tanto, apartada de la sociedad concreta, sino que se ha incorporado a la misma sociedad que, sin embargo, es una sociedad revolucionaria. Esto es, una sociedad que lucha para humanizarse. Por consiguiente, el arte, así concebido, no busca lo humano en una región autónoma y atenuada de pura espiritualidad. En una sociedad encaminada hacia la humanización de su vida el arte se integra y participa en la lucha porque en esta situación arte y lucha social tienen el mismo objetivo: la humanización de la sociedad. Una sociedad en la cual la ley favorece a los pocos fuertes y privilegiados, para que despojen a las mayorías débiles, no puede ser considerada humanizada. Si el arte es expresión de la humanidad del hombre, no hay artista más acabado que aquel quien pone su obra al servicio de humanizar la sociedad.

Promoción tojolabal (1974)¹

1. Problemática Tojolabal

Los indígenas de la región –grupo tojol’ab’al y grupos vecinos de tzotziles, tzeltales y Mayas– abarcan una buena parte de la región del Estado de Chiapas, en cuyo territorio se encuentran las parroquias de Las Margaritas, La Independencia, Trinitaria y San Carlos (Altamirano).

Están diseminados en una gran cantidad de pequeñas colonias, fraccionadas de antiguas haciendas, propiedad en otro tiempo feudal, de los ricos de Comitán y que por obra de las Leyes Agrarias de México fueron divididas en propiedad para los aborígenes que, en no pocas ocasiones, fueron objeto de enormes injusticias.

Para la atención de esta problemática se fundó hace algunos años la Escuela La Castalia, de Promoción Educativa y Cultura, en la ciudad de Comitán, Chiapas. Y para poder ayudar y comprender mejor estos problemas, planeamos lo que hemos querido llamar la “Ja Yajkachil Kaltziltik”, es decir, “una vida nueva”.

2. El Plan Ja Yajkachil Kaltziltik

2.1. Objetivo General

Concientización y capacitación en la zona Tojol’ab’al a factores eficaces de promoción, nacidos en la propia comunidad, que pongan en movimiento las potencias y valores que ella posee y favorezcan la participación de todos, a fin de que la comunidad misma sea autora de su desarrollo integral, actuando en forma orgánica y funcional.

2.2. Comunidades que abarca el plan

Tojolabales: 1. Nuevo Vergel, 2. Nuevo México, 3. Justo Sierra, 4. González de León, 5. Santa Rita Sonora, 6. Bajucú, 7. Hidalgo, 8. Rosario b’a Witz, 9. Lomantán, 10. La Gloria, 11. Rosario Santiago, 12. Takin Uk’um, 13. Carmen Chiquito, 14. Pascasio Gamboa, 15. San Miguel, 16. Rafael Ramírez, 17. Aquiles Serdán, 18. Veracruz, 19. Saltillo, 20. La Libertad, 21. Gabino Vázquez, 22. Zaragoza, 23. El Paraíso, 24. Tabasco, 25. Monte Cristo.

Tzotziles, Tzeltales, Mayas: 26. Ojo de Agua, 27. Nuevo San Juan, 28. Nuevo Huistán, 29. Nuevo San Pedro, 30. Jerusalén, 31. Santo Domingo Las Palmas, 32. Santo Domingo (Castillo Tiellmans).

2.3. Metas del plan

1. Hacernos conscientes de nuestra vida cristiana
2. Hacernos conscientes de que podemos ser capaces de resolver muchos de nuestros problemas económicos, sociales, políticos y religiosos.
3. Fomentar la unidad consiente para la ayuda mutua, de acuerdo a las organizaciones existentes; Instituto Nacional Indigenista, Programa para el Desarrollo Económico y Social de los Altos de Chiapas (PRODESCH), Organizaciones de la comunidad, etc.
4. Capacitarlos para que puedan prestar mejor su servicio a la comunidad.
5. Dar la oportunidad de comunicación por el esfuerzo mutuo de las lenguas.

¹ *Estudios indígenas*. (1974). vol. III, Núm. 3, marzo. p. 393-396.

6. Fomentar solidaridad y relación regional.
7. Procurar que cada comunidad tenga sus propios catequistas.
8. Apreciar los valores de la cultura indígena.

2.4. Políticas de acción y procedimientos

Política 1: DESCUBRIR LA PALABRA DE DIOS QUE SE MANIFIESTA EN LA VIDA DIARIA.

Procedimientos:

- Una evangelización y catequesis cuya base es la Sagrada Escritura, aplicada a su vida concreta y de acuerdo a su propia pedagogía.
- Una liturgia vivida y manifestada en la celebración comunitaria de los sacramentos, principalmente en el de la eucaristía.
- Celebraciones dominicales y festivas de la Palabra de Dios, etc.

Política 2: PARTIR SIEMPRE DE LA REALIDAD EN TODA ACCIÓN, TOMANDO EN CUENTA LO QUE ES LA COMUNIDAD Y LA PERSONA DENTRO DE ELLA, CON SUS CONCEPCIONES SOCIALES, RELIGIOSAS, POLITICAS, ECONÓMICAS Y RESPETARLES SIEMPRE.

Procedimientos:

- Investigar y dialogar los intereses de la comunidad con ellos.
- Tomar decisiones con ellos.
- Evaluar las acciones ya realizadas con ellos.
- Planificar con base a la experiencia exterior.
- Buscar las razones por las cuales actuamos y creemos.
- Convivir con las comunidades para conocer más profundamente la realidad.

Política 3: DESCUBRIR CON ELLOS LOS MEDIOS NECESARIOS PARA QUE ELLOS MISMOS CONOZCAN MEJOR SU VIDA, SUS VALORES, SU PODER, Y VEAN LA MANERA DE TRANSFORMARLA HACIA UN MEJORAMIENTO DE LA COMUNIDAD Y DEL HOMBRE.

Procedimientos:

- Por medio del diálogo.
- Por medio de la propia experiencia.

Política 4: ACTUAR SIEMPRE PARA EL MEJORAMIENTO DEL BIEN COMÚN, PARA DAR FUERZA A LA COMUNIDAD Y AL INDIVIDUO.

Procedimientos:

- Descubrir y manifestar con ellos los valores y la fuerza que ya tiene la comunidad.
- Reforzar la organización comunal hacia su mejoramiento.

Política 5: ENTRAR A NUEVAS COMUNIDADES Y ELECCIÓN DE NUEVOS CATEQUISTAS

Procedimientos:

- Entrada a nuevas comunidades sólo por invitación de las mismas y después que uno de los catequistas haya abierto el camino.
- Un primer período de amistad y mutuo conocimiento.
- Elección por parte de la comunidad de sus propios catequistas o candidatos a prepararse.
- Aceptación, por otra parte de la escuela, de sólo los elegidos por la propia comunidad.

Política 6: TODA ACCIÓN QUE SE REALICE, HACERLA CON LA COMUNIDAD EN PLANEACIÓN, REALIZACIÓN Y EVALUACIÓN

Procedimientos:

- Reuniones periódicas de todos los catequistas y autoridades comunitarias.
- Dirección de dichas reuniones por ellos mismos.
- Descubrir y profundizar, por medio del diálogo constante, los contenidos de los temas y de los cursos.

Política 7: NO DUPLICAR SERVICIOS DE ORGANIZACIONES YA EXISTENTES

Procedimientos:

- Conocer las organizaciones existentes.
- Tener relación con ellas.
- Informar a la comunidad para que aproveche conscientemente los servicios de otras instituciones.

Política 8: RESPETAR LA LENGUA COMO VALOR CULTURAL DE COMUNICACIÓN

Procedimientos:

- Dando cursos de alfabetización en la lengua más conveniente.
- Dando los cursos en lengua Tojol'ab'al.

3. Funciones correspondientes a La Castalia

3.1. Cursos periódicos de capacitación, cuya duración se extiende de tres semanas a seis meses, de acuerdo a las necesidades de las comunidades.

Se realizarán en la Escuela conocida como “La Castalia” y en las diferentes comunidades. Los alumnos serán catequistas –nuevos o anteriores- y otros delegados de la comunidad.

Según las peticiones acordadas por las comunidades, hasta ahora se han impartido las siguientes materias:

Biblia	Catequesis	Carpintería
Alfabetización	Aritmética	Cooperativismo
Horticultura	Primero Auxilios	Higiene
Nutrición	Panadería	Cocina
Tejido y bordado	Corte y confección	Nociones y práctica veterinaria
Cultura Tojol'ab'al	Lengua Tojol'ab'al	Juntas y evaluaciones sobre la marcha de los cursos

- 3.2. Giras por las comunidades. (1) Para un mejor entendimiento mutuo. (2) Para evaluación en conjunto del trabajo realizado. (3) Para animación de los catequistas. (4) para información sobre las actividades de La Castalia.
- 3.3. Todo este trabajo se lleva a cabo en *coordinación* con el párroco de Las Margaritas. Como nota informativa adicional: siempre verán indígenas en la escuela. Se debe a que esta institución es, podríamos decir, un patrimonio indígena, y ellos lo saben. Por consiguiente, la consideran su casa. Cuantas veces vienen a Comitán, vienen a quedarse aquí. Además, cuando se trata de alumnos, vienen a perfeccionar lo aprendido y a utilizar el material de trabajo.

4. El equipo de La Castalia

Actualmente está conformado por las siguientes personas:

1. Hna, Candelaria Alvarado Pérez
2. Sr. Carlos Lenkersdorf
3. Sra. Gudrum Lenkersdorf
4. Hna. Estela Martínez Ramírez
5. Hna. Inés Torres Puebla
6. Hna. Mercedes herrera Ortíz
7. Hna. Martha Rodríguez Martínez
8. Pbro. Ramón Castillo Aguilar

Además, la Escuela con bienes raíces y con dinero en efectivo, administrado por un patronato, para la realización de los cursos, tanto en sus locales como en las comunidades. Este patrimonio ha venido de las siguientes instituciones y personas:

1. El edificio nuevo: La diócesis y ADVENIAT
2. Edificio viejo y terreno: Sr. Manuel Pinto
3. Material de Trabajo: CATHOLIC RELIEF SERVICES
4. Financiamiento de curso: MISEREOR
5. Otras ayudas: 40 personas de Comitán.

La Castalia, Comitán, Chiapas.
16 de noviembre de 1973.

Colonialismo y liberación entre los mayas de Chiapas (1974)¹

1.- El Colonialismo

La población rural de los Altos de Chiapas es, en su mayoría, indígena. Los grupos más numerosos son los choles, tojolabales, tzeltales y tzotziles. Cuentan con una población de más de 200,000. Todos estos pueblos pertenecen a los mayas, cuyos idiomas, sin embargo, se han alejado los unos de los otros a grado tal, que, a excepción de los tzotziles y tzeltales, no se entienden entre sí.

Viven en zonas de refugio, las que los ladinos les han dejado hasta que nuevas necesidades los desalojen.

Los indios o indígenas son, en su totalidad, productos de distintas formas de colonialismo, desde la conquista hasta la fecha. Entre ellos mismos no hay indios ni indígenas, sino tojolabales o miembros de otros grupos o, simplemente, pertenecen a una comunidad determinada.

No podemos exagerar el hecho de que los indios o indígenas sean creaciones de la sociedad colonialista, caracterizada por el maniqueísmo. Por un lado, están los colonizadores, conquistadores, cristianos, civilizados, occidentales, cultos, gentes de razón, etc. Por el otro, encontramos a los colonizados, conquistados, paganos, no civilizados, incultos, gentes sin razón que no hablan el castellano, que no tienen espíritu competitivo y a quienes se les junta en la categoría generalizadora de indios o indígenas.

Estos últimos, al verse colocados en esta situación, consideran a todos los hispanoparlantes *jnal*, *kaxlan*, ladino, etc. No les importa si se trata de mexicanos o españoles. Los indígenas no los diferencian porque no se consideran mexicanos a sí mismos. La independencia y las fiestas patrias se ignoran.

El maniqueísmo colonial tiene su propia dialéctica: los dos sectores de la sociedad no se encuentran aislados; los unos dominan a los otros y, de este modo, se enlazan íntimamente. Muchas formas de la organización socioeconómica de los mismos colonizados se han establecido como autodefensa contra los colonizadores de modo tal, que las sociedades, colonizadora y la colonizada dependen la una de la otra.

Los ladinos controlan los mercados para los productos agrícolas y artesanales de los indígenas, y usan a éstos como mano de obra en las zonas cafetaleras o del cultivo de la caña. Los indígenas necesitan a los ladinos para vender sus productos y su fuerza de trabajo y para comprar los productos, por pocos que sean, que sólo el mercado de los ladinos les ofrece, v.gr. sal, medicinas, cohetes.

El colonialismo se ha transformado a lo largo de su historia, pero no se ha constituido en sociedad de clases, en la que los grupos sociales se distingan nitidamente por las relaciones que tienen con referencia a los medios de producción y no solamente por representar opresores y oprimidos. Usando sólo categorías económicas, la mayoría de los indígenas está en la misma situación que muchos ladinos campesinos.

Tampoco vivimos una situación racista de castas. Los indígenas no lo son por sus rasgos físicos, sino por *pertenecer a una comunidad*. El indígena individual no tiene problema de integración en la sociedad ladina, a condición de abandonar su comunidad, olvidarse de su idioma, aprender el español y quitarse su ropa típica. La comunidad en cuanto tal, por lo general, no parece integrarse. Cuando los ladinos se establecen cerca de comunidades indígenas, éstas, o bien viven aparte (La Libertad -Nuevo Paisaje, Mpio. de Las Margaritas)

¹ *Contacto. Cuadernos bimestrales del Secretariado Social Mexicano*. (1974). Año 11. Núm. 5. pp. 35-42.

o bien se retiran por completo (Teopisca, cabecera del Mpio.) o bien se enfrentan violentamente (Bochil, Larrainzar, durante las últimas semanas)

Desconocemos estudios que enfoquen la hipotética transformación de comunidades indígenas en poblados ladinos. Jusnajib, Mpio. de Comitán, podría servir de ejemplo.

Al hablar de indígenas, constatamos cómo el mismo colonialismo nos ha penetrado hasta los esquemas del pensamiento y lenguaje. Debemos darnos cuenta de esta penetración y siempre preguntarnos, en forma autocrítica, si nuestros enfoques reflejan posturas colonialistas, por bien intencionadas, académicas o liberadoras que las consideremos.

El lenguaje no se abstrae del maniqueísmo colonialista. Por consiguiente, al enfocar la dominación y opresión en nuestro medio ambiente, debemos darnos cuenta del hecho fundamental que caracteriza y penetra toda nuestra situación, esto es, el colonialismo, sea en forma clara o sutil.

Además, los autóctonos tienen una experiencia de cuatro siglos y medio de opresión y autopreservación. Muchas veces se ha anunciado que, dentro de pocos lustros, ya no habrá indígenas. A pesar de todo, sea por represión, integración, cristianización u otros esfuerzos para resolver, de una vez por todas, el problema indígena, hoy día hay más indígenas que al principio del siglo. Podemos afirmar que el problema indígena no se resolverá hasta que termine el colonialismo, hasta que se logre la autodeterminación de los indígenas.

Con frecuencia nos pasa desapercibido que la integración del indígena en la "vida nacional" es también una forma de colonialismo, por refinada, benévola y modernizadora que sea. Se parte de la premisa que la sociedad dominante representa el modelo que debe seguir el conjunto de la sociedad para desarrollarse. Por ende, hay que integrar a los sectores que se consideran atrasados y que frenan el desarrollo.

Otros sostienen que el proceso modernizador es aplastante a tal grado, que hay que modernizar a los indígenas a fin de que no sean aniquilados. En estos enfoques se mezclan componentes de superioridad de un sector de la sociedad con la condescendencia hacia otros sectores. Ni hablar del determinismo histórico. La sociedad queda dividida de modo maniqueo, lo que es típico del colonialismo también en estas formas de benevolencia y asistencialismo. No se movilizan, ni se conocen, ni se respetan los recursos propios de los indígenas.

2.- La situación de los indígenas

Hay varios estudios sobre el tema que, en su mayoría, no superan los niveles de descripción o manipulación. Conciben a los indígenas como objetos para informar al mundo académico o para integrarlo. Muchas investigaciones, por eruditas que sean, se colocan en el mismo marco colonial.

Presentaremos cuatro elementos característicos de las sociedades indígenas, que nos permiten apreciar su situación, específica y cualitativamente distinta de la de los ladinos.

a) A pesar de cuatro siglos de castellanización, siguen hablándose los idiomas (no dialectos) indígenas, cuyo estudio, hasta la fecha, se ha hecho, sobre todo, por universitarios con fines netamente académicos, o por el Instituto Lingüístico de Verano, con fines proselitistas.

No se han hecho esfuerzos por captar la cosmovisión y el reflejo del orden social contenidos en estos idiomas, cualitativamente distintos del nuestro. Tampoco se puede decir

que, con excepciones contadas, el conocimiento del idioma por los ladinos se haya puesto al servicio de los indígenas.

Sobre todo, entre los tojolabales, si hay escuelas, y son muy pocas, la enseñanza se da en castellano. Los maestros, en su mayoría, viven completamente ajenos al medio ambiente en el cual están trabajando. Tampoco se les ha preparado para adaptarse, en su enseñanza, a las exigencias vitales de los colonizados.

Los idiomas mismos, sin embargo, encierran una riqueza y flexibilidad extraordinarias de vocabulario y de formas. Sus idiomas, probablemente, son las entradas más abiertas y fáciles de pasar para captar la cosmovisión y las estructuras sociales de los autóctonos. Por fin, la lengua vernácula, como todos sabemos, es un medio excelente de afirmación e identificación sociales.

b) Podemos considerar la pertenencia a una comunidad como el rasgo fundamental y definitorio de los indígenas de nuestra región.

Los tojolabales saben, desde temprana edad, que su vida se distingue cualitativamente de la de los ladinos por vivir en comunidad. A pesar de que muchos ya no trabajan colectivamente, en otros aspectos la comunidad se manifiesta con claridad: fiestas, romerías, asambleas, elecciones de autoridades.

Entre los tzotziles, por ejemplo, la comunidad impide el enriquecimiento de individuos emprendedores que, con el espíritu competitivo, tienden a acumular riquezas. Se los elige para cargos oficiales en cuyo desempeño tienen que gastar mucho más de lo que han ahorrado. Por lo tanto, se ha hablado de “democracia de pobreza” como distintiva de sus comunidades (Ver Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México* (México; Ed. Siglo XXI, pág. 11.)

La realidad comunitaria implica también un sistema de valores distintos. El respeto y el mantenimiento de la comunidad tienen precedencia incondicional. Su propia comunidad castigará severamente al tojolabal que la insulte o critique ante foráneos o visitantes, por verídicas que sean sus acusaciones.

Los que están fallando en la observancia de las costumbres comunitarias o a los que están a punto de *ladinizarse* no se les aísla de la comunidad, sino que se les da un cargo público. Así tendrán que reinsertarse en la vida comunitaria y cumplirán con sus costumbres a la vista de todos (*op. cit.* pág. 272 ss.).

En una comunidad eficaz, la última instancia o autoridad se manifiesta en una “voluntad general”, siempre activa y preocupada por la actualización de la comunidad. La “voluntad general” se compone de la participación activa de todos los miembros de la comunidad. No excluye una jerarquía de edad y de otras categorías. La voluntad general busca mantener la comunidad y no dividirla. Podemos decir que da a cada uno la posibilidad de desarrollarse dentro y para la comunidad.

La misma voluntad general modifica la concepción de la libertad, cualitativamente distinta de la concepción occidental. En nuestro ambiente, se considera “libre” el que puede hacer lo que le da la gana. Las condiciones de esta clase de libertad son el dinero y la individualización del hombre. En las comunidades indígenas, la libertad es una realidad social. Cada uno es libre en relación a la libertad de la comunidad. Una comunidad dividida o amenazada restringe su libertad y la de cada uno de sus miembros.

El reflejo de la comunidad no se nota sólo en la ética sino también en la estética. La comunidad afecta todos los aspectos de la vida. Se le quita la vida o se le destierra de la comunidad a aquel que definitivamente destruye la comunidad, como, por ejemplo, al asesino.

La importancia de la comunidad, en cambio, parece debilitar hasta hacer desaparecer la cohesión del conjunto de los grupos indígenas. No hay ninguna organización de todos los tojolabales o de todos los tzotziles. Pueden existir lazos de amistad y de intercambio en regiones limitadas, pero hasta la fecha, no se ha dado ninguna forma de organización más amplia.

Es posible que un miembro de una comunidad sea también derechohabiente en otra. Significa que tiene la obligación de compartir las responsabilidades de las dos comunidades. Sin embargo, no se establecen lazos más formales de comunidad a comunidad. En algunos casos, se ha enemistado una comunidad con otra. Según observamos, esto ocurre, principalmente, por problemas de la tierra y, a menudo, cerca de haciendas que todavía existen. En lugar de luchar contra los hacendados que tienen las tierras más fértiles y, con frecuencia, de riego, la lucha se dirige contra otras comunidades.

Probablemente, se trata de un fenómeno típico de la opresión colonialista (también observado por Fanon en Argelia). La oposición contra la opresión no se dirige contra el opresor por considerarlo demasiado poderoso, sino que se orienta contra los iguales. Si esta tesis es correcta, podemos conjeturar que la organización comunitaria y la ausencia de organizaciones más amplias se debe al colonialismo. La comunidad, en la situación actual, puede mantenerse. Organizaciones más amplias son demasiado vulnerables y se exponen a la sospecha de organización política vigente.

c) El trabajo por excelencia de los indígenas es el cultivo de la tierra. Saben hacer muchas otras cosas y, de hecho, las hacen. La artesanía de diversas clases, la construcción de casas, de muebles, de cercas; el desempeño de cargos administrativos y religiosos en sus comunidades son algunas actividades que encontramos. Pero el principal trabajo es la agricultura.

La división del trabajo es mínima. El trabajo de cocina es del dominio exclusivo de las mujeres. La rozadura, en cambio, se hace solamente por hombres. Las actividades que se desarrollan al margen de la agricultura y para el bien de la comunidad como, por ejemplo, el comisariado o la catequesis, se realizan sin remuneración, a pesar de que pueden consumir mucho tiempo. Si involucran gastos, la comunidad se responsabiliza

El curandero recibe una recompensa que, sin embargo, no le permite vivir sólo de su arte. Los que salen a trabajar en las fincas cafetaleras lo hacen por un tiempo limitado para regresar a sus comunidades, ya que la producción de sus milpas no les alcanza para sostenerse. Hasta donde sabemos, no se sale para acumular excedentes, sino para suplir lo que falta.

Se ha establecido, pues, un modo de vida que refuerza la comunidad y que conserva su independencia, hasta donde es posible, de la sociedad ladina. Los excedentes que se ganan se reinvierten en la comunidad.

El desarrollo y la modernización de puntos de vista técnicos y cuantitativos significan la aniquilación de la comunidad y de su relativa independencia. El tradicionalismo, con su valoración de la comunidad y de la agricultura, son medios de autodefensa que se han confirmado eficaces en cuatro siglos y medio de resistencia.

d) Las comunidades no se pueden concebir sin religión que, por lo general, es la católica. Es un catolicismo a su modo. En algunas partes está entrando el protestantismo, subsidiado por misiones estadounidenses. El proselitismo que realizan, tiene efectos lamentables porque divide las comunidades y, por lo tanto, mina el fundamento que está garantizando la existencia de los indígenas en cuanto tales. A los proselitistas no les importa nada fuera de su ideología religiosa, reflejo del individualismo capitalista.

El catolicismo debe evaluarse según su contenido formal y la pureza doctrinal o ideológica, como se acostumbra hacer en occidente. Lo principal es la celebración, en la cual la comunidad se reconstituye cada vez de nuevo y de manera manifiesta. Por mezclado que parezca con elementos considerados mágicos y supersticiosos, no importa.

El rezo del rosario en castellano por personas que no hablen el español es tan “mágico” como algunas prácticas de los curanderos. Estas prácticas manifiestan relaciones comunitarias que escapan a nuestros razonamientos y a nuestro modo de ser. Lo extraño que solemos denominar “mágico”, patentiza, sobre todo, la diferencia cualitativa que existe entre el mundo nuestro y el de los indígenas.

La religión está firmemente establecida entre los indígenas. La iglesia o ermita representa el centro de cada comunidad. La fiesta principal es la del santo de la comunidad. Las demás fiestas también tienen connotaciones religiosas. Las insurrecciones de mayor envergadura de los siglos XVII y XIX se fundaron en ideologías religiosas y tendían a la *autoctonización* de su iglesia. La religión, el idioma, la comunidad y la agricultura sirven como medios de preservación y, en casos determinados, de intentos de liberación.

Un elemento adicional merece mención: la relación de los indígenas con la naturaleza. Nuestra cultura y educación nos han alejado de la naturaleza y han insensibilizado nuestra capacidad de captarla. No sólo nos sorprende el conocimiento amplio de plantas y animales que los indígenas tienen desde temprana edad; saben clasificarlos, según su uso y valor.

También se destacan por la finura en su percepción de oír y ver cosas que nosotros no captamos. Obviamente estas observaciones tocan sólo lo aparente de su relación con la naturaleza. Posiblemente hay otros elementos de más fondo y que, hasta la fecha, se nos han escapado por la torpeza de nuestra observación.

Con los elementos indicados no queremos, en modo alguno, idealizar a los indígenas. Pero sí hay que subrayar que las sociedades autóctonas contienen rasgos de organización social que presentan alternativas que han sido descuidadas.

3.- Estudio y acción liberadora

La liberación es el propósito de nuestros estudios, que se enlazan, inseparablemente, con la acción. Los indígenas representan un desafío particular con respecto a la liberación. Son el sector de la población que pone en tela de juicio el concepto de lo latino de nuestra sociedad. Son la realidad que, por decirlo así, *deslatiniza* Latinoamérica. Gracias a los autóctonos, América se aleja de occidente para distinguirse cualitativamente.

Los cuatro elementos claves que indicamos en el capítulo anterior señalan los requisitos mínimos por donde tenemos que dirigir nuestros pasos. Los idiomas y las concepciones de la religión, del trabajo y de la comunidad son los puntos principales que exigen de nosotros cambios que, hasta la fecha, casi no nos hemos atrevido a realizar. Los cambios requieren, ante todo, que nos deshagamos de la mentalidad y del comportamiento colonialistas, que se

han metido hasta los últimos reductos de nuestro ser, sin darnos cuenta de esta clase de “lavado de cerebro”.

En varios aspectos, la renovación que se está realizando bajo distintos nombres como liberación, revolución, movilización, etc. está mal dirigida en cuanto a los indígenas, porque no respeta e ignora sus estructuras socio-culturales. Según el testimonio de algunos de ellos, por ejemplo, el reciente uso de la “palabra de Dios” del catolicismo progresista, ha mermado la comunidad. Otros, probablemente por razones parecidas, no quieren el uso de esa “palabra de Dios” porque la consideran disolvente de su comunidad. Podríamos caer en la tentación de calificarlos de tradicionalistas.

Hay que reconocer que su temor y aversión tienen razones que se alimentan en su experiencia histórica de siglos de opresión. Debemos reevaluar nuestros propósitos a fin de que la liberación no resulte otro esquema de opresión. Muchos indígenas de Guatemala, de zonas vecinas de los Altos de Chiapas, consideran las luchas guerrilleras como asunto que atañe exclusivamente a los ladinos, que siempre han luchado entre sí.

El compromiso con la liberación implica la visión y la meta de un orden social no opresivo. Por lo general, nuestras visiones se nutren de la crítica de la sociedad actual y de modelos importados.

La propaganda y realización de nuestros compromisos podrían tener, en gran parte, efectos contraproducentes: enajenamos a los indígenas. Nuestra impaciencia no encuentra, a veces, resonancia. En otras ocasiones aceptan nuestras sugerencias. Pero no nos preguntamos, de modo autocrítico, si la aceptación corresponde a sus necesidades o sólo a la cortesía de los indígenas.

Algunas condiciones necesarias para acercarnos a los indígenas a fin de que las reflexiones y acciones nuestras no queden en el aire.

1. Debemos estar dispuestos a aprender de los tojolabales, choles y los demás. Hay que considerarlos como nuestros maestros. La comunidad que existe entre ellos representa alternativas de organización social que hemos buscado en otras partes, sin preocuparnos por su adecuación a nuestro medio.

1.1 Este aprendizaje implica que nos deshacemos de nuestro complejo de superioridad y etnocentrismo por nuestras posiciones sociales, grados académicos, títulos eclesiásticos, etc. Significa también que despertamos con respecto a la realidad social frente a nuestra puerta.

1.2 El mismo aprendizaje requiere que compartamos la vida con los indígenas para tener la experiencia de comunidad y para cuestionar en carne y hueso la tradición individualista, que se ha convertido casi en nuestra naturaleza.

1.3 También es necesario que aprendamos sus idiomas. Hasta la fecha se ha exigido que los autóctonos aprendan el castellano. Nuestro compromiso será dudoso, si no nos esforzamos a aprender y hablar los idiomas indígenas.

2. Este aprendizaje en comunidad nos conduce a ser “konosidos” de ellos, como dicen los tojolabales. Es decir, llegamos a ser los amigos y partícipes de su vida, sus “ermano” o *moj'aljela*.

3. Nuestra transformación socio-cultural nos capacitará para cuestionar, juntamente con ellos, la opresión que viven y a encontrar caminos de superación.

3.1 Así ellos ya no serán sólo nuestros informantes, ni objetos que estudiamos para manipularlos o para escribir libros eruditos.

3.2 Al mismo tiempo, por nuestra transformación, nos ponemos al servicio de ellos, en lugar de que nos sirvan a nosotros. Es decir, se invierte radicalmente la posición tradicional del ladino. Así, ya no les impondremos las necesidades que nosotros consideramos urgentes, sino que las necesidades de ellos surgen y se clarifican en nuestra convivencia.

En este contexto podremos enfocar más a fondo el problema de por qué no hay una organización social más amplia, en la cual, por ejemplo, todos los tojolabales o tzotziles participarán. Por el momento, no podemos más que conjeturar. Posiblemente existen lazos que, hasta la fecha, no hemos percibido por ser tan distintos de lo que conocemos.

La liberación no está a la vuelta de la esquina. La razón no es que los indígenas sean atrasados, sino que nosotros hemos vivido y nos hemos educado muy alejados de las condiciones objetivas que nos rodean. Es decir, somos también productos del colonialismo, que siempre nos hace buscar la sabiduría en las metrópolis.

Nuestro compromiso es hipócrita si no comenzamos a dedicar tiempo a nuestra realidad. Los indígenas ya nos han dado cuatro siglos y medio y no han perdido su autenticidad social. ¿Dónde queda nuestro compromiso frente a la perseverancia de ellos?

Alfabetización en el dialecto tojolab'ál (presentación de un método) (1975)¹

Antioch College, Yellow Springs, Ohio

El método de alfabetización en tojolab'ál (*K'umanan tojolab'ál*, por Carlos Lenkersdorf. Comitán, Chis.: La Castalia, 1974) se ha preparado con el propósito principal de ofrecer un medio por el cual un pueblo pueda decir su palabra. En gran parte, los indígenas tojolab'ales han sido privados no sólo de decir su palabra, sino también de su memoria histórica.

Objeciones

La alfabetización propuesta tiene que encarar dos objeciones.

a) Algunos sostienen que el aprendizaje y uso de la escritura eliminará la comunicación oral vigente entre los poblados tojolab'ales². Por consiguiente, será mejor no alfabetizar.

Este miedo no nos parece bien fundado. La radio, a través de aparatos de transistores, hizo su entrada en la mayoría de las poblaciones tojolab'ales, si no en todas. Sin embargo, no reemplazó la comunicación oral. Los indígenas de los Estados Unidos y del Canadá, donde la tecnificación ha avanzado mucho más, se sirven con provecho de sus propios periódicos, como por ejemplo el Akwesasne. Por otra parte, debemos darnos cuenta que la comunicación en cuanto unificadora de una o más naciones indígenas es bastante débil. Se puede esperar que la alfabetización represente una posibilidad de acercamiento y unificación que trascienda aun las fronteras ideológicas o eclesiásticas, porque la alfabetización no requiere un compromiso con la religión que, de hecho, separa a muchas colonias de tojolab'ales.

El aprendizaje de la escritura no se inserta en un vacío cultural ni en una región social y culturalmente apartada. Si este fuera el caso, la alfabetización sería una empresa dudosa. La situación, de hecho, se caracteriza tanto por la opresión como por el deseo de aprender a leer y escribir el propio dialecto.

He aquí el testimonio de un tojolab'ál cuando comenzamos a aprender su lengua:

Nos da mucho gusto porque están aprendiendo cómo hablamos. Anteriormente nadie quiso aprenderlo. Ya hace tiempo dijimos que nadie de nosotros puede escribir nuestro idioma. En ningún pedacito de papel vimos escrito nuestro idioma. Gracias a Uds. porque aprenden nuestro idioma (*K'umanan tojolab'ál*, p. 33).

La opresión actual no se realiza en forma franca, sino por medios más sutiles que no son menos efectivos y enajenantes. Si se quiere cantar, rezar o asistir a la iglesia, hay que usar el castellano, entiéndase o no. Lo mismo ocurre en las operaciones de compra y venta en la ciudad. Si los tojolab'ales no lo entienden, los clasifican como "indios tontos". A menudo éstos lo creen porque no entienden ni el idioma, ni los modos de los ladinos, ni las cuentas, ni el manejo de los precios, ni el aparato político. Miedo les da. Venden barato y compran caro. Muchos son, pero poco o nada se los escucha.

¹ *Revista del Centro de Estudios Educativos*. (1975). México, vol. V, núm. 1, pp. 84-88.

* Dialecto de los indígenas que habitan la región sureste del estado de Chiapas (México).

b) Otros sostienen que la alfabetización ha de hacerse en castellano, porque éste es el idioma nacional. Pueden alegar que la alfabetización en diversos idiomas no ayuda a fortalecer la unidad nacional. Dejemos a un lado los presupuestos ideológicos de esta posición y consideremos sólo las consecuencias sobre los mismos tojolab'ales si su alfabetización se realizase en castellano desde el principio:

- 1) La alfabetización se iniciaría en un idioma que los tojolab'ales, en su mayoría, ignoran o conocen, cuando mucho, a medias. La alfabetización tendría que conjugarse con la enseñanza de otro idioma desde el principio.
- 2) Al impartir la alfabetización en castellano, el tojolab'al se clasificaría, sobre todo en la mente de los educandos y de los educadores, como idioma de segunda categoría. Los que quisieran servirse de la cultura escrita tendrían que recurrir al castellano. El tojolab'al, pues, no tendría parte en esa cultura. Sería un idioma solamente para los analfabetos. Los monolingües no tendrían ni la esperanza de aprender a leer y escribir. Siempre quedaría el obstáculo de aprender primero otro idioma.
- 3) Al alfabetizar en castellano, los alfabetizados indígenas se enajenarían con su lengua vernácula. Ésta quedaría reducida al contexto social restringido del hogar, del trabajo, etc., y no serviría para los medios de comunicación de mayores alcances.
- 4) Al hacer la alfabetización en castellano, solamente se fomentaría entre los indígenas la sospecha justificada de que se los enseña para minar más su cultura y sociedad.

Por todas estas razones, la alfabetización en tojolab'al nos parece no sólo justificada sino urgente, como un medio por el que los silenciados pueden cobrar confianza en sus capacidades y comenzar a decir su palabra. Puesto que, con las debidas excepciones fonéticas, se usan las mismas letras que en castellano, el paso posterior de aprender esta lengua lo pueden dar los mismos alfabetizados.

Características del método

K'umanan tojolab'al no representa un sistema acabado y perfecto que se pueda inculcar al educando. En 14 palabras generadoras se ofrecen las sílabas fonéticas básicas del idioma, mediante las cuales los educandos aprenden a hacer su propia escritura. En algunos capítulos posteriores se sugieren ejercicios con los prefijos y sufijos, tan característicos del tojolab'al y de otros idiomas afines. Se preserva el respeto por las sílabas fonéticas para mantener la relación con el lenguaje tal como se habla y usa.

Al mismo tiempo, puesto que el método requiere la enseñanza dialógica, los educandos se vuelven educadores los unos de los otros y del mismo educador cuyo papel principal es el del coordinador y animador. Porque, a excepción de las palabras generadoras, no se enseñan palabras hechas, como ocurre en tantas cartillas de alfabetización. Se ofrecen solamente las sílabas básicas con las cuales los educandos forman en equipo nuevas palabras cuya forma y contenido se pone a discusión.

Debemos darnos cuenta que dentro de la lengua existen muchas variantes idiomáticas, tanto entre diversas regiones como entre colonia y colonia de los indígenas. Un sistema acabado pone fácilmente en peligro esa riqueza del idioma por reducirlo al molde artificial y purista del autor, y de las fuentes limitadas de unas pocas poblaciones. Queremos, en

cambio, preservar tal riqueza. Para tal fin, en el curso de la alfabetización el idioma en todas sus variantes se pone a discusión y clarificación con representantes de muchas colonias. De este modo, todos los participantes profundizan en el conocimiento de la sociedad y cultura tojolab'ales reflejadas en su lenguaje.

Ese diálogo no ha de restringirse al idioma y a su fijación en la escritura. De hecho, la escritura es sólo una manifestación social. Para situarla en su contexto socio-cultural, pareció necesario iniciar los cursos de alfabetización con diálogos de grupos. Éstos versan sobre la temática de las relaciones humanas con su ambiente cultural, natural, político, social y económico. De esta manera, la alfabetización no resulta una técnica aislada dentro de una torre de marfil, sino un despertar a la afirmación de los hombres como sujetos y no objetos. Como punto de partida para los diálogos, se aconseja el uso de transparencias o cuadros de la vida y problemática diarias de los educandos.

Partes complementarias del método

Aparte del método de alfabetización en el sentido estricto que se explica en la primera parte del libro, *K'umanan tojolab'al* contiene tres partes más:

- 1) Una colección de cuentos que los mismos tojolab'ales nos narraron. Reflejan la vida diaria, las costumbres y los problemas de los indígenas. Se incluye una leyenda sobre la lucha entre San Bartolo y Santo Tomás. Esta parte sirve de base para las primeras lecturas y diálogos sobre las costumbres, etc., de la sociedad tojolab'al.
- 2) Una serie de canciones que preparó el autor cuando estuvo en una población tojolab'al. En ellas se usan, sobre todo, frases de la vida diaria. Se ha comprobado que las canciones satisfacen una necesidad espiritual de los tojolab'ales a quienes gusta cantar pero que, según parece, carecen de canciones en su idioma.
- 3) Una breve introducción a la aritmética, en la cual se explica solamente la colocación de las cifras en el sistema decimal. La aritmética se necesita, ante todo, en el trato con la ciudad ya que entre los tojolab'ales mismos prevalece el sistema de trueque. La enseñanza posterior y la práctica de la aritmética posiblemente pueden ofrecerse en castellano. Parece, en cambio, que la comprensión se hace más fácil si se inicia en su idioma, sobre todo para explicar el sistema numérico y las cuatro operaciones básicas.

Problemas de la alfabetización

La alfabetización en castellano de quienes lo hablan, sólo requiere el reclutamiento y preparación de alfabetizadores entre la población que ya lo lee y escribe. Atribuimos considerable valor a este problema en vista del crecido número de analfabetas que existen hasta la fecha en casi todos los países de América Latina. La alfabetización en un idioma indígena representa un problema y un desafío adicionales. No hay candidatos potenciales que pudieran servir como alfabetizadores, porque los que poseen el idioma como lengua vernácula no saben escribirlo ni leerlo. Esto es:

- 1) la alfabetización es, a la vez, preparación de alfabetizadores;

- 2) el pueblo se alfabetizará por sí mismo, salvo los primeros alfabetizadores a quienes se capacitará en el curso inicial;
- 3) los alfabetizadores comparten el mismo lugar y los mismos problemas de los alfabetizandos. El problema de la deserción se reduce a un mínimo. La enseñanza se hace más efectiva, porque educandos y educadores viven la misma situación.

Si el proyecto excluyera la preparación de alfabetizadores y se restringiera a la pura alfabetización, se establecería desde el principio la dependencia con respecto a personas de fuera, por pocas que éstas fueran. En cambio, desde el momento en que la alfabetización se aúna con la preparación de alfabetizadores, se promueve y continúa la alfabetización por medio del mismo pueblo indígena. Los primeros alfabetizados no regresarán a un mundo analfabeto donde la escritura no sirve y pronto recaerán en el semianalfabetismo, sino que se reintegrarán a sus comunidades con el compromiso y la posibilidad de seguir usando la escritura al enseñar a sus compañeros. Esto es, emplearán su nueva capacidad humana y social y, como el método de *Kúmanan tojolab'al* lo explica, comenzarán a crear poco a poco su propia literatura. *Kúmanan tojolab'al*, pues, se ha escrito con el doble fin de alfabetizar a alfabetizadores y a analfabetos. Dicho de otro modo, el método ha sido diseñado con el objeto de que un pueblo se autoalfetice y cobre confianza para alcanzar la afirmación de sí mismo mediante la escritura de la cual ha sido privado desde los tiempos de la Conquista.

Gramática tojolab'al

En la elaboración del método, se adoptó la regla de utilizar una sola letra para cada sonido. Esto es, en comparación con el castellano, la "c" y la "q" se representan por la "k". La "s" equivale a la "s", "c" y "z". Se suprimen las letras f, h, ll, ñ, v. Se emplea la "x" para el sonido correspondiente a la "sh" inglesa o a la "x" de "Xola". Se usa la "w" para el sonido equivalente a esta misma letra en inglés.

El alfabeto tojolab'al, pues, se compone de las 23 letras siguientes:

A	i	o	u
B	j	p	w
Ch	k	r	x
D	l	s	y
E	m	t	'
G	n	tz	

Se presentan problemas particulares al usar un libro por primera vez en la vida. No se sabe nada de paginación, de capítulos, del índice, dónde comienza el libro y dónde termina, etc. Hay que aprender esto con mucha práctica. Se inventaron algunos términos gramaticales que, según parece, sólo se introducen en un idioma al fijarlo por la escritura, v. gr., sílabas, letras, etc. Otros términos los exige el método usado. Para forjar estas palabras, nos servimos en gran parte del cultivo del maíz, ya que comparamos el idioma con una milpa (terreno en que se siembra maíz). Los términos nuevos son:

<i>Tojolab'ál</i>	<i>Traducción literal</i>	<i>Equivalencia en castellano</i>
Sat k'umane	Grano de una palabra	Letra
Sat yajtab'	Grano de cuentas o de números	Cifra
Yok k'umal	Caña de una palabra	Sílaba
Ib'e k'umal	Mata de una palabra	Palabra (completa)
Chol k'umal	Surco de palabras	Frase
Snan k'umal	Palabra madre	Palabra generadora
Ok'el	Voz, llanto	Sonido
Ab'al	Palabra, problema, etc.	Capítulo
Pilan	Apartado, separado	Parte

Resultados

Antes de escribir el libro, se puso a prueba el método y se modificó según las exigencias de la práctica. En una población tojolab'ál se dieron clases diarias de cuatro horas cada una, de lunes a sábado durante un mes entero. El resultado superó con mucho nuestras expectativas. El interés, el deseo de aprender y la dedicación de todos los participantes parecían inagotables, a pesar de que asistían a clases después del día de trabajo en las milpas. Al cabo de un mes pudieron escribir y leer su idioma.

Nadie niega que el método todavía puede mejorarse. Un mes bastó para alfabetizar. Normalmente, la preparación de alfabetizadores no se logra en forma tan rápida. Se requiere el doble y hasta el triple del tiempo para que un pueblo analfabeto comience a alfabetizarse a sí mismo.

Relatos de los tojolabales, mayas de los Altos de Chiapas en México (1975)¹

Los 30 textos en lengua tojolabal, idioma maya de los Altos de Chiapas, se deben a dos clases de ocasiones: cuando los primeros tojolabales comenzaron a enseñarle al autor su idioma y cuando se hicieron clases de alfabetización en varias comunidades indígenas. La temática de los relatos es tomada de la vida doméstica y de las preocupaciones cotidianas. En consecuencia, los testimonios se agrupan según los temas siguientes: el trabajo (por lo general en la milpa), la casa o la vida doméstica, las costumbres, el aprendizaje de la escritura, el tiempo y temas varios. La traducción que acompaña los textos recogidos por el autor es publicada por primera vez.

PREFACIO

Ofrecemos una pequeña colección de trozos literarios del tojolabal, idioma maya de los Altos de Chiapas en México. La selección se ha hecho no por su valor literario o estético sino para que sirva de testimonio de la vida tojolabal. El idioma apenas se está retranscribiendo por primera vez desde la conquista.

Los testimonios que siguen se deben a dos clases de ocasiones: 1. cuando los primeros tojolabales comenzaron a enseñarnos su idioma. La impresión que causó esta experiencia se encuentra en el relato de esta colección "Nuestra lengua escrita"²; 2. cuando se hicieron clases de alfabetización en varias comunidades tojolabal. En el proyecto de alfabetización que continúa actualmente se escriben relatos que sirven de práctica de lectura y escritura. De este modo, nuestro aprendizaje del idioma, ni hablar de la alfabetización, se pone, incondicionalmente, al servicio de los tojolabal y no se realiza con fines ajenos a la realidad diaria de ellos.

Por lo tanto, la temática de los relatos se debe a aquello que los mismos tojolabal escogieron. Tomaron temas de su vida diaria y de sus preocupaciones cotidianas.

Particularmente en el proceso de alfabetización nos parece más acertado que los primeros textos nazcan del mundo de aquellos que se alfabeticen y no de nosotros que no pudiéramos ofrecer más que traducciones o textos hechos a propósito. De todos modos, lo que ofreciéramos reflejaría nuestro modo de pensar, nuestra lógica. Los textos que siguen, en cambio, no obedecen a esa intromisión por parte nuestra.

La mayoría de los testimonios se han tomado de nuestro libro *K'umanan tojol'ab'al* (Lenkersdorf, 1974) que sirve de método de alfabetización.

La traducción no es literal ni pretende ofrecer una versión pulida en castellano. Tratamos de no alejarnos demasiado del original y de presentar un texto inteligible en español. A veces se agregan entre paréntesis algunas palabras para facilitar la comprensión.

Nos abstenemos de hacer comentarios, sean desde los puntos de vista lingüístico o antropológico porque un trabajo de esta clase exigiría una labor muy amplia para la cual nos falta el tiempo por el momento. A los lectores interesados los referimos a Henri Favre

¹ *Indiana. Revista del Ibero-Americanisches Institut*. (1975). Núm 3. pp. 67-87. (Versión digital: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_3/IND_03_Lenkersdorf.pdf)

² Véase p. 12.

(1971) y nuestros ensayos “Colonialismo y liberación entre los mayas de Chiapas, México” (Lenkersdorf, 1974a), “Alfabetización en el dialecto tojolabal” (Lenkersdorf, 1975).

Los títulos de los relatos se deben a nosotros. Agrupamos los testimonios según los temas siguientes:

1. El trabajo (por lo general, en la milpa)
2. La casa o la vida doméstica
3. Las costumbres
4. El aprendizaje de la escritura
5. El tiempo
6. Varios.

Para mejor entender algunos textos hay que hacer una aclaración sobre el horario del trabajo diario. Por lo general, la gente se levanta al amanecer. Toma un poco de café con unas tortillas. Se sale para traer leña y agua o para hacer otros trabajos relacionados con la vida doméstica o comunitaria. Al terminarlos se come y se sale a trabajar en la milpa. Si este trabajo se extiende hasta la tarde se lleva pozol y agua para la comida al mediodía. Al regresar a la casa se come y se hacen, otra vez, trabajos relacionados con la casa o la comunidad. A veces hay juegos comunitarios. Poco después, al anoecer la gente se acuesta.

El estilo de casi todos los relatos se aparta bastante del modo hablado del idioma. Casi no notamos las repeticiones acostumbradas del habla que enfocan el mismo asunto desde aspectos distintos. Así se matizan mejor la comprensión y la comunicación. La diferencia se debe, probablemente, al hecho de que los narradores estaban conscientes de que sus palabras se fijaron por escrito y que el “dictado” exigió que hablaran pausadamente a fin de que sus compañeros pudieran escribir sus narraciones.

Los textos se traducen por la única razón que algunos amigos nos pidieron que hiciéramos este trabajo. Si las traducciones satisfacen su curiosidad, no lo sabemos. Para comprender el significado de estos testimonios nos parece necesario que cobremos conciencia de lo que significan cuatro siglos y medio de privación de su autodeterminación. Este hecho tiene consecuencias culturales, sociales, políticas y económicas que si se reflejan en los textos. El descubrimiento de esta historia lo dejamos al lector.

Septiembre de 1974

La Castalia / Comitán, Chiapas

LOS TEXTOS

1. EL TRABAJO

Ja ka'teltikon

Ja wego 'oj kal awab'yex jastal 'aytikon sok
ja ka'teltikoni.

Nuestros trabajos

Ahora les voy a decir cómo estamos con
nuestros trabajos.

Ja wego kéntikoni mey lek ka'teltikoni.
Ch'akta t'usan.
Ja 'a'tel b'a 'alaji snajtil ja 'ixawil 'oktobre
'ay t'usan yujxta mi jeluk.
Mas tza'an yajni xch'aki ja 'ixaw 'iti 'ojxa
cha ké'uk ja ya'teltajel ja 'alaji.
B'ajtan 'oj ké kumbatikon.
Tza'an 'oj ké jachtikon.

Yajni xch'aka jach'oji tuk 'oj ké slox yalaj
yajk'achil.
Jaxa tuk 'oj ké slox yal k'ul b'a yalaj sb'ajxa
'oj ké sjute.
Jaxa tuki 'oj ya' ké' snaj.
Jach' tuktukil xta'a ka'teltikon.
Jach' wa x'ek' kujtikon snajtila ja jab'ili
sok ja 'a'tel jumasa' iti.
Jach' wa x'ek'i jastal wa xawilex ja we'nlexi.

Ja wego b'a jlugartiki jel jitzan wa xyala
mey 'ixim 'i merani'a.
Wa xyalawé ja yujila mi ko' saj ja ja'i yajni
ya'é jelxa jel xya'a.
Mito nab'en jastal 'oj wajuk ja stz'akoli ja
'iximi ja jujnab'i.

Jun tatal sok yuntikil winik

Jun waj yil 'alaj.
Jun waj sle' wakax.
Jun waj yi' jan si'.
Ja' ma' waj yil 'alaji wa xyi' jun smachit sok
jun snuti.
Jaxa ma' waj sle' wakaxi wa xyi' jun
stz'u'um sok jun skacho,
wa spaya stz'i, wa xyi' ja stak'in.
Jaxa ma' waj yi' jan si'
yi' ja yechej; ja b'a 'oj snol ja si'i sok stajab'
sok jun senpatik 'oj skuch jan ja si'i.

Manto wa xch'ak juluké tito wa xwa'ayé'a.
Yajni wa xch'ak wa'uke tixa wa xwajye' ja
'a'tela sb'ajxa k'ak'u.

Ahora nosotros no tenemos mucho trabajo
se acabó un poco ya.
El trabajo en la milpa por todo el mes de
octubre es poco y no mucho.
Más después, cuando este mes termina ya
va a empezar otra vez el trabajar la milpa.
Primero comenzamos a doblar (el maíz),
más tarde comenzaremos a tapiscar.

Cuando termina la tapisca unos
empezarán a rozar la milpa nueva
Otros empezarán a rozar la mala hierba
en su milpa para que comiencen a arar.
Otros van a fincar sus casas.
Así todos tenemos distintos trabajos.
Así pasamos todo el año con estos trabajos.
Así pasa como uds. lo ven.

Ahora en nuestros lugares mucho se habla
de que no hay maíz y es verdad.
Lo dicen porque no llovía a tiempo;
cuando comenzó a llover, llovió
demasiado.
Todavía no se sabe cómo va a ir el precio
del maíz de aquí en un año.

Un padre con sus hijos

Uno va a ver la milpa.
Uno va a buscar el ganado.
Uno va a traer leña.
El que va a ver la milpa lleva el machete
y la red (de carga).
El que va a buscar el ganado lleva un
cuero y el cuerno,
llama al perro y carga el rifle.
El que va a traer leña
lleva el hacha; para juntar la leña va con
correa de cuero y lleva el mecupal para
cargar la leña.
No van a desayunar hasta que todos
hayan regresado (de sus tareas del
amanecer).

Wanxa yi'aj swaelé' ja b'a kulan k'ak'u,
wa xyi'aj ja ya'ale b'a tzuj.

Al haber desayunado van al trabajo, ya
salen al trabajo de su día.

Para el medio día llevan su comida,
llevan su agua en el tecomate

Ja b'olmal

La venta

Ja b'a San Mateo ja sb'olmale'i xoch, xolob',
k'a'em, po'om, lima.

Las gentes de San Mateo venden
camarones, caracoles, caña, jocotes, limas.

-¿Tima aya, nana?

-¿Estás en la casa, nana (tratamiento de
mujeres)?

-Ti, nana.

-Aquí estoy, nana.

-¿Mima jawi'aj xoch?

-¿No quieres camarón?

-¿Jasu'a wa xalé'a sok ja wala b'olmali?

-¿Qué quieres con tu ventita?

-Wa xlé'a jun bak'ane kala 'ixim. 'A' kan
ki' jun 'ala tajbuk.

-Busco unas mazorcas de maizito. Dame
una veintena.

-Ke'n 'oj ka' kan awi'.

-Te la daré.

-A'a kan ki' chab' winikuk.

-Dame dos veintenas (otra veintena).

-Chab' winike'.

-Dos veintenas (=40).

-'Ox winikuk.

-(Dame) tres veintenas.

-'Ox winike'.

-Tres veintenas (=60).

-Chan winikuk.

-(Dame) cuatro veintenas.

-Chan winike'.

-Cuatro veintenas (=80)

Ja jab'il 'iti

Este año

Ja ke'ni wanon yaljel 'oj ka' ko'uk ja kalaji
ja jab'il 'iti.

Estoy pensando que este año voy a
preparar (bien) mi milpa.

Ja jujnab'ei jel ki'aj smanjeli ja 'iximi.

El año pasado mucho maíz (tuve) que
comprar.

Mas lek 'oj kulka ja kalaji b'a mixa 'oj
jmane ja 'iximi.

Es mejor que haga mi milpa para que no
compre el maíz.

'Oj ka' kojluk chitam 'oj jchone. Mixa 'oj ki'
ja wa'ani.

Cebaré el puerco y lo venderé y ya no
tendré hambre.

Jel wa xk'e'i ja stz'akuli ja 'iximi.

El precio del maíz sube mucho

Ja 'iximi mi xkan lek

El maíz no queda bien

-¿Jaxa we'ni wanma x'ajyi ja 'iximi ja b'a
kulanai?

-¿Cómo está el maíz en tu tierra?

-Miyuk, mi xkan lek.

-No está bien.

-¿Jasta wa xwaji ja mi xkani?

-¿Cómo es que no queda bien?

-Ja mi xya'a ja ja'i, jel wa stek'a ja k'ak'ui. Ja' yuj mi xk'i'i.
Ja jel wa xya'a yi' ja tan yal yoli.
Ja' yuj mi xk'i'i ja yal 'iximi.
-¿Jas 'ixawil wa xatz'unu?
- Wa xtz'unu b'a lajune yajtab' enero.

- No está lloviendo, tiene que aguantar mucho sol por eso no crece.
Mucho le pica el gusano.
Por eso no crece el maizito.
-¿En qué mes sembraste?
-Sembré el diez de enero

Jitzan teyle yi'oj

Ja' ma' ay swakaxi jitzan teyle yi'oj.
'Ayni'a yi'oj lajun teyle, jo'lajune teyle.
Mi sle'a 'ixim yuj ja jel niwan wa sk'ulan ja yalaji.
Wa xkoltaji yuj jitzan winik wa xya'a tupjel ja swakaxi jujune k'ak'u 'a'tel.
Ja' yuj mi smana 'ixim jel jitzan wa stz'unu ja yalaji.
Spetzanil ja' ma' mey swakaxi ti wa xwaj stupe'a.
Ja' yuj snajtil ja jab'ili wa xya'a yi' 'ixim ja sb'olmali ja b'a tuk lugari.
Wa xcha ya'a sok 'a'tel ja 'iximi jun kwartiya ja jun k'ak'u.
Jaxa sbak'anali chab' winike ja jun k'ak'u.

Tiene muchas yuntas

El que tiene mucho ganado tiene yuntas.
Hay algunos que tienen diez o quince yuntas
No busca maíz porque engrandece su milpa.
Muchos hombres le ayudan al pagar por el ganado (prestado) por cada día de trabajo (de la yunta).
Por eso no compra maíz (ya que) sembró mucha milpa.
Todos los que no tienen ganado van a pagarle (en trabajo por las yuntas prestadas).
Por eso todo el año vende maíz en otros lugares
También por una cuartilla de maíz hay que darle un día de trabajo.
Es decir cuarenta mazorecas por cada día

Ja sakb'eli

K'eanxa, sakxa; oj wajkon ja 'a'teli.
Nutza ab'aj. K'ulan xch'ay ja pichi'i sok ja ko'oti.
Ja jmoji 'ojxa wajuk b'a 'a'teli.
Jaxa we'ni 'oj kanan b'a na'itz, 'oj atalna ja chante'i sok ja kuntikiltiki.
Ja ke'ni oj waj jle'e jasunk'a 'oj jk'ul ki' 'oj waj' ka'el te' b'a jnajtik.
'Oj awile ja jchant'itiki,
ja kuntikiltiki mok 'och 'alaj ja wakaxi.
'Ochk'a 'oj ke' kajeltiki 'oj tajkuk ja swinkili ja 'alaji.

El amanecer

Levántate ya, ya amaneció; salgo a trabajar. Apúrate. Ahora haz el pozol con mis tortillas.
Mi compañero ya saldrá a trabajar.
Y tu (la esposa) quedarás en la casa, guardarás con nuestros hijos a los animales.
Yo voy a buscar lo que haré, voy a traer madera para nuestra casa.
Verás nuestros animales, nuestros hijos (verán) que el ganado no entre a la milpa.

'Oj waj yu' jan ja' ja wakaxi 'och ja k'ak'u
xamaka jane man b'a korral
ti 'oj jmocha ja lajulyoni ja ke'ni.
Mokto yuch'a ja we'ni lom 'oj sluch'a jel
k'ak' ja tan wakaxi.
Mas lek ja ke'nto 'oj yuch'e lom ja sluch'ex
ja we'nlexi.

Si entra ya vamos a tener deuda (y) quien
trabaja la milpa se va a enojar.
El ganado va a tomar agua en la tarde,
enciérralo en el corral,
lo amarraré cuando venga yo.
No lo amarres tú para que no te cornee
porque aquel ganado es muy brioso.
Mejor que yo lo amarre para que no os
cornee

K'e'anza

-K'e'anza, kala yal kerem.
-Lek, tateya.
-'Ojxa waj awile ja 'alaji ta mi b'a wa x'oeha
tan wakaxi.
K'ela lek ja yoj 'alaji sok ja pat maka.

K'ela ta mi b'a mok'el ja smakb'ali ja 'alaji.
Xa nutzu jan ab'aj.
'Ojto waj awile ja tuk kalajtiki.
Lomb'i. 'Ochk'a tan wakaxi ta mi xwaj
'ilxuki.

Levántate ya

-Levántate ya, mi hijito.
-Bien, papacito.
-Vete ya a ver la milpa si no entró aquel
ganado.
Mira bien dentro de la milpa al otro lado
de la cerca.
Mira si no cayó la cerca de la milpa.
Apúrate ya.
Todavía vas a ver nuestra otra milpa.
No sea que entre aquel ganado a no ser que
vayas a ver

Mey ja'

Ja wego tejka'aji t'usan ja ja'i.
Yujxta wa xkanatikon 'oj ya'e' ja 'alaji
mito ch'ak yij yal.
Mi nab'en ta 'ojto ya'e' ja' yajni xk'e'i ja jutu
ja lu'umi.
Mixak'a ya'a, mixa 'oj eluk.
Ya'atok'a 'oj b'ob'uk 'oj tz'unxuk ja 'iximi.
Ya'ak'a ja'i mas lek wa x'ajyi ja yal 'iximi.

No hay agua

Ahora paró algo la lluvia.
Pero si queremos que llueve en la milpa,
todavía no acabó de jilotear.
No se sabe si todavía va a llover (hasta)
cuando comience el arar la tierra.
Si ya no llueve no va a salir (=no se puede
arar).
Si todavía llueve se podrá sembrar el
maíz.
Si llueve mejor está el joven maíz

Jun k'ak'u

-Ka'axa 'a'teli.
Kulanxa k'ak'u.
Nutzu jb'ajtik.
'Oj wajtik tuluk chenek'.
¿Jasunk'a 'oj ki'tik koxtal?
-¿'Oj ma ki'tik jpichitik?
-Ojo.
-¿Janek 'oj wajjuk?
-Malan t'usan.
Chijkan julel 'och k'ak'u.
-Lekxa.
Wajtikik.
'Ochta k'ak'u.
-Lekxab'i.
-Lek.
-¿Tanxa wa'el?
Jel ja wa'ni.
-Lek.
-Tan t'un ja 'oj jsuk' jti'.
-'Ojxa waykon.
Jel ja jwayeli.
Wayanikxa. Sajto lek k'eyex.

Jach'oj

'Oj wajtikik jach'oj ja ya'ani.
'Oj ki'tik 'enub' sok tajab'al.
'Oj ki'tik jkojomtiki sok jachub'.
'Oj ki'tik jpichitik sok waj.
B'ut'uwik jun tzuj 'oj ki'tik b'a morral.
Ja 'ajyi'i jpetzaniltikon wa xka'atikon yi' ja
jach'oji ja 'ajyi'i.
Ja ya'ani mixa.
Kechanxta puro pamilya.
Wa xk'uxutikon wa'el b'a jach'oj.
Ja 'ajyi'i jel lek 'ajyi' ay komon.
Pero ja ya'ani mixa 'ay komon.
Mi xna'a jas yuj.

Un día

-Vete a trabajar.
Ya va a ser mediodía.
Apurémonos.
Vamos a recoger frijoles.
¿Cuántos costales llevaremos?
-¿Llevaremos mucho pozol?
- Sí.
-¿Cuánto llevarán?
-Un poco de la mitad.
Parece que regresaremos en la tarde.

- Ya está bien.
Vámonos.
Ya es la tarde.
-Hemos llegado.
-Está bien.
-¿Ya nos das la comida?
Hay mucha hambre.
- Ya está.
- Dame un poco de agua para que me lave
la boca.
- Ya voy a dormir.
Tengo mucho sueño.
Acuéstense, bien temprano se levantarán

La tapisca

Hoy vamos a tapisca.
Llevaremos redes (de carga) y mecapales.
Llevaremos la piel de perezoso (como
salea) con el cuchillo de hueso (para abrir
las mazorcas).
Llevaremos pozol y tortillas.
Llenen un tecomate que llevamos en el
morral.
Hace tiempo todos salimos juntos a
tapisca.
Hoy ya no.
La familia va sólo.
Comemos carne en la tapisca.
Hace tiempo nos fue bien, hubo
comunidad.

Pero hoy ya no hay comunidad.
No sé por qué

Wanxa sakb'i

La'xa k'ekotik, wanxa sakb'i.
Tz'anawik ja kajpe'i.
Tanikxa t'un ja 'oj jsak' jk'ab.
Jeb'awikxa ja kajpe'i.
K'ixnayik ja waji.
'Oj ki' t'un ja 'oj jsuk' jti.
'Ojxa jakon.
'Oj waj ki' jan si.

Lekxab'i.
Tanikxa t'un ja 'oj wa'kon.
'Oj ki' t'un ja 'oj jsuk' jti.
K'olowik t'un pichi 'oj wajkon 'a'tel.
B'ut'uwik jun tzuj.
Chijkan julel 'och k'ak'u.

Ya está amaneciendo

Levantémonos está amaneciendo ya.
Hagan el café.
Denme un poco de agua para que me lave las manos.
Sirvan ya el café.
Calienten las tortillas.
Voy a tomar un poco de agua para lavarme la boca.
Ya voy a regresar.
Voy a traer leña.
Ya llegamos.
Denme un poco de agua para que coma.
Voy a tomar un poco de agua para lavarme la boca.
Hagan una bola (de masa de maíz) para un poco de pozol, voy a trabajar.
Llenen un tomatillo.
Parece voy a regresar en la tarde

2. LA CASA O LA VIDA DOMÉSTICA

Jun nanal tey b'a kosina sok yuntikil
'ixuke'

'Oj yal yab'i: ja we'ni a'a ko' yatz'mil ja cheneki.
Nika lek.
Poch'o ja pixi.
Le'a b'aya 'ichi.
A'a 'och jo'uk, chanuk sat b'a 'ala 'oxomi.

Ja we'ni sak'a ja wego ja cha'i.
Cholo wego wayojketi.
A'a k'e' wego wasameti.
A'a ko' jan wego waji.

Maxa wego wawiximi.

Una mamá en la cocina con sus hijas

Le diré: "Tú, echa la sal a los frijoles.
Menéalos bien.
Pela los tomates (verdes).
Busca dónde está el chile.
Echalos cinco o cuatro en la pequeña olla."

"Y tú, ahora lava el metate.
Ahora coloca tus tenemastes.
Ahora pon el comal.
Ahora haz las tortillas"

"Ahora cuele tu maíz.

Sak'a wego ja molino.
Juch'u jan wego ja 'iximi b'a waji.
Pak'a jan wego ja we'ni.

La'xa wa'kotik.
La'xa nana.
K'ota ja nanali b'a kosina.
Wa sta'a jana ja sek'i 'oj suk' wego.
B'ajtan waj suk' wego ja b'ut'ub' 'ich b'a sek'i.
Yajni ch'akta sb'ut'a 'ichi, tixa slecha ja chenek'a.

B'ajtan ya'a yi' sek' ja statami.
T'cha ya'a yi' ja yuntikili.
Ya'a ek' jani ja pumpo b'a waji sok ja 'atzami.
Kechan ta meyuk ja kajpe'i chijkanma 'oj yu' pichi ye'n 'oj sk'ane.

Pe' ja nanali tza'anxta 'oj wa'uk sok ja' ma' wa xkani.
Ja b'ajtan wa xcha ya'a wa'uk ja' ma' wa xwaj' a'teli.
Ja' ma' kan b'a na'itzi 'oj wa'uk mas tza'an.

Ja nanali wa xyala yab'i ja 'ak'ixuki.
Jun 'oj smes ja na'itzi, jo slub' ja ta'ani.
Ja juni 'o stel jan ja si'i b'a 'oj k'e'uk ja k'aki.
Jaxa juni 'oj ya' mech'an ja ja'i b'a k'ak' ti b'a jun xalu.
Wa xya'a 'och yaskalil skajpeil ja 'oj yu' wego ja winike'i yaj xk'eye' jani

Ja kijtz'ini

-Tela wawijtz'ini.
-Ojxa tele.
Mito xna'a 'oj kuch ja kijtz'ini.
Jelto nuxon.
-Ja ke'ni mi xk'anxi kuj.
-¿Jas yujil?
-Jel schulinon ja kijtz'ini.

Ahora lava el molino.
Ahora muele el maíz para las tortillas.
Ahora tu haz bolitas (para las tortillas).

Ya vamos a comer.
"Ven mamá".
Ya vino la mamá a la cocina.
Toma el cajete para lavarlo luego.
Primero lo lava donde se bate el chile.
Cuando acabó de batir el chile ya reparte el frijol con cucharón.

Primero le da a su marido el cajete.
A todos sus hijos dio también.
Hace pasar el pumpo con las tortillas y la sal.
Sólo si no hay café, el que quiere tomará pozol; lo pedirá

Pero la mamá comerá más tarde con los que quedan.
Primero a todos les da de comer a aquellos que van a trabajar.
Quien queda en la casa comerá después.
La mamá les dice a las muchachas.
Una barrerá la casa, sacará la ceniza.
Otra traerá una brazada de leña para hacer el fuego.
Otra pondrá el agua en una caldera en el fuego.
Echa panela al café para que lo tomen los hombres cuando se levanten

Mi hermanito

- Abraza tu hermanito.
- Ya lo voy a abrazar.
Aún no sé cargar a mi hermanito.
Soy pequeño aún.
- Yo no lo quiero.
- ¿Por qué?
- Me orina mucho mi hermanito

Ja jwatztiki yala kab'tiki

-K'e'anza, sakxa.
Nub'uxa ja k'ak'i.
Maxaxa ja 'iximi.
juch'uxa ja 'iximi.
Tz'anaxa ja kajpe'i,
tzilaxa ja waji.
-Wa'anikxa.
-Juch'uxa kan t'unuk ja kajpe.
Nutzu ab'aj.
K'utu ja 'iximi, nutzu ab'aj.
'A'axa 'ochuk ja 'iximi.
Jipaxa sta'anil.
Mesaxa ja na'itzi.
Ka'axa 'i'aj k'eni ja'i.
Ka'axa 'a'a wa'auk ja chitami.
Lutuxa ja gayina.
'A'axa yia ja spichi ja tz'i'i.
Ka'axa ja chuk'uleji, sak'a 'el jani k'u'utzi.

La hermana mayor nos habla

-Levántate, ya amaneció.
Enciende el fuego,
cuela el maíz,
muele el maíz.
Haz el café,
haz las tortillas.
-Coman.
-Muele (el café), queda poco café.
Apúrate.
Desgrana el maíz, apúrate.
Pon el maíz (en la olla),
échale sal.
Barre la casa.
Vete a traer agua.
Vete, da a comer a los puercos.
Encierra las gallinas.
Dale el pozol a los perros.
Vete a lavar, lava bien la blusa

3. LAS COSTUMBRES

Ch'otanel

'Oj kaltik jastal wa sk'ana sb'aj ja yuntikila ja jmoj'alejeltik tojolab'ali jastal ja ch'otaneli.
Ja tatali sok ja nanali wa xyala yab' yuntikili winiki ke 'oj och sk'ana jun aak'ix ja b'a sgusto ja nanal tatali.
Ja keremi 'ama mi sk'ana ja 'ak'ix jawi t'ilan wa xyala yab'i yuj ja mas lek tixa sk'ana yaj wa xmonji leki.
Yajni sk'ana ja keremi, tixa jekji ja chonab'a waj yi'jan trago.
Yaj jul'ta ja trago, tixa 'elye ' ja snan stat waj xch'ota ja ak'ixi.
Yajni yu'aj ja trago ja snan stat ja 'ak'ixi 'ama mi sk'ana ja 'ala 'ak'ixi sok tz'u'um 'oj sk'ane.
T'ilan wa xya'a yi' lo'lanuk sok ja winiki.

Pedida

Vamos a platicar como se "piden" los hijos de nuestros hermanos tojolabales, como hacen sus pedidas.
El papá y la mamá le hablan a su hijo varón que comience a pedir a una muchacha según el gusto de la mamá y del papá.
El joven, aunque no quiera a aquella muchacha tiene que hablarle porque ya la querrá más cuando esté bien persuadido.
Una vez que le quiera se lo mandan a Comitán para que traiga trago.
Cuando llegue el trago, entonces salen la mamá y el papá (del joven) para pedir por la muchacha.
Cuando la mamá y el papá de la muchacha hayan tomado el trago,

Kechan wa x'och 'ok'uk ja 'ala 'ak'ixi manto
wa x'ek' jun jab'il,
chab' jab'il tito wa xtze'ni sok-a.
Manto wa stz'ikwi 'oxe welta ch'otajel, tixa
wa xkujlaji'a.
Wa x'och jun tajb'e 'ixim.
Ja 'oxe k'anwaneli 'oxe bokado.
Kada bokado jujune jab'il.
Yajni wa stz'ikwi 'oxe bokado ch'ak-ab'ala
tixa wa xyi' sb'aje'a ja nupanumi.
Makanxa wa xjakta 'ak'ixa.

aunque la muchacha no lo quisiera (al
muchacho), con cuero lo querrá.
Tiene que platicar con el joven.
La muchacha se pone a llorar sólo hasta
que pase un año.
Al pasar otro año ya está riendo con el
(joven).
Hasta que se cumplan tres pedidas se
llega al acuerdo final.
Se dan veinte (mazorecas de) maíz.
Las tres pedidas son tres "bocados" (=
comidas).
Un bocado por cada año.
Al cumplirse los tres bocados se termina
el asunto; ya se casan

"Comprometida" (literalmente: cercada ya)
llega la muchacha (a la boda)

Pojki ja 'alatzi jach' jastal 'iti

Yajni wanxa xyab' jastal 'aya ja nanali
wanxa xehaptalan spetzanil ja yani:
niwak choy po'oj, ch'in choy po'oj.
Wanxa sle'a kani jun sek' sb'a yani stzokob',
stenok', sk'u', smojehil, spaxa, sk'al, jabon,
jun batea b'a 'oj a'tnuk ja 'alatz-a yajni
xpojki.

Así como nacen los niños
Al sentirse ya como está la mamá (al dar
a luz), ya prepara todos sus remedios:
la hierba grande y la hierba chica.
Ya está buscando un cajete para poner
sus remedios (y prepara la) hilera,
algodón, tela, pañuelo, faja, pañales,
jabón
y una batea para bañar al niño cuando
nazca

Ja jnajtiki

Ja wa xka'atik 'eluk ja jnajtiki ja ke'ntiki
ja winikotiki sok ja 'ixuki jel wa xki'ajtik
ja wokoli jun tiro.
Ja wa xpila jb'ajtki ja mi ma' xyila ja jas
jb'ajtki ja wa lawajtik ja 'a'teli ja b'a 'alaji.
Ja jche'umi wa xwaj jmok ja ke'ni ja b'a
ka'teli.
Yajni wa x'och ja k'ak'u wa lajijlitikon,
tito wa x'ek' ki'tikon ja si'i ja b'a 'oj tzilxuk
sok ja waji.

Nuestra casa

Cuando fincamos nuestra casa nosotros,
los hombres con (sus) esposas, sufrimos
muchísimo.
Al separarnos (de nuestros padres)
nadie ve por nuestras cosas cuando
vamos a trabajar en la milpa.
Mi esposa va conmigo a mis trabajos.
Al entrar la tarde descansaremos (pero)
todavía pasamos a traer leña para hacer
las tortillas.

Jaxa jche'umi wanto xwaj yi' ja' ja wa lajultikoni.

Y mi esposa todavía va a traer agua al llegar nosotros (a la casa) (3)

Meyuk jun smoj ja kermano

No tengo otro hermano

Ja ke'ni tito 'ayon sok ja jtati yujila kechan ke'ni.

'Ayukto jun smoj ja kermano 'elyonta'a ja ke'na.

Mi xb'ob' 'elkon yujila kechan jtuch'il sok ja jtati.

Mi xb'ob' kan stuch'il.

Ja lek tito 'aykon b'a jlugari ja wego, jelni lek.

Yo todavía estoy con mi papá porque soy el único (hijo varón).

Si todavía hubiera otro hermano habría salido yo.

No puedo salir porque estoy solo con mi papá.

(Mi papá) no puede quedarse solo (i. e. con su esposa y sus hijas).

Qué bueno sería si estuviera en mi comunidad ahora.

4. EL APRENDIZAJE DE LA ESCRITURA

Ja jk'umaltikoni tz'ijb'ojnub'al

Ja wego ja ke'ntikoni jel gusto 'aytikoni yuj ja wanex sneb'jeli ja jastal wa lak'umanitikoni.

Ja 'ajyi'i mini june wa xk'an sneb'.

Ja ke'ntikoni 'ayxa lek k'ak'u wa xkalatikon ja 'ajyi'i mini ja ke'ntikoni xb'ob' kujtikon stz'ijb'ajel ja jastal wa lak'umanitikon.

Mini xen ju'un wa xkilatikon tz'ijb'ojnub'al ja jk'umaltikoni.

Ja wego tz'akatalex ja we'nlexi yuj ja wanex sneb'jeli ja jk'umaltikoni.

B'ob'ta mas tza'an 'oj yab'ye' masto ja kristyano.

B'ob'ta mas tza'an takal takal 'oj aneb'ex yaljel.

Mas tza'an 'ama xjaki ma' mi xyabi kastiya 'oj yab' awujilex.

Nuestra lengua escrita

Ahora nos da mucho gusto porque aprenden como hablamos.

Antes, nadie quiso aprenderlo.

Nosotros, hace tiempo, dijimos que nadie de nosotros puede escribir como hablamos.

No vemos ningún pedazo de papel en el cual está escrita nuestra lengua.

Ahora les damos gracias porque están aprendiendo nuestra lengua.

Más tarde, quizá, más gentes la entendieren aún.

Tal vez, poco a poco, uds. aprenderán a hablarla.

Más tarde cuando lleguen los que no entienden el castellano los entenderán a uds.

Mi nab'en ta 'oj jna'e

Ja ke'ni 'ojxa 'a'tijikon.

Mi nab'en ta 'oj jna'e.

Jach' 'oj jneb'e b'ob'ta 'oj jneb' takal takal.

Jach'ni 'oj jak 'olom'a t'usan yaman.

Takal takal

Ja ke'ni wa xk'ana jneb' mas takal takal ja tz'ijb'anel.

Mi xkan jk'ujol ja jel 'ajnel jomol wa xaje'a ki'.

Mas lek 'oj jneb'e ja 'oj aje' ki' takal takal t'usan yaman.

Jachuk 'oj jak kolom.

Mik'a mini 'oj jak jk'ujol'a.

Yajni xneb'a 'ojxa lolanukotika ja we'ni sok ja keni.

No se sabe si voy a saber

Ya trabajaré

o se sabe si sabré

Así aprenderé al aprender, tal vez, poco a poco.

Así entrará en la cabeza (y) algo queda

Poco a poco

Quiero aprender a escribir más despacio.

No queda en el corazón si me enseñas corriendo muy rápido.

Mejor aprenderé si me enseñas poco a poco (y entonces) algo queda.

Así pues, entra en la cabeza.

Si no, nada pues entra al corazón.

Mas 'ojxa jna'a jb'ajtika ja 'oj jtz'ijb'a ja ju'una.

Cuando haya aprendido ya platicaremos nosotros dos.

Nos vamos a entender más si lo escribiré sobre papel

1. EL TIEMPO

Jun rato

Jun rato wa xk'an yal chab' 'ora.
Nalan rato wa xk'an yal jun 'ora.
Chab' rato wa xk'an yal chane 'ora.
Jo'e rato wa xk'an yal lajune 'ora.
Wake rato wa xk'an yal lajchawe 'ora.
Ti wa xek' ja k'ak'ua.
Wa xcha 'och ja 'akwali

Un rato

Un rato quiero decir dos horas.
Medio rato quiero decir una hora.
Dos ratos quiero decir cuatro horas.
Cinco ratos quiero decir diez horas.
Seis ratos quiero decir doce horas.
Pasó, pues, el día.
Ya entra la noche (4)

Ja k'ak'u

'Ojxa 'eluk ja k'ak'u.
Wa xcha el ja k'ak'u.
'Elta ja k'ak'u.
Cha'anxa ja k'ak'u.
'Ojxa kujlajuk ja k'ak'u.
Kulanxa ja k'ak'u.
Tz'elanxa ja k'ak'u.
'Ochta ja k'ak'u.
Manto jechel.

El día

Ya va a salir el sol.
Ya sale el sol.
Ya salió el sol.
Alto está el sol ya.
Ya va a llegar el sol a su plenitud (mediodía).
Ya se asentó el sol (mediodía).
Ya se inclinó el sol.
Ya se puso el sol.
Hasta mañana

Ja 'akwal

'Ochta ja 'akwal, k'ik'xa.
K'eta t'usan ja 'akwali.
'Ojxa sta'a snalan ja 'akwali.
'Ojxa kujlajuk ja 'akwali.
Sta'ata nalan ja 'akwali.

La noche

Ya entró la noche, ya está negro.
Ya se levantó la noche un poco.
Ya llegará la medianoche.
Ya va a llegar la noche a su plenitud.
Ya se alcanzó la mitad de la noche.

Kulan lek ja 'akwali.
Ek'ta snalan ja 'akwali.
'Ok'ta ja muti.
'Ojxa 'eluk ja k'ak'u.
'Elta ja niwan k'anali.
Sakxa yib' k'ul cha'an.
Sakxa.
'Ojxa 'el ja k'ak'u.

Ya se asentó bien la noche (= medianoche)
Ya pasó la medianoche.
Ya cantó el gallo.
Ya va a salir el sol.
Ya salió la gran estrella (= Venus).
Ya amaneció debajo del cielo.
Ya amaneció.
El sol ya está a punto de salir

2. VARIOS

Ja yora 'ayto 'ajwalal

Ja yora 'ayto jajwalil ja Lomantani ti wa xjak 'a'tijuké' b'a pinka Yaxa' ja swinkila ja Lomantani.
Spetzanil ja winiki jun semana wa xjakyé'.
Wané 'a'tel chab' semana sb'aj 'ajwalil sok jun semana ja sb'aj ye'nle'i.
Mik'a ja wa xjak ja kaporali ja' ma' sle'une' ja jajwalili.
Ye'nxá wa xyi'aj 'oche ja mandari jasunk'a 'o sk'uluk ja winike'i.
Ye'n wa xcha ya'a schol jasunk'a 'oj sk'ulki.
'Oj waj eluk tajamanil.
'Oj waj spol te'.
'Oj waj ya' 'el aguja sb'a korral wakax.

Mik'a 'oj waj stalna 'asyenda 'alaj.

Jaxa sche'umi wa sjuch'u'e 'atz'am b'a lob'anuk wakax.
Wa xyi'aje' jujune b'el ja kada 'ixuk.
Jaxa yuntikilei wa x'ochye' rodeyo 'ajnel b'a sle'jel wakax.
Jaxa tuki wa x'och portero.

Cuando hubo patrón aún

Cuando hubo patrón aún de Lomantán, entonces los habitantes de Lomantán llegaron a trabajar en la finca de Yasha. Todos los hombres llegaron por una semana.
Estaban trabajando dos semanas por el patrón y una semana para sí mismos.
En caso contrario llegaba el capataz, escogido por el patrón.
El determinaba lo que los hombres tenían que hacer.
El también dio las tareas y quienes iban a hacerlas.
Iban a sacar tajamanil (= duelas).
Iban a labrar madera.
Iban a preparar la aguja para el corral del ganado.
Si no (hacían estos trabajos) iban a guardar (trabajar) la milpa de la hacienda.
Las esposas molían la sal para que la lamiera el ganado.
Deben un huacal a cada mujer.
Los niños buscaban y reunían el ganado.
Los demás entraban en el "portero" (=a trabajar en la casa grande

Jun chu'

'Oj waj jle' jan jun chu' 'oj jk'uxe.
'Okxa jakon.
Lekxab'i.
'Itule ja chu'i.
Patz'awik.
Sak'awikxa.
'A'awik 'och k'ak', 'oj k'uxtik.
'A'awik 'och k'ak' b'a 'oxom.
Lechawikxa jani 'ojxa wa'kotik.
Tanik t'un 'atz'am.
¿Mixama 'ayuk ja kaldo'i?
'Ay t'uka 'oj ki' t'unuk.
'A'awik 'ek' jana waji.
Mixa 'ayuk ja waji.
Tanik t'un ja 'oj ku'e.
Je x'ajb'ani ja chu'i.
Tz'akatalex nane.

Una ardilla

Iré a cazar una ardilla para comerla.
Ya regresaré.
He llegado.
He aquí la ardilla.
Quítenle el pellejo.
Lávenlo.
Cuézanlo para que lo comamos.
Pongan la olla en el fuego.
Repártenlo, ya vamos a comer.
Denme un poco sal.
¿Ya no hay caldo?
Todavía hay algo para que tome un poco.
Hagan pasar las tortillas.
Ya no hay tortillas.
Denme un poco de agua para que la tome.
¡Qué sabrosa la ardilla,
gracias mamacita!

Jun ju'un

Wa xjeka jan awi' jun ju'un,
b'ankila,
yuj ja ja ke'n wanon yaljel jastal 'aya k'ote.
Pes ja ke'ntikoni mi xawa'a yi' pena.
Lek 'aytikon.
Wa xk'anatikon 'oj ajeka jani jun ju'un b'a
ti 'oj kab'tikona ta lek 'aya kota 'i 'ajyan
gusto.
Neb'a gusto ta 'ay jas wana sneb'jeli.
K'ulan pwersa.
Mi xawa'a jan ja k'ujol.
Ja wawa'teli 'ojxa ka atikon yi'.
Kechan ja wego jel ja ja'i.
'Ayxa chab' kaku wan ja ja'i yuja b'ob'ta
'ojxa lemxuk.
'Ojxa jtultikon ja chenek'i.

Una carta

Te mando una carta,
hermano mayor,
porque estoy pensando como hayas
llegado.
No te preocupes, pues, por nosotros.
Estamos bien.
Queremos que nos mandes luego una
carta para que sepamos si has llegado
bien y estás a gusto.
Aprende con gusto si hay cosas que estás
aprendiendo.
Esfuérzate.
No seas triste.
Ya nos encargaremos de tu trabajo.
Sólo ahora llueve mucho.
Por dos días está lloviendo ya, por eso
tal vez se despejará.
Recogeremos los frijoles.

Ja wego takinxa 'oj ka'atikon yi'
jujune k'ak'u ja jb'ajtikoni 'ojxa
ka'atikon yi' ja wabaji.
Mi xawa a yi' pena.
'Aryan gusto, tana ke'ntikon gusto 'aytikon,
b'ankila.

¿Maj wajan b'ejyel?

-Kumpare Lito: ¿maj wajan b'ejyel?
-¿B'a'a?
-Ti b'a tan yalaj Makaryo tij ka' 'och ko' ja
tz'i'i b'a tan tunan.
Ti xamakawex'a b'a tan ka'el rancho pe'
xawa'awex yi'a.
-Lekxa, mey tak, mini jun yok.
-Wajtikxa, mey tak.
-¿'Oxa ma wajanto ja we'n?
-Ojxa.
-'Ojto ek' kil kala alaj.
Tixa wa lajakyona

Wajtik Chonab'

-Kumpare Karmen ¿mi maj wajan
Chonab'?
-¿Jas 'ora?
-Jechel.
Tixa waykotika b'a yib' witz jecheli.
Chab' b'ejto 'oj k'otkotik ja b'a Chonab'i.
La'xa jehap jb'ajtik t'un kumpare.
-'Ojto jman yatz'am kala wakax.
-'Ojto cha jman xen sjuna ja wakumare.
-'Ojto waj jman kala 'askal b'a merkado.
kala an b'a don Siro, kala mejoral.
-¿Chapxyatama, ma 'ayto xak'ana
chapxan?
-Mito 'ayto sk'ana t'usan.

Ahora cuando se seque nos
encargaremos cada día de lo nuestro y de
lo tuyo.
No te preocupes.
Esté a gusto, danos que estemos a gusto
nosotros,
hermano mayor

¿Vas a cazar?

-Compadre Margarito: ¿Vas a cazar?
-¿A dónde?
-Ahí por aquella milpa de Macario
dejaré a bajar al perro por aquella loma.
Ahí rodéalo por aquel rancho podrido,
pero dale duro.
-Ya llegamos. No hay huellas, ni de una
pata.
-Vamonos, no hay huellas.
-¿Ya te vas tú?
-Ya.
-Todavía pasaré a ver mi milpita.
Ahí llevo

Vamos a Comitán

-¿Compadre Carmelino no vas a
Comitán?
-¿Cuándo?
-Mañana.
Por ahí dormiremos al pie del cerro
mañana.
-(Nos quedan) dos días de camino para
que lleguemos a Comitán.
Vente, compadre, preparémonos un
poco.
-Todavía voy a comprar sal para mi
vaquita.
Todavía voy a comprar también un
pedazo (de tela para) la falda de tu
comadre (= mi esposa).
Todavía voy a comprar mi panelita en el
mercado,

'Ojto jman jun pakete may sok sdulse
kuntikil.

-Lekxa kumpare

wajtikxa

la'xa jchaptik ja jkawutiki

(todavía voy a comprar) mi pastillito
con don Ciro, mi Mejoralito.

-¿Ya estás preparado (= listo para salir)
o todavía te falta para ser preparado?

-Todavía no, todavía falta algo.

Voy a comprar un paquete de cigarros y
dulces para mis hijos.

-Ya está todo, compadre.

Vámonos.

Vente, preparamos nuestros caballos

NOTAS

(2) Ver los relatos "Ya está amaneciendo" (p. 8) y "Un día" (p.7).

(3) Al casarse el recién casado con su esposa sigue viviendo con sus papás. La separación de los papás del novio y el fincar casa propia ocurre varios años después. Ver el relato siguiente de un hombre que se ha casado hace varios años ya.

(4) El día cuenta sólo del amanecer hasta el anochecer. Es, más o menos, de las 6 hasta las 18 horas.

BIBLIOGRAFÍA

Favre, Henri. (1971). *Changement et continuité chez les mayas du Mexique*. Paris.

Lenkersdorf, Carlos. (1974). *K'umanan tojol'ab'al*. Comitán, Chiapas: La Castalia.

(1974^a). "Colonialismo y liberación entre los mayas de Chiapas", México. *Contacto*, 11/5: 35-42. México.

(1975). Alfabetización en el dialecto tojolabal, México. *Revista del Centro de Estudios Educativos*, 5/1: 84-88. México.

Poesía contemporánea de los maya-tojolabales (1979)¹

Los dos poemas tojolabales aquí presentados no llevan nombre de autor. El anonimato constituye uno de los rasgos más característicos de los maya-tojolabales, tanto en lo que se refiere a las obras materiales como intelectuales, que son de uso común, también la poesía se crea para ser usada y el que la utiliza, por consiguiente, en cada oportunidad la hace suya. Los poemas aquí elegidos fueron escritos en el proceso de alfabetización y enfocan en forma crítica la situación actual de los tojolabales y la influencia de medio ambiente ladino sobre ellos.

Presentamos dos poemas de creación reciente de los tojolabales, un grupo maya de los Altos de Chiapas, México. Los dos poemas se han tomado de una colección bastante amplia. Se han escrito, por lo general, por colectivos de autores anónimos con el propósito de servir de canciones. Las tonadas son sencillas y, a menudo, nacen simultáneamente, con la composición de los poemas.

El anonimato de los autores, sean colectivos o individuales, es representativo de los tojolabales que desconocen tanto el afán de originalidad como los derechos de propiedad intelectual de los autores. Ni lo uno ni lo otro les importa. Se observa, a menudo, la misma diferencia frente al principal medio de producción de ellos: la tierra. Principalmente, no es propiedad individual ni de dominio, sino propiedad de uso. El que la trabaja tiene derecho de cosecharla. No es la posesión sino el uso que es decisivo.

Igualmente lo podemos notar en las creaciones literarias, de las cuales presentamos dos muestras. Se componen para que se usen, para que se canten, para que se platique de ellas. El usuario las hace suyas estas creaciones y no pregunta por el autor. De hecho, mientras las usa es propietario de ellas. Dicho de otro modo, las poesías son caminos. Porque en la concepción tojolabal el caminante es propietario del camino por el hecho de usarlo. Apropiarse del camino significa, exclusivamente, caminarlo. En el sentido, el camino es, rigurosamente, propiedad pública. Les parece un contrasentido que un camino se declare propiedad privada de alguien. Porque ¿qué puede hacer ese alguien con el camino fuera de caminarlo? No puede embolsárselo. ¿Por qué, pues, no quiere que otros lo usen? Los usuarios, finalmente, van a encargarse, por supuesto, de ver que queden transitables los caminos que están usando.

Igualmente, la poesía se crea para ser usada. En cada ocasión el “usuario” se hace suya la poesía.

El contenido refleja el pensamiento actual entre los tojolabales, los dos poemas representan crítica y autocritica de su situación. Se han escrito en el proceso de alfabetización en su propio idioma que, hasta hace poco, lo consideraron incapaz de ser transcrito. Se destaca el valor que la escritura tiene para la autoevaluación de los tojolabales. Al mismo tiempo observan críticamente la influencia del medio ambiente ladino sobre su conciencia, cultura y organización social. Los poemas obviamente, quieren despertar a los demás tojolabales para que tomen conciencia de los que son y cómo pueden afirmarse. También en este sentido los poemas son caminos. Basten los comentarios. Los poemas hablan para sí mismos.

Permítasenos una observación técnica. El segundo poema trata del “*tojol wex*”. Se refiere al pantalón típico de los tojolabales. Es un calzón blanco. El calificativo “*tojol*” puede traducirse por “auténtico”, “verdadero”, “correcto”, etc. Aparece también en “tojolabal” que puede traducirse por “el verdadero idioma”.

Los poemas se ofrecen en versión bilingüe para cuestionar un poco el enfoque acostumbrado de estudios antropológicos. No aportan nada de folklore pintoresco del mundo

¹ *Indiana. Revista del Ibero-Americanisches Institut*. (1979). Núm 5. pp. 171-176. (versión digital: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_5/IND_05_Lenkersdorf.pdf)

indígena. Tampoco aportan investigaciones lingüísticas rebuscadas que sólo sirven para el círculo cerrado de los pocos iniciados que se felicitan mutuamente. El mundo indígena se encuentra en un proceso de transición forzada por el medio ambiente sin tomar en cuenta las incursiones repetidas desde la conquista y hasta la fecha. Frente a esta presión los indígenas no permanecen pasivos ni apáticos, sino que alzan su voz que también cuestiona a nosotros. ¿Dónde archivamos nuestra "cultura" en las relaciones con ellos? ¿Sólo sirve para estudiarlos como objetos raros? ¿Sólo sirve para modelarlos a nuestra imagen y semejanza? ¿Que el culto lector encuentre su contestación!

Los poemas

<u>ja lo'il 'iti</u>	<u>Esta historia</u>
<p>'oj kal awab'yex ja lo'il 'iti jastal 'aytik b'a jsonatik ja ke'ntiki tojol ab'al wantik snebjel stz'ijb'ajel.</p>	<p>Vamos a contarles esta historia como nos va en nuestra zona a nosotros los tojolabales estamos alfabetizándonos</p>
<p>wa xyalawe' ke mi lekuk ja jk'umaltik, meyuk sju'unil ja ke'ntik wantik snebjel jastal 'oj tojb'ukotik.</p>	<p>Nos dicen que no sirve nuestro idioma no tiene escritura nosotros estamos aprendiendo como arreglar esto</p>
<p>k'ela wilex jmoj'aljeltik 'indyo jb'i'iltik yuj ja jnali, mi skisawotik ja ke'ntik pero yuj mi xle'atik modo.</p>	<p>Miren, compañeros y hermanos, indios es nuestro nombre por los ladinos a nosotros no nos respetan y nosotros no tratamos de cambiar la situación</p>
<p>ja' yuj tilan 'oj jtzom jb'ajtik 'oj kal jb'ajtik jas 'oj jk'ultik Jas yuj wa xyixtala anotik mi sb'ejuk ja jach' 'aytik.</p>	<p>Por eso debemos organizarnos decirnos lo que vamos a hacer por qué nos explotan no es justo así como estamos</p>
<p>'oj jneb'tik lek jas 'oj jk'ultik mi kechanuk ye'n 'oj sna'e ja ke'ntiki wantik yaljel mixa sb'ejuk ja jach' 'aytik ja ye'nle'i wa xyalawe' jel kistal ja 'indyo'i.</p>	<p>Vamos a aprender bien lo que haremos No sólo son ellos los que saben nosotros pensamos que ya no es justo así como estamos ellos dicen los indios son muy feos</p>
<p>mixa sb'ejuk wa xyalawe' mi meranuk jel wa sna'awe' porke lajan 'ay jpensartik yujxa mi xkolta jb'ajtiki ja' yuj wa xb'ob' yujile'i ja jas wa xyalawe'.</p>	<p>Ya no es justo lo que dicen no es cierto que sean mucho porque nosotros tenemos pensamiento de igual manera pero no nos ayudamos</p>

<p>jach' mero wa sk'ulan ki'tik jelni wa xyixtala'anotik ja' yuj wantik sneb'tik.</p> <p>ja ya'ni wantikxa sneb'jel jastal stz'ijb'ajel ja jk'umaltik yajk'achilto wantik sneb'jel ja jk'umaltik b'a ke'ntiki.</p> <p>kechanxa ja jlo'iltikoni mi na'b'en ta lek jawab'yex</p> <p style="text-align: center;"><u>ja tojol wexi</u></p> <p>jpetzaniltiki tz'eb'anukotik la xa kal jb'ajtik jastal 'aytiki.</p> <p>ja jk'umaltik ja tojol 'ab'al ja xa jk'u'tiki mixa xk'anatik.</p> <p>ja ke'ntik mi xk'anatik 'ojto jlaptik ja tojol wexi.</p> <p>wanxa stzajltik ja smodo jnali ja xa sk'u'e'i ja jnan jtatiki.</p> <p>ja tojol wexi sok ja tojol juna ja xa wa xki'atik jatal ja sk'u'i jel x'ok' jk'ujoltik ja pantaloni ka'aikta kani ja tojol wexi.</p> <p>kechan mas 'ayto ja tojol juna ja xa ke'ntiki, mixa xk'anatik.</p> <p>pero lomni'a mi xmakuni 'oj jtzajlatik ja smodo jnali.</p> <p>kechan mas t'ilan oj jtojb'estik lek. 'oj tojb'estik lek ja jkomontiki.</p>	<p>por eso pueden hacer lo que dicen</p> <p>De veras nos tratan mal nos explotan mucho por eso estamos aprendiendo poco como nos irá</p> <p>Ahora ya estamos aprendiendo como escribimos nuestro idioma es nuevo aún – estamos aprendiendo a que se escriba nuestro idioma por nosotros mismos</p> <p>sólo esta es nuestra historia no sabemos si le parece</p> <p style="text-align: center;"><u>El calzón</u></p> <p>Cantemos todos vengan para que nos digamos así como estamos</p> <p>nuestro idioma tojolabal nuestro traje auténtico ya no los queremos ni los trajes de nuestros padres el calzón y la falda auténtica</p> <p>nosotros no queremos que nos vistamos de calzón aún</p> <p>ya seguimos la moda del ladino ya aceptamos su camisa mucho codiciamos el pantalón ya dejamos el calzón</p> <p>sólo queda la falda auténtica pero nosotros no la queremos ya</p> <p>es tontería – no sirve que sigamos la moda del ladino</p> <p>aun es más necesario que mejo- remos que mejoremos nuestras comunidades</p>
---	--

<p>jel tzamalik ja jk'u' jwextiki.</p> <p>wanxa xlapatik ja sapato'i,</p> <p>pero lomni'a mito xna'atik jastal mas lek 'oj ajoyukotik.</p> <p>ja' yuj ja wego wanxa xkalatik mixa tilanuk 'oj jtukb'es jb'ajtik.</p> <p>kechan jel tilan 'oj jtzom jb'ajtik lek.</p> <p>kechan jachuk 'oj jkolta jb'ajtik.</p> <p>'ochanikxa, la' jtojb'estik ja jkomontik jpetzaniltiki.</p>	<p>¡qué bonitas son nuestras camisas y pantalones! ¡ya usamos zapatos!</p> <p>es tontería – no nos imaginamos aún cómo nos iría mejor</p> <p>por eso lo decimos ya no es necesario ya que cambiemos de fachas sólo es muy necesario que nos organicemos bien sólo así nos haremos solidarios los unos con los otros vénganse a crear de nuevo a nuestras comunidades – todos nosotros</p>
---	---

ILUSTRACIONES:



Fig. 1: Mujer tojolabal con su hijo



Fig. 2 Un tojolabal construyendo su casa

El Instituto Lingüístico de Verano y su labor ideológica (1980)¹

El ILV es la organización misionera protestante más fuerte. Como tal, publica mucho material educacional que ejerce una influencia considerable en las mentes de sus lectores y convertidos. Preguntamos: ¿cuáles son los valores que el ILV transmite en sus publicaciones? Un libro reciente del Instituto puede dar la contestación. Se preparó para los tzotziles en los Altos de Chiapas. Los relatos bibliográficos del libro son estos: Alfa Hurley Vda. de Delgaty y Agustín Ruíz Sánchez, *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales, Tzotzil-Español, Español-Tzotzil* (México: Instituto Lingüístico de Verano en coordinación con la Secretaría de Educación Pública, 1978), 481 páginas, 10,000 entradas.

Como muchos de nosotros tal vez sabemos, los tzotziles son indígenas mayas. Su población es de más de 100,000 personas. A partir de la Conquista su historia ha sido de explotación, opresión y pérdida de tierras. En el siglo pasado se sublevaron y fueron reprimidos cruelmente. Actualmente viven de una agricultura de subsistencia, son la reserva de mano de obra para las fincas cafetaleras del Soconusco y un mercado para los productos de los grandes negocios y para menos grandes negociantes. Su experiencia de explotación y opresión seguramente se expresa en el vocabulario de su idioma. En el diccionario, sin embargo, no encontramos nada de eso. En lo siguiente se ofrece una pequeña lista de palabras no incluidas en el diccionario:

- Acaparador
- Acaparamiento acaparar
- afectable (de tierras)
- afectar (tierras)
- asalariado
- capataz
- clase
- colonia
- comunidad
- conquistar
- deprimido
- emigrar (por falta de tierras muchos tzotziles tienen que emigrar temporal o permanentemente)
- enganchador
- enganchar (personas)
- explotación
- explotado
- explotador
- finquero
- injusto
- mandón

¹ Este artículo fue publicado bajo dos títulos, uno es el que presentamos y el otro es: "Un diccionario del Instituto Lingüístico de Verano". Hemos decidido conservar el primero, porque es el que el propio autor citó en otras obras.

"El instituto Lingüístico de Verano y su labor ideológica", en: *Comunicaciones*. (1980). Junio 2-21, Cencos. P. 7-10.

"Un diccionario del Instituto Lingüístico de Verano", *Caminante*. (1980). Núm. 26. pp. 49-52.

- mayordomo (de una finca y no sólo de fiestas)
- opresión
- oprimido
- oprimir
- represión
- reprimir
- revolución
- revolucionario
- sublevación
- sublevar

Un amigo tzotzil me dijo que la gran mayoría de estas palabras existen en su idioma. Quiere decir que, consciente o inconscientemente, estas palabras se excluyeron.

Ahora bien, vamos a ver las palabras que sí se incluyeron, que se explican con ejemplos y se refieren de alguna manera a la situación social.

1. Comerciante. “Juan es comerciante; tiene una tienda muy grande”.
2. Comercio. “Ganamos mucho en el comercio”.
3. Derecho. “El hombre tiene derecho de castigar a sus hijos cuando se portan mal”.
4. Injuriar. “Si quieres vivir en paz no injurieras a nadie”.
5. Luchar. “Estoy luchando por terminar pronto este trabajo”.
6. Patrón. “El patrón es buena gente, nos trata bien y paga buen sueldo”.

En cuanto a la educación y el comportamiento de niños encontramos las exhortaciones siguientes: Para apreciarlas tenemos que recordar que la escolarización ha sido poco exitosa. El analfabetismo es muy alto. He aquí algunos ejemplos.

7. Desobedecer. “Los niños están castigados porque desobedecen al maestro”.
8. Merecer. “El niño que se porta mal en la escuela merece un castigo”.
9. Sumiso. “Los niños deben ser sumisos y obedecer a sus padres”.

Finalmente, la sociedad tzotzil parece ser muy agradable:

10. Jacal. “Aunque sólo tengo un jacal, vivo feliz con mi familia”.
11. Regocijar. “Nos regocijamos cuando supimos que mi papá nos iba a llevar a México de paseo”.
12. Tranquilo. “El hombre que no bebe, vive tranquilo, no tiene de que preocuparse”.

Tanto por las palabras que se excluyen como por las incluidas el diccionario evita toda referencia a la explotación y a la lucha social. Los indígenas viven en una sociedad pacífica donde el patrón es buena gente, donde ganamos mucho en el comercio (¿quiénes?), donde la lucha es individual y, desde la infancia, se aplica la disciplina rígida. El regocijo de los niños cuyo papá los iba a llevar a México de paseo parece ridículo si conocemos la pobreza de la gran

mayoría de los campesinos tzotziles. El ejemplo nos da la idea como si la familia tzotzil fuera igual a cualquier familia de clase media en cualquier país.

El diccionario espera hacer “una contribución científica a la ciencia lingüística” (página XV). Idiomas son fenómenos sociales. La ciencia lingüística que estudia lenguas tiene que tener, necesariamente, una concepción de la sociedad. ¿Qué clase de concepción de la sociedad reflejan los dos autores en su obra? Ya sabemos que, para ellos, es una sociedad libre de conflictos y contradicciones. Esta idea es representativa de aquellos que niegan la existencia de la lucha de clases y de los movimientos de liberación. En su lugar prefieren hablar de la armonía social entre los ricos y los pobres, de la modestia de los indigentes y de la necesidad de ser sumisos y contentos. Esto es, los autores se identifican con la clase burguesa o capitalista que se opone a la lucha de los explotados que quieren liberarse de la explotación. La ciencia de los autores refleja su posición de clase al omitir las palabras que se refieren a conflictos sociales y, en los ejemplos de las palabras dadas, ponen en su lugar a los de abajo o dan ideas falsas sobre su situación. Su posición de clase, pues, determina su ciencia. Su trabajo muestra que la ciencia no es neutral sino condicionada por la clase social con la cual el científico se identifica. (Aquí no es el lugar para estudiar el problema con más detalle ni para verlo en otras ciencias).

Los autores también nos dicen que su propósito ha sido elaborar “un instrumento de ayuda, en el proceso de aprendizaje del español, a la población tzotzil que desea integrarse en forma más activa al desarrollo de su nación mexicana y con el fin de comunicar su idioma y cultura al resto de sus conciudadanos” (página XV).

El instrumento proporcionado por los autores es de valor dudoso porque no ayuda ni para comunicar su lucha secular contra la explotación y la opresión ni para cobrar más conciencia sobre la situación actual de los tzotziles. De hecho, adormece la conciencia de los indígenas. En este sentido el diccionario es un libro muy político en apoyo de los patrones, de la gente sumisa, de los que ganan mucho en el comercio, etc. Parece que, para los autores, este apoyo es la integración en forma más activa al desarrollo.

Quiere decir, hay que olvidarse de la lucha y resignarse a la vida en su jacal donde se vive en paz si uno no toma, pero sí tiene el derecho a castigar a sus hijos que se portan mal. Dicho de otro modo, la fuerza de los pobres tiene que dirigirse contra los suyos en lugar de enfrentarse con los opresores que son la razón de ser de su pobreza. Con esta posición el diccionario refuerza la situación colonial en la cual los colonizados luchan entre sí en lugar de organizarse para luchar contra los colonizadores.

Estos, pues, son los valores que el ILV transmite para moldear las mentes de sus convertidos y del pueblo. Muestra una coincidencia con la política de Washington hacia las naciones subdesarrolladas para mantenerlas sumisas, para que luchen entre sí y no contra el poder imperialista y sus representantes y para que no se organicen contra sus opresores. El ILV es un instrumento consciente o inconsciente de esta política al encargarse de la labor sutil de moldear las mentes de los explotados a fin de que se olviden de su lucha, de su historia y de su situación. El diccionario da un testimonio claro sobre este tipo de trabajo del ILV.

Indígenas y ladinos (1980)¹

El trabajo presenta dos canciones tojolabales, mayas de los Altos de Chiapas, México. Han sido compuestas por varios indígenas anónimos en los últimos años. Las canciones son testimonio de cómo los tojolabales ven la sociedad dominante en la cual viven. La primera canción habla de la estancia de un indígena en un hospital urbano. La segunda enfoca el problema de la tenencia de la tierra. A pesar de programas de salud y de reforma agraria, los indígenas ven que hasta la fecha estos programas no les han servido, ni les han abierto el camino hacia la conciencia pacífica que buscan, sino que los impulsan a luchar.

La ocasión del pequeño trabajo siguiente es el homenaje a Walter Lehmann, el gran americanista e investigador de las culturas amerindias. Ofrecemos dos testimonios de los tojolabales, mayas de los Altos de Chiapas, México, cuya cultura ha atraído poco a los antropólogos y otros estudiosos. Lo que dicen no vamos a someterlo al análisis científico ya que se cuestiona una orientación científica acostumbrada que no contribuye a atacar el problema indígena en su raíz de seres humanos oprimidos. Walter Lehmann, en sus investigaciones, abrió muchas puertas para que el mundo se enterara de los amerindios. Este es su gran mérito, siguiendo a W. Lehmann no podemos detenernos en el punto que ha alcanzado. La ciencia nos impulsa a ir a las raíces de los problemas que se dan en las relaciones de los indígenas con sus opresores. Porque si la ciencia es humana, tiene que contribuir a humanizar la vida. En esto la ciencia no ha cumplido con su cometido. Los indígenas saben poco de la ciencia tipo occidental –una ciencia tan íntimamente ligada a la cuna de la opresión que el occidente repartió en el mundo– pero sí saben los indígenas de una vida humana que buscan, de la cual siguen siendo privados y por la cual están luchando. Porque la situación de los indígenas es ésta.

En nuestro continente, donde hay indígenas, hay hambre. Donde hay indígenas hay analfabetismo. Donde hay indígenas, hay pobreza. Donde hay indígenas, hay explotación y opresión. Es la historia de los pueblos indígenas desde que llegaron los representantes de la cultura y la religión occidentales. Es la historia de cuatro siglos y medio. Cuando se defienden, los califican de salvajes. Cuando se aguantan, los califican de apáticos. Hagan lo que hagan los oprimidos, los opresores nunca les darán la razón.

Más la ciencia tiene que ver con la razón. ¿Dónde, pues, se van a poner los científicos en esta situación? ¿Con la razón de los indígenas o con la sinrazón de la opresión que sólo sabe racionalizar su método?

Los dos testimonios que ofrecemos a continuación son la voz de los oprimidos que nos cuestionan.

ti b'a 'ospital

jmojaljel jumasa'
'ojxa kal awab'yex
ja' jastal wa xkila
ja ti b'a chonab'i.

ti 'ayon b'a 'ospital
yuj jel malo 'ayon

En el hospital

Compañeros,
les voy a decir
lo que veo
en la ciudad.

Estoy en el hospital
porque estoy muy enfermo

¹Indiana. *Revista del Ibero-Americanisches Institut*. (1980). Núm. 6, pp. 155-159. (versión digital: http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_6/IND_06_Lenkersdorf.pdf)

ja' yuj wa xkila lex
jastal wa sk'ulane'.

por eso veo bien
lo que ellos hacen.

ja b'a 'espitali
jel wa xk'ot ja chamum
b'a tuktukil luwar
sok tuktukil chamel.

Al hospital
llegan muchos enfermos
de distintos lugares
con diferentes enfermedades

ja jmojtik jumasa'
jel wan wokolanel
'ayni jel ja syajal
'ayni meyuk syajal.

Nuestros compañeros
están sufriendo mucho
sea que tengan dolor
o que no lo tengan.

b'a 'espital 'iti
ta wa xk'oti jun jnal
wewo wa xchapji lek
yuj wa skisa sb'aje'.

En el hospital
si llega un rico ladino
luego, luego le atienden bien
porque se respetan mutuamente.

ta wa xk'ot jun jmojtik
b'a tojol 'ab'ali
mito xna'atik sb'ej lek
jastal b'a 'espital.

Si llega un compañero nuestro
un tojolabal
estamos desorientados
en el hospital.

mi xkab'tik ja sk'umal
ja loktor jumasa'
ja' yuj mi xyab' kujtik
jastal ja jchameltik.

No entendemos en idioma
de los doctores
por eso no entienden
nuestras enfermedades.

ta mi xyab' kujtiki
mixa skisawotik
wa xyala sk'ujole'
mini jas wa xna'atik.

Si no nos entienden
no nos respetan
piensan que
nosotros no sabemos nada.

ja jk'umal ke'ntiki
mi sk'ana 'oj snebé'
yujni ja ye'nle'i
mi skisa jk'umaltik.

Nuestro idioma
no lo quieren aprender
porque ellos
no respetan nuestra lengua.

'oj kala awab'yexi
jas xchi' ja jk'ujoli
wa xkala ja ke'ni
mi sna'awé' ja ye'nle'.

Les voy a decir (compañeros)
lo que pienso.
yo digo lo
que ellos saben.

yuj junxta jb'ak'teltik
jmojaljel jb'ajtiki
ja jpetzaniltiki
b'a lu'um k'inal 'iti.

Ya que nuestros cuerpos
son iguales
somos compañeros
todos nosotros en este mundo.

'ánima tuktukil

Aunque el color de nuestra

jastal ja kelawtik
'anima tuk jlu'umtik
jmojaljelni jb'ajtik.

ja' yuj jelto tilan
ja kéntik 'oj jnebtik
ja sk'umal ye'nle'i
b'a 'oj kisjukotik.

jach'ni ja ye'nle'i
tilan 'oj cha sneb'e'
'oj jmojuk jb'ajtik sok
sok ja ye'nle' junxta

jmojaljel jumasa'
ila wala bajex
mok yajbanik 'eke'
b'a wa lawajyexi.

'ojto jk'um jb'ajtikik
ja b'atuk kak'uji
'oj lo'lanukotik
ja' jastal 'aytiki.

ganarum

jel ja jnesesidatik
ja' yuj tilan 'oj jle'tik
ja ganar b'a 'ajwalali.

'oj wajtik b'a k'ixin k'inal
yuj ja kéntik jel pobre'otik
ja' yuj ti wa lawajtik
ja kéntik b'a 'ajwalal.

ja 'a'tel b'a pinka'i
sajto lek wa xtulutik
manto wa x'och ja k'ak'u
tito wa lajijlitika.

jel ko'el ja jtz'akoltik
jel tzatz ay ja 'a'teli
tini wa x'ek' kujtika
yuj ja kéntik mey jtak'intik.

ja leyi wa xyala kab'tik
waxake 'ora b'a 'a'teli
mi wa sk'ulane' kumplir

piel es distinto
aunque venimos de distintos lugares
Somos compañeros.

Por eso es muy necesario
Que nosotros aprendamos
El idioma de ellos
Para que nos respeten.

Así ellos también
tienen que aprender el nuestro
y vamos a ser sus compañeros
una sola cosa seremos con ellos.

Compañeros,
que les vaya bien
que no se lastimen
a donde vayan.

Nos hablamos
otro día
para platicar
como nos va.

Trabajador en la finca

Muchas son nuestras necesidades
vamos a buscar un poco de dinero
por eso tenemos que ir a ganar con los
patrones.

Vamos a la tierra caliente
porque somos muy pobres
por eso ahí vamos
nosotros con los patrones.

El trabajo en las fincas
comienza bien temprano
y hasta la puesta del sol
no descansamos.

Muy bajo es el salario
muy duro es el trabajo
así nos pasa
porque no tenemos dinero.

La ley dice
ocho horas se trabaja
no cumplen

ja 'ajwalal ja ley 'iti.

wa xyelk'an ja ka'teltik
ja' yuj riko wa xwajye'
spetzanil ja 'ajwalal
wa xyelk'an ja ka'teltiki.

ja ye'nle' mi sk'anawe'
'oj jneb'tik ja je'ntiki
ja' yuj ja wego ke'ntikxa
mismo 'oj jle'tik jun modo.

wa xk'anatik ja jlu'umtik
b'a 'oj 'atijukotik
ta 'ayxa ja jlu'umtik
mixa 'oj wajtik ja ganar.

ja tyempo ja wego'i
jelto ja 'ajwalali
ja yi'oj ja lekil lu'um
ja ke'ntik kechan ja witz.

k'ela awilex jmoj'aljeltik
mi xk'anatik kechan ja witz
'ojxa jehaptik ja ke'ntiki
'ojxa jnutztik ja 'ajwalal.

esta ley los patrones.

Nos roban el trabajo
por eso son ricos
todos los patrones
nos roban el trabajo.

Ellos no quieren
que estudiemos
por lo tanto ahora nosotros
mismos buscamos una posibilidad.

Queremos nuestra tierra
para trabajarla
si la tierra es nuestra
ya no vamos a ganar.

Hoy día
hay muchos patrones aún
con la buena tierra
y a nosotros nos queda puro cerro.

Miren, compañeros.
no queremos puro cerro
ya nos preparamos
para correr a los patrones.

Karl Lenkersdorf: la lingüística al servicio de los indígenas (1982)¹

ALLAZ TOMÁS GERARDO

El doctor Karl Lenkersdorf ocupaba un lugar prominente entre la intelectualidad capitalina de los años sesenta. Nacido en Berlín, se transfirió a México por opción propia en 1957. Doctor en Humanidades de la UNAM (en la rama de Estudios Latinoamericanos) y catedrático de la misma, especialista en el idioma quechua, rector de un centro de altos estudios, conferenciante, ensayista y, sobre todo, apreciado en los círculos más diversos como interlocutor erudito y fino amigo, desapareció de repente, con su familia, a principios de los años setenta.

Con el tiempo, tal eclipse llegó a intrigar a quienes lo extrañaban. Algunos hasta lo creyeron muerto. Cuantos no lo conocían profundamente supusieron que había regresado a su patria anterior: hipótesis de las más inverosímiles, pues había obtenido el estatuto de inmigrado ya en 1963; su naturalización jurídica estaba en trámites y su naturalización anímica era un hecho consumado desde hacía tiempo. No faltaron los estrambóticos que llegaron a pensar en un secuestro: hecho frecuentemente en aquellos años; pero la única intervención del científico en el terreno político, había sido (en una obra colectiva de catedráticos de la UNAM) un ensayo en pro de la no violencia.

He aquí que, al cabo de casi diez años, la reaparición de K.L. se hizo bajo la forma de un monumental diccionario que constituye una hazaña titánica, tanto en lo antropológico en general como en lo propiamente lingüístico. El doctor se había quedado en México, pero marginado y como sepultado en el seno de una etnia promayence: los tojolabales. El brillante universitario, el intelectual refinado se hizo humilde compañero de trabajo y de estudio de indígenas pobrísimos entre los más pobres. Compartió todos los aspectos de su vida. Aprendió su idioma alfabetizando alrededor suyo. Sus nuevos "paisanos" son los autores principales de su diccionario.

La publicación de esa obra (distribuida por la Editorial *Nuestro Tiempo*) fue para nosotros ocasión de un reencuentro impresionante con el admirado científico que en un plan de amistad consiguió ser adoptado para siempre por toda una población olvidada en la sierra inhóspita. Acabamos de tener, a este respecto, el testimonio de algunos aborígenes de paso por la capital.

Resulta evidente que, para K. L., la antropología no es de estudio sobre grupos humanos, sino de convivencia con ellos, considerados como sujetos y coautores de la obra científica. El diccionario no quiere ser más que un instrumento para ellos. Lo adquieren mediante una cuota simbólica. Empero conviene dejar la palabra al doctor Karl Lenkersdorf. Sacaremos pasajes medulares de su enjundiosa presentación del diccionario.

“Este diccionario se escribió a solicitud de compañeros tojolabales... Los tojolabales son un pueblo de campesinos mayas en los Altos de Chiapas al norte de Comitán. Se estima que hay entre 25,000 y 35,000 personas que hablan este idioma... Durante los siglos de la Conquista, Colonia e Independencia les quitaron a los tojolabales las tierras, sus nombres y apellidos a la memoria histórica para convertirlos en instrumentos de trabajo y contribuyentes a la riqueza de la clase dominante... A pesar de que la sociedad dominante ha tratado de convertirlos en meros objetos, no ha logrado su propósito. Los tojolabales, con muchos indígenas más, siguen siendo sujetos de su historia por amarga que haya sido desde que la cultura occidental, con la bendición de la iglesia cristiana,

¹ Reportaje de Tomás Gerardo Allaz en: *Proceso*. Núm. 306. 13 de septiembre de 1982. p. 44.

ha llegado a estas tierras... La comunidad es la fuerza social que aglutina a los tojolabales. Gracias a esa fuerza pueden defenderse...”

“El idioma y la historia tojolabal no se enseñan en las escuelas... donde las hay... La mayoría de los maestros desconoce tojolabal a pesar de todo, el idioma sigue viviendo con gran riqueza de vocabulario... capaz de expresar, de un modo exacto, ideas concretas y abstractas” y de “formar, contiguamente, nuevas palabras según nuevas necesidades las exigen... (Nuestro diccionario) con un total de 55,000 entradas, no es completo como ningún diccionario lo es... Seis años se invirtieron en preparar este diccionario... No hubo gramática ni diccionario para comenzar...”

“La experiencia de la larga historia de explotación se refleja con claridad en el tojolabal. Por esta razón, los dos idiomas, español y tojolabal, no son equivalentes. De hecho, cada uno de ellos se mueve en un mundo opuesto al otro. Viven en la contradicción del explotado-explotador...”

“En español señor es el tratamiento de respeto para cualquier hombre, sobre todo, para aquellos de la clase acomodada... Ahora bien, la traducción directa de señor al tojolabal es *ajwalal*. Pero éste es el patrón, el opresor. Un solo *ajwalal* tiene un significado positivo, es decir, *kajwaltik*, nuestro Señor o Dios. El perito o especialista es un representante típico y respetado en la sociedad occidental... En tojolabal, es aquel que... llega a una comunidad para imponer sus conocimientos a los tojolabales considerados como incultos que no saben nada... el sabelotodo al cual hay que aguantar, pero no respetar... Finalmente veamos al licenciado o abogado... Por la experiencia tenida con los abogados, se lo considera engañador... Pide mucho dinero y no ayuda en nada...”

“Los tojolabales y los demás indígenas son los chicanos dentro de México... Un estudio reciente de Servicios Coordinados de Salubridad de Tuxtla Gutiérrez dijo de los tojolabales: son altos, esbeltos, sucios y de expresión salvaje...”

“La historia de los indígenas, pues, ha sido una lucha permanente. El idioma tojolabal es testimonio vivo y reflejo de la misma lucha... Otras obras lingüísticas, sin embargo, no demuestran nada de la situación conflictiva de los indígenas. Nos referimos, sobre todo, a las publicaciones del Instituto Lingüístico de Verano. Es instructivo analizar una de sus publicaciones recientes... el *Diccionario tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*... Los tzotziles son otro pueblo maya de los Altos de Chiapas... Una cosa tiene en común, la experiencia de siglos de explotación y la lucha contra la misma. La sublevación de los tzotziles en el siglo pasado, no olvidada hasta la fecha, es un testimonio clarísimo de esta experiencia y de esta lucha. Al estudiar el citado diccionario tzotzil nos sorprendió que muchas palabras que se refieren a esta experiencia no se mencionaron... Hablé con un compañero tzotzil bilingüe quien me dijo que estas palabras, en su gran mayoría, sí existen en tzotzil...”

De una larga lista de estas palabras censuradas (con sus derivados) extraeremos: acaparador, asalariado, clase, enganchador, explotación, injusto, opresión, represión, revolución, sublevación.

Misma tendencia en cuanto a las palabras incluidas que se explican con ejemplos. K. L., cita algunas:

“Comercio: *Ganamos mucho dinero en el comercio. Derecho: El hombre tiene derecho a castigar a sus hijos cuando se portan mal. Luchar: Estoy luchando por terminar pronto este trabajo. Patrón: El patrón es buena gente; nos trata bien y paga buen sueldo...* el diccionario es una obra política que apoya a los patronos, a los obreros sumisos que están luchando por

terminar pronto sus trabajos y a los que ganan mucho dinero en el comercio... Es decir, el diccionario refuerza la situación colonial..”

Conclusión del doctor Karl Lenkersdorf: “La posición de clase, obviamente, condiciona al científico. La ciencia no es neutra, sino que refleja la posición social del investigador”.

El cristianismo redescubierto (1986)¹
Reto para los cristianos en los EE UU y otros centros de poder.

EL RESURGIMIENTO DE LA PERSECUCIÓN Y DEL MARTIRIO DE CRISTIANOS

El martirio de cristianos ya no es un asunto del pasado. Tampoco podemos atribuirlo a países “extraños”. Y lejanos considerados ateos y comunistas. Hoy por hoy se persigue a cristianos y se los martiriza en medio de sociedades occidentales, llamadas cristianas. No se habla mucho de eso. Si las mismas cosas ocurriesen en Polonia, la prensa nos informaría a diario y en primera plana. Parece que el martirio de cristianos en países occidentales no corresponde a su imagen de ser cristianos. El silencio o casi silencio de los medios de comunicación oculta a estos mártires y, por esta razón, no se nos ocurre cuestionar ni a nosotros ni a las sociedades nuestras.

Enfrentamos el hecho de que, en Centroamérica, y en muchas partes de América Latina y también en otras partes del Tercer Mundo, la persecución y el martirio de cristianos se ha vuelto parte integral de nuestra época. Miles de cristianos han sido asesinados en Centroamérica. Se eliminó a muchos de ellos precisamente a causa de su fe, de vivir como seguidores de Cristo. Se torturó y asesinó a campesinos guatemaltecos porque andaban con su Biblia. Cristianos laicos, delegados de la palabra, sacerdotes, pastores protestantes, religiosas e incluso un arzobispo, sin consideración de nacionalidad, han sido víctimas de la represión y les hicieron pagar con su vida el testimonio cristiano. Seguir a Cristo significa hoy día para millones exponerse a insultos, difamación, persecución, tortura y desapariciones. No hace mucho se repartían volantes en El Salvador que instigaban a la población: “Pórtate como patriota: mata a un sacerdote”.²

El mismo fenómeno comienza a darse en EE UU. Se les acusa a algunos cristianos ante los tribunales por acciones hechas a causa del seguimiento de Cristo. Son cristianos comprometidos con los movimientos por la paz, y con la ayuda a los refugiados de Centroamérica.

El martirio -incluso todos los pasos que conducen al martirio- quiere decir actuar como testigo de Cristo, aunque cueste la vida. El martirio no fue escogido por aquéllos que llegaron a ser mártires; no es el autosacrificio de quienes tienen ansia de ser inmolados. El martirio es consecuencia de dos cosas: por un lado, se da el compromiso incondicional de seguir a Cristo con la opción implícita de ponerse al servicio de los necesitados cuya vida está en peligro. Es el compromiso por un proyecto de vida que lucha contra el pecado, productor este de la muerte. Por el otro, se dan la hostilidad y crueldad de los pudientes que se ven amenazados por este proyecto de vida, que perjudica el poder y los privilegios que los de arriba están disfrutando. Por eso prefieren matar para mantener el (des)orden social que los privilegia. El proyecto de ellos es el de la muerte.

¹ *Christus. Revista de teología y Ciencias humanas.* (1986). Año LI. Núm. 593. pp. 7-25

² Lernoux, Penny. (1982). *Cry of the People: The Struggle for Human Rights in Latin America. The Catholic Church in Conflict with US Policy.* Nueva York: Penguin Books, p. 76.

El cristianismo redescubierto

¿Por qué razón los cristianos están sufriendo la persecución y el martirio? Se pensaba que estas cosas formaban parte de los inicios del cristianismo cuando se difamaba, quemaba y crucificaba a los cristianos, cuando la vida cristiana era clandestina en la Iglesia de las catacumbas. La respuesta a esta pregunta no es complicada. Llana y sencillamente se trata de un redescubrimiento del cristianismo. Este hecho sorprende a los descubridores mismos que no buscan otra cosa que vivir la fe. Al ponerla en práctica, mejor dicho, al hacer lo que la fe les dice, viven algo que no esperaban por nada: la difamación, la represión, la persecución, el martirio, etc. Jamás han tenido el propósito, ni lo tienen ahora, de dividir a la Iglesia como en los tiempos de la Reforma, porque no se consideran ser los únicos que están en la verdad. Tampoco buscan establecer otra Iglesia o secta como ocurrió tantas veces en los siglos posteriores a la Reforma. La experiencia les enseña lo equivocado y anacrónico de los divisionismos. El hecho instructivo es que el redescubrimiento trasciende las divisiones eclesiásticas y las hace relativas y secundarias. Cristianos de distintas iglesias o confesiones o, si queremos hermanos separados y no separados están haciendo el mismo redescubrimiento y tienen la misma experiencia de vivir y actuar como cristianos, como miembros de la Iglesia de Cristo. El redescubrimiento presenta cuatro aspectos característicos:

Ser cristiano es comprometerse a seguir a Cristo que nos conduce a su opción por los pobres, por los de abajo. Estos no viven en el centro del poder o de la cultura, sino que se encuentran en la periferia de los centros; y Cristo vive en medio de ellos.

Esta opción no se propone aumentar el número de los pobres, ni idealizar la pobreza, sino traer la Buena Nueva. Quiere decir que el Reino de Dios anunciado por el Evangelio, se destina a los de abajo para liberarlos de la pobreza, opresión, explotación y represión. Liberarlos para que tengan vida. Como tal, el Reino de Dios se encuentra en oposición radical a la sociedad vigente que arrastra a su lugar a los de abajo; es decir, la sociedad vigente causa y mantiene la pobreza y la opresión de los de abajo. Es la sociedad que no da vida, sino que la quita; más aún se compone de estructuras productoras de pecados. El Reino de Dios, pues, busca la transformación no sólo del individuo sino también del conjunto social que produce el pecado a nivel social.

Finalmente, la transformación es un proceso mediante el cual los seguidores de Cristo se incorporan al pueblo de Dios, a un organismo comprometido con esta transformación. Los cristianos no están solos ni aislados el uno del otro, sino que se encuentran dentro de una gran hermandad; viven y actúan juntos como hermanos.

Al encontrarse en el camino los cristianos luchan por transformarse y convertirse así mismos y a la sociedad productora de pecado. Caminando en este proceso saben con toda claridad que no son perfectos como angelitos. No se caracterizan por el orgullo que desprecia a los demás. Todo lo contrario: ven la necesidad como exigencia de transformación fundamental que surge de la obra de Cristo y de su Reino. Debido a las propias fallas de las que son bien conscientes, saben que cualquier logro que alcancen no es el Reino de Dios aún, sino un paso más cerca del Reino; y por esto, superior a la sociedad represiva, vigente, con sus estructuras productoras de pecado.

En su caminar, el Pueblo de Dios no sólo está luchando, sino que al mismo tiempo cada cristiano ya está teniendo la experiencia de vivir entre hermanos. Ya está celebrando por anticipado el amor y la justicia del Reino hacia el cual está avanzando. Es decir, tanto la celebración o el culto, como la reflexión teológica se hacen presentes como consecuencias de los cuatro elementos característicos del compromiso cristiano. Ambas -la celebración y la reflexión- se respetan, se necesitan y se utilizan. El Pueblo de Dios consolida su compromiso al celebrar la fe al hacerla objeto de su reflexión. Celebración y reflexión, sin embargo no

sustituyen al compromiso básico de seguir a Cristo con los demás elementos señalados. El culto y la reflexión, por importantes que sean, nacen del seguimiento de Cristo y no al revés. Por la misma razón, diferencias eclesiásticas y litúrgicas se vuelven secundarias. Dicho de otro modo; el redescubrimiento del cristianismo no se debe a los teólogos, sino que ha comenzado y sigue dándose en el seguimiento de Cristo por parte de los de abajo. Algunos sacerdotes, pastores, religiosas y otros, se juntaron con ellos. Juntos cuestionaron el Evangelio y la realidad a la luz del Evangelio. Poco a poco los teólogos se dieron cuenta de que un camino nuevo estaba apareciendo. Lo aceptaron con sorpresa y comenzaron a hacerlo objeto de su reflexión después de haberse insertado en el seguimiento de Cristo, redescubierto en su plenitud de carne y hueso por, entre y desde los oprimidos.

La Teología de la Liberación no es otra cosa que el producto de dicho redescubrimiento. No se nutre de la mente fértil de los teólogos, sino que se alimenta del seguimiento de Cristo que viven millones de desprivilegiados comprometidos con aquél que se hizo hombre entre los pobres y oprimidos para liberarlos. Los esfuerzos e intentos de criticar, silenciar, difamar y destruir esa Teología de la Liberación por parte de autoridades eclesiásticas y políticas, pueden ser exitosos al reprimir e incluso al hacer desaparecer a los teólogos y a su teología. Porque esta crítica tiene que dirigirse contra individuos que, por supuesto, son vulnerables y pueden ser eliminados. Pero con todo esto, no se afectan las fuentes vivas de esta Teología: las masas desheredadas que se han puesto en marcha y están ansiando la liberación. La represión de las masas por parte de las minorías privilegiadas ha producido esta inquietud. El incremento de la represión, en última instancia, no puede más que producir el incremento de ese movimiento, sin negar que puede haber altibajos; pero el hecho decisivo es que Cristo está haciendo de nuevo su morada entre los condenados de la tierra. Es decir, la Iglesia y los pudientes del mundo tienen que aprender que el centro de gravitación para toda la humanidad se está trasladando a la periferia de los centros de poder y de aquello que se considera "cultura". En términos generales se está trasladando al sur, despreciado por los pudientes del norte (ni hablar de sus imitadores que todavía andan por el sur). El desprecio lo vemos, por ejemplo, en las palabras de Henry Kissinger, dirigidas a Gabriel Valdés, canciller chileno en aquel entonces, que habló en defensa de América Latina. Kissinger le dijo:

Señor canciller, Ud. presentó una ponencia extraña. Vino para hablar de América Latina, pero no tiene importancia. Nada de importancia puede venir del sur. La historia jamás se ha producido en el sur. El eje histórico comienza en Moscú, pasa por Bonn, se traslada a Washington y continúa hasta llegar a Tokio. Lo que ocurra en el sur no es de importancia. Ud., está perdiendo el tiempo.

Valdés recuerda:

Le dije, Sr. Kissinger, Ud. no sabe nada del sur; No -le respondió Kissinger-, y no me importa.³

En la Iglesia se puede observar la misma preferencia del norte. Por ejemplo, dada la escasez de sacerdotes, además extranjeros en su mayoría, los aimara del Perú quisieron proporcionar una formación autóctona a sus catequistas probados para que se ordenaran de sacerdotes. El Nuncio Apostólico, con base en documentos eclesiásticos, les negó la solicitud a los aimara. Entre otras razones adujo que "entre miles de catequistas de Bolivia, Ecuador y

³ Hersh, Seymour M. (1983). *The Price of Power: Henry Kissinger in the Nixon White House*. Nueva York: Summ it Books, p. 263.

Perú, apenas veinte tendrán una instrucción elemental europea.”⁴ También en el Documento de Puebla se sigue haciendo hincapié en “los Institutos internacionales de Europa, especialmente los de Roma” para “formadores de sacerdotes a nivel local y continental” (No. 890).

A las autoridades, sean políticas o religiosas, les cuesta reconocer y aceptar el proceso de “desnortificación” de la sociedad humana. La Teología de la Liberación es solamente un reflejo intelectual cristiano de la globalidad del proceso cuyas bases se encuentran en la realidad misma. El mismo proceso, obvia y seguramente produce y producirá efectos de muchas clases tanto en las ciencias como también en otros campos que aquí no nos toca explicar. Como cristianos podemos afirmar que todo el poder del mundo no tiene la capacidad de frenar la opción de Dios por establecer su morada entre los pobres y oprimidos. Desde allí cuestiona y sacude hasta la raíz el poder de los pudientes. Y en esta opción de Dios se basa el redescubrimiento del cristianismo, que por supuesto, estimula la reflexión teológica, alienta la celebración de la fe y en una palabra vivifica la Iglesia.

Por consiguiente, los cuatro elementos del cristianismo redescubierto son:

- El seguimiento de Cristo en cuanto compromiso de actuar conforme a
- la opción por, entre y desde los oprimidos, que conduce a
- la lucha por construir el Reino de Dios, opuesto a la sociedad vigente que institucionaliza estructuras productoras de pecado;
- y esa lucha la lleva a cabo el Pueblo de Dios. En él los seguidores de Cristo se integran como hermanos.

Dicho de otro modo, en el seguimiento de Cristo el cristianismo se encarna entre “los de abajo”. Ya no son objetos de condescendencia como lo han sido por siglos, a no ser que fueran eliminados, murieran de inanición. Se vuelven sujetos de su propia historia.

Representan a la Iglesia como la Iglesia de “los de abajo” que sacude las estructuras verticalistas, sean sociales, políticas o eclesiásticas. No se oponen de manera alguna a obispos y sacerdotes (véase Puebla No. 260), sino todo lo contrario: los invitan y reciben con brazos abiertos para que las autoridades encuentren también al Cristo vivo que camina en medio de los desprivilegiados. Se puede decir, que es una invitación condicionada. Se pide que las autoridades de la Iglesia sean conscientes de que tanto la opción de Cristo como el seguimiento se refieren y obligan a todos los cristianos, independientemente de la posición que tengan dentro de la jerarquía. Es el carisma puesto en acción el que corrobora la autoridad.

Sabemos que de hecho ha habido y hay obispos y otras autoridades de la Iglesia que han tomado la opción de acompañar al pueblo de Dios en sus luchas. Estas autoridades conocen por experiencia la profundidad del respeto y amor que el pueblo les brinda. La misma opción los hace compartir con el pueblo las difamaciones, amenazas, persecuciones, torturas e incluso el martirio. Estas experiencias pueden y deben demostrar a los prelados autoritarios y alejados del pueblo que el cristianismo redescubierto no quiere dividir a la Iglesia ni formar otra, sino vivificarla con la participación de cada uno, conforme a su capacidad o carisma. No se opone, pues, a la autoridad, pero sí al autoritarismo.

Muchos de aquéllos que ejercen el poder en los niveles políticos, económicos, culturales y religiosos ignoran esta dimensión o no quieren reconocerla: la Iglesia vivificada desde abajo les parece ser una amenaza. De hecho, las acciones del pueblo de Dios, comprometido con la construcción del Reino de Dios, tienen consecuencias profundas. Las estructuras verticales e

⁴ *Estudios indígenas*. (1974). México: Cenami, vol. III, No. 3, marzo, p. 361.

impositivas, sean políticas, económicas, culturales o religiosas, pueden ser paternalistas o en contra del pueblo. Pero son incapaces de acomodar la participación que el pueblo anhela y está viviendo ya dentro de sus propias organizaciones. Tenemos que verlo con toda claridad. La transformación exigida por el Reino de Dios no busca el reemplazo de aquéllos que están en la cúspide del poder. No sería transformación alguna, sino significaría el mantenimiento de las mismas estructuras. La opresión, explotación, discriminación, el pecado continuarían: se trataría de un mero cambio de actores. Otros serían los opresores y otros los oprimidos. La transformación requiere superar estas estructuras productoras de pecado, cambiarlas cualitativamente a fin de que la hermandad, paz, justicia y amor prevalezcan.

Las estructuras actuales tienen que ceder porque privilegian a las minorías y desprivilegian a las mayorías. Por eso, realimentan continuamente el pecado social que, por razones estructurales, le arranca al pueblo la vida. Porque lo silencia, produce hambre, escasez de tierra, muerte prematura, enfermedades, sufrimiento y miseria a diario para millones y millones de hermanos.

Vemos que el miedo de los pudientes se justifica, porque la lucha de construir el Reino de Dios se dirige contra las estructuras productoras de pecado y mantenidas contra viento y marea por aquéllos que detienen el poder y los privilegios. Este poder con sus privilegios, en última instancia, perjudica a los “beneficiados” porque los deshumaniza al enajenarlos de sus hermanos, de los hombres, los hace egoístas que sólo piensan en sus cosas y no en los demás.

Ahora bien, la lucha por construir el Reino de Dios no va contra personas que en cuanto tales pueden ser cristianos piadosos, buenos papás, etc. La lucha afecta a las personas si éstas se identifican y defienden las estructuras productoras de pecado.

Muchos de los pudientes dicen que la inquietud y el accionar de “los de abajo” sacuden y ponen en peligro la cultura occidental cristiana. No hay duda, se está produciendo un sacudimiento de la cultura occidental hasta sus raíces por el proceso de la desnortificación y todo lo que implica. Otra cuestión es por qué esta cultura se llama cristiana. Después de una historia de casi dos mil años, la cultura occidental está tan lejos del Reino de Dios como lo estuvo en los inicios del cristianismo. La amenaza de armas nucleares, la guerra de las galaxias, la exigencia de que las naciones pobres paguen sus astronómicas deudas impagables y con eso aumente la mortalidad infantil, el hambre, el desempleo, la promoción de una “cruzada cristiana” por la nación más poderosa del mundo -que se considera a la vez la más religiosa- contra la pequeña Nicaragua, la tolerancia de persecuciones, desapariciones y torturas ejecutadas por fuerzas de gobiernos dentro de los límites de la así llamada “cultura occidental”, el desastre ecológico por motivos de lucro y explotación irracional de la naturaleza en lugar de protegerla, la expansión de esta “cultura” sobre el resto del globo, una historia de subyugación, engaño y autoengaño, explotación y genocidio... todos estos hechos que se pueden aumentar sin dificultad no dan ningún testimonio favorable que justifique como cristiana a la cultura occidental.

En base de los cuatro elementos característicos de la Iglesia “desde abajo”, nos urge afirmar que el cristianismo ha hecho poca mella en la historia del occidente no porque sea un fracaso, sino porque pocos cristianos y pocas iglesias lo han tomado en serio. Es decir, no han actuado ni luchado como seguidores de Cristo, comprometidos con la Construcción del Reino de Dios. En lugar de transformarse a sí mismos y a la sociedad, se integraron junto con el cristianismo en la sociedad; y así el cristianismo se volvió religión civil. Con muy pocas excepciones, el cristianismo occidental se ha desarrollado en esta dirección desde el año 380 cuando se hizo aliado del Estado y se convirtió por decreto en la religión única del Estado. La separación entre Iglesia y Estado en los siglos posteriores no cambió de manera cualitativa la estructura de la Iglesia ni su alianza con los pudientes y con las elites. A menudo se reprimían a sangre y fuego los esfuerzos del pueblo, de cristianos que buscaban cambiar esta

alianza, no muy santa. No es el lugar aquí para enfocar estos esfuerzos instructivos que repetidas veces se han hecho a través de la historia.

Las limitaciones de este trabajo tampoco nos permiten mostrar cómo los elementos del cristianismo redescubierto todavía no han hecho un impacto más profundo en la Iglesia universal sin negar su presencia en la reflexión teológica (véanse Puebla Nos. 742ss; 1130, 1134; 235-237, etc.). El hecho es que se están dando los primeros pasos del cristianismo redescubierto, principalmente en la periferia de la sociedad occidental: en África, Asia y América Latina (y/o Amerindia). Estos inicios están expuestos a ataques que tratan de difamarlos y destruirlos, y no queremos mencionar nombres ni volvernos polémicos. Para evitar mal entendidos queremos sin embargo hacer hincapié en una sola cosa: el cristianismo redescubierto no significa interpretar o reinterpretar el cristianismo de una manera nueva o desacostumbrada, pues ha habido y sigue habiendo muchas interpretaciones del cristianismo; nacen, se ponen de moda, se consideran perennes, se olvidan y, de vez en cuando, se desentierran. Pero aquí no se trata de interpretar el cristianismo, sino de vivirlo. Nos parece que demasiados esfuerzos se han hecho por interpretar el cristianismo como si fuera un problema para la mente, para el intelecto. Muy poca energía se ha invertido en vivirlo; es decir, en transformar o convertir la realidad de nosotros y de este mundo. El cristianismo, al fin y al cabo, no es cosa de palabras sino de acción vivida en carne y hueso (Mt 7, 21): porque “el Verbo se hizo carne” y no al revés.

De ahí también la seguridad de que los cambios indicados ocurrirán. Se pueden sintetizar en una sola palabra: “la desnortificación” cuyo proceso ya se está dando. Es decir, Dios mismo está actuando en nuestra historia contemporánea. Los oprimidos en marcha como pueblo de Dios son los brazos, pies, boca y mente de Dios. Sus filas están creciendo, y marcan la pauta para todos los demás. Este proceso es la razón concreta que nos motiva a hablar. En última instancia, la causa de nuestro testimonio no se encuentra en las convicciones religiosas y razones morales que tenemos, sino que ambas se alimentan y se refuerzan con este proceso en el cual Dios encarnado en los suyos transforma la realidad. Todo el mundo está viviendo el proceso. Los privilegiados del norte, con todo el poder a su alcance hacen todo lo que pueden para frenar y desorientar el proceso; pero no pueden hacer más que causar sufrimientos y muchas lágrimas. El proceso mismo, a pesar de altibajos, tomará más fuerza y continuará. Porque nadie podrá contra el poder de Dios, tan evidentemente manifiesto en el proceso histórico actual.

¿Por qué se redescubrió el cristianismo?

¿Cuál es la causa que conduce a los cristianos, a “los de abajo” a redescubrir el cristianismo? Guatemala nos sirve de ejemplo para encontrar una respuesta concreta. Desde muchos aspectos, Guatemala, a pesar de ser un caso extremo, no representa algo aislado. Los acontecimientos que han sucedido y siguen ocurriendo en ese país son representativos de lo que podemos observar en Centroamérica y América Latina.

Guatemala es un país agrario. El 75% de la población es rural; la mayoría de la población, además, es indígena. España conquistó Guatemala a principios del siglo XVI. Los indígenas lucharon repetidas veces contra los colonizadores y sus sucesores que los subyugaban, les quitaban las tierras, los explotaban y discriminaban.

El sistema de tenencia de tierra es indicativo de la situación actual: el 2% de la población posee el 72% de la tierra laborable. Es decir, el 98% de los agricultores se apiñan en el 28% de la tierra cultivable. El pueblo vive, sobre todo, de dos alimentos básicos: maíz y frijol que tienen que sembrarse en esa cuarta parte de tierra que queda para el pueblo; porque casi el 75% de la tierra se reserva para productos de exportación: café, plátanos, caña de azúcar,

algodón y ganado. Recientemente nuevos productos se agregaron: coliflor, brócoli, y otras verduras que, en forma congelada, se exportan también. El aumento de cultivos para la exportación significa la incorporación de tierras adicionales a la agroexportación y la reducción de tierras disponibles para la alimentación del pueblo.

Algunos de los resultados de este sistema de tenencia de la tierra son: malnutrición, subo desempleo, falta de educación, etc., porque la política del gobierno apoya la agroexportación que produce divisas, sin hablar de las ganancias que benefician a una minoría privilegiada. Por el otro lado, de cada 100 niños sólo 34 llegan a la edad de 15 años; los demás mueren antes, a causa de mal nutrición y enfermedades. La edad media de vida en la zona rural es de 41 años. El 63% de la población es analfabeta. El desempleo sobrepasa el 50%, y el 40% de la población percibe un ingreso anual de 60 dólares.⁵

De 1944 a 1954 Guatemala tuvo, por primera vez desde la conquista, un gobierno democráticamente elegido. Este se propuso modernizar el país dentro del sistema capitalista. Para llevarlo a cabo tuvo que modificar el sistema de la tenencia de tierra. En 1952 se hizo una reforma agraria según la cual a las fincas mayores de 200 has., se les expropió una parte si más de un cuarto de la tierra que no se cultivaba. Las partes expropiadas se pagarían de acuerdo a las declaraciones fiscales de los dueños. Las tierras expropiadas se repartieron entre los campesinos que tenían que pagarlas en abonos. De esta manera se quiso formar una clase de pequeños propietarios que trabajaran sus propias tierras.⁶

Los grandes terratenientes, la iglesia y los militares se opusieron a la reforma agraria. La consideraron comunista. La oposición más fuerte, sin embargo, vino del extranjero. “*La United Fruit Company* seguía siendo el principal terrateniente del país. De más de 225,000 has. que poseía, sólo utilizaba el 15% (la empresa alegaba la necesidad de grandes reservas a causa de las enfermedades del plátano)”⁷ Era de esperar que la reforma agraria iba a afectar las tierras de la UFC.

Los resultados se conocen y se han publicado ampliamente. La administración del presidente Eisenhower encargó a la CIA que derrocará al gobierno de Guatemala. Este cayó en junio de 1954 por una invasión de mercenarios desde Honduras. A partir de aquel entonces, Guatemala ha tenido un gobierno militar tras otro. Durante estos 30 años la represión ha sido extraordinaria y sigue siéndola hoy día. A causa de la violencia institucional, el número de muertos asciende a cien mil, y el número de secuestrados a 38 mil. “El ejército guatemalteco afirma que 440 aldeas han sido destruidas en los Altos”⁸

Decenas de miles de guatemaltecos se refugiaron en México. La Conferencia Episcopal de Guatemala habla de un millón de personas desplazadas o de refugiados internos en el país.

La represión no ha exceptuado a los cristianos. “En los últimos años, 17 sacerdotes, varios pastores protestantes, una religiosa y cientos de catequistas y celebradores de la Palabra de Dios han sido secuestrados”.⁹ En algunas partes dentro del país, comunidades enteras, predominantemente indígenas, viven a escondidas. De otra manera no podrían vivir su fe y

⁵ Para los datos mencionados véanse, por ejemplo: Coordinadora Cristiana de Solidaridad con el Pueblo de Guatemala, *Guatemala, un pueblo que lucha por su liberación*. México. (Apdo. Postal, 20063, México 1000, DF). Handy, Jim. (1984). *Gift of the Devil. A History of Guatemala*. Boston: South End Press, p. 205 y ss. PACCA. (1984). *Changing Course, Blueprint for Peace in Central America and the Caribbean*. Washington: Institute for Policy Studies, p. 89. Jonas, Susanne y David Tobis. (1979)., *Guatemala: Una historia inmediata*. México: Siglo XXI, p. 19 y ss.

⁶ Handy, Jim. *Op. cit.*, p. 128.

⁷ Jonas, Susanne y David Tobis. *op. cit.* p.44 y ss.

⁸ Krueger, Chris & Kjellenge. (1985). *Security and Development Conditions in the Guatemalan Highlands*. Washington, DC: Washington Office on Latin America, p VI.

⁹ Coordinadora Cristiana...*op. cit.*

construir el Reino de Dios. Representan la Iglesia de las catacumbas en la versión del siglo veinte.

Esta historia contemporánea con raíces en el pasado colonial nos da la primera respuesta a la pregunta: ¿Cuál es la causa que conduce a los cristianos, “los de abajo”, al redescubrimiento del cristianismo? La respuesta en dos palabras es: La represión. Una represión de dimensiones inimaginables. La gente se ve ante la alternativa de ser asesinada o de resistir. No se trata simplemente de la autodefensa. El asesinato amenaza a hijos y esposa, a los papás, hermanos, vecinos y poblados enteros. La resistencia se vuelve responsabilidad para actuar como guardián de hermanos y prójimos. La resistencia es el proyecto de vida opuesto al proyecto de muerte, ejecutado por las fuerzas del orden. La resistencia es la lucha de los débiles, dispuestos a dar su vida por el compromiso de construir una sociedad libre de represión donde haya paz, justicia y hermandad.

La represión nos deja ver también la conexión entre varias fuerzas represivas:

El factor económico

Es el sistema de tenencia de la tierra orientada hacia la agroexportación que reduce la alimentación del pueblo.

El factor político

El cambio del sistema económico para beneficiar al pueblo afronta inmediatamente a la oposición de las élites pudientes, apoyadas por el gobierno de EE UU, y a partir de 1954 por el gobierno guatemalteco, establecido por la intervención proveniente de la CIA.

El factor militar

Las fuerzas militares se movilizan para defender a cualquier precio a los pudientes que se sientan amenazados. A partir de 1954 el mantenimiento de las fuerzas armadas guatemaltecas no hubiera sido posible sin la ayuda directa e indirecta de Washington.

El factor ideológico

Cualquier cambio de estructuras que beneficie a las capas populares se considera comunista. De esta manera no sólo se justifica la represión para mantener el (des)orden, sino también se manipula a la opinión pública dentro y fuera de Guatemala, especialmente en EE UU. Es decir, el conflicto Este-Oeste se vuelve propaganda para esconder las causas verdaderas que originan el conflicto interno.

La represión en la forma de violencia o terrorismo institucional y estructural ha producido sufrimientos inimaginables para el pueblo guatemalteco, que sin embargo tiene una larga historia de resistencia. La represión continua y creciente tanto anima la conciencia de resistencia como motiva al pueblo. Los oprimidos se ven urgidos a buscar los medios que les permitan no sólo sobrevivir, si no capacitarse para poder construir una sociedad cualitativamente distinta. Es decir, una sociedad que garantice tanto los derechos de vida, alimentación, casa y trabajo para todos, como la fraternidad, la paz, la justicia y el respeto mutuo.

Existen dos fuentes que alimentan la conciencia de resistencia y la lucha por el proyecto de vida contra la muerte. Por un lado; encontramos la fuerte tradición indígena de la mayoría de la población. Se hace hincapié en la comunidad. Decisiones y problemas se resuelven colectivamente. El individualismo, tan característico para la cultura occidental, es un valor negativo. También se enfatiza la vida en armonía con la naturaleza en lugar de explotarla. Las limitaciones de este trabajo no nos permiten enfocar esta fuente con más detalle.¹⁰

La otra fuente es, precisamente, el cristianismo redescubierto. Contiene los elementos que motivan y dan esperanza a los oprimidos, marginados, explotados y perseguidos. El Evangelio en las manos y los corazones del pueblo los anima a que se construya el Reino de Dios. Produce una Iglesia viva y participativa en la cual mujeres y hombres, niños y ancianos, todos juntos, edifican un nuevo organismo social. Cada uno contribuye según su carisma. Dentro de estas acciones constructivas cada uno hace la experiencia preciosa y estimulante de servir y ser servido, de ayudar y ser ayudado, de defender la vida del hermano. Porque “no hay amor más grande que éste: dar la vida por sus amigos” (Juan 15,13).

Encontramos, por supuesto, otros elementos que forman parte de esta lucha. En situaciones cruciales siempre sucede que las más diversas personas se reúnen. Cristo mismo subrayó este hecho en la parábola del juicio final: “Aquéllos que están a la derecha del rey ni siquiera supieron cuándo le dieron de comer, o cuándo lo vistieron o lo visitaron en la cárcel. Pero sí lo habían hecho, y son estas acciones las que Cristo toma en consideración como criterio exclusivo para evaluarlos” (Mateo 25,31ss). Así también sucede hoy día en Guatemala. Encontramos a cristianos y no cristianos. No importa la etiqueta, sino el compromiso de actuar en defensa de los necesitados, de los hermanos, de poner la vida en la brecha por el proyecto de vida. Así pues, independientemente del membrete religioso, nos topamos con obreros, universitarios, profesionales, familiares de los desaparecidos, incluso marxistas. No hay nadie que no pueda hacer una contribución valiosa. Antes colaboraban con el mantenimiento de la sociedad controlada por la élite; ahora se meten a construir la nueva Guatemala con “los de abajo” y desde “los de abajo”. Se necesita a todos, sean trabajadores manuales o intelectuales; y se han incorporado a diversas organizaciones, especialmente en aquéllas de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. Todos se ven enlazados por la experiencia abrumadora de la represión institucionalizada en sus distintas formas. La misma experiencia hace nacer en todos ellos el deseo y la exigencia de transformar la situación del país cuyo proyecto, desde los inicios, se ha dirigido contra el pueblo y ha devorado decenas de miles de víctimas.¹¹

En este contexto no nos parece necesario hablar de las murmuraciones, divisiones, rupturas, traiciones, fallas, etc., que también se han dado y seguirán produciéndose dentro de cualquier movimiento popular. Estas experiencias amargas son los objetos predilectos de los elitistas para señalar la debilidad e incapacidad de “los de abajo” sin mencionar que han comprado a Judas y a sus compinches. No mencionamos estos fenómenos para idealizar el movimiento, sino porque estas cosas siempre ocurren y no disminuyen en nada la importancia del proceso. Así sucedió también en el Éxodo revolucionario del pueblo de Israel (véanse Núm. 11,1-6; 14,14; 21,4-5). Las murmuraciones y manifestaciones parecidas no son otra cosa que obra del opresor, externo o interiorizado, cuyo propósito único es dividir, debilitar y destruir el pueblo que se ha puesto en marcha para conquistar la tierra prometida.

¹⁰ Véase la exposición sobresaliente de este tema en la biografía testimonial de una mujer indígena de Guatemala. Burgos, Elisabeth. (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México; Siglo XXI.

¹¹ 10 Sobre esta temática véase la exposición más detallada de la Iglesia Guatemalteca en el Exilio. (1985). *La montaña nos ha enseñado*, marzo, año 5 No. 1 (Apartado 1395, Managua, Nicaragua).

EL RETO

Para la gente que vive en Estados Unidos, Guatemala es un país lejano. Aparte de la distancia geográfica, se puede aducir que es un país latino, incluso muy indígena. Los latinos, ni hablar de los indios, no hacen las cosas como se suelen hacer en un país anglosajón. De hecho, antes de la llegada de los europeos; los indios sacrificaban a seres humanos. La crueldad, pues, parece ser parte de su historia, sino de sus gentes. Por eso, se matan entre sí, tienen gobiernos autoritarios y cosas por el estilo. Al fin y al cabo, ¿por qué preocuparse de los acontecimientos en países extraños y exóticos como Guatemala? Estas ideas fácilmente se oyen en EE UU, y no es de sorprenderse si recordarnos lo que uno de sus representantes más altos dijo sobre el sur.¹²

Obviamente hay que cuidarse de ese tipo de razonamientos que sirven para calmar las conciencias y justificar el mantenimiento del *status quo*. Vamos a escoger tres puntos que señalan la conexión directa e incluso causal entre el régimen de los EE.UU. y los acontecimientos en Guatemala.

La conexión alimenticia.

La conexión de los impuestos.

La conexión cristiana.

La conexión alimenticia

El sistema de tenencia de la tierra es el sostén principal para apoyar la agroexportación. Sus productos se exportan, principalmente, a EE UU para alimentar a los ya bien alimentados. El sistema reduce más y más la tierra disponible para el cultivo de alimentos básicos, de los cuales el pueblo vive. Entonces, la poca tierra que les queda no les alcanza para sobrevivir, y tienen que trabajar en las fincas que producen para la exportación. De esta manera el sistema incorpora a los pobres como fuerza de trabajo barata. Reciben salarios de miseria: el salario mínimo en áreas rurales es de menos de un dólar por día. A causa de tanto desempleo muchos tienen que contentarse con sueldos menores si quieren encontrar “un trabajito”. Para mantener y reforzar el sistema, el gobierno estableció con la ayuda de consejeros israelíes y dinero de USAID el conjunto de “Aldeas Modelo”, “Polos de Desarrollo” y la “Coordinadora Institucional” que subordina las autoridades civiles al control militar. Esto implica la reubicación de la gente de las aldeas, trabajo forzado, prohibición de movilidad; sin permiso, imposición de cultivos, y la incorporación obligatoria al servicio militar o paramilitar, a menudo sin remuneración alguna¹³. Según parece la Coordinadora interinstitucional seguirá vigente también después de la entrega del gobierno a los civiles.¹⁴

Dicho de otro modo, los plátanos y las hamburguesas que en el norte se comen y el café que se toman, apoyan ese sistema. Los consumidores en EE UU se benefician con los salarios de miseria y la mal nutrición del pueblo guatemalteco. Los pueblos de EE UU y de Guatemala, están unidos directamente por los estómagos. Más llenos los unos, más vacíos los otros gracias a *Del Monte*, *McDonald's* y otras multinacionales que importan a EE UU productos de agroexportación de Guatemala.

¹² Para tal clase de evaluaciones de países no anglosajones véase también Bozeman, Adda B. (1981). “Covert Action and Foreign Policy”. in Roy Godson, editor. *Intelligence Requirements for the 1980s: Covert Action*. New Brunswick, USA: National Strategic Information Center, Inc. p. 15-78.

¹³ Krueger, Chris & Kjell Enge, *op cit., passim*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53-59. Iglesia Guatemalteca en el Exilio, *Las Coordinadoras Interinstitucionales*, agosto 1985, año 5 No. 2.

Seguramente, muchos consumidores en EE UU no saben de esta relación; si lo supieran, se opondrían, porque muchos no quieren vivir a costa de los pobres y hambrientos. La falta de información y la desinformación los mantiene ignorantes de esta conexión sistemática, que contra la voluntad y las buenas intenciones de muchos, los interrelaciona y los hace beneficiarios de un sistema desequilibrado e injusto.¹⁵

La conexión por los impuestos

Los gobiernos militares de Guatemala se instalaron por la intervención de 1954, orquestada desde Washington. Desde aquel entonces deben su existencia a la ayuda militar y económica proveniente directamente de EE UU o por conducto de Israel. Este país ha sido el principal proveedor de armas para Guatemala a partir de 1977. En ese año el presidente Carter prohibió la exportación de armas de EE UU a Guatemala por la violación de los derechos humanos de este país. La administración Reagan empezó de nuevo el envío de armas a Guatemala y se propone enviar más cuando se instaure un gobierno civil. Ya señalamos que tal gobierno no podrá quitar a los militares el poder con que controlan a la población. El arzobispo de Guatemala, Próspero Penados del Barrio, subrayó este hecho al decir que “el gobierno que surja de las próximas elecciones será un régimen civil militarizado”.¹⁶

El apoyo militar y económico que Guatemala recibe de EE UU se financia por los dólares recolectados como impuestos. La ayuda para fomentar la agroexportación y especialmente las armas y el entrenamiento militar de oficiales guatemaltecos han producido decenas de miles de víctimas, y mantienen a toda la población bajo el control más rígido y cruel. Todo esto no pudiera existir y mantenerse sin los impuestos pagados por los ciudadanos de EE UU. Es decir, gentes bien intencionadas y dispuestas a cumplir con su deber cívico al pagar los impuestos, proporcionan los fondos que sirven para la represión en Guatemala.

La conexión cristiana

Hemos visto lo que significa vivir como cristianos. Es el seguimiento de Cristo que se encarna entre los pobres para construir el Reino de Dios en oposición a la sociedad vigente. Este compromiso conduce a muchos cristianos a una vida clandestina. Es la experiencia renovada de la Iglesia de las catacumbas: cristianos que viven su fe en el ambiente de persecución, sufrimientos y martirio, y se ven obligados a vivir expuestos a la intemperie en las regiones inaccesibles de la montaña y de la selva. Allá lejos, construyen nuevas comunidades cristianas según el modelo de la Iglesia primitiva, comparten todo cuanto tienen y producen, comparten lo necesario para ayudarse los unos a los otros, para defender a los débiles y para corregirse mutuamente. Todo lo hacen con la conciencia clara de construir una nueva sociedad más cerca del Reino de Dios, donde el pueblo pueda vivir como hermanos y se quieran y se respeten.

En medio de sufrimientos, de luchas y amenazas constantes de ser descubiertos y masacrados, “los de abajo” viven la Iglesia auténtica en camino hacia el Reino de Dios, y señalan la pauta para otros cristianos y para todos los que tengan hambre y sed de justicia. La nueva sociedad, el Reino de Dios se construye por “los de abajo”, y todos los que se identifiquen con ellos en la lucha incondicional. “Los de abajo” tienen la capacidad de

¹⁵. Véase sobre este tema a nivel global: Oxfam America Facts for Action, an Oxfam America Educational Publication, No. 12, *Why Farmers Go Hungry*.

¹⁶ *Excelsior*, 11 de agosto de 1985.

construir y administrar la sociedad, de ser sujetos de su propia historia. Tienen esta capacidad que los pudientes elitistas nunca les concedieron. Construyen una sociedad no moldeada conforme al ejemplo de la sociedad altamente tecnificada, competitiva, individualista, de consumismo y explotadora de los hombres y de la naturaleza. Son pobres, pero no idealizan la pobreza, sino que la quieren superar. Saben, por experiencia que la pobreza no se supera si algunos se enriquecen a costa de los demás. Pero si todos trabajan juntos y se respetan mutuamente pueden alcanzar el bienestar modesto y equilibrado.

Esta pauta que señalan en su accionar es también crítica. Porque nos enseñan a no confundir la Iglesia que vive por el carisma, con el poder que cualquier sociedad tiene que utilizar.

Las experiencias y acciones de “los de abajo” se relacionan con los cristianos en los EE UU y en otras partes la razón es que los cristianos que sufren a causa de su compromiso con Cristo están relacionados con la Iglesia universal, porque somos un solo cuerpo, el cuerpo de Cristo. El sufrimiento de un miembro del cuerpo afecta a todo el cuerpo; es decir, somos guardianes de nuestros hermanos. El sufrimiento de algunos influye en el bienestar de toda la iglesia. Pero no solamente esto.

El apóstol Pablo, encarcelado, escribe a los colosenses: “Al presente, me alegro cuando tengo que sufrir por ustedes; así completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo, para bien de su cuerpo, que es la Iglesia” (Col 1,24). El sufrimiento de nuestros hermanos en Guatemala debe ser general para todos los cristianos, la Iglesia universal, ya que somos todos un solo cuerpo. De hecho, Cristo mismo que incorporó a todos nosotros en su cuerpo está sufriendo por su testimonio activo; es el testimonio que los hermanos guatemaltecos están encarnando. Porque el amor de Cristo, es decir, el actuar como guardianes responsables del prójimo los hace luchar y meterse en las catacumbas de hoy día. Entre ellos que tienen que vivir a escondidas, el Reino de Dios está creciendo clandestinamente.

El testimonio del amor, se lleva a cabo en el sufrimiento extendido a la Iglesia universal a fin de que todos los cristianos cobren conciencia de dos cosas; Por un lado, que el amor y la fraternidad sí existen y representan concretamente al Reino de Dios que se debe preparar. Por el otro, que la construcción del Reino requiere sacrificios y gente que luche porque se realice en medio de un mundo sumamente hostil, lleno de enemigos. Y este Reino que se está construyendo significa el fin de la religión civil, porque se acaba la colusión de la Iglesia con el poder.

Ahora bien, el testimonio vivo del Reino de Dios al despertar a otros cristianos manifiesta un hecho doloroso para los cristianos del primer mundo, especialmente en EE UU: la hegemonía mediante los alimentos y los impuestos contradice la fraternidad cristiana porque las dos primeras son causas que contribuyen a las aflicciones de nuestros hermanos en las catacumbas de hoy. De hecho, dicha hegemonía conduce al creciente Reino de Dios a las catacumbas y lo mantiene allí. Surgen las preguntas: Los hermanos en Cristo en EE UU ¿Se dan cuenta de a qué precio se benefician y a qué están contribuyendo? ¿Saben que están alargando los sufrimientos de Cristo en su cuerpo universal? ¿Saben que por sus beneficios y contribuciones renuncian a ser guardianes de sus hermanos?

La situación cambiará cuando los cristianos en EE UU sepan dar respuestas constructivas a estas preguntas, como algunos de ellos ya lo están haciendo. El sufrimiento y la lucha de nuestros hermanos en Guatemala y en otros lugares en la periferia de los centros de poder se convertirán en bendiciones para todos los cristianos y para la Iglesia universal. Porque al establecerse la solidaridad, se acabará la religión civil: el Reino de Dios se extenderá y arrinconará a los opresores. Porque para ellos será el fin de su amor al poder y se toparán con la alternativa: el poder del amor. Se acabará el engreimiento de muchos cristianos e iglesias. Se acabará el énfasis en la liturgia y la pureza doctrinal o teológica como

prioridades. El cristianismo redescubierto, al extenderse desde “los de abajo”, subraya que el Reino de Dios conduce a los cristianos a una lucha tremenda con sacrificios extraordinarios. Sólo aquéllos que luchan hasta las últimas consecuencias tendrán parte en el Reino (véase Mateo 11, 12 Lucas 16,16). Como cristianos tenemos que aprender que esta lucha incondicional por construir el Reino de Dios es el fruto del amor que nos reúne como hermanas y hermanos.

La autoformación teológica (1986)¹

Estamos viviendo una situación algo confusa. Sabemos que hermanos nuestros han sido perseguidos, secuestrados, encarcelados, torturados y asesinados; hermanos dedicados y consagrados al servicio de los demás, es decir, al cumplimiento con su vocación de seguir a Cristo. A los mismos hermanos, así como a nosotros nos han calumniado al y por cumplir nuestro llamamiento. Por el otro lado el gobierno de los Estados Unidos, mediante una de sus agencias, publica materiales de formación para 'guerrilleros cristianos' en Centroamérica y habla de una 'cruzada cristiana' que se está realizando contra Nicaragua por los así llamados 'comandos de libertad'.

Esta 'cruzada cristiana' se refleja de varias maneras en la región, como lo sabemos y vivimos, y crea confusión. Por un lado, hay los así llamados 'guerrilleros cristianos' y sus aliados que siembran el terror en la población al defender el orden social vigente con la ayuda de 'criminales profesionales' y, por el otro, hay pobres, campesinos y obreros, junto con sacerdotes, religiosos, ministros y delegados de la palabra que también se consideran cristianos y que luchan por construir el Reino de Dios. A éstos les toca vivir la represión en carne y hueso, causada por los 'guerrilleros cristianos' y sus compinches.

De todo esto surge la exigencia de encontrar caminos de formación que respondan a las inquietudes para profundizar y aclarar nuestro compromiso cristiano, tanto para nosotros como para todos los hermanos con quienes trabajamos juntos dentro del pueblo de Dios. Esperamos que este trabajo haga una contribución a la formación profundizada y nos ayude a mejor cumplir con la misión evangelizadora y constructora del Reino de Dios de parte de la Iglesia; esperamos también que se nos aclare más el camino prometedor y vencedor del seguimiento de Cristo en medio de nuestra realidad tenebrosa, no sólo confusa sino llena de tanto sufrimiento.

¿Quiénes tienen la autoridad y capacidad de formarnos teológicamente?

Desde hace mucho tiempo la formación teológica ha sido y sigue siendo responsabilidad de los seminarios. En algunos lugares son facultades universitarias las que desempeñan la misma responsabilidad. Ni los seminarios, ni las universidades, se han arrogado esta responsabilidad, sino que les fue entregada por las autoridades eclesiásticas, tanto en las iglesias católicas como en las protestantes. (No nos interesan en este contexto relaciones modificadas entre las iglesias y las instituciones de formación teológica, como se da en algunas partes del primer mundo).

Son, pues, las autoridades de la iglesia quienes tienen la tarea de impartir la formación teológica. Han delegado esta responsabilidad a instituciones específicas que, por supuesto, siguen subordinadas a las autoridades eclesiásticas. Es decir, la formación teológica se da *dentro* de la iglesia. Es parte integral de ella. La formación teológica puede ser interesante, pero, por carecer de ese compromiso, no tiene validez. Es una formación netamente intelectual.

El hecho de que la formación teológica es responsabilidad de la dirección de la iglesia se deriva del modelo de la iglesia primitiva, en la cual los apóstoles y demás autoridades se responsabilizaron de la formación. La delegación de la responsabilidad a instituciones específicas se explica por un largo proceso histórico durante el cual la iglesia ha crecido y se ha establecido una división del trabajo.

La ubicación de la formación teológica dentro de la iglesia significa no sólo su subordinación a las autoridades eclesiásticas, sino también su integración en la vida eclesial

¹*Estudios Ecueménicos*. (1986). México. Núm. 5. Enero –marzo, pp. 53-60

que, en una palabra, es el seguimiento de Cristo. Así se explica por qué la formación teológica, independiente de la iglesia, carece de validez: le falta el compromiso concreto exigido y vivido en el seguimiento de Cristo. El arraigo en el seguimiento de Cristo no sólo condiciona la formación teológica, sino que establece también exigencias para las autoridades eclesiásticas mismas. Son autoridades en cuanto ejemplifican el seguimiento de Cristo.

El arraigo de la formación teológica en el seguimiento de Cristo, además, implica una especificación condicionante para la formalización de la educación teológica por medio de instituciones. La validez de la formación teológica institucionalizada estriba en el compromiso concreto del seguimiento de Cristo y no en el cumplimiento de las exigencias académicas u otras de la institución formadora. Esta clase de exigencias tiene que justificarse ante el seguimiento de Cristo y no simplemente agregarse al mismo. Es decir, así como el seguimiento de Cristo es carisma y no resultado de un aprendizaje intelectual, así también la institución formadora tiene que alimentarse de que ese carisma se viva concretamente dentro del proceso de formación.

Ahora bien, hablando en términos más amplios, sabemos que la formación teológica es parte de la reflexión teológica que, igualmente, tiene su arraigo en el seguimiento de Cristo. Es esta relación la que nos aclara que la reflexión teológica es posterior al seguimiento. No es que la reflexión teológica produzca el seguimiento sino al revés. El seguimiento concreto, al insertarse en la realidad siguiendo las huellas de Cristo, conduce a la reflexión teológica. Queremos y debemos aclararnos los pasos que estamos dando y que tenemos que dar en la fe. De ahí la reflexión teológica puede influenciar nuevamente el seguimiento. Se produce un círculo del seguimiento a la reflexión y otra vez al seguimiento, etc. Dicho de otro modo, el saber cristiano es fruto del seguimiento de Cristo sin negar que, a su vez, lo puede estimular y clarificar. No nos oponemos al saber ni al intelecto, sino que ponemos la mente y sus productos teóricos en un lugar subordinado al seguimiento de Cristo. Este, pues, tiene precedencia y protege la reflexión teológica para que no se pierda en mera especulación, por beata y correcta que nos parezca, así como protege a las autoridades eclesiales para que no se conviertan en autoritarias o impositivas. Es decir, también las autoridades de la iglesia están sujetas al carisma del seguimiento de Cristo y se alimentan del mismo. La reflexión teológica no es prerrogativa exclusiva de ellas, como lo vemos otra vez en la iglesia primitiva donde se estimula a cada uno del pueblo de Dios a fin de que haga su aportación a la reflexión teológica (1 Co 14, 26-33). (El redescubrimiento de esta costumbre en las comunidades eclesiales de base y en comunidades indígenas no sólo es impresionante, sino que la profundidad de las aportaciones teológicas cuestiona también la formación teológica institucional y tradicional).

La delegación de la formación teológica a los seminarios nos hace enfocar tanto a aquellos considerados capacitados de impartir la formación como la enseñanza capacitadora. Notamos el fuerte énfasis en lo académico, en la preparación escolar. Mucho tiempo se dedica al estudio del pensamiento europeo o del primer mundo en general, tanto en los campos históricos como en los sistemáticos. Los capacitadores y los capacitandos no sólo se alejan del ambiente en el cual viven, sino que representan una élite especializada e intelectual. Muchos seminarios no tienen ninguna relación con el medio ambiente donde están. La formación teológica en manos de tales capacitados y dirigida a reproducir ese tipo de capacitación hace surgir varios cuestionamientos:

La ubicación de la formación teológica en seminarios e instituciones parecidas ha producido la clericalización de la formación teológica. Esta se da para formar a aquellos que se dediquen de tiempo completo al trabajo en las iglesias. Si el seguimiento de Cristo es el suelo fértil para la formación teológica, no sólo se cuestiona la existencia tradicional de los seminarios en cuanto a su alejamiento de la realidad, en la cual el seguimiento de Cristo se

encarna; sino que se cuestiona también la 'opción preferencial' de impartir la formación teológica a futuros clérigos.

Es decir, el arraigo de la formación teológica en el seguimiento de Cristo nos parece exigir una reestructuración de las instituciones formadoras: que se trasladen o se abran para encarnar la formación teológica en el seguimiento de Cristo y que se desclericalicen. (Aquí no es el lugar de exponer en detalle estas ideas, sino que sólo queremos indicar unas pistas para nuestra reflexión. Otra pista sería que, a menudo, la formación teológica se da sólo, o casi sólo, para varones. Si el seguimiento de Cristo es el punto de partida para la reflexión teológica, los varones no tienen ninguna primacía sobre las mujeres en el seguimiento de Cristo).

El elitismo de la formación teológica relaciona a formadores y formandos con las demás élites de la sociedad, es decir, con la sociedad dominante. Se piensa, se aspira, se actúa conforme a esas élites en lo económico, político e ideológico. Ya que las élites tienen el poder en las manos, la formación teológica elitista produce actitudes de los pudientes. Se preparan contactos y relaciones de cúpula. Elitistas de esta clase esperan ser servidos y no ser servidores.

La formación teológica pierde el arraigo constante y firme en el seguimiento de Cristo. El intelectualismo, a menudo primer mundista o europeizante, no se supera por agregar unos cursillos de teología práctica o inserciones esporádicas, poco a poco integradas en la visión global de la formación teológica.

¿Qué tipo de iglesia se refleja y se reproduce por esta clase de formación teológica? Élités se acostumbran a tener privilegios. El énfasis en el elitismo va a conducir a autoridades y capacitados en la iglesia, a la defensa de los privilegios y de los privilegiados como si fuera la defensa de la iglesia, del cristianismo. ¿Y dónde se quedarán los desprivilegiados que siguen desprivilegiándose cada día más?

Estos pocos cuestionamientos son suficientes. No nos es necesario agregar más que existen en abundancia. Lo que nos importa subrayar es la necesidad de enfocar la formación desde su arraigo en el seguimiento de Cristo. De ahí la formación en general y también para la 'autoformación', es decir, la formación continuada o de post-seminario que otros llaman también reciclaje.

Seguimiento de Cristo y reflexión teológica

El seguimiento de Cristo es la condición de posibilidad de la reflexión teológica (obviamente hablamos sólo de la reflexión teológica cristiana, eclesial, a diferencia de la reflexión teológica netamente racional como se da, por ejemplo, entre los aristotélicos). El seguimiento de Cristo produce la reflexión teológica y la posibilita a cualquier nivel, sea para principiantes, avanzados o capacitados ya.

La relación de la reflexión teológica con el seguimiento de Cristo la ubica en medio de los seguidores de Cristo, es decir, dentro de la vida del pueblo de Dios. Esta ubicación exige que estemos insertados en el caminar del pueblo de Dios. Cuanto más estamos implantados en el movimiento del pueblo de Dios, tanto mejor estamos equipados para alimentar la reflexión teológica. Cuánto más nos alejamos de este caminar, tanto más nos faltará el suelo nutritivo para la reflexión teológica. Ni la imaginación, ni la erudición, sirven de sustitutos para el seguimiento de Cristo. Desde la óptica de inserción en el pueblo de Dios podemos enfocar el proyecto del camino de Cristo que nos sirve de guía tanto para el seguimiento como para la reflexión.

Por eso, no nos conviene quejarnos, ni conmisernarnos, si nos encontramos lejos de seminarios e instituciones parecidas porque pensamos que la distancia física nos estanca y no nos deja avanzar en la reflexión teológica.

Tenemos que aprender, sin embargo, que el seguimiento de Cristo dentro del pueblo de Dios es la materia prima que nos sirve de maestro en la reflexión teológica. La razón es que esta realidad, la historia actual, representa el texto vivo donde Dios en Cristo está actuando y llamándonos.

Junto con los hermanos en la fe se nos presenta, pues, el reto de escuchar la invitación de seguir a Cristo y de ahí se nos presenta la necesidad de discernir las alternativas y de reflexionar sobre nuestro caminar, para poder avanzar con mayor claridad. Si tenemos libros a nuestra disposición, nos pueden ayudar; si hemos estudiado el hebreo, griego, latín y cosas por el estilo, todo esto nos puede servir de auxilio, pero en la hora de la hora no cuentan aquellos que sepan, sino aquellos que hagan la voluntad de Dios. Hay necesidad de seguidores que sepan utilizar sus conocimientos como auxilios. No sirven aquellos cuyo afán de conocer no les deja tiempo para acompañar al pueblo.

Si para la reflexión teológica el texto por excelencia es la realidad, debemos aprender a analizarla o, como dice el evangelio, 'saber interpretar las señales de los tiempos' (Mt. 16, 3).

Esta realidad tiene distintos aspectos: el económico, político, ideológico y/o religioso. La exigencia para la reflexión teológica es saber interpretar estos aspectos a partir del seguimiento de Cristo. No se trata de aspectos de la realidad que sean independientes del camino de Cristo, sino que tienen una relación determinada. Conforme al ejemplo de la ley del sábado (Mc. 2, 27), lo económico, lo político e ideológico han de servir para el bien del hombre y no al revés. Dentro de esta norma cada uno de los aspectos mencionados tiene autonomía y no hay, por ejemplo, una economía cristiana. La subordinación de los aspectos al servicio del hombre requiere, además, la aclaración de cuál hombre, de quién está hablando Cristo. Esta cuestión la enfocaremos en los puntos siguientes.

De todos modos, la reflexión teológica orientada hacia la realidad como el texto principal recibe de este texto también una lista de materias bien distinta de aquella que, por lo general, se estudia en las instituciones de formación teológica. Es el reto de enfocar la realidad desde la óptica de aquél que vino a servir y no a ser servido. Con esto la reflexión teológica recibe una amplitud poco acostumbrada. Tiene que superar el enfoque restringido de sólo escoger lo clerical o 'espiritual'. Lo salvífico comprende la realidad en toda su amplitud. Las Sagradas Escrituras, lo mismo que la tradición de la iglesia nos, pueden ayudar a responder a ese reto. Son auxiliares, pero no sustitutos. Dios en Jesucristo nos llama aquí y ahora, hay que encontrar respuestas.

En este contexto otras palabras de Cristo nos ayudan a avanzar. Cristo dice: 'Padre, Señor del cielo y de la tierra, yo te alabo porque has mantenido ocultas estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a la gente sencilla' (Mt. 11, 25). No podemos exagerar el significado de estas palabras. Los sabios y prudentes no captan el testimonio de Cristo. Son los privilegiados cuyos privilegios los hacen ciegos y, finalmente, perseguidores, torturadores y asesinos de aquel que les trajo la buena nueva. Son los sanos que no necesitan médico y lo rechazan (Mc. 2, 17). La gente sencilla, en cambio, el pueblo pobre y explotado, discriminado y reprimido, sí recibe lo que Dios le revela. Son los enfermos que esperan al médico con ansia.

Al buscar la profundización de la reflexión teológica, las palabras de Cristo nos señalan el camino. Tenemos que ir con el pueblo, la gente sencilla, para aprender con él. Tenemos que quitarnos los prejuicios que se nos han inculcado con respecto al pueblo que es inculto, no educado, que no sabe nada, etc. El pueblo, especialmente en Centroamérica, ha tenido otro maestro que los normalistas y universitarios. Su maestro ha sido la experiencia de siglos de explotación, discriminación y represión. Este maestro le ha enseñado cosas que, por lo general, no se enseñan en escuelas y seminarios y que, a menudo, no están en los libros de texto y programas de estudio.

Al acompañar al pueblo se nos aclara también de quién está hablando Cristo cuando nos orienta en cuanto al sábado (ver No 3, 22). Es el pueblo, la gente sencilla, es decir, los necesitados que son sus hermanos por excelencia (Mt. 25, 31ss). Son los mismos que esperan al médico (Mc. 2, 17) y desde la óptica de ellos hay que enfocar la realidad en sus varios aspectos. Y donde la misma realidad está desquiciada hay que transformarla en dirección hacia el Reino de Dios como veremos más adelante.

Las palabras de Cristo (Mt, 11, 25) nos orientan también para que tengamos fe en el pueblo, en su capacidad de vivir el evangelio, de estimularnos teológicamente, de liberarnos de nuestros prejuicios y de seguir el camino de Cristo hacia el Reino de Dios que libera a la gente sencilla del yugo bajo el cual está sufriendo. Porque es el pueblo oprimido que ansía el Reino de Dios, la transformación de la realidad injusta. Los privilegiados, en cambio se oponen a la transformación porque les quita los privilegios que quieren defender a toda costa. Por eso buscan la alianza de cúpulas con élites religiosas para que se justifiquen los privilegios.

Por eso son las mismas palabras de Cristo que nos cuestionan en cuanto a estructuras eclesiásticas aliadas y defensoras de los sabios, prudentes, sanos, privilegiados y poderosos. ¿Cómo es posible que la iglesia, matrimoniada con los pudientes, pueda reclamar ser seguidora fiel del camino de Cristo? Que escuchemos el grito de los hermanos pobres, explotados y oprimidos de todo el tercer mundo para las iglesias del primer mundo con sus aliados en nuestro medio: ¿No se dan cuenta de que con toda la riqueza que entangan en lo material y con toda su teología milenaria están lejos de Cristo si no ven que Cristo se hizo y sigue haciéndose hombre entre los marginados y los condenados de la tierra? Y si lo ven, ¿no tendrían que ir donde Cristo, en lugar de silenciar y marginar a aquellos que se hacen voz de los sin voz y que trabajan sirviendo a los desprivilegiados; en lugar de insistir en fórmulas doctrinales, como si Cristo se pudiera encerrar en correctísimos dogmas que no requieren más que nuestro asentamiento mental?

La reflexión teológica, si se realiza dentro de la iglesia institucional, es productora de doctrinas y dogmas y, por lo tanto, los respeta así, como respeta a los pastores dirigentes de la iglesia, responsables de coordinar, conducir, pastorear y supervisar el caminar de la iglesia conforme a su misión. Este caminar tiene su arraigo fundamental y orientador para que todos los fieles, tengan la posición que tengan dentro de la jerarquía, en las palabras directoras de Cristo: 'No basta con que me digan: Señor, Señor, para entrar en el Reino de los Cielos, sino que hay que hacer la voluntad de mi Padre...' (Mt. 7, 12).

Con base en el seguimiento de Cristo, pues, la reflexión nos dice que la iglesia no anda bien si calma la conciencia de los inquietos al amonestarlos para que den limosnas de sus sobras para pacificar a los pobres, como nos enseña la parábola de Lázaro (Lc. 16, 19-31); la iglesia no está bien pastoreada y su reflexión falla si critica la lucha de los pobres y no dice ni palabra sobre la violencia institucionalizada, que por siglos les niega el derecho de vida a los mismos pobres. La iglesia, por supuesto, se opone a la violencia. Pero la reflexión teológica tiene que decir con toda claridad quiénes son los violentos y lo han sido durante la notoria historia del occidente cristiano.

Las palabras de Cristo citadas (Mt. 11, 25) nos dan, pues, una pista: la reflexión teológica tiene que hacerse desde los de abajo. Esta pista nos señala algunos pasos que debemos dar y que queremos enumerar para la discusión y reflexión. La lista de los pasos no va a ser completa, ni se va a exponer con mucho detalle cada paso para dejar lugar a la discusión y reflexión.

La sociedad está polarizada. Hay los de abajo y los de arriba. Los de abajo son pobres, oprimidos, explotados, discriminados, marginados. Los de arriba tienen el poder en las manos, porque controlan los medios económicos, políticos, ideológicos y/o religiosos y militares. Son

las élites. Los intereses de los de arriba contradicen los intereses de los de abajo. Los primeros buscan defender y justificar sus privilegios, que son la causa de la miseria de los de abajo que, por su lado, buscan salir de su situación. No lo pueden lograr sin remover esa causa. La contradicción entre los dos puede ser abierta o latente, consciente o inconsciente.

De todos modos, debemos darnos cuenta de que vivimos en un mundo caracterizado por el conflicto y la hostilidad entre los de abajo y los de arriba. La identificación de Cristo con los de abajo y su propósito de liberarlos al encaminarlos hacia el Reino de Dios, hizo manifiesta la hostilidad y le condujo a la cruz. La situación conflictiva, pues, no es una interpretación subjetiva, sino que caracteriza la sociedad conforme a su realidad objetiva. Ahora bien, no es obra del seguimiento de Cristo, no de la reflexión teológica desde los de abajo, que se busque la reconciliación o componenda de la contradicción expuesta, sin tocar las bases objetivas que la producen (véanse, por ejemplo: Mc. 10, 17-31; Lc. 19, 1-10; 1, 51-53; I Cor. 1, 18-31).

Las palabras citadas de Cristo (Mt. 11, 25) sólo subrayan el testimonio de la encarnación. Dios, al hacerse hombre, se hizo hombre entre los pobres (II Co. 8,9) y esta encarnación sirve de modelo para el seguimiento de Cristo y la reflexión (Filip. 2, 5ss). Porque es entre ellos donde encontramos a Cristo mismo en sus hermanos (Mt. 24, 31ss). El seguimiento de Cristo y la reflexión teológica tienen que encarnarse, pues, entre los de abajo. En este proceso, tanto cada seguidor como la reflexión teológica, tienen que pasar por su propio despojamiento. Es decir, hay que quitarse los prejuicios que los de arriba nos han implantado en cuanto a los de abajo; ni hablar del pedestal del cual tenemos que descender.

Algunos de esos prejuicios se han infiltrado a veces en la mente de los de abajo, tenemos que ver que estas ideas son prejuicios que Cristo no comparte. Es decir, tenemos que aprender a deshacernos de esos prejuicios al aprender en la convivencia con el pueblo. Tiene mucho que enseñarnos y lo decimos de nuevo (véanse Núm. 3, 24). Tiene la experiencia no sólo de siglos de represión, sino también de resistencia. La historia popular, desconocida y no enseñada, está llena de la lucha constante por la libertad, la dignidad humana, fundada en derechos económicos, políticos y religiosos. Esta historia vivida está presente tanto en la conciencia como en la vida diaria de los de abajo.

Especialmente con respecto a los indígenas se habla de que en sus culturas se hallan 'las semillas del Verbo' (Puebla 401, 403, 451). Al encarnarnos entre ellos podemos hacer el descubrimiento de que no sólo encontramos semillas, sino frutos maduros y más sabrosos que aquellas que acostumbramos encontrar en iglesia y culturas occidentales, que pretenden ser cristianas por excelencia.

Al aprender de y con los de abajo aprendemos a enfocar, simultáneamente, a las élites desde la óptica de los de abajo; son los que oprimen, explotan y marginan al pueblo. Y nos duele observar que dirigentes eclesiásticos se están aliando con los pudientes, y así consolidan y justifican el poder que ellos tienen sobre todos aquellos que son los hermanos más pequeños de Cristo mismo. Cristo anda identificado con estos hermanos suyos y la alianza con los poderosos, en última instancia, entra en contradicción con Cristo y así desacredita a la iglesia. La confusión de la cual hablamos tiene su causa en esa alianza de cúpulas. La reflexión desde los de abajo, arraigada en el seguimiento de Cristo pobre, dilucida la confusión.

Los de arriba hablan de defender el cristianismo y, en este contexto, algunos de ellos están haciendo una 'cruzada cristiana' dirigida contra los de abajo, que defienden el derecho de vida y que luchan por una sociedad más justa, más fraternal, más humana y más cerca al Reino de Dios. La cruzada contra ellos crucifica otra vez a Jesucristo, que muere asesinado en todos sus hermanos oprimidos en los genocidios y etnocidios que se cometen en Centroamérica.

La reflexión teológica desde los de abajo nos hace ver con dolor, tristeza y coraje que los aliados de cúpula se vuelven estorbos para el camino hacia el Reino de Dios. La reflexión teológica desde abajo, por su arraigo en el seguimiento de Cristo, no parece enseñarnos otra cosa que nos mantengamos fieles al camino de Cristo junto con los desprivilegiados, a pesar de lo que digan y orienten los de arriba. Dicen que los de abajo son comunistas ateos y, por eso, enemigos de Cristo. No dicen nada de nuevo. Así también hablaron en los tiempos de las primeras cruzadas en la Edad Media. En lugar de comunistas se valieron de otro calificativo para privar a los de debajo de la dignidad de ser humanos.

La reflexión teológica desde los de abajo hace surgir la pregunta si el evangelio no es para todos, sean de abajo o de arriba. Por supuesto, es para todos. Pero no significa la misma cosa para todos. Para los pobres y oprimidos es la salvación del yugo bajo el cual están vegetando ansiando el día de su liberación (Mt. 11, 2-6). Para los privilegiados les trae la salvación de las cadenas de sus privilegios, sean materiales o de otra clase (Mc. 10, 17-31; Lc. 19, 1-10; Apc. 3,15-20).

La buena nueva sí es para todos y todos tienen que convertirse, es decir, transformarse (Mc. 1, 1-15). La exigencia de que los de arriba tienen que ser liberados de sus privilegios que los encadenan señala que su conversión comienza al irse donde Cristo: con sus hermanos privilegiados. Desde allí se forma el pueblo de Dios, un solo pueblo que acoge a todos.

Y, finalmente, al implantarnos entre los oprimidos no lo hacemos para que haya unos pobres más, sino con la visión del Evangelio. Nos fundimos con el pueblo para luchar por el Reino de Dios. La iglesia sólo es transitoria, con la misión de encaminarse, con todos sus hijitos, hacia el Reino de Dios, al cual todos están invitados a condición de su conversión/transformación.

En el Reino de Dios se habrá superado la polarización entre los de abajo y los de arriba, porque las causas objetivas y subjetivas de la polarización se habrán superado. Paso por paso el pueblo de Dios se acerca a ese reino. Ningún paso es definitivo, sino que cada uno es una mediación o aproximación. Es un camino lleno de lucha y también de sufrimiento que implica la cruz que parece deshacer todo avance realizado.

Pero así como Cristo resucitó contra toda esperanza, así también renacen todos los torturados y asesinados en el pueblo de Dios encaminado hacia el Reino de Dios. Así también lo afirmó el arzobispo mártir de El Salvador, Mons. Oscar Romero; 'Si me matan resucitaré en el pueblo salvadoreño'. De esta manera el seguimiento de Cristo fomenta la reflexión teológica desde los de abajo y ésta puede consolidar nuestro compromiso de seguimiento de Cristo: somos partícipes de Cristo no sólo hasta la última gota de sangre, sino que, si derraman nuestra sangre, cada gota dará mucho fruto hasta que el pueblo triunfe, los pudientes caigan de sus tronos y entonces de veras todos unidos alaben a Dios en un reino de paz y justicia.

Hemos hecho hincapié en todo lo que debemos aprender de los de abajo en la reflexión teológica. Surge la pregunta si no podemos aportar nada a la reflexión teológica desde abajo aprovechando aquello que se nos había enseñado en la formación institucional. No negamos esta clase de contribución que sí es muy importante y se puede resumir en la palabra evangélica de SERVIR a los necesitados, es decir, ponernos con todo lo que sepamos y tengamos al servicio de ellos. Este servicio es el colador por el cual tiene que pasar ese bagaje acumulado.

En la convivencia con el pueblo de Dios en marcha encontramos todo aquello que le sirva. A veces pueden ser cosas que ni apreciamos y que, teológicamente, nos parece carecer de todo valor. Pero el lema de SERVIR consagra todo lo profano siempre y cuando sirva para fortalecer a los hermanos en su lucha de construir el Reino de Dios. Por otro lado, y en términos generales podemos afirmar que la contribución consiste también en una reflexión en retrospectiva. Hay que enfocar todo el bagaje teológico desde la óptica de los de abajo. Es

el redescubrimiento del evangelio concreto a partir de '¡Pobres de ustedes, los ricos, porque ustedes tienen ya su consuelo!' y '¡Felices los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios!' (Lc. 6, 24 y 20).

Conclusión

El camino señalado es largo, sinuoso y difícil. Apenas lo hemos iniciado. Así también las ideas todavía son iniciales. Lo importante es el arraigo de la reflexión teológica en la concreción del seguimiento de Cristo, y a Cristo mismo lo encontramos entre los condenados de la Tierra. El hecho de que el seguimiento de Cristo es el suelo fértil que alimenta la reflexión teológica nos fortalece porque cuanto más nos incorporamos al pueblo de Dios, tanto más se capacita la reflexión teológica de nosotros. El otro hecho de que el seguimiento de Cristo nos conduce hacia los de abajo, mantiene la autenticidad y la credibilidad tanto del discipulado como de la reflexión teológica de nosotros.

Se puede objetar que hemos hablado más del seguimiento de Cristo que de la reflexión teológica. El punto de partida de la reflexión teológica es el seguimiento de Cristo. Por eso, sin éste la reflexión teológica carece de materia. Debemos arraigarnos sólidamente en el seguimiento de Cristo para consolidar la reflexión teológica. En cuanto a la 'autoformación' nos encontramos en el punto de partida ventajoso de estar metidos en el trabajo ya. Suponemos que este trabajo es precisamente el seguimiento de Cristo. En este sentido quisiéramos aprovechar la situación 'privilegiado' en el cual nos encontramos para formarnos teológicamente.

Somos conscientes de que hemos indicado sólo algunas pistas que, en la reflexión y el diálogo, seguramente, han de ampliarse, modificarse y profundizarse.

Sectas religiosas, una aportación (1987)¹

Ya hace varios años que a la región de la Diócesis de San Cristóbal, Chiapas, donde trabajamos llegaron doce misioneros de Estados Unidos y del Canadá. Según me acuerdo representaban distintas denominaciones. Más tarde, alrededor de 1983 ó 1984, su número creció a trescientos. Llegaron con muchísimos otros, como una invasión, para trabajar en casi todas partes de la República y en Centroamérica.

Uno de los primeros doce comenzó a trabajar en la misma zona donde evangeliza nuestro equipo pastoral diocesano, es decir, con los tojolabales, un grupo maya de los Altos de Chiapas. Aquel señor de nombre Cristóbal, pertenecía a una secta de la cual tampoco me acuerdo, pero sí mantenía relaciones de colaboración con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Una tarde Cristóbal se presentó para visitarme. Me quiso preguntar que si era necesario aprender el idioma de los tojolabales para poder trabajar con ellos. Le dije que sí y le pregunté para qué vino a trabajar entre los tojolabales. Le expliqué que la gran mayoría de los poblados indígenas tienen catequistas elegidos por sus comunidades porque éstos quieren vivir la fe y celebrarla. Cristóbal me respondió: que la razón de su venida y trabajo se encuentra en el hecho de que los indígenas no conocen a Dios. Las cosas que le había tratado de explicar sobre la vida cristiana de las comunidades tojolabales no le causaron impacto alguno.

Así comencé a aprender de las sectas, de su trabajo y pensamiento o ideología. No aprecian la fe de los indios, ni hablar del trabajo de la Iglesia católica entre ellos. Se corrobora la evaluación hecha que encontramos en el Documento de Puebla: "*Muchas sectas han sido, clara y pertinazmente, no sólo anticatólicas, sino también injustas al juzgar a la Iglesia y han tratado de minar a sus miembros menos formados...*" (Puebla No. 80).

Vamos a enfocar algunos ejemplos concretos para comprender con mayor claridad las actividades y los propósitos de las sectas. Por falta de conocimientos, de tiempo y de espacio, no podemos hablar de todas, sino que tenemos que escoger algunos casos que nos parecen representativos.

EL LIC. JESUCRISTO

El ILV es uno de los grupos misioneros más fuertes con base en EU que trabaja en México, Centroamérica y muchas partes del Tercer Mundo. Se conoce por traducir la Biblia o partes de la misma a idiomas indígenas. En la traducción del Nuevo Testamento al tojolabal encontramos el ejemplo siguiente. En 1 Juan 2,1 se dice: "*Hijos míos, les escribo estas cosas para que no pequen. Pero si alguien peca, tenemos un intercesor delante del Padre, es Jesucristo justo*".

Los traductores parecen haber encontrado problemas para la traducción de la palabra intercesor (paracleto). Optaron por la palabra prestada del castellano "lisensyado". Probablemente se apoyaron en la traducción acostumbrada de las versiones españolas que dicen "abogado".

Ahora bien, si preguntamos a los tojolabales qué representa para ellos un licenciado, nos dicen que es alguien que les hace muchas promesas para ayudarles si tienen problemas agrarios o con los tribunales. El licenciado, siguen explicándonos, les habla muy bonito, pero no cumple, sino que los engaña. Pide mucho dinero y no hace nada. Al fin y al cabo, es un estafador por no decir ladrón.

¹Christus. Revista de teología y Ciencias humanas. (1987). Año LIII. No. 606, junio, p. 52-58.

¿Cómo se explica esta traducción equivocada?

Podemos presuponer que los traductores no se habían dado cuenta del error que desorienta bastante a los lectores. Seguramente los traductores partieron de su propia experiencia que ellos o sus amigos han tenido en cuanto al trabajo de licenciados o abogados. Cuando tienen algún problema de índole legal buscan a un licenciado para que les ayude. Tienen la esperanza justificada que el problema se resuelva, porque la experiencia de ellos o de sus amigos confirma dicha esperanza. No es así con los indios, con los de abajo. Su experiencia es muy contraria. Se refleja en la evaluación dada por parte de ellos como acabamos de escucharla. Aunque se dice que, delante de la ley, todos somos iguales, la experiencia les ha enseñado que no todos somos igualmente iguales. Para los de arriba la cosa es otra que para los de abajo. Es decir, vivimos en una sociedad dividida en clases independientemente de si estamos de acuerdo con este hecho o no lo estamos. Consciente o inconscientemente los traductores están identificados con su clase privilegiada y lo reflejan en la traducción. Y esta clase de traducción tiene profundas consecuencias desorientadoras para los lectores destinatarios que forman parte de la clase desprivilegiada.

Vamos a tratar de señalar cómo se presenta este texto desde el punto de partida de los tojolabales. Si Cristo es licenciado, entonces es amigo y partidario de los de arriba. Si queremos aprovecharnos de su ayuda, debemos salir de nuestra clase y tratar de incorporarnos a la clase de los de arriba. Es decir, como cristianos debemos negar la clase, la etnia, a la cual pertenecemos. Las implicaciones profundas de esta traducción son obvias, no sólo las religiosas, sino también las políticas, económicas y sociales. Porque si Cristo es licenciado, no aprecia la estructura social comunitaria o colectiva de los tojolabales, ya que pertenece a la clase de los acomodados; y la estructura social de los tojolabales tiene ramificaciones y fundamentos en lo religioso, político y económico. Dentro de esta estructura se cuenta siempre con la ayuda solidaria de los hermanos, tan típica para estos indígenas. En la clase de los acomodados, en cambio, no se tiene la experiencia de tal solidaridad, sino que se cuenta con la ayuda pagada de abogados, licenciados, etc. En fin, la traducción refleja una conciencia de clase importada e impuesta que no sólo desorienta, sino que desarticula estructuras y valores básicos de los indígenas.

PERDICIÓN Y SALVACIÓN

La identificación de clase señalada a base de una traducción equivocada posiblemente se produjo inconscientemente. Pero no siempre es así. Vamos a ver cómo esta actitud inconsciente se está manifestando y ampliando en la obra misionera o proselitista del ILV. El Instituto reparte entre los tojolabales un volante con dibujos yuxtapuestos que explican la perdición a la izquierda y la salvación a la derecha. *¿Quiénes son aquellos que se pierden?* Vemos unas garras de Satanás que agarran una masa popular de hombres y mujeres, todos vestidos de tojolabales. Quemán copal, tienen botellas, probablemente de aguardiente, alguien tira una pistola, otro tiene unos billetes y un fardito abultado que contiene no sé qué. Todos corren en distintas direcciones para salvarse de las garras, pero no les sirve ni la pistola, ni el trago, ni el copal, ni sus bienes. A la derecha, en cambio, vemos una familia nuclear, un hombre y una mujer que abraza a su hijito. La familia está feliz, sostenida y llevada en la mano de Dios por encima de las nubes y de un precipicio al borde de un abismo donde se ven las tinieblas, sean del mundo condenable o del infierno.

¿A quiénes o a qué representan aquellos que se están perdiendo?

La quema del copal es representativa del culto católico. El trago representa “la costumbre”, es decir la tradición étnico -religiosa de los indios. Por ejemplo; el trago hace las veces de una firma al llegar a un convenio. La pistola es la violencia que, por supuesto, se condena sin tomar en consideración que sirve también para defenderse contra la injusticia y represión que los indígenas han vivido por siglos. Y, sobre todo, es el grupo representativo de la comunidad, del colectivo, tan típico de los indígenas y del cual ya hemos hablado con anterioridad.

La familia nuclear, en cambio, separada de la comunidad se salva. Ya no hay ni costumbre, ni culto católico, ni violencia o defensa mutua, ni hablar de una estructura social de solidaridad.

Es decir, la identificación de clase ya no es asunto inconsciente, sino que se extiende conscientemente para incluir la identificación con otra cultura, marcada por el individualismo. Lo colectivo, cultivado por la costumbre, el culto católico, los bienes que se tengan y el compromiso de defenderse mutuamente, todo esto se condena. Lo único que se permite es la conservación del traje típico, obviamente considerado neutral.

La identificación pues, es doble, tanto con la clase social acomodada como con la cultura ajena y, además, se da como expresión auténtica del cristianismo. No sólo la encontramos en la traducción del Nuevo Testamento, sino también en el volante que forma parte del trabajo misionero del ILV. En el reverso del mismo volante, además, vemos, aparte de unas citas del Nuevo Testamento, el texto siguiente en tojolabal:

¿Estás en la mano de Dios o en la del diablo?

Debemos notar que la pregunta se dirige a la persona individual y no a la comunidad. (Se agrega una copia del volante en la cuarta página del artículo ILV).

Ahora bien, aparentemente el ILV pretende representar una posición netamente religiosa que sí es anticatólica. Pero, si reflexionamos un poco más, vemos que la condena de la comunidad, de lo colectivo y de la costumbre que sostiene tanto la comunidad como la etnia, realmente se refiere a otra cosa. También la podemos observar en el rechazo al uso de armas. La comunidad y la etnia con muchas cosas que las sostienen son realidades políticas. La religión que salva, sin embargo, no las admite. A los pobres no les sirve que estén organizados colectivamente. Cada uno, para salvarse, tiene que caminar solo o dentro de la familia nuclear que no existe entre los tojolabales.

Vemos, pues, que la religión que el ILV representa toma una posición política determinada por aquellas cosas que condena y que llevan a la perdición. Son las mismas que las clases dominantes y la otra cultura no solamente no aprecian, sino que también tratan de denigrar y de desarticular. Porque la organización de los pobres, la ayuda y defensa mutuas de los de abajo, su culto y costumbre se consideran peligrosos, marcados por la violencia, el colectivismo y la superstición. Nada de esto sirve. Hay que superarlo de una manera u otra. Se manifiesta, pues, una alianza de parte del ILV con la cultura y la clase social que buscan la destrucción de todo aquello que los pobres indígenas valoran y mantienen como estructuras, prácticas y relaciones sociales que los defienden económica, política y cultural o

religiosamente. Es decir, el colectivo donde se ayudan, se organizan y celebran dentro de su comunidad y su etnia.

Conviene ilustrar esta posición por las palabras de un representante del ILV en una reunión de indígenas e indigenistas en San Cristóbal de Las Casas hace algunos años. Con el dedo señaló a los indígenas presentes y les dijo más o menos así: Ustedes tienen un problema. Para superarse o salvarse tienen que liberarse de los lazos que los ligan con sus comunidades.

La posición no se puede expresar con mayor claridad. Lo colectivo de la comunidad se considera el obstáculo principal para que los indígenas salgan de todo aquello que se considera atraso, y para que participen en el evangelio concebido desde el punto de partida de otra clase y cultura. El individualismo se ofrece como la solución.

Para realizar este trabajo proselitista, pues, se envían cientos y miles de misioneros, se imprime literatura, se trabaja con ahínco disponiendo de muchos recursos incluso avionetas (véase la organización auxiliar del ILV llamada Alas de Socorro).

LA CRUZADA CRISTIANA

Ahora bien, cuando todo este esfuerzo proselitista de desarticular los fundamentos de la organización social de los de abajo no dan resultado, sino que éstos cobran fuerza y se organizan mejor, entonces la alianza cultural y clasista se realiza de manera tal que el otro aliado se pone activo. Para mostrarlo vamos a salir del marco estrecho del ILV para ver el sectarismo en un ambiente más amplio.

No hace mucho tiempo que una agencia del gobierno de Estados Unidos, la CIA, publicó un libro que se llama: OPERACIONES PSICOLÓGICAS EN LA GUERRA DE GUERRILLAS (Psychological Operations in Guerrilla Warfare) Nueva York: Vintage Books (A Division of Random House, abril de 1985 with essays by Joanne Omang and Aryeh Neier). Esta publicación sirve de libro de texto para los contrarrevolucionarios o, sencillamente, la Contra en Nicaragua.

Lo instructivo para nosotros es que en esta publicación obviamente política ya que está auspiciada por una agencia gubernamental de EE.UU que no es sede de ninguna Iglesia u organización religiosa, en dicha publicación, pues, la contrarrevolución se llama "*cruzada cristiana y democrática*" llevada a cabo por "*guerrilleros cristianos*" que "*como todos los guerrilleros cristianos abrazan la no-violencia*" aunque "*para cumplir con seleccionados trabajos específicos, se emplearán criminales profesionales*" (*op. cit.* págs. 33, 55, 57, 84).

Para enfocar acertadamente esta "*cruzada cristiana*" debemos hablar algo de la política y posición del gobierno de Nicaragua. Independientemente de nuestra posición frente a los Sandinistas hay que ver que su política busca favorecer claramente a las clases desprivilegiadas. Esta política se caracteriza por tres campañas de envergadura: la de alfabetización para que tengan educación todos aquellos que no hayan tenido la oportunidad de escolarización; la de salud pública para ofrecer servicios médicos básicos a todos aquellos que hayan carecido de los mismos; y la de Reforma Agraria para dar tierra a la población agrícola mayoritaria que no tenía tierra a fin de que la trabajara, se alimentara a sí misma y al pueblo. Esta política, por supuesto, afecta a los acomodados al reducir sus privilegios como afecta también al gobierno de EE.UU porque Nicaragua se vuelve menos dependiente de Washington. Una transformación de este tipo puede, además, animar a otros pueblos en el Tercer Mundo y de este modo se reduciría más la hegemonía estadounidense. No es el lugar de entrar con más detalle en todo este asunto.

Lo instructivo de la reacción bélica de EEUU es que llama a su política militarista “*cruzada cristiana*” y a los guerrilleros que emplean a criminales profesionales se denominan “*guerrilleros cristianos*”. La alianza, pues, se hace mutua. Si el trabajo proselitista no funciona, se utiliza el garrote. Para los de abajo la posesión de armas los lleva a la condenación en el infierno. Para los pudientes las armas son benditas por la “*Cruzada Cristiana*”.

Total, el sectarismo se vale de recursos políticos para desarticular a los de abajo; y la política de los de arriba se vale de recursos sectaristas para el mismísimo propósito. La diferencia de los dos se da en la clase de amenazas. Los primeros atemorizan a los de abajo con la perdición en manos de Satanás. Washington, en cambio, amenaza con las armas en manos de criminales que torturan y asesinan a niños y mujeres. Así pues, los unos se vuelven sectarios políticos y los otros políticos sectarios.

Se puede preguntar con qué justificación calificamos sectaria la política de Washington. Se puede pensar que tiene una preocupación genuina de defender la autenticidad del cristianismo. Para mejor entender esta problemática nos falta enfocar con mayor precisión tanto aquello que es cristianismo como aquello que se le opone en nombre del mismo cristianismo. Así esperamos exponer con más claridad los propósitos de las sectas y del sectarismo como lo queremos hacer en el capítulo siguiente.

SECTAS, SECTARISMO Y EL REINO DE DIOS

Bastan los ejemplos y también los esfuerzos de interpretación o análisis. Nos enseñan la extensión del trabajo sectario y, hasta cierto grado, la problemática que representan para la Iglesia. Tal vez por las mismas razones el papa Juan Pablo II en la carta reciente a los obispos de Brasil se refiere “*a la amenaza a la fe por parte de sectas fundamentalistas o no-cristianas*” (No. 3).

Nos podemos considerar felices al escuchar estas evaluaciones y explicaciones de la actividad de las sectas y del sectarismo que amenazan a la fe y minan a los cristianos como el Documento de Puebla lo subraya. Porque los sectarios no lo somos nosotros, sino que son los otros. Sin duda podemos estudiar las sectas con humildad porque podemos decirnos que de una manera u otra hemos fallado al haber dejado un vacío en el cual las sectas se han metido y desde donde se explica su crecimiento extraordinario (ver Documento de Puebla Nos 80 y 628).

Con todo esto, sin embargo, no llegamos al meollo del problema. De hecho, el análisis nos puede proporcionar una concepción muy nítida de todo aquello que son las sectas y sus aliados. Pero todo lo que logramos son conceptos mentales que no llegan a aquello que el cristianismo representa ni tampoco a aquello que lo mina. Porque el cristianismo no es una realidad mental. Por casi dos mil años se ha hecho teología al afinar conceptos, doctrina, etc. Pero, a pesar o, tal vez debemos decir, a causa de este refinamiento de lo que pretende ser el cristianismo, la iglesia, estamos tan lejos de la realidad del Reino de Dios como en el tiempo del Nazareno. Porque de lo que se trata es esto: “*No basta que me digan: Señor, Señor, para entrar en el Reino de los cielos, sino que hay que hacer la voluntad de mi Padre que está en el cielo*” (Mt 7, 21).

El cristianismo, pues, es hacer la voluntad de Dios, es decir, es el seguimiento de Cristo que conduce al Reino de Dios. Y este Reino significa en las palabras de Cristo:

El Espíritu del Señor está sobre mí, por el que me consagró.

Me envió a traer la Buena Nueva a los pobres, a anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver.

A despedir libres a los oprimidos y a proclamar el año de la gracia del Señor (Lc 4,18s; ver también Mc 1, 14s).

Es decir, el Reino de Dios trae vida a todos aquellos que son privados de la misma. Por eso, si el Reino no se hace Buena Nueva para los pobres, libertad para los cautivos, luz para los ciegos y liberación para los oprimidos, el proyecto de este Reino no se encarna, no se hace realidad conforme al propósito de Cristo. El Reino de Dios toma partido por los pobres, cautivos y oprimidos y busca transformar la realidad de manera tal que las causas de la pobreza, del cautiverio y de la opresión se superen y que reine la justicia.

Especifiquemos un poquito más el compromiso del Reino. Es con los cautivos y oprimidos cuyo cautiverio y opresión son realidades políticas. Es decir, el Reino de Dios nos encarna en la realidad política, social y económica de los de abajo para que la transformemos. No nos deja, pues, apartados en una esfera religiosa de una tenue espiritualidad artificial. Meternos en esta clase de realidad de carne y hueso para cambiarla según el proyecto del Reino es obra del Espíritu del Señor.

El propósito del Reino de Dios de encarnarnos en la realidad económica y socio-política de los de abajo lo califica de una manera especial. Se encuentra en oposición hasta las raíces con toda clase de realidad que produce pobreza y opresión. Cualquier realidad de este tipo tiene que considerar el Reino de Dios como subversivo de su orden y legalidad. De ahí se explica por qué las autoridades tanto políticas como religiosas sentenciaron a Jesús de Nazaret con el castigo reservado para criminales políticos. Por el otro lado, toda alianza de cristianos o grupos de cristianos con los poderes que mantienen la opresión de los pobres y explotados traiciona el Reino de Dios.

Sobre este fondo del proyecto del Reino de Dios hay que enfocar las sectas. Son aquellos movimientos que tergiversan el cometido del Reino. No toman partido por los pobres y oprimidos. No les ofrecen la Buena Nueva de liberarlos de las causas de su marginación. No se proponen transformar la realidad que produce pobreza, cautiverio y opresión. No animan a seguir a Cristo en su proyecto de realizar el Reino de Dios. No se oponen a limosnas y a la benevolencia a que quieren mitigar la realidad opresiva para hacerla más aguantable, pero sí se oponen a transformarla. Esta tergiversación sectaria se vuelve política de los poderosos cuando éstos hablan de la “*cruzada cristiana*” para mantener en su lugar a los de abajo que se han organizado y tratan de conquistar su liberación. Es decir, las sectas y el sectarismo mantienen apartados de la Buena Nueva a sus destinatarios específicos. Por eso, representan una forma del pecado. Es el pecado que, individual o sistemáticamente, obstaculiza e impide el acceso al Reino de Dios y a la vida que trae. Esto no se hace con palabras blasfemas ni con medios evidentemente malos, sino que se utilizan las mismas palabras del evangelio y de la tradición cristiana, pero el énfasis es otro y de ahí resulta la confusión o la “*amenaza a la fe*” de la cual el Papa Juan Pablo II está hablando.

Antes de ejemplificar esta tergiversación tenemos que hacer otra observación. Cualquier Iglesia no comprometida con esta transformación, por correcta que sea su doctrina y su teología y por solemne que sea su culto conforme a todas las reglas canónicas, no cumple con las exigencias del Reino, tampoco proporciona la gracia del Señor, sino que, de una

manera u otra, se vuelve sectaria. La razón es que está socavando el proyecto del Reino. No se hace Buena Nueva para los pobres, ciegos, cautivos y oprimidos. Al no promover la causa de los marginados, hace alianzas con los poderosos y opresores, sea para mantenerse a sí misma, sea para aprovecharse de la protección de los pudientes.

Las sectas o el sectarismo, pues, no podemos, calmadamente, identificarlas con “los otros”, sino que nos afectan y cuestionan a nosotros mismos. La cuestión no es, sencillamente, un asunto de doctrinas correctas o incorrectas a las cuales asistamos o no, sino que es el asunto de nuestro hacer, de nuestra praxis. Es decir, de nuestro seguimiento de Cristo con su proyecto del Reino de Dios. Dicho de otro modo, aquí no se trata de cosas académicas que nos pueden interesar y que podemos archivar, si no nos parecen, sino que aquí nos enfrenta el llamado del Reino de Dios, que nos cuestiona hasta los fundamentos.

Debemos hablar, pues, no sólo con humildad, sino también con conciencia autocrítica y corresponsabilidad en cuanto a las fallas graves cometidas por nuestra Iglesia. La razón es esta: *¿No llegó la Iglesia a este continente en alianza con los conquistadores y colonizadores que diezmaron la población autóctona, la esclavizaron, discriminaron, explotaron, torturaron y le causaron la pérdida de bienes y vida?* No negamos que muchos frailes y otros servidores de la Iglesia en tiempos de la conquista y colonia se esforzaron hasta las últimas consecuencias en ayudar y defender a los indígenas conforme al mandato del evangelio. Su tragedia es que trabajaban dentro del marco de referencia conquistador y colonizador. Por eso, sus esfuerzos se convertirán casi siempre en apoyar la política del Imperio y hacían la subyugación más aceptable. De ese modo, para los indios el evangelio no se hizo Buena Nueva liberadora como lo confirman los testimonios de los libros de *Chilam Balam* y otros.

Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el cristianismo.

Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles y de los padres, el principio de usarse caciques, los maestros de escuela y los fiscales (Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista*, México: Ed. Joaquín Mortiz, 1964, p. 86).

Y También podemos preguntar: ¿Dónde estuvieron la voz y el actuar profético de la Iglesia cuando se produjo el holocausto en la Alemania fascista? Y ¿dónde está la Iglesia en el Calvario de los pobres y oprimidos de Centroamérica y Sudáfrica de hoy? Hemos escogido solamente algunos poquísimos ejemplos que, desafortunadamente, podríamos aumentar con muchos más que cuestionan el silencio y el actuar de la Iglesia a través de los siglos hasta hoy en día.

Con todo esto no negamos que sí hubo y hay de manera aislada, las voces y el actuar de cristianos y algunos obispos como Antonio Valdivieso, Oscar Romero, Samuel Ruíz, Desmond Tutu y otros. Pero siguen siendo testigos contados. El reto del Reino de Dios y la tentación de caer en el sectarismo siguen vigentes para todos y cada uno de nosotros. El estudio de las sectas requiere, pues, que no sólo tengamos una idea clara del Reino de Dios y de su tergiversación, sino que no nos exceptuemos de la problemática del sectarismo y que estemos encaminados en la Promoción del Reino de Dios para los oprimidos.

CONCLUSIÓN

- Las sectas como movimientos y el sectarismo como actitud puesta en práctica se dan por su oposición al Reino de Dios.

- Representan el obstáculo que impide el acceso al Reino de Dios a sus destinatarios específicos, los pobres, oprimidos, cautivos, en una palabra, los pequeños o los de abajo. El evangelio dice que para aquellos que causen estos obstáculos, sería mejor que fueran ajusticiados (Mt 18, 7).

- Sectas y sectarismos no se caracterizan por un discurso anticristiano, sino que utilizan el mismo evangelio y la tradición cristiana para tergiversar el proyecto transformador de vida liberación del Reino de Dios. Desde ahí causan confusión. Es decir, se aprovechan del evangelio y del discurso cristiano para mantener el *Status Quo*, para justificarlo y para condenar y asesinar a los que tengan hambre y sed de justicia y pan.

- La expresión verbal o doctrinal de las sectas es sólo el reflejo ideológico de su cometido práctico incluso militar de anti-Reino, antivida y antipueblo. Por lo tanto, por los frutos debemos conocerlos (Mt 7,16).

- El sectarismo se da tanto en el ámbito religioso como en el político. Porque en última instancia, es la alianza entre el altar y el poder político como se produjo el Gólgota y como se repite en el mundo actual sin hablar de las variantes históricas de esta alianza a través de los siglos.

A base de lo dicho tenemos que responder a una última pregunta. “La amenaza a la fe” de la cual habla el Santo Padre es, realmente, una embestida mortífera del sectarismo a nivel mundial. Si somos hermanos, si somos cristianos y no sectarios, ¿cómo podemos callarnos o comportarnos como meros espectadores frente al ataque masivo contra todos los esfuerzos que tratan de encaminar el proyecto del Reino de Dios, especialmente entre y por nuestros hermanos centroamericanos, tan cerca de nosotros por no decir a nuestras puertas.

Ilustraciones



El testimonio de nuestra diócesis (1987)¹

Durante el encuentro, recapitulamos la historia diocesana durante los últimos veintiséis años y nos dimos cuenta del desarrollo interno de nuestro caminar. Al mismo tiempo, se me ocurrió una idea, complementaria de este proceso, a base de algunas experiencias. Por algún tiempo se me ha dado la oportunidad de escuchar comentarios de hermanos y otras personas que conocen nuestra diócesis, la ven desde fuera y la evalúan. Quisiera compartir estas experiencias, porque me parece que nos comunican un mensaje importante y capaz de profundizar el compromiso y la opción que hemos tomado.

Voy a mencionar, pues, unas pocas experiencias que he tenido durante los últimos tres años y que explican aquella idea.

Un sacerdote europeo me dijo:

“Aquí, en nuestra iglesia, no tenemos proyecto alguno. A menudo, ni siquiera existe la conciencia de que nos hace falta tal cosa. Ustedes sí lo tienen. La opción por los pobres que han tomado los orienta e impulsa y los llena con el compromiso de construir el Reino de Dios en medio de muchas adversidades. Aquí la iglesia está bien establecida y bastante satisfecha consigo misma. Se interesa, sobre todo, en mantener el *status quo*. A causa de esta actitud hemos perdido a mucha gente, ante todo a obreros y a la juventud”.

Al escuchar este testimonio, me acordé de la manta, que, en alguna ocasión, los tojolabales habían preparado para recibir a don Samuel. El texto comenzó con estas palabras: “Nuestra lucha es la palabra de Dios...”. Es decir, la palabra de Dios no es la esfera religiosa, apartada de la vida diaria, sino que trasciende los límites del libro escrito y abarca toda la vida que, en toda su extensión, es sagrada y que es lucha sin la cual no nos podemos acercar al reino de Dios. Fue la palabra de indígenas del pueblo mismo y no palabra nuestra, de los agentes de pastoral. La voz de ellos nos causó mucha alegría. Nos dimos cuenta de la profundidad de la reflexión teológica del pueblo. A partir de la realidad. El comentario de nuestro amigo europeo se ve más que confirmado. Nuestra diócesis sí tiene un proyecto que caracteriza, no solo a nosotros, los agentes de pastoral, con nuestra opción, sino también al pueblo mismo (o sectores del pueblo). Este se ve impulsado por un proyecto que se define por la lucha en la vida diaria, orientada por la palabra de Dios. Y no es una lucha individual, sino de todos los pobres, tanto indígenas como ladinos. Porque el texto de la manta continuó: “Cristo murió por nosotros, por la explotación. Lo crucificaron los ricos, porque ayudó a los pobres para que estemos libres.”

Aquí no es el lugar de interpretar todo este texto. Sólo se subraya que la entrega de Cristo, su obra salvífica, se hace por los pobres, como aquellos que se habían reunido en aquel entonces. Vinieron de muchas colonias tojolabales y los de habla castellana. Por la obra de Cristo todos se sabían unidos y por la misma obra se sabían encaminados hacia su liberación. Este es su proyecto resumido en pocas palabras, proyecto en el cual fe y política son las dos caras de un solo compromiso. Porque su liberación arranca desde la obra salvadora de Cristo, con el propósito de superar la explotación, obstáculo fundamental de carácter político-económico, para conquistar la liberación que nos acerca al reino.

Ahora bien, en la Alemania Federal existe actualmente el problema de recibir o no a extranjeros que entraron al país sin visa, en busca de asilo. Su vida peligra en sus respectivas patrias. Se hace mucha propaganda de no aceptarlos y de mandarlos de regreso a sus países de origen. En muchas ocasiones, con la ayuda de tribunales de justicia, los refugiados fueron repatriados.

¹ *Caminante*. (1984). Núm. 44. Marzo, pp. 32-35.

En un grupo del partido socialdemócrata, dedicado a la defensa de los derechos humanos, hubo un parlamentario que supo de la presencia de los guatemaltecos en Chiapas. Me preguntó cómo los chiapanecos reaccionaron a la presencia de los refugiados.

Le platiqué de aquello que los campesinos mexicanos nos habían contado en la Asamblea Diocesana de 1985 sobre la llegada de miles de refugiados a sus ejidos:

“Llegaron los guatemaltecos. Fue una tarde de aguacero. Llegaron más de mil. Los recibimos porque son nuestros hermanos que vinieron para salvar la vida...”

Este testimonio de la fraternidad, puesta en práctica por los pobres campesinos chiapanecos, causó perplejidad y cuestionó la actitud xenófoba de los alemanes, ricos en comparación con nuestro campesinado. Otra vez fue el testimonio del pueblo diocesano que manifestó el compromiso y proyecto suyos, que exigieron muchos sacrificios de parte del mismo pueblo. Pero la presencia de los hermanos necesitados trascendió la comodidad de los que tengan, por poco que sea. ¡Los pobres creen en los pobres!

Un joven mexicano, de visita en la diócesis, me dijo:

“Aquí encontré la iglesia viva al trabajar por un tiempo en un subequipo y al caminar por las veredas y el lodo en la montaña al servicio de los pobres. Cuando estuve en el Distrito Federal me había alejado de la iglesia, porque su opulencia, lo vacío del culto, y de las prácticas religiosas son contratestimonios. Ahora sé lo que es vida cristiana. Voy a cambiar de carrera para vivir y trabajar al servicio de los pobres y oprimidos...”

Finalmente otra persona, también de visita en la diócesis, me dijo:

“Aquí estoy por un tiempo para aprender, al trabajar con los agentes de pastoral y al convivir con el pueblo pobre y explotado. Cuando regrese a mi tierra donde la iglesia está medio muerta, quiero ver cómo aplicar lo vivido y aprendido para despertarla. Creo que el tiempo acá es de suma importancia para que pueda cumplir con el papel de intermediaria. Porque aquello que la diócesis busca y hace me da muchos impulsos para trabajar en mi iglesia a fin de que ella redescubra su misión. La situación, por supuesto, es distinta, pero con esto no se niega la posibilidad de que aprendamos los unos de los otros...”

¿Por qué estoy contando estas experiencias? Ante todo, me motivan gratitud y orgullo. Formamos parte de una diócesis, cuyo caminar está trazado por la opción transformadora de Cristo mismo, que se mueve en medio de su pueblo. Los problemas internos que a veces nos preocupan e inquietan, se reducen al tamaño apropiado y no pueden oscurecer el proyecto nuestro. En éste, tanto el pueblo como nosotros, los agentes de pastoral, tenemos el fundamento orientador, capaz de superar las diferencias. Sí nos va a costar, pero sin lucha no se puede, como el pueblo mismo lo ha afirmado.

Digo estas cosas también porque gracias al proyecto formamos parte de la iglesia latinoamericana que ha señalado el mismo camino en los documentos de Medellín, Melgar y Puebla.

La gratitud y el orgullo, finalmente, me parecen apuntar una oportunidad:

La carencia de proyecto ha alejado a muchos cristianos de la iglesia en otras partes. Porque hay lugares donde ella duerme o se agota en un activismo que solo busca mantener el *status quo* en lugar de promover su misión de construir el reino de Dios.

Allí hay hermanos que tienen hambre y sed de una iglesia viva. Nos buscan para aprender de y con nosotros a fin de renovar su iglesia. He aquí un papel importante para nosotros, respecto a la iglesia universal. Tanto nuestro pueblo, como nosotros mismos,

podemos compartir con hermanos de otras latitudes la riqueza de la opción, del proyecto que nos conduce por los caminos de Cristo mismo en medio de sus hermanos más pequeños.

Nos buscan hermanos que quieren estar con nosotros por un tiempesito. Esta limitación no indica falta de compromiso, sino que es el deseo de aprender del pueblo y de nosotros para encontrar medios y caminos que, de una forma u otra, se pueden aplicar en otras partes.

Creo que entendemos la inquietud de estos hermanos que tocan en nuestras puertas. No se trata de promover el turismo intereclesial. Tenemos que escoger, por supuesto a quiénes podemos invitar y a quiénes no. Que Dios nos guarde de los curiosos y de los malintencionados. Los hay y no quiero negar tal hecho. Espero que, a causa de éstos, no nos desanimemos para compartir con otros hermanos la lucha por el reino de Dios como se da en la diócesis, a fin de que la iglesia en otras partes redescubra su proyecto, su misión. Los testimonios de los dos hermanos que han convivido y trabajado con nosotros por un tiempo subrayan esta finalidad. Todos, además, amamos la iglesia universal y la queremos viva y llena de la misma gratitud por participar en la lucha de construir el reino, en medio de muchas tinieblas que tantas veces nos rodean y tratan de confundirnos.

Esta fue la idea que se me ocurrió cuando enfocamos la historia del proceso diocesano. ¿No complementa nuestra visión? Me parece que sí y por esto quiero compartirla con todos los agentes de pastoral. Espero que me haya explicado con suficiente claridad. También tengo la esperanza de que todos compartamos la alegría y el orgullo de trabajar en la parte de la viña del Señor donde estamos. Gracias por su paciencia de escucharme.

Los indios crean 'su' literatura (1990)¹

LA TRADUCCIÓN AL TOJOLABAL DEL EVANGELIO SEGUN MARCOS²

Vamos a hablar de los tojolabales, pueblo maya en los Altos de Chiapas, donde han vivido desde tiempos muy anteriores a la conquista. La literatura de ellos y la capacidad de escribir se perdieron por el despojo general que los indios de la región sufrieron a manos de los conquistadores /invasores y sus sucesores.

Poco a poco se están alfabetizando en su lengua, aunque casi no existe literatura en su idioma. Dentro de este proceso creador se ubica el relato siguiente.

Después de algunas pláticas de agentes de pastoral de la Diócesis de San Cristóbal en reuniones con representantes de comunidades tojolabales nos reunimos por primera vez en marzo de 1988 para traducir el Nuevo Testamento al tojolabal. Comenzamos con el Evangelio según Marcos.³

La traducción de la Biblia o partes de la misma puede despertar fuertes objeciones críticas. La simple razón es que la Biblia no tiene sus raíces en la cultura de los indios, sean mayas o de otros pueblos. Y no solamente esto. La pregunta siguiente tiene toda justificación. ¿No es la Biblia testimonio representativo de la cultura occidental, es decir, de aquella cultura que sigue siendo dominante y hasta la fecha no respeta a los indios? Dicho de otro modo, la traducción de la Biblia a un idioma de los indios ¿no es una imposición cultural que desconoce conscientemente la herencia cultural de los indios?

La relación de los tojolabales con la Biblia (también con el cristianismo) requiere no sólo una aclaración más profunda, sino que evitemos juicios precipitados. Vamos por partes.

Hace más de quince años cuando comenzamos a trabajar con los tojolabales colgamos el trabajo de enseñanza en la universidad para ponernos al servicio de ellos. Por supuesto tuvimos que aprender el idioma de ellos. En el proceso del aprendizaje apuntamos una serie de relatos de su vida diaria. Se trata de cosas que ellos mismos nos contaron. Apuntamos sus palabras sin agregar nada de parte nuestra. Algunos meses después publicamos el primer librito en tojolabal con los mismos relatos. Pensamos haber logrado algo muy importante: un documento en el cual se levanta la voz de ellos y no la nuestra. ¡Un testimonio de los tojolabales, de su vida! ¡Literatura auténtica de ellos!

Así nos lo imaginamos, pero ¿los tojolabales seguramente no pensaron como nosotros? Porque el librito no les interesó por nada. Tampoco quisieron adquirirlo. En esto se distinguieron marcadamente del renombrado Instituto Iberoamericano de Berlín, Alemania, que no solamente se interesó en los relatos, sino que los publicó en una edición bilingüe (tojolabal-español).

Nuestro trabajo, pues, había producido lo opuesto de lo que buscábamos. No les interesó a los tojolabales, pero sí les causó bastante interés a los investigadores antropólogos y americanistas de una bien conocida institución académica. Pero por conocida que sea, sus gentes no eran ni son indios con quienes nos habíamos propuesto trabajar.

¹ *Christus. Revista de teología y Ciencias humanas*. (1990). Año LV. Núm. 637. p. 54-60.

² Hablamos de 'indios' en lugar de «indígenas». Con esto estamos siguiendo el ejemplo que hace poco los mismos tojolabales escogieron al realizarse entre ellos la reunión del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI). El Día, 1 de agosto de 1988.

³ El Instituto Lingüístico de Verano publicó en 1972 el Nuevo Testamento en tojolabal. La impresión se agotó y ante la necesidad de los tojolabales de tener en sus manos el N.T. se tomó la decisión que comenzaran con su propia traducción que no reflejara las particularidades ideológicas de la versión del LLV. que no vamos a señalar aquí. Véase, por ejemplo, Carlos Lenkersdorf en la revista *CHRISTUS*, Año LIII, No.607, junio 1987, p. 52ss, «Sectas religiosas».

¿A qué se debió la falta de interés de parte de los tojolabales? Nos lo dijeron muy claramente. “¿Para qué vamos a conseguir y leer algo que todos nosotros conocemos ya? Si quieren publicar cosas en nuestro idioma que sean cosas, pues, de interés para nosotros, que nos sean útiles Y que no conozcamos aún”.

La diferencia entre la publicación nuestra y la evaluación de ella por parte de los tojolabales refleja dos modos de pensar, el de los indios y, digamos, el de los antropólogos. Es decir, de gente estudiada, representativa de la sociedad dominante y que se interesa por las razones que sean, en las etnias indígenas. El pensamiento de ellos y el de los tojolabales son, obviamente, dos cosas bastante distintas.

Para nosotros, los estudiados, aquello que es de ellos, nos parece de por sí importante e interesante. De esta manera no solamente se publican los relatos mencionados, sino que se trata de averiguar otras cosas muy de ellos. Por ejemplo, se hacen investigaciones para elaborar las estructuras de su vida diaria para señalar las relaciones de parentesco, de las mayordomías, para indagar la pirámide del poder político entre ellos, etc.

Todas estas cosas son de ellos. ¿No se nos antoja publicarlas? Pero tenemos que preguntarnos. ¿Para quién son importantes? Obviamente para los antropólogos, los investigadores, etc., porque somos nosotros que sí las publicamos. Publicamos, pues, para nuestro gremio. Y ¿por qué hacemos públicas estas cosas? Tal vez porque somos ingenuos y como tales queremos señalar lo característico de sociedades cualitativamente distintas o simplemente queremos fomentar el diálogo dentro de nuestro gremio. Y dentro del gremio, por supuesto, se justifica.

Si no somos ingenuos, tenemos que hacernos otra pregunta, ¿no nos ponemos al servicio de aquellos que quieren controlar a los indios con los instrumentos proporcionados por los investigadores? De ahí surge la pregunta crítica para nosotros al servicio de quién o quiénes nos ponemos con nuestro trabajo de investigación.

Ahora bien, los tojolabales al no interesarse en dicha publicación nuestra, mostraron su repudio a esta clase de escritos. La crítica no la expresaron verbalmente, sino que la expresaron de otra manera: por la práctica. No adquirieron nuestra publicación. La del Instituto Ibero-Americano, por supuesto, no tuvo este problema, no se había impreso para los tojolabales.

Si queremos cumplir con nuestro propósito de ponernos al servicio de ellos, sobran las reflexiones por qué no aceptan lo que publicamos. Ellos mismos nos habían indicado lo que sí quisieron.

Es decir, los tojolabales buscan y quieren cosas que sí les interesan porque les son útiles. Pueden apropiárselas porque les sirven de alguna manera. ¿De qué están hablando? No les importa de quién o quiénes es una cosa determinada. Durante los años de trabajar y convivir con los tojolabales nos dimos cuenta de que nunca están preguntando por el autor de un producto literario. El criterio de la aceptación, mejor dicho, utilización fue y es la utilidad que sí ocasiona interés. Es decir, los indios tojolabales no quieren aislarse de los demás, no buscan ensimismarse para quedarse solitos. Dicho de otro modo, no son ‘fanáticos’ en el sentido de que sólo lo indio se aceptaría y todo lo demás se rechazaría. No son ni racistas, ni etnicistas, ni indianistas.⁴

Si no les importa el origen, sea indio sea no-indio, de un escrito, ¿cuáles, pues, son las cosas literarias de interés y utilidad para ellos?

⁴ Esta posición se puede observar no sólo en cuanto a productos literarios, sino también con respecto a otras cosas, por ejemplo, semillas, herramientas, etc. La crítica, pues, que a menudo se hace, de que los indios se oponen a cosas nuevas carece de fundamentos. Tienen criterios bien definidos para las cosas que sí aceptan y las otras que rechazan. Estos criterios se explican claramente en el ejemplo dado en el contexto de la literatura.

Cabe mencionar otra experiencia. Casi simultáneamente con los relatos mencionados publicamos un cancionero tojolabal que se vendió en un dos por tres. Hasta la fecha ya se han hecho varias reimpressiones, revisiones, ampliaciones, etc. Casi todas las canciones del primer cancionero las había hecho yo. Pero esto no era de interés alguno para los tojolabales. La cosa comenzó así.

A los tojolabales les gusta cantar. Al estar por primera vez en una de sus comunidades muy apartadas me di cuenta de la afición a la música que tienen. Aprendieron por la radio de transistores canciones en español. Supe que entendieron muy pocas palabras, pero no les valió un bledo. Quisieron cantar y entonces agarraron lo que se les ofreció. Les pregunté si no tienen canciones en tojolabal. Me dijeron que no las hay.

Esto me motivó para comenzar a hacer algunas canciones en tojolabal que me parecieran sumamente sencillas. Pensé que les gustaría a los niños. Las hice con frases y giros idiomáticos no complicados, porque tuve conocimientos todavía muy rudimentarios del idioma. Estas canciones no sólo las aprendieron los niños, ni tampoco sólo los jóvenes y adultos. Comunidades vecinas se dieron cuenta y mandaron delegaciones para que les enseñara o las visitara para enseñarles. Muchos tojolabales por ese rumbo en la montaña dijeron que aquí hay un hermano que nos enseña canciones en nuestro idioma. Jamás se dijo que el hermano está haciendo estas canciones. Me dio la impresión como si dijeran, el hermano nos enseña «nuestras» canciones que por motivos desconocidos ignoraron.

Dentro de pocos meses ellos mismos comenzaron a hacer canciones, por lo general hechas por dos o tres compañeros. Otra vez pudimos observar la misma actitud ya indicada: ni se mencionó, ni le interesó a nadie mencionar a los autores y compositores del texto y de la música. A veces agarraron la música de una canción conocida, a veces inventaron tonadas. Jamás les importó la “propiedad o el origen intelectual” de estas creaciones artísticas.⁵

Lo que sí se manifiesta con mucha claridad en las canciones hechas por ellos es el contenido característico. En su mayoría son canciones de protesta, canciones que hablan de la lucha de ellos en el ambiente de una sociedad que los domina y no los respeta, canciones que llaman a sus compañeros para que abran los ojos, para que vean su situación y comiencen a comprometerse a cambiarla.

Entonces nos preguntamos: ¿no es ésta la clase de canciones, de textos, de escritos, de literatura, pues, que corresponde a las necesidades de ellos? Sólo afirmativamente nos pudimos responder a nosotros mismos. Y nos parece que esta clase de consideraciones sigue válida hasta hoy día. Por eso, estos textos los consideran útiles y de interés para ellos. De hecho, son algo que no conocen aún. Por la misma razón siguen pidiendo reimpressiones del cancionero y se siguen haciendo nuevas canciones. Podemos decir que las canciones les sirven en su lucha que la sociedad dominante les impone para que puedan sobrevivir. Por supuesto, en este contexto entra también la función conscientizante de las canciones, de la música cantada.

Habíamos hablado de dos clases de pensamientos. Para contrastarlas podemos decir que los tojolabales en la literatura enfocan la realidad desde el punto de vista de los de abajo para los cuales la vida es lucha. Tienen que luchar para poder vivir, mejor dicho, para poder sobrevivir. Este enfoque no refiere ni observa sólo en la literatura. Si la vida es lucha, ésta por supuesto, no se expresará sólo en lo escrito, sino que está permeando toda la realidad de ellos, es decir, en sus aspectos político, económico y cultural.

⁵ Algunos compañeros indios hicieron la distinción entre tonadas típicamente tojolabales y las demás que no obtuvieron este calificativo. Pero esta diferencia no tuvo influencia alguna sobre la aceptación de las canciones. Más cosas se podrían decir sobre la música de los tojolabales, pero nuestro tema aquí no es la musicología.

En lo político tienen que luchar y han luchado por siglos para que se oiga la voz de ellos, para que se respeten sus derechos y para que no se los oprima. En lo económico tienen que luchar igualmente porque les pagan poco y les cobran caro. Les han quitado muchas de sus tierras. Por eso sufren hambre junto con sus mujeres e hijitos. Y, así pues, al referirse a toda su vida que es lucha en un sentido global, dicen que “nuestra lucha es la palabra de Dios”.

Y la misma cita termina al señalar la finalidad de la lucha: “obtener la libertad”. Es decir, libertad de la opresión, del desprecio, de la discriminación, etc. La libertad señala la sociedad que anhelan, por la cual están luchando y que en la actualidad les hace falta.

A nivel cultural-religioso expresan la envergadura de su lucha. La palabra de Dios para ellos no se encuentra encerrada en un libro (la Biblia), sino que engloba la realidad que viven y que se caracteriza por la necesidad de luchar.

Muy distinto es el pensamiento del no indio que no es ni pobre ni explotado y no parte desde la situación vivencial de los de abajo. Hablamos del pensamiento de los otros que se refieren a los indios. Es el pensamiento de investigadores interesados que, en mayor o menor grado, simpatizan con los indios. Este tipo de pensamiento, por lo general, al enfocar a los indios, los está viendo “objetivamente”, en abstracto. Es decir, los ve apartados de la lucha y de todo aquello que la larga historia de 500 años de lucha exige de ellos.

Para esta clase de pensamiento, pues, los indios o bien son algo pintoresco, exótico, o bien muy particular, muy *sui generis* y quién sabe cuántas cosas más. Pueden representar muchas cosas menos el reto que cuestiona quinientos años de despojo, desprecio, explotación y opresión. Dicho de otro modo, el que simpatiza con los indios los ve a menudo desde una perspectiva romántica o no correspondiente a la realidad represiva y discriminatoria que viven. Los considera, por decirlo, así apartados de los vicios de la sociedad de consumo, hermanado con la naturaleza... Y el investigador no se da cuenta de que la sociedad dominante ha integrado, desde hace tiempo, a la gran mayoría de los indios como la mano de obra más barata tanto en las fincas como en las ciudades. La integración política y económica de los indios en la sociedad es un hecho, porque se encuentran en el escalón más bajo de la sociedad. Sólo si no tomamos en cuenta esta realidad podemos hablar de la integración de ellos como si fuera una tarea.

Algunos obispos, muy bien intencionados hacia los indios no se dan cuenta de toda esta historia y dicen: “No sabemos que hubiera cosas contra los indígenas, aunque a veces (sí las hubo), sin querer, contra su cultura”.⁶

Con base en estas consideraciones podemos acercarnos al problema de la traducción del Nuevo Testamento por los tojolabales mismos. Ellos sí lo quieren hacer porque sus comunidades los están enviando y delegando para este trabajo. Nos vamos a referir exclusivamente al Evangelio según Marcos (Mc) porque es el único texto que hasta la fecha hemos trabajado.

Ya estamos preparados en algo para enfocar el asunto. Podemos mencionar algunos criterios.

1. No importa el autor y el origen de un escrito para que les sirviera y fuera considerado «de ellos»
2. Sí importa que un texto les sirva en su vida que es lucha.
3. También importa que el texto concientice a la gente en cuanto a la lucha que se les ha impuesto por la sociedad dominante.

⁶ Véase CENAML (1987). *500 Años de Evangelización en México (Consulta Indígena)*. Cuadernos ESTUDIOS INDIGENAS No. 3 octubre, p-142. Véanse pp. 145 y ss. sobre la reacción sumamente crítica en cuanto a la afirmación arriba citada de los obispos.

4. Que el texto señale de alguna manera un camino hacia otra sociedad que se caracteriza de varias maneras: por la libertad, la justicia, etc.

Para muchas comunidades tojolabales la Biblia pertenece al grupo de escritos que les parece útil. La quieren leer y entender y, como veremos, captarla en relación con la realidad que viven. Es un libro, pues, que les sirve y que les parece satisfacer una necesidad. Para los antropólogos, en cambio, no nos parece equivocado afirmar que la Biblia no cumple el mismo cometido. Ni la necesitan ni les sirve.

Conviene señalar algunos puntos técnicos antes de enfocar cuestiones de contenido que respondan a la pregunta: ¿por qué la Biblia es algo que sirve a muchos tojolabales?

Durante el año un grupo de diecisiete hermanos tojolabales se reunió en tres ocasiones por el tiempo total de dos semanas y media para traducir Mc. No todos los diecisiete asistieron a todas las sesiones. El grupo variaba entre catorce y seis hermanos. Ellos fijaron el horario de trabajo de las seis de la mañana hasta las ocho de la noche. Trabajamos, pues, muy intensivamente como los tojolabales suelen hacerlo y como lo habíamos experimentado en varias ocasiones anteriores cuando se trató de otra clase de trabajos. De ahí que se pudo terminar la traducción de Mc en tan poco tiempo. Se menciona esto por el mito que se oye a menudo de que los indios son flojos y apáticos.

Los compañeros del grupo son los traductores. Utilizan la “Biblia traducida por las comunidades cristianas de Latinoamérica” (BLA) que les sirve de base para la traducción. Nosotros solamente servimos de asesores. Es decir, con base en el texto griego del Nuevo Testamento (N.T.) explicamos la particularidad del castellano como se encuentra en la BLA para ayudar a los hermanos a encontrar una traducción que no sólo refleje el original griego del texto, sino que corresponda a la idiosincrasia del idioma tojolabal.

La primera traducción sirve de borrador que se envía a las comunidades tojolabales, especialmente a aquellas que delegaron a los traductores, para escuchar y corregir el texto traducido. Las preguntas y correcciones se traen a la sesión siguiente del grupo de los traductores para revisar el texto traducido, discutirlo con todos los presentes y llegar de esta manera a la traducción que servirá de definitiva para la impresión.

¿El N.T., concretamente Mc., corresponde a los cuatro criterios mencionados arriba a fin de que sea literatura útil para los tojolabales? Hay que considerar varios aspectos para responder a la pregunta.

La cultura reflejada en el N.T. es la del Mediterráneo de hace dos mil años que, obviamente, se distingue de la de los indios tojolabales. Por ejemplo, el cultivo de la uva y la viticultura no se conocen en la región tojolabal. Dentro de la producción del vino se usa el lagar (Mc 12,1), cosa desconocida por los tojolabales. Esta herramienta sirve -tal vez la mayoría de nosotros lo sabe- para extraer el jugo de la uva. Los tojolabales que cultiven caña de azúcar conocen y utilizan el trapiche que también sirve para exprimir el jugo, aunque sea de otra planta. Los traductores, pues, agarran esta palabra a fin de que el texto resulte comprensible tanto para ellos mismos como para toda la gente de su etnia.

Al emplear la palabra trapiche, además, se evitan las notas explicativas al pie de la página. El uso y la lectura del texto, pues, se hacen menos complicados.

La razón de la transformación del lagar en trapiche es obvia. Pero si se traduce de esta manera se puede pensar y objetar que se está produciendo una traducción nada científica. No aceptamos la objeción por lo siguiente.

Si lo científico se orienta sólo o primordialmente por aquello que se traduce (el objeto, dicen muchos científicos) y no por aquellos para quienes se está traduciendo, entonces la ciencia misma escoge ubicarse dentro de una torre de marfil. Porque no está traduciendo en el sentido de llevar las cosas hacia aquellos para quienes se propone trabajar, para que de

veras comprendan. Por lo tanto, la traducción no es lo que debe ser: un puente entre dos idiomas o culturas. No estamos traduciendo bien pues, si nos quedamos en la otra ribera, aunque la expliquemos muy detallada y técnicamente. Porque a través de un puente se puede pasar de una ribera a la otra. Si una traducción no cumple el cometido de ser puente, no traduce bien, porque exige de los lectores que abandonen la ribera suya y se pasen a la otra. Salen de su realidad para vivir en una realidad ajena de otra cultura y, en nuestro caso, de otro tiempo.

Falta otra observación. El paso por el puente no es sólo algo mental, sino que, de hecho, por ahí está pasando la gente. Dicho de otro modo, si el texto por traducir no es algo para siempre remoto de nuestra realidad entonces tiene que concretarse, encarnarse aquí en esta ribera. Es decir, el texto se desmediterraneiza y se tojolabaliza. La traducción no quiere responder a una curiosidad intelectual, sino que se propone cumplir con la exigencia de los tojolabales de que les sea útil. Esto sólo se puede, por supuesto, si el mismo texto contiene elementos que correspondan a dicha exigencia. Veremos más adelante cuáles son estos elementos en Mc.

Con lo dicho ya nos hemos acercado al problema de las dos culturas, la del N.T. y la de los tojolabales. Permítasenos mencionar otro ejemplo antes de enfocar la pregunta si se está violando a los tojolabales y la cultura de ellos.

En Mc. encontramos una cultura del trigo y del pan a diferencia de la del maíz y de la tortilla entre los tojolabales. Las dos culturas se distinguen por sus productos de uso y de consumo. La diferencia tiene una serie de repercusiones. La siembra del trigo es muy distinta de la del maíz. Las semillas del trigo se derraman. Las del maíz en cambio, se ponen contadas en los hoyos preparados en la tierra. Si conocimos sólo la siembra del maíz, la parábola del sembrador (Mc. 4,1-20) no tiene sentido. El sembrador parece ser un idiota. ¿Quién va a hacer hoyos en el camino; entre las piedras y entre espinos para poner allí las semillas?

En cuanto al derivado del trigo, el pan, éste no es la comida básica y diaria de los tojolabales. El pan se come en días festivos, es pan dulce y, podemos decir, que corresponde en algo al postre. Es parecido al caviar de los ricos. No representa un alimento básico como lo son las tortillas y los frijoles.

La diferencia cultural a este nivel es obvia, pero no infranqueable. En ambas culturas hay alimentos básicos cargados de valor simbólico o, si queremos, sagrado. Trigo y maíz, tortillas y pan se corresponden. Las diferencias se pueden explicar sin mayor dificultad. La traducción en cuanto constructora de puentes no encuentra obstáculos insuperables.

Ahora bien, ¿qué sentido Mc. se caracteriza de manera tal que ahí los tojolabales encuentran los distintos elementos que correspondan a la literatura que consideran útil? ¿No representa algo muy distinto por su carga histórica? Otra vez tenemos que enfocar el problema si el texto no es algo ajeno para los tojolabales y los aliena culturalmente.

La idea de violar o enajenar a los indios mediante la Biblia⁷ y los productos de la cultura occidental tiene raíces distintas. La Biblia en nuestro ambiente forma parte de la Iglesia que a partir de la conquista no se destacó por el respeto de la cultura maya (o india en general). La cruz, símbolo del cristianismo, llegó junto con los invasores europeos del siglo XVI que despojaron a los mayas de la tierra y de todos los demás recursos, tanto materiales como culturales incluso de la religión de ellos.⁸

⁷ La Biblia por supuesto, no es producto de la cultura occidental y en el proceso integracionista la interpreta, en muchos aspectos, de manera tal que le convenga.

⁸ Escuchemos la voz de indios mexicanos en la Consulta Indígena del CENAMI, mencionada ya en la nota 5: «Hoy la conquista sigue. Que en nuestra conclusión quede la conquista como algo (terrible) que sucedió, como un día de luto ... Nosotros ya teníamos nuestra creencia, no la trajeron los españoles (misioneros). La fe de Cristo tenía que llegar, pero no como muerte y destrucción del indígena... Nosotros los indígenas resistimos antes y

¿Si hoy día se traduce la Biblia o parte de la misma al tojolabal no se repite el comportamiento irrespetuoso y devastador de los invasores, conquistadores y sus seguidores posteriores? Si dijimos arriba que los mismos tojolabales quieren la traducción y ellos mismos son los traductores ¿no puede ser que ya estén tan manipulados que ni se dan cuenta de su enajenación?

Aunque la Biblia forma parte de la tradición o herencia cristiana, no la podemos identificar así nada más con la Iglesia oficial. Mucho menos si no hablamos de la amplitud de la Biblia que representa una biblioteca muy matizada, porque se formó en el curso de casi mil años durante los cuales encontramos, por supuesto, perspectivas y contextos históricos bastante distintos y variados. Como ya hemos dicho, nos referimos a Mc que acabamos de traducir. No queremos defenderlo ni necesita la defensa nuestra, sino que más bien queremos entender en qué sentido o por qué los tojolabales quieren esta clase de traducciones y lecturas y las consideran útiles. Esto sí exige que miremos un poco más de cerca las cosas que se expresan en dicho evangelio. ¿Cuál es, en términos generales, su contenido? Y que lo veamos en relación con la realidad de los mismos tojolabales.

Jesús lleva a cabo su trabajo sobre todo en Galilea entre la gente pobre y necesitada que, con relación al centro del poder político y religioso, Jerusalén, están discriminadas, explotadas, marginadas y oprimidas.

Tanto en la práctica como en sus palabras Jesús es sumamente crítico de las autoridades religiosas y políticas:

- conscientemente y a propósito descalifica y quebranta las leyes porque no sirven, ya que la ley debe servir al hombre y no al revés (2,27);
- las autoridades religiosas con su legalismo están matando al pueblo (3,1-5);
- se llevan bien con los poderosos y a la vez devoran los bienes de los pobres (22,38-39);
- son los religiosos profesionales que han convertido la religión en negocio (11,15-18).
- Por eso, Jesús violentamente echa fuera del templo a esos servidores de la religión.

Por supuesto, con esa clase de acciones Jesús sí está creando una base social muy amplia y creciente entre los pobres. Conociendo el juego de los pudientes de su tiempo advierte a los suyos que le siguen:

Como ustedes saben los que son considerados como jefes de las naciones las gobiernan como si, fueran sus dueños; y los poderosos las oprimen con su poder. Pero entre ustedes no ha de ser así. Al contrario, el que quiera ser el más grande entre ustedes, que se ponga a servir a ustedes, y el que quiera ser el primero entre ustedes, que se haga el siervo de todos. Así como el Hijo del Hombre⁹ no vino para que le sirvan, sino para servir y dar su vida por los hombres, para rescatarlos (10,42-45).

ahora, gracias a esa fe indígena, ¿Por qué la Iglesia no quiere reconocer que Dios estaba presente en Quetzalcóatl, en el rey Conday y en la lucha de los indígenas ... Celebrar los 500 años es celebrar una masacre. Yo propongo que la Iglesia pida perdón (en lo que le toca) por la destrucción de los hermanos...» (página 198).

⁹ Título con el cual Jesús se identifica a sí mismo. El significado se explica por el contexto como en el ejemplo del texto citado arriba.

Con toda esta práctica en acciones y palabras Jesús se propone iniciar el Reino de Dios que representa un orden social que está radicalmente opuesto a la realidad política, social económica y religiosa de su tiempo. Es, por decirlo así, la Nueva Sociedad que es incompatible con la vigente. De hecho, en la larga cita que acabamos de leer Jesús advierte a sus seguidores para que no tomen por ejemplo la sociedad vigente, porque las estructuras de poder son opresoras.

¿No es obvio que Jesús con sus acciones y palabras se ha hecho un subversivo para las autoridades religiosas y políticas? Por lo tanto, buscan eliminarlo (11,18;14,1). De hecho, se habían propuesto hacerlo casi desde el principio de sus actividades (Mc 3,6). Al lograr finalmente su objetivo se corrobora la evaluación que han hecho de Jesús: un subversivo político. Sólo son éstos a quienes los romanos condenaron a morir en la cruz.

En pocas palabras, Mc se dirige principalmente a la gente de abajo. Les muestra cómo Jesús les da aliento, los orienta, los ayuda y los organiza para que se encaminen hacia el Reino de Dios, hacia la vida en lugar de la muerte (8,34-38). No se niega que los de arriba también pueden escoger el mismo camino hacia el Reino de Dios. Se mencionan algunos ejemplos (12,34; 15,43), pero se trata de unos pocos contados. Este camino les cuesta porque se hace a costa de los privilegios que tengan. Por lo general, no quieren dejarlos. Por eso, «es más fácil para un camello pasar por el ojo de la aguja que para un rico entrar en el Reino de Dios» (10,25).

Los invasores del siglo XVI junto con la gran mayoría de sus acompañantes religiosos no dan un testimonio cristiano conforme a Mc. Si lo hubieran dado, habrían tenido que negar su empresa de invasión, conquista y subyugación que despojó y arrasó a los autóctonos. Las fuentes históricas corroboran nuestra evaluación y así también la voz de los indios hoy día como la mencionamos en las notas 5 y 6.

Solamente en este siglo la Iglesia oficial descubrió la opción preferencial por los pobres, pero todavía le cuesta a su mayoría poner esta opción en práctica, es decir, seguir a este Jesús que anda entre los pobres y busca instalar el Reino de Dios. Le cuesta dar el testimonio vivo en contra de los privilegiados, sean políticos, económicos o religiosos.

De todos modos, Mc no defiende ni la cultura ni el comportamiento de los poderosos que discriminan, explotan y oprimen a los pueblos, sino que los condena y lo hace sin reservas.

Sólo una lectura tergiversada puede reclamar el evangelio como palabra para y de los de arriba, de los privilegiados y sus abogados. Mc no es la voz de la gente del Pedregal, ni de las Lomas. Tampoco habla como los señores de la Casa Blanca, ni como los “dueños” del primer mundo. No es miembro ni del FMI ni siquiera del Banco del Vaticano.¹⁰ Su voz es la de los desprivilegiados, sean tojolabales o sean sus hermanos mayas y campesinos refugiados en México o en los Cuchumatanes y el Ixcán a causa del ejército y el gobierno asesinos de Guatemala

He aquí la razón por la cual los tojolabales consideran el evangelio útil, por qué les hace falta y por qué lo quieren tener. En Mc -en los evangelios- encuentran orientación y ánimo, encuentran un camino. Porque vea muy claramente que Jesús de Nazaret ha optado por los pobres y oprimidos. Anda entre ellos, identificado con ellos para que se construya el Reino de Dios donde haya justicia, paz y hermandad. Por el evangelio, pues, su cultura no se debilita sino todo lo contrario se refuerza. Por eso han dicho, reflejando el evangelio desde la perspectiva y experiencia de los de abajo:

Nuestra lucha es la palabra de Dios.
Cristo murió por nosotros.

¹⁰ Instituto per le Opere di Religione.

Los ricos lo crucificaron,
porque ayudó a los pobres,
para que obtuviéramos la libertad.¹¹

Por todo lo dicho, pues, nos parece claro por qué los tojolabales quieren tener el evangelio en su lengua y por qué éste no viola a su cultura, sino que la vigoriza en su lucha secular.

Por el otro lado, también nos parece claro, que la sociedad dominante que se considera cristiana no entiende ni a Mc. ni al evangelio¹². Tampoco lo vive, ni siente la necesidad de vivirlo.

Para la Iglesia oficial, mejor dicho, las Iglesias oficiales, seguramente es un llamado que surge de los de abajo, tojolabales y hermanos y compañeros pobres, porque ellos no sólo entienden el evangelio, sino que lo viven. De ahí el reto: que las Iglesias oficiales se orienten, pues hacia los pobres y oprimidos para arrepentirse, transformarse y caminar con los de abajo en su lucha por el Reino de Dios.

Dicho de otro modo, notamos algo sorprendente que trasciende los límites de este trabajo y que elaboraremos en otra ocasión. Aquí sólo lo vamos a indicar brevemente. Nos referimos, a lo siguiente. Los tojolabales reflejan la realidad de los de abajo. Se caracteriza de manera tal que entre ellos hay y debe haber respeto y ayuda mutua, fraternidad y caridad/amor en el contexto social y ecológico. Todo esto puede resumir en lo comunitario, representativo de aquello que en otro contexto hemos llamado la intersubjetividad de ellos¹³. Por esto, los demás son hermanos, la tierra es madre de todos nosotros y con sus productos también nos hermanamos. Así es que la Nueva Sociedad el Reino de Dios¹⁴ que se busca y por la cual hay que luchar y se está luchando corresponde al hacer y comportarse de los indios tojolabales y a sus anhelos presentes en la realidad de ellos. Lo sorprendente es que la realidad de los tojolabales -sin idealizarla y sin negar los problemas que tengan y que si existen- corresponde mucho más a la del evangelio que todo lo que encontremos en la sociedad dominante¹⁵.

Para ésta en cambio, el Reino de Dios es su negación. El Reino requiere la transformación hasta los fundamentos de la sociedad urgente, porque la contradice y la niega. Es decir, la sociedad dominante representa un orden social donde los pocos privilegiados viven a costa de los demás y de la naturaleza. Es una sociedad del anti-evangelio cuyos antecesores vemos en aquellos que consideraron al Nazareno subversivo y, por eso, lo crucificaron. La sociedad dominante de hoy "crucifica" a los pequeños, pobres y oprimidos que van por el camino de Jesús de Nazaret a luchar por la Nueva Sociedad, el Reino (13,9).

Solamente quisimos indicar brevemente la sorprendente coincidencia entre el evangelio (según Marcos) y el modo de cómo se relacionan los tojolabales con los demás y la naturaleza, a diferencia de la sociedad dominante en contradicción con el evangelio. Es decir, entre los indios encontramos algo que va mucho más allá de "las semillas del Verbo".

Esperamos que en otra ocasión se nos permitiera elaborar esta relación detalladamente.

¹¹ Otra traducción posible, tal vez mejor, sería Reino de Dios

¹² Y aquellos que no se consideran cristianos, pero sí forman parte de la sociedad dominante tampoco entienden el evangelio.

¹³ Para más detalles véase, Carlos Lenkersdorf, Sujeto - Objeto, en prensa.

¹⁴ Para los tojolabales *ja jlekilaltik* o, en la traducción del evangelio, *ja schonab'il ja dyosi*.

¹⁵ Hay problemas graves entre los tojolabales que parecen contradecir lo que acabamos de afirmar. Pero opinamos que, en última instancia, se trata de problemas que se deben a la influencia de la sociedad dominante que trata de minar la estructura y las defensas de las sociedades de los indios

Sujeto objeto. Aporte a la sociolingüística; el español y el tojolabal (1990) ¹

La premisa

Para los tojolabales y demás pueblos mayas, la Conquista del siglo XVI, ha sido una ruptura profunda y traumática. Los libros de **Chilam Balam** atestiguan las consecuencias nefastas de la llegada de los europeos para una parte de la región maya. Por más de cuatro siglos los tojolabales han sido expuestos a la subyugación, la evangelización, el despojo, la integración, el paternalismo y otros proyectos que se le ocurrieran a la sociedad dominante. Desde aquel entonces se les negó ser sujetos de su propia historia. Por eso, su presencia actual es el testimonio vivo de más de cuatrocientos años de diversas formas de resistencia. Han sido siglos de lucha para subsistir, para mantener su identidad étnica. Durante todo este tiempo han vivido en contacto constante con la sociedad dominante. Esta “convivencia” por conflictiva que haya sido, ha producido muchos cambios, exigidos por la lucha de resistencia y por el flujo de influencias al cual han sido expuestos. Por esto, es muy difícil afirmar que determinados rasgos representan la herencia que se remonta hasta la época anterior a la Conquista. En general, se puede observar una simbiosis conflictiva entre los herederos de los conquistadores y los conquistados. La conflictividad de la “convivencia” señala muy marcadamente una división social entre los de arriba y los de abajo. Estos son los tojolabales y aquellos se llaman **jnal**, en idioma tojolabal. Es decir, son los no tojolabales, hablan el castellano, son ricos, explotadores y opresores, o como se dice en Chiapas y Centroamérica, son ladinos. Es decir, los **jnal** no son todos los que hablen castellano ni tampoco son los “güeros”.

Ahora bien, el idioma ha acompañado a los tojolabales desde los tiempos de la preconquista hasta hoy día. El vocabulario se ha enriquecido y al mismo tiempo perdió palabras. Por profundos que hayan sido, el idioma tojolabal es un legado que nos habla de este pueblo, al señalarnos algunos rasgos que no se derivan de la influencia de la sociedad dominante, sino que son testimonios elocuentes de la idiosincrasia de la etnia, que se han conservado hasta la fecha y en medio de luchas constantes de resistencia. Al proponernos hablar del idioma de los tojolabales vamos a ver la importancia de esos testimonios.

Tojolabal quiere decir “idioma auténtico”, “lengua real” o algo similar. El mismo término sirve de nombre propio para la etnia. Esta vive en los Altos de Chiapas, donde ha residido desde tiempos anteriores a la Conquista, aunque la extensión de su territorio se haya reducido y modificado durante los últimos cuatro siglos. Actualmente viven al norte y este de Comitán y se extienden hasta la frontera con Guatemala.

La premisa que nos sirve de punto de partida para este trabajo es la siguiente: en el lenguaje reflejamos relaciones tanto con personas como con cosas. Por eso, el lenguaje nos puede servir para detectar tales relaciones, independientemente de que seamos conscientes o no de las mismas. Un ejemplo nos puede aclarar la premisa.

Un finquero, al llegar con un grupo de indígenas a la cabecera municipal a donde los trajo en su camión de redila, les gritó “¡Bájense indios!”. Este grito no solo refleja, sino que constituye y reconstituye relaciones sociales y étnicas entre el patrón y los peones, entre el

¹ *Anuario Centro de Estudios Indígenas*, III. (1989-1990). Chiapas, pp. 227-260.

ladino y los indios. En el ejemplo se manifiestan relaciones de dominación tanto entre distintas clases sociales como entre ladinos y las etnias autóctonas.²

Ahora bien, no es el caso de que cada uno de nosotros sea el creador de su lenguaje. El hecho es que el modo como hablamos lo debemos a la crianza y educación que hemos recibido. Podemos afirmar que heredamos el lenguaje sin la necesidad de reflexionar sobre el mismo. Junto con esta herencia que nos capacitan para comunicarnos, heredamos también las relaciones mencionadas. Por lo general, los hijos del patrón no sólo hablan como su papá, sino que suelen relacionarse con los demás conforme al modelo de su progenitor.

A partir de la premisa señalada, nos proponemos una doble meta. Por un lado, analizaremos y compararemos un punto específico de la estructura sintáctica tanto del español como del tojolabal. Es decir, enfocaremos las fases transitivas que se dan en ambos idiomas. Cada uno de estos, además, forma parte de una familia lingüística. El español pertenece a las lenguas indoeuropeas; el tojolabal a la maya. Ambos idiomas comparten con los de su familia respectiva determinadas características, algunas de las cuales estudiaremos en el trabajo. Por eso, podemos afirmar que cada idioma es representativo de su respectiva familia lingüística.³

Por otro lado, queremos enfocar en ambos casos las relaciones con personas y cosas en la realidad, según se reflejan en la estructura sintáctica.

Frases transitivas con sujeto y objeto

Tanto en español como en tojolabal hay la diferencia entre verbos transitivos (v.t.) e intransitivos (v.i.). Alrededor de la primera clase de verbos, se agrupan en castellano, dos elementos fundamentales que son:

Sujeto (S)

y

Objeto (O) o Complemento Directo (C.D)

Cada uno de estos elementos desempeña funciones sintácticas distintas. Las vemos en los ejemplos siguientes:

1. La mamá hizo tortillas.

S v.t. O.C.D.

2. La mujer bañó al niño.

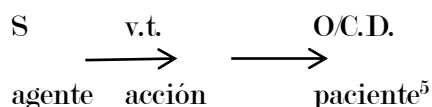
S v.t. O.C.D.

En ambos ejemplos tenemos frases transitivas que ordenan los elementos sintácticos de esta manera: el S es el **agente**. “La acción del verbo transitivo es un proceso que pasa del agente

² Véase el instructivo trabajo de John B. Haviland. (1984). “Keremita: Speech relations in Highland Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, México: UNAM. Vol. XV, pp. 329-348.

³ Ya que el castellano es una de las lenguas indoeuropeas, nos tomamos la libertad de usar en casos determinados, ejemplos de otros idiomas de la misma familia lingüística, si nos ayudan a aclarar más un problema específico.

al paciente” que desempeña la función sintáctica del C.D.⁴ Gráficamente el arreglo de los elementos se representa de este modo:



Si traemos a la memoria las páginas de gramática, recordaremos que el S siempre está en nominativo y el C.D. en acusativo. Por eso, el español y la gran mayoría de los demás idiomas indoeuropeos se llaman lenguas nominativo-acusativas, porque forman las frases transitivas según dicho esquema.

También es importante enfatizar que el S en nuestro contexto es el agente, aquel que ejecuta la acción. Es decir, que la palabra “sujeto” no se refiere a alguien o algo que esté sujetado.⁶

De las sintaxis a la realidad. I

Se nos plantea la pregunta: ¿de qué manera se refleja la relación sintáctica S –O en las relaciones con personas y cosas? En la realidad que vivimos nos encontramos también con sujetos y objetos. ¿Es admisible identificar los S y O sintácticos con aquellos de la realidad, de manera tal que los unos reflejan a los otros y se influyen mutuamente? Esta identificación parece ser una simplificación, porque se puede decir que las categorías sintácticas de S y O no pueden identificarse sin más ni más con aquellas de la realidad social, ya que las primeras se refieren a las funciones que determinados elementos sintácticos desempeñan dentro de las frases, mientras que las otras señalan las funciones que personas o cosas ejercen en la realidad. Por ejemplo, para poder ser S dentro de una frase, se requiere sólo que alguien lo ponga en un lugar determinado dentro de la oración. Para poder ser sujeto dentro de la realidad, en cambio, alguien necesita tener un poder que ejercitar sobre otras personas o cosas. Con base en esta relación no parece el deducir consecuencias importantes de la estructura sintáctica con respecto a la realidad. Para apoyar estas afirmaciones vamos a dar un ejemplo:

El policía tortura al preso.

⁴ Helena Beristáin. (1984). *Gramática estructural de la lengua española*, México: UNAM, p. 325. Véase también Fernando Lázaro Carreter. (1974). *Diccionario de términos filológicos*, Madrid: Gredos, p. 382 “sujeto”, p. 298, “objeto”.

⁵ En nuestro contexto no tomamos en consideración las definiciones formales de las funciones sintácticas. Por ejemplo, el S se define “como aquello de que o de quién se habla” y el C.D. “completa la acción del verbo”. Martín Alonso. (1968). *Gramática del español contemporáneo*, Madrid: ediciones Guadarrama, p. 37 y 69. Véase también Harro Stammerjohann. (ed.). (1975). *Handbuch der linguistik*, Munich: Nymphenburger, Verlagshandlung, p. 471 “Subjekt”, p. 291 “Objekt”. Optamos por las definiciones materiales porque nos señalan el papel que cada elemento sintáctico desempeña en relación con el otro. De este modo nos ayudan a ver cómo en el lenguaje se reflejan relaciones con otras personas o cosas.

Stammerjohann (*op. cit.* p. 291 “Objekt”) critica la definición de C.D. como paciente con base en la frase siguiente: oigo el golpe. Dice “que no se puede hablar de ningún efecto que el objeto recibe, sino que, todo lo contrario, el objeto causa un efecto.” La observación parece correcta según la concepción moderna de la percepción auditiva y la objeción sería válida, si el lenguaje reflejara tal concepción. Pero el lenguaje a menudo conserva ideas antiguas como en el caso del ejemplo dado. Se pensó que en la percepción por los sentidos éstas hieren o inciden en lo sensible.

⁶ Este significado original viene de los gramáticos griegos que consideraron el sujeto como aquella parte de la frase que está sujeta o subordinada al verbo.

También podemos decir:

El preso tortura al policía

El lenguaje nos deja la libertad de poner a cualquiera de los dos en la posición de S o en aquella del O. Si éste es el caso, entonces ya no parece válida nuestra premisa inicial acerca de que la lengua refleja nuestras tradiciones vigentes con personas y cosas.

Sin negar el hecho de que la lengua nos deja la libertad para afirmar una cosa o lo contrario, tenemos que hacer una observación que no anula dicha libertad, pero que sí la modifica. Nuestro idioma es tal que, toda frase transitiva exige un S-agente que se afirma (o se niega) en relación a un O-paciente. Es decir, el castellano y otros idiomas indoeuropeos nos dan la capacidad de poder expresar y reflejar la relación de sujetos-agentes dominantes con objetos-pacientes dependientes o dominados.

Posiblemente no nos habríamos dado cuenta de la capacidad de expresar, reflejar e influenciar esta relación mediante el idioma, si el tojolabal no nos hubiera enseñado otra posibilidad. Es decir, en éste como en otros idiomas mayas no existe el elemento sintáctico del O-paciente, del C.D. De ahí, comenzó el cuestionamiento de las estructuras sintácticas y de las relaciones sociales correspondientes tanto en español como en tojolabal.

En resumen, el idioma nos da la capacidad o el instrumental lingüístico para poder expresar relaciones que vivimos en la realidad. En este sentido el lenguaje refleja las relaciones reales, incluso las reconstituye al enunciarlas. No se niega con esto la posibilidad de utilizar la lengua de manera tal, que exprese otra clase de relaciones, es decir, que no sea reflejo de las reales, sino que trata de ir más allá de las mismas o de superarlas cualitativamente. La dificultad de este esfuerzo se señalará más adelante.

Con base en estas aclaraciones vamos a enfocar las relaciones con personas y cosas según se reflejan en la estructura sintáctica de las frases transitivas. Hemos visto que el S es el agente que dirige la acción de la cual dependen el O/C.D., porque este sólo la puede sufrir o recibir. Si S y O son seres humanos, unos son agentes y otros pacientes. Se hace implícita pues, una división social entre agentes-sujetos y pacientes-objetos. Si los objetos son cosas, éstas están subordinadas a la acción trans o deformadora de los sujetos-agentes. Por eso el sujeto-agente (singular, plural o colectivo) se vuelve el centro director del mundo y se concibe a sí mismo rodeado por objetos, sean personas, sean cosas.

Por el otro lado, tenemos que preguntarnos; ¿cuál es, pues, el papel que le queda al objeto? Puede moverse, vivir, transformarse, etc., etc. Es decir, puede hacer todo menos una sola cosa: dejar de ser objeto. Por esto, jamás podrá ser sujeto de su propia historia, sujeto de su propio proceso. Tampoco puede llegar a serlo, aunque ensalcemos hasta lo máximo imaginable. Aun así, el objeto queda encerrado por estar subyugado a las limitaciones que el sujeto le asigne. Y la limitación cualitativa es aquella de ser objeto, dependiente del sujeto, subordinado a los designios del sujeto. Si el O se convirtiera, pues, en S, la estructura sintáctica se quebraría. Si el objeto se transformase en sujeto de su propia historia, en el nivel de la realidad, las relaciones con otras personas o con otras cosas estallarían. Es decir, los objetos se opondrían y se rebelarían contra el papel que se les ha asignado: el de solo completar las acciones de los sujetos. Dicho de otro modo, los objetos se ven oprimidos y, por eso, se rebelan contra los sujetos que desempeñan una función opresora.

Permítasenos una pequeña digresión para aclarar lo expuesto. Nos acordamos del ejemplo:

El policía tortura al preso / El preso tortura al policía.

El primer caso refleja la realidad triste, indignante y deshumanizadora que se vive hoy día en sociedades que se consideran civilizadas, incluso cristianas. El torturador absolutiza el poder del sujeto en relación con el torturado-objeto-paciente. El segundo caso, es decir, la inversión de la frase, no refleja la realidad mencionada, sino el sueño de muchos, aunque no de todos los torturados. Sueñan con la venganza. Este sueño, por comprensible que sea, no transforma la relación del sujeto-agente con el objeto-paciente. El único cambio que ocurre es que otro es el sujeto-torturador y otro es el objeto-torturado. No se cambia de manera alguna la relación de dominantes y dominados, de opresores y oprimidos. Se sigue asignando al objeto el papel de paciente en relación con el sujeto del cual sigue siendo dependiente. En relación con **otras** personas o cosas, el objeto, por supuesto, sí puede ser objeto, pero jamás en su relación con el sujeto torturador. Hicimos referencia al objeto para subrayar que el intercambio de los elementos sintácticos no transforma la relación problemática de S-O. Tampoco se produce un cambio cualitativo de la realidad. Esta sigue siendo la misma con la única diferencia de que son otros quienes torturan y otros quienes son torturados. Podemos decir, que, en términos políticos, se ha producido un golpe de estado, pero ninguna revolución.

Ahora bien, pensamos que a causa de lo dicho se entiende por qué se nos vuelve cuestionable la valoración tan positiva que se le da a lo **objetivo**, a la **objetivación** de las cosas o de cualquier asunto y a la **objetividad**. Porque ¿no reflejamos en la actitud **objetivadora** la postura de que nosotros somos los sujetos-agentes? ¿No convertimos a lo y los demás en objetos, justamente por la razón de que queremos ser lo más **objetivos** posible? En defensa de la **objetividad**, se aduce que debemos liberarnos de la subjetividad, de lo apasionado y parcial y de todo aquello que se relaciona con ella. Porque sólo así podremos ser justos, científicos, críticos, imparciales, etc. ¿No debemos preguntarnos, sin embargo, si con todas estas defensas, por acertadas que nos parezcan, no nos resistimos a cuestionar el papel de que nosotros seamos los sujetos-agentes frente a objetos-pacientes, dóciles y domesticados? El problema es que de este papel de sujeto se deriva la posibilidad de devaluar o de denigrar al objeto-paciente hasta las últimas consecuencias.

Permítasenos mencionar un caso que ejemplifique el ensalzamiento del sujeto con la correspondiente denigración del objeto. El señor Reagan pregunta a su pueblo, con el cual se hace sujeto de la frase y del accionar:

“¿Vamos a volver la espalda y no hacer caso de la malignidad en Managua hasta que se extienda y se vuelva amenaza para todo el hemisferio?”⁷

En esta frase es el verbo “no hacer caso de” (v.t. en inglés: *ignore*), que representa la acción que pasa del sujeto al objeto que se ve en la “malignidad de Managua”. Esta afirmación nada rara en la boca del señor Reagan, se explica por el comportamiento “inaudito” de Nicaragua respecto a Estados Unidos. Es decir, el objeto se está rebelando. Está manifestando rasgos inconfundibles de comportarse como sujeto-agente. Esta transformación no se admite por aquel que siempre se ha considerado el sujeto-actor, o agente de la historia, sobre todo en relación con América Latina. A ésta no le quedó otra cosa que ser recipiente dócil de las acciones que vienen del norte.⁸ La amenaza “delictuosa” de Nicaragua es que ha comenzado a decir: ¡Basta! Vemos, pues, como la estructura sintáctica del lenguaje le proporciona al agente elementos e instrumentos idóneos para expresar la calidad del sujeto y la falta de esta

⁷ Steve Volk. (1986). “History through the looking glass”, *Report on the Americas*, Nueva York NACLA, vol. XX, no. 5, sept/dic., p. 12.

⁸ *Ibidem*, p. 9.

calidad en el objeto. El lenguaje, además refleja y reconstituye de una manera fiel el comportamiento beligerante y criminal respecto a Nicaragua.

En cuanto a la relación con las cosas, mencionamos sólo el problema ecológico actual. La naturaleza se considera y es tratada como objeto por explotar. No hace falta dar ejemplos en cuanto a esta situación bastante conocida. Recordamos los centenares de pajaritos que cayeron muertos en el Distrito Federal.

A base de la problemática señalada entendemos el porqué de la exigencia siguiente: los objetos oprimidos tienen que volverse sujetos-actores. Este cambio en última instancia, no significa otra cosa que la acción revolucionaria para superar el papel que los sujetos, en cuanto agentes opresores, les han asignado a los objetos. Es muy instructivo que en este contexto, enfocado desde el punto de vista de la pedagogía de Paulo Freire, ya no se hable de la relación sujeto-objeto, sino de la “intersubjetividad”.⁹

Esta última palabra trata de expresar el esfuerzo que se debe hacer para transformar las relaciones de opresión o dominación. Hemos visto como esta clase de relaciones se refleja, constituye y reconstituye en la estructura sintáctica de frases transitivas del español y de otros idiomas indoeuropeos. La palabra “intersubjetividad” señala el cambio buscado. Es decir, el lenguaje es capaz de comunicar, expresar y reflejar relaciones sociales, cualitativamente distintas. Al hablar de la intersubjetividad se ve con claridad que no se trata de una inversión; no se busca que los sujetos y objetos intercambien sus papeles respectivos, sino que tanto los objetos como los sujetos se vuelvan sujetos que se relacionen mutuamente en términos de igualdad.

El cambio buscado requiere una realidad transformada como P. Freire la señala acertadamente en el mismo contexto.¹⁰ En la actualidad, sin embargo, seguimos encontrándonos en una realidad indignante aunque adecuadamente reflejada en la sintaxis por la relación de sujetos-actores-opresores y objetos-pacientes-oprimidos. Por el otro lado, nos impacta la extensión y multiplicidad de conflictos que se dan hoy día. Presenciamos una realidad que se está hendiendo. Clases explotadas están luchando contra los explotadores; razas discriminadas se están levantando contra los opresores; naciones dependientes del sur se enfrentan con las naciones dominantes del norte, etc., etc. Todos estos conflictos señalan la necesidad y el advenimiento de un cambio que trascienda la relación de dominación reflejada en la estructura sintáctica del español y de otros idiomas indoeuropeos.

Por siglos Europa y sus extensiones de ultramar han desempeñado el papel de sujetos-actores. Parece acercarse el tiempo que ya no podrán asignar el papel de objeto al resto del mundo. Le duele y no lo quiere conceder. La resistencia contra el cambio, aunada con la soberbia arrogante del sujeto-agente hacia los demás, se manifiesta en el intercambio de palabras entre Henry Kissinger y Gabriel Valdés, canciller de Chile en tiempos del presidente Eduardo Frei. Kissinger se acercó a Frei y le dijo:

Señor Canciller, presentó ud. una ponencia extraña. Vino a hablar de América Latina, pero [esol no tiene importancia. Nada de importancia puede venir del sur. La historia jamás se ha producido en el sur. El eje histórico comienza en Moscú, pasa por Bonn, se traslada a Washington y continúa hasta llegar a Tokio. Lo que ocurre en el sur no es de importancia. Ud. está perdiendo el tiempo.

Valdés recuerda:

⁹ Paulo Freire. (1970). *Pedagogía del oprimido*, Montevideo: Tierra Nueva, p. 176.

¹⁰ *Ibidem*.

Le dije, Sr. Kissinger, Ud. no sabe nada del sur.
No –le respondió Kissinger-, y no me importa.¹¹

El proceso transformador está en camino de una manera acelerada y contra una gran resistencia de parte de los sujetos-actores tradicionales. Las nuevas relaciones en proceso de transformación, seguramente se reflejarán más despacio en la estructura sintáctica del lenguaje. Podemos hacer referencia a un ejemplo de transformación a nivel lenguaje que está sucediendo en Estados Unidos y partes de Europa donde el feminismo con la crítica del machismo y sexismo ha creado un impacto. Se están cambiando palabras y giros lingüísticos que se refieren sólo a hombres a exclusión de mujeres. Se dice, por ejemplo, **he/she** (él/ella) en lugar de solamente **he** (él), **humankind** en lugar de **mankind** (humanidad), **brother and sisterhood** (comunidad de hermanos y hermanas) en lugar de **brotherhood** (fraternidad o hermandad), etc.

La referencia es interesante e instructiva porque parece que las mujeres se oponen contra el papel de ser objetos-oprimidos para los hombres-sujetos-opresores. Para captar la profundidad de los cambios realizados y buscados nos parece acertado hacer varias preguntas:

1. ¿El cambio lingüístico corresponde a un cambio en las relaciones sociales entre hombres y mujeres? A un visitante el énfasis en lo lingüístico le parece desde fuera más marcado que aquel en las relaciones sociales. Puede ser una impresión equivocada, por eso, hay que ver la pregunta siguiente.
2. ¿Se está buscando la intersubjetividad entre mujeres y hombres o se busca que las mujeres se pongan en las posiciones anteriormente reservadas para los hombres? A veces da la impresión de que una mujer piensa realizarse si alcanza una posición social de "alta" categoría, digamos de gerente. Parece que no se enfoca el problema que cualquier persona, mujer u hombre en tal posición y dentro de la organización social vigente, a menudo se realiza y tiene que realizarse a costa de objetos subalternos, oprimidos y dóciles.
3. Si las mujeres buscan superar la situación de ser objetos-oprimidos, ¿no deben relacionarse y organizarse con los demás objetos-reprimidos de la sociedad? ¿Es decir, con los negros, los indios, los explotados y tantos otros que abundan en Estados Unidos? Da la impresión de que esto no está sucediendo o se considera algo fundamental de parte de muchas feministas. Para muchas de ellas el opresor por excelencia parece ser el hombre y no el sujeto en relación de dominación sobre objetos. Y tal sujeto puede ser hombre o mujer.

Parecería que los cambios lingüísticos, por interesantes que sean, no van en la dirección de la intersubjetividad revolucionaria, sino que, sobre todo, buscan reformas en una sociedad que sigue manteniendo las relaciones opresoras entre sujetos y objetos. Los dos se hacen concretos en las relaciones, de hombres con mujeres, de distintas clases sociales, de distintas razas/etnias, de naciones (norte-sur), etc.

(Con todo lo dicho no se excluye de manera alguna el hecho de que sí hay mujeres en los Estados Unidos que están comprometidas con el cambio cualitativo de las relaciones sociales. Pero éste no es el tema de nuestro trabajo y el compromiso de dichas mujeres no depende de nuestro reconocimiento).

¹¹ Seymour M. Hersh. (1983). *The Rise of Power: Henry Kissinger in the Nixon White House*, Nueva York: Summit Books, p. 263.

Frasas transitivas sin objeto

Aunque el tojolabal y los demás idiomas mayas distinguen los v.t. de los v.i., no comparten con las lenguas indoeuropeas las estructuras de las frases transitivas. Vamos a señalar la diferencia en el tojolabal: entre los elementos sintácticos que se agrupan alrededor del v.t. no hay ninguno que desempeñe la función del O.C.D. Puesto que hay v.t. podemos preguntar: ¿cuál función sintáctica desempeña aquel elemento al cual pasa la acción? ¿O se da el caso de que la acción no pase a elemento alguno?

Antes de poder responder a esta clase de preguntas tenemos que explicar un poco el tojolabal para comprender su estructura sintáctica. Es un idioma poco conocido, y por eso, disculparán el que demos algunos rodeos para familiarizarnos algo con esta lengua. Comencemos con algunos ejemplos:

- | | |
|-------------------|--------------------------|
| 1. ixuk | mujer/ es una mujer |
| 2. ixukon | mujer yo/ soy una mujer |
| 3. winik | hombre/ es un hombre |
| 4. winikon | hombre yo/ soy un hombre |

Los ejemplos nos dan dos sustantivos tojolabales que también pueden corresponder a frases con el verbo “ser” en español; verbo que no existe en muchos idiomas no indoeuropeos. A los sustantivos mencionados cuyas formas representan la raíz de cada palabra se agrega el sufijo **-on** que corresponde a “yo”. Este afijo desempeña la función sintáctica del S. Comparemos los dos idiomas:

Yo soy mujer. **ixukon.**

En español tenemos una frase copulativa. Es decir, el verbo se sirve de cópula que relaciona el S “yo” con el predicado (P) “mujer”. El P nos dice lo que el S es. El verbo ser, pues, establece una equivalencia entre el S y el P. Por eso, ambos están en el mismo caso gramatical.

En tojolabal podemos observar la misma equivalencia sin la presencia del verbo ser. Otra diferencia es que el S, en forma de afijo, se pospone al P. En tojolabal, pues, tenemos frases nominales en lugar de copulativas.

Con base en lo observado en los sustantivos vamos a ver el v.i.:

- | | |
|------------------------------|-----------------|
| 5. jul | raíz de un v.i. |
| 6. juli ¹² | llegar |
| 7. julyon | llegué |

Notamos que el v.i. utiliza el mismo sufijo que los sustantivos para señalar quién o qué desempeña la función del S. En nuestro caso es “yo”. La estructura es la misma que aquella que hemos observado en las frases nominales. El S se pospone. En los ejemplos 2 y 4 **-on** nos dice quién es mujer u hombre. En el ejemplo 7 nos dice quién es aquel que llegó. Conviene hacer un esfuerzo de definir esta clase de S. Nos **especifican** quién o qué alguien o algo es.

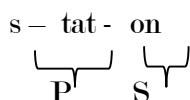
¹² En tojolabal no se da el infinitivo de los v.i. para citarlos, sino la tercera persona del singular de aquello que corresponde, más o menos, al pretérito/aspecto completo.

Por eso, lo llamamos tentativamente S específico (S.e.) En relación con el v.i. se podría llamar también, agente o actuante, como algunos gramáticos lo hacen, pero esta definición es difícil de sostener en las frases nominales. Además, notamos que, en cuanto a los verbos, el castellano también puede expresar el S mediante sufijos (ejemplo 7).

Ahora bien, en tojolabal hay otra clase de afijos que también se refieren a una persona cuya función, sin embargo, es distinta. Son **prefijos** que **jamás pueden afijarse a los v.i.** Por ejemplo:

- | | |
|-------------------|--|
| 8. tat | raíz (significa: papá) |
| 9. stat | (es) su papá |
| 10. staton | su papá yo soy su papá/ soy su papá de él) |

Otra vez comenzamos con un sustantivo. Puede afijar tanto el sufijo conocido **-on** como el prefijo **s-**. Al analizar el ejemplo **10** tenemos estos elementos:

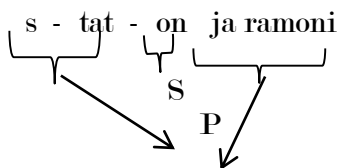


La ampliación de esta frase nos dice de quién soy el papá:

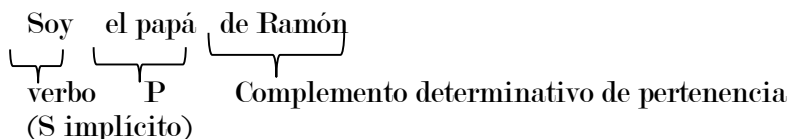
- | | |
|-----------------------------|--|
| 11. staton ja ramoni | su papá yo el Ramón (soy el papá de Ramón)→ soy papá de Ramón. |
|-----------------------------|--|

(**ja** sirve de artículo. El sufijo **-i** sirve de determinativo y se agrega a nombres propios y a otras palabras, sobre todo al final de la frase).

En este ejemplo (11) el P se amplía a decirnos quién es aquel del cual soy papá. Fijémonos en la traducción literal: en tojolabal se usan prefijos en lugar de la preposición “de”, que, en castellano, indica otro caso gramatical (genitivo). En la frase tojolabal todos los elementos están en el mismo caso (nominativo) y la frase se estructura de esta manera: el prefijo **s-** forma parte del P al cual pertenece también el nombre propio **ja ramoni**. Los elementos de la frase se ordenan de la siguiente manera:



En español:



Es decir, el complemento en español corresponde al P ampliado del tojolabal. Es importante señalar la presencia de dos nominativos, S y P, para entender la estructura paralela de las frases transitivas que vamos a ver enseguida.

- | | |
|-------------------------------|--|
| 12. kis | (raíz de un v.t.) |
| 13. kisa ¹³ | respetar |
| 14. skisawon | su respetar (fui) yo. (Él me respetó). |

Vamos a ver cuáles son los componentes del ejemplo 14.

- | | |
|--------------|---|
| s- | prefijo (su/de él) |
| -kis- | raíz del v.t. |
| -(a)w | (vocal +) consonante temático o de enlace |
| -on- | sufijo yo |

Sin tomar en cuenta la ampliación temática, que aquí no nos interesa, podemos decir que ya conocemos todos los elementos. La estructura de la frase es paralela a la del ejemplo 10 **staton**. La raíz verbal **-kis-** sustituye a la raíz nominal **-tat-**.

Observamos el mismo paralelismo en los ejemplos siguientes:

- 15. **skisawon ja ramoni**
- 16. **staton ja ramoni**

En ambos ejemplos está el sufijo **-on** (yo) que suele desempeñar la función del S. También son iguales los elementos **s-...ja ramoni** en los dos ejemplos. Estos dos elementos, en el ejemplo 11, sirven de P al agruparse alrededor de la raíz nominal **-tat-**. Ésta se sustituye por el tema verbal **kisa**, en el ejemplo 15. Observamos, pues, la misma estructura tanto en la frase verbal transitiva (15) como en la frase nominal (11). Surge la pregunta: ¿qué papel desempeñan los elementos

s-...ja ramoni

en la frase verbal transitiva? Si nos orientamos según el ejemplo 11, nos señalan: de quien es el respetar. Ya lo sabemos, es de Ramón. Éste, pues, es aquel que respeta. He aquí la sorpresa. Ramón es el agente que ejecuta la acción de respetar. Es el S-agente. **Con esto la frase tiene dos S.** El primero se prefija al verbo y señala al S-agente. En el ejemplo es el prefijo **s-** (+ **ja ramoni**). Este prefijo también se llama **ergativo**, palabra derivada del griego que quiere decir agente o agencial. El segundo S se sufija al v.t. y sirve de aquello que hemos llamado el S.e. En el ejemplo lo encontramos en el sufijo **-on**. En el ejemplo 11, este sufijo nos dice quién es el papá. Si mantenemos el paralelismo en la traducción de ambas frases, el ejemplo 15 nos diría “quién es el respetar”. En castellano esta traducción carece de sentido. El problema es que el español exija un O.C.D. en lugar del S.e. utilizado en tojolabal. Es decir, en tojolabal los v.t. no pasan la acción del S-agente al O-paciente, sino que enlazan dos S. Es difícil expresar este enlace en español o en otro idioma indoeuropeo, porque estas lenguas no tienen esta clase de enlace o relación sintáctica. Podemos tratar de expresar la idea con estas traducciones aproximadas:

- | | |
|------------------------------------|----------------------------|
| 14. Su respetar (fui) yo. | skisawon. |
| 15. El respetar de ramón (fui) yo. | skisawon ja ramoni. |

¹³ En tojolabal tampoco se usa el infinitivo para citar los v.t. sino que se emplea el singular del imperativo.

Notamos que en las frases transitivas el tojolabal establece un equilibrio entre dos clases de S. Es clara la diferencia fundamental entre el tojolabal y el español, diferencia que se extiende a las familias lingüísticas de cada una de las dos lenguas. En lugar de la subordinación del O al S hay coordinación entre dos S. Lingüísticamente la diferencia se manifiesta, si traducimos los ejemplos mencionados al español acostumbrado:

14. Él me respetó. (skisawon).
15. ramón **me** respetó. (Skisawon ja ramoni).

El S sufijado –on se transforma en O/C.D. me. Es decir, si traducimos según hablamos, traducción esconde según la particularidad de cada idioma. La transformación no se evidencia. De ahí se explica lo complejo de la exposición y la necesidad de las burdas traducciones literales.

La diferencia entre el tojolabal y el español puede y debe documentarse más ampliamente. Vamos a comparar los verbos intransitivos y transitivos:

16. llegu-é (v.i)
17. respet-é (v.t.)

En español v.i. y v.t. usan la misma forma para señalar el S. En ambos se emplea el sufijo –é. (En nuestro contexto no importan otras formas de conjugación, porque no introducen ningún cambio material). No es así en tojolabal:

18. **jul-y-on** (llegué)
19. **jkisa** (lo respeté)

El v.i. forma el S con el sufijo –on. (Otra vez no nos interesa la consonante –y- temática o de enlace). El v.t. en cambio lo forma con el prefijo ergativo j-. Es el prefijo para la primera persona. Por lo tanto, **jtat** quiere decir “mi papá”.

Ya que las formas del S se diferencian, conviene hablar del S intransitivo (S.i) y del S transitivo (S.t.). Subrayamos que el español no distingue entre estas dos clases de S. (El S.i. = S.e. El primero da una definición formal, el segundo trata de dar una material).

Ahora bien, fijémonos en las formas siguientes que ya conocemos:

20. **jul-y-on** llegué
21. **skis-aw- on** **me** respetó

El S sufijado del v.i. en tojolabal corresponde al C.D. **me** del v.t. en castellano. El sufijo –on del v.t. en tojolabal nos señala claramente que se trata del S. Más precisamente de aquello que hemos llamado S.i./S.e. que nos indica lo que alguien es. Estos ejemplos no solo nos demuestran que en tojolabal tenemos dos clases de S. sino que no hay el C.D. No hay O. la relación se establece entre dos S.

Sobre esta base hay que explicar las frases que tienen sustantivos en lugar de sufijos pronominales. Por ejemplo:

22. **stzila ja waji.** hizo las tortillas
tzil (raíz de un v.t.)
tzila hacer (tortillas)
waj tortilla

Traducción literal: su hacer (fueron) las tortillas.

23. stalna ja cheji	Pastoreó los carneros.
tal	(raíz de un v.t.)
talna	pastorear, cuidar
chej	carnero

Traducción literal: Su pastorear (fueron) los carneros.

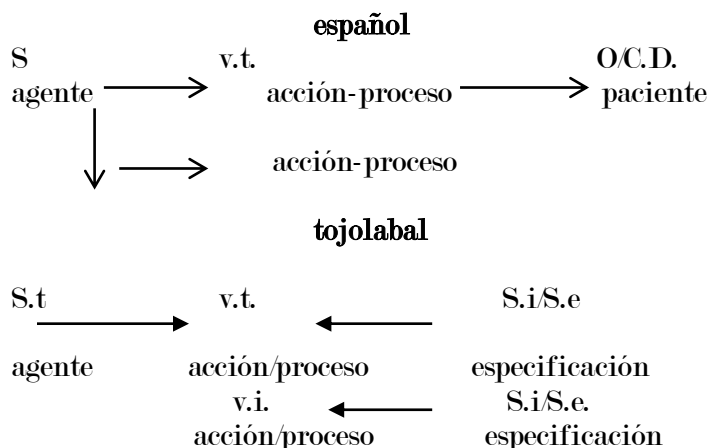
La relación entre dos S en las frases transitivas no se da sólo entre personas, sino también entre personas, cosas o animales. El equilibrio, pues trasciende el ambiente humano, porque incluye la naturaleza y la cultura, aquello que está y aquello que hacemos.

El que las relaciones se establecen entre dos S se ve también en los casos donde el español usa el complemento indirecto (C.I). Por ejemplo:

23. Le dije	kala yab'i. (Podemos traducirlo también: yo dije, él oyó).
24. Les platiqué.	jlo'ilta awab'yex. (Platiqué, Uds. oyeron).
25. Se lo di.	ka'a yi. (Yo lo di, él lo agarró).

En español **le** desempeña la función del C.I. (cuya función sintáctica consiste en recibir la acción del verbo, de una manera indirecta, para su provecho o daño). El S está implícito en las formas de los verbos **dije, platiqué y di**. En tojolabal tenemos en los tres ejemplos verbos transitivos. Cada uno tiene un S.t. expresado por los prefijos ergativos, **k-ŷ** para la primera persona **aw-** para la segunda y **y-** para la tercera.¹⁴

En conclusión, la diferencia entre el tojolabal y el español puede representarse de esta manera:



En español la acción-proceso va en una sola dirección del S-agente al O-paciente. En tojolabal la acción-proceso va en dos direcciones. El S.t. ejecuta la acción y el S.i/S.e. la especifica al señalarlos quien la sostiene. Mediante el verbo ambos S se interrelacionan íntimamente. Podemos afirmar, pues, que en esta estructura sintáctica se da la ya mencionada intersubjetividad de la cual Paulo Freire habla en otro contexto. La acción

¹⁴ Aquí no es el lugar de analizar lo complejo de la forma **yl'** que se deriva de la raíz **l'** de un v.t. y que puede servir también de pronombre. Igualmente, nos ahorramos la explicación morfológica de los vocablos en los ejemplos 23, 24 y 25.

verbal no pasa del S al O, sino que dos S comparten la misma acción al cumplir funciones distintas que se complementan mutuamente. Por eso hablamos de equilibrio o coordinación en lugar de la subordinación del O al S.

Finalmente podemos agregar que por la presencia del S-agente diferenciado del S.i./S.e. el tojolabal se considera lengua ergativa. Esta clase de idiomas se distingue de las lenguas nominativo-acusativas.

De la sintaxis a la realidad. II

Nuestro punto de partida es la oración transitiva en tojolabal en la cual no se da la subordinación del O al S. Es decir, mediante la acción-verbo se relacionan dos elementos iguales en lugar de elementos desiguales como lo vemos en español. Este rasgo característico del tojolabal (y de otros idiomas ergativos) nos conduce a la pregunta: ¿cómo se manifiesta la igualdad en relación con personas o cosas en la realidad? Nuestra respuesta, algo detallada, se funda, principalmente, en más de 10 años de convivencia y de trabajo con los tojolabales. Vamos a señalar algunos rasgos que nos parecen indicativos de su comportamiento, de su modo de ser social, sin decir que así son todos y que de esta manera se portan en todas las ocasiones. Los tojolabales son una nación con una larga historia, llena de vida y, por eso, podemos observar cambios, modificaciones, excepciones, etc. Dicho de otro modo, no queremos presentar generalizaciones que con dificultad pueden justificarse.

En la convivencia con y de los tojolabales se puede observar el énfasis en el hecho de que se consideran iguales o parejos. A menudo se puede escuchar la afirmación **lajanitik** (**lajan**, igual parejo; y el sufijo **-otik** nosotros)

El **lajan** se refiere a todos aquellos que son componentes de una comunidad o de un organismo social que trascienda los límites de una comunidad determinada, como por ejemplo, una unión de ejidos. El ser **lajan** implica el respeto mutuo, la participación en los trabajos y en las responsabilidades y tareas que fortalecen el conjunto social, el compartir con los demás determinados bienes, a ayuda mutua en ocasión de fiestas y aflicciones, etc. Por consiguiente, aquel que no se porta conforme al **lajan** se desclasifica y se hace despreciable. Es el **pipil winik**, el hombre que se aparta, es decir, en sus acciones ya no sigue fortaleciendo el conjunto social. Es el individualista que se preocupa por sus cosas particulares, y por ende, no participa en los asuntos comunales. Por amable que pueda ser, su conducta práctica evidencia la falta de respeto, porque éste se manifiesta, ante todo, en aquello que cada uno **hace** en relación con los demás y con el todo.

El **lajanitik**, por lo general, no iguala a todos de una manera mecánica, sino que se da dentro de una jerarquía social. Los ancianos se encuentran en la cúspide y los niños en la base. La razón de la jerarquización es que los ancianos “ya tienen juicio”. Por eso, se les debe mayor respeto. Por otro lado, no se excluye respetar la voz de los jóvenes, si su palabra también expresa el tener juicio. Y, finalmente se escucha y se respeta a todos para poder llegar a un consenso. Porque es éste el que predomina y capacita al conjunto social para que pueda entrar en acción. Dicho de otro modo, no es la mayoría la que prevalece. En varias ocasiones, especialmente en asuntos considerados de suma importancia para el grupo social, podíamos observar que la presencia de una minoría opositora, aunque sea de una sola persona, puede bloquear el accionar del conjunto. Por eso, hay que convencer a aquellos que no estén de acuerdo, en lugar de no hacerles caso, para poder lograr el consenso de todos. En otras ocasiones no se logra el consenso. La presión de la sociedad dominante es fuerte y van en otra dirección. No nos atrevemos a afirmar quien de los dos va a ganar. Es una pugna que tiene una historia de más de cuatro siglos. Sin negar los altibajos, hasta el momento los indios tojolabales han sabido cómo resistir.

Por lo general y por preferencia, la toma de decisiones está en manos del todo, después de haber logrado un acuerdo, y no depende de aquel o de aquellos que estén en la cúspide de la pirámide social, por respetados que estén. Con base en lo expuesto, podemos afirmar que el **lajan** corresponde a un “nosotros” capaz de tomar decisiones, capaz de actuar y que se funda en las aportaciones de todos y de cada uno. De este modo se distingue del individualista. Por eso, el **lajanotik** en última instancia, se caracteriza por ser dialógico a nivel social.

Es pues, en la comunidad o el organismo social donde se realiza el ser **lajan** en todos sus múltiples aspectos. Es decir, se trata de relaciones internas de intersubjetividad. Los tojolabales son muy conscientes de que en Comitán, el centro urbano representativo de la sociedad dominante, no se da tal intersubjetividad. Por ejemplo, al regresar una vez de una comunidad donde había permanecido por un mes, me acompañó un grupo de tojolabales, nombrado por la comunidad. En el camino de muchas horas tuve un diálogo con un joven de tal vez once años:

- ¿Conoces Comitán? –le pregunté-
- Sí- me respondió-. Ya lo vi varias veces.
- ¿Dónde prefieres vivir: en Comitán o en tu comunidad?
- En nuestra comunidad.
- ¿Por qué?
- En Comitán no hay comunidad.

Así lo expresó un joven sin muchos titubeos. Muchos ejemplos más se podrían agregar, de tojolabales de cualquier edad. Todos manifestarían la misma conciencia. La intersubjetividad, el **lajanotik**, el respeto mutuo se vive entre ellos y no se dan en la sociedad dominante, como rasgos característicos. El respeto mutuo del **lajanotik** se subraya también por el hecho de que no hemos visto casa tojolabal cuyas puertas tengan chapa. Al salir todos de una casa la puerta se amarra con un mecate (parece que algunas generalizaciones se hacen inevitables, como la afirmación que, en el Distrito Federal, nos es difícil imaginarnos casa alguna cuyas puertas no tengan chapa o candado). Los ejemplos dados nos dejan ver como la estructura sintáctica de las frases transitivas en tojolabal refleja relaciones sociales que existen entre ellos, de una manera marcada. Si nos relacionamos como sujetos con sujetos, el aporte de cada uno cuenta. De ahí la importancia de lo comunal, lo colectivo, del consenso y de la conciencia crítica en cuanto a la sociedad dominante. Todo esto podemos ver sintetizado en la práctica del **lajanotik**.

Permítasenos un ejemplo adicional que nos parece muy instructivo. Durante un curso de alfabetización y de educación básica para los representantes elegidos de varias comunidades, los educandos pidieron que se les hiciera un examen. Sabían que en las escuelas formales siempre se hacían exámenes. Para satisfacer la solicitud se les planteó un problema. Apenas lo habían escuchado, todos se juntaron, para encontrar la solución entre todos. Dieron la razón por la cual enfocaron el examen en conjunto: “Si estamos en nuestras comunidades y se nos presenta un problema, siempre nos juntamos para resolverlo. Porque cincuenta cabezas piensan mejor que una. Cien ojos ven más que dos.” He aquí la diferencia entre la intersubjetividad y el sujeto-objeto que es de subordinación. En la relación intersubjetiva se busca a los demás porque todos se enriquecen mutuamente. La intersubjetividad crea comunidad en la cual el conjunto de sujetos es la condición de posibilidad para el despliegue creador e imaginativo de cada uno. No se niega la individualidad particular de cada uno; todo lo contrario, se presupone y se espera, porque cada uno aporta lo suyo dentro del marco de referencia animador del colectivo.

Muy evidente es la diferencia entre el examen aplicado y aquellos que se hacen en la sociedad dominante. Porque miren, piensen en los exámenes que se les hicieron en las escuelas y universidades. Cada educando debe sentarse por separado. Juntarse con los demás es un delito porque significa “copiar”. Es decir, los demás no pueden ni deben ser compañeros sino competidores. Cada uno de los examinados está ubicado en contra de los demás. Las calificaciones subrayan esta separación. La competencia predomina. La educación escolar oficial refleja las relaciones sociales que se dan en los negocios, en el deporte, en muchas oficinas burocráticas y en todo aquello que se suele llamar “vida real”. Con los demás, pues, no somos sujetos parejos con los que buscamos hermanarnos. Los demás son objetos en dos sentidos: para el maestro objetos en los cuales el “educador” se ve reflejado si repiten lo que él les dice. Es la “educación bancaria” de la cual Freire habla críticamente.¹⁵ El maestro es un sujeto por excelencia que se ve afirmado en los objetos-educandos que él transforma, mejor dicho, deforma según sus diseños. Por íntima que sea la relación entre sujeto (educador) y objeto (educando), tiene una limitante fundamental: el educando lleva el sello de su educador-hacedor. Por eso sigue siendo objeto. Esta clase de educación no es transformadora, por eso tampoco es liberadora y, por la misma razón, tampoco es revolucionaria. Sólo produce objetos-repetidores, aunque sepan tanto como su genial maestro.

Para el educando los demás son objetos tal como él mismo es objeto. No se buscan mutuamente para formar un colectivo en el cual se enriquezcan recíprocamente, sino que cada uno ve en el otro a un adversario-competidor potencial o real. Objetos, pues, no forman comunidad ni deben forjarla. Sería un delito porque se opondrían contra el sujeto, que como tal, es el único que tiene derecho de afirmarse frente a los demás. Él sí puede o bien separarlos o bien juntarlos. Todo depende de él menos una sola cosa, que los objetos-educandos se rebelen para conquistar aquello de lo cual han sido privados: ser comunidad de sujetos. Este acto de rebeldía, por supuesto, es liberador; es un acto revolucionario. La educación dentro del marco de referencia de la sociedad vigente no se puede meter, por supuesto, en tales cosas.

El ejemplo nos ha mostrado como los tojolabales con su práctica critican la sociedad dominante. A veces la crítica se vale de palabras como las podemos escuchar en una de sus canciones, que reza así:

...no nos entienden,
no nos respetan.
Su corazón dice que
no sabemos nada de nada.

Nuestro idioma
no lo quieren aprender,
porque ellos
no respetan nuestra lengua...

Notamos que, en las dos estrofas de la canción, dos veces se habla del respeto. Esta palabra, obviamente, señala de una manera especial, el comportamiento que prevalece entre los indios y que hace falta en la sociedad dominante, sobre todo en relación con los tojolabales. Los no indígenas, no respetan ni a los tojolabales ni a su lengua. La falta de respeto se hace muy evidente en el trato que reciben si llegan a la ciudad (es decir, Comitán), si entran en una oficina o tienda, si van al mercado, etc. La misma falta de respeto se evidencia, si el representante de alguna oficina visita una comunidad tojolabal. El

¹⁵ P. Freire, *op. cit.* p. 73 y ss.

burócrata, por lo general, se comporta como alguien que sí sabe, frente a la gente que no sabe nada de nada. El mismo desprecio se manifiesta también al calificar de “dialecto” el idioma de los indígenas. Es decir, los indígenas “hablan lengua” o solamente un dialecto. Solamente el español se considera idioma. La misma apreciación se concede, por supuesto, a las otras lenguas indoeuropeas. El juicio negativo respecto al tojolabal se funda en la pura ignorancia, porque aparte de algunos agentes de la pastoral y de unos antropólogos, no hay nadie en la región que se esfuerce en aprender el idioma tojolabal. Tampoco se enseña ni se estudia en las escuelas. Por todas estas razones la canción dice que “no respetan nuestra lengua”.

Además, notamos que el respeto requiere que se ponga en práctica. En el caso concreto se trata de la exigencia de aprender el idioma. Respetar, pues, no quiere decir admirar algo con palabras bonitas pero vacías. Los tojolabales no quieren que se les idealice como si fueran los “buenos salvajes”, con almas no perjudicadas por los males de la sociedad de consumo. Lo único que piden es que se les reconozca, que sean tomados en cuenta. Éste es el respeto que se hace concreto, en conocerlos, así como son, con sus cualidades de hombres de carne y hueso que saben amar y cometer delitos. Es notable que el conocimiento implica conocer/respetar su idioma. Obviamente existe la conciencia de que su idioma es reflejo fiel de su realidad social. Es la puerta que conduce a vivir y compartir la intersubjetividad. Es decir, el camino de respeto tanto de ellos como de su idioma, es el camino de cambiar las relaciones de subordinación de los objetos a los sujetos en relaciones de coordinación de sujetos con sujetos. Por más de cuatrocientos años este compromiso no se ha dado, excepto en casos aislados y contados.

Las relaciones sociales que hemos observado entre los tojolabales existen sólo internamente entre ellos, no han podido extenderlas. De hecho, los tojolabales viven en un ambiente donde no sólo no los respetan, sino que se busca “integrarlos”. Esto significa que los indígenas aumentarían el número de las mayorías de las clases dominadas, de los pobres sin voz. Es la integración en la clase de los “objetos-pacientes”. Por falta de espacio vamos a ahorrarnos la explicación de este proceso de “integración social”.

En cuanto a las relaciones con las cosas no es muy común que se mencionen explícitamente. Existe la convicción de que las plantas cultivadas tienen alma. Por eso hay que respetarlas, porque nos alimentan, nos dan vida. El trabajo principal de los tojolabales, la agricultura, tiene el propósito prioritario de sostener la vida y no la comercialización de sus productos. Sí existe la venta de productos, pero ésta desempeña un papel secundario. Donde la comercialización ha tratado de ponerse en primer lugar, la vida de la gente ha sufrido.¹⁶ Si el trabajo, pues, se concentra en aquello que sostiene la vida, se entiende el respeto que las plantas exigen. El mismo respeto requiere que no se hable en detalle sobre el asunto. Lo importante es, que se ponga otra vez en práctica. Además, se sabe que muchos ladinos de cualquier color ideológico se ríen de este respeto. Para la mayoría de ellos las plantas son objetos (comercializables) y, por lo tanto, pueden ser tratadas como tales.

En este contexto, nos ayuda otro ejemplo instructivo que señala que la naturaleza en sus representantes no es objeto manipulable, sino compañero de diálogo. Es otro sujeto.

Una madrugada un campesino, antes de salir con sus bueyes para arar la milpa, habló largo rato con ellos sobre el trabajo duro que les esperaba tanto a él como a la mancuerna. Consideró necesario explicarles el trabajo y animarlos, porque los bueyes y el arador iban a formar un conjunto cuyo éxito dependía del aporte de cada uno de los tres. La lógica implícita de la plática con los bueyes es la misma que observamos en el ejemplo del examen.

¹⁶ Alan Retiere, *Nadie desarrolla a nadie*, San Cristóbal de las Casas, INAREMAC, Documento 032-033/ VII-86.

Muchos ejemplos más se podrían agregar para subrayar la intersubjetividad en las relaciones con las cosas. En su lugar recomendamos el testimonio elocuente de Rigoberta Menchú, mujer indígena de otra etnia maya.¹⁷

En conclusión, en las relaciones con personas o cosas observamos la intersubjetividad que se refleja en la sintaxis tojolabal. La existencia de esta clase de relaciones es un hecho sorprendente porque se da después de siglos, donde la sociedad dominante ha tratado de minar y socavar la sociedad indígena. En un estudio socio-étnico más amplio podríamos haber señalado los esfuerzos realizados para debilitar la sociedad tojolabal. A pesar del acoso secular, cuyos métodos cambiaban a través de los tiempos, los tojolabales han sabido resistir y conservar las relaciones de intersubjetividad. Nos parece más acertado afirmar que precisamente la intersubjetividad, tan marcada en su vida social y en su relación con la naturaleza, los ha capacitado para poder resistir a todos los diversos esfuerzos de desorientación y destrucción. He aquí uno, si no el fundamento de la fuerza social de la presencia de los tojolabales y de los demás pueblos mayas. Incomoda a la sociedad dominante porque ésta no ha sido capaz de absorberlos. Se dice que es una lástima que “estos” tercios indígenas sigan resistiendo y quieran ser “como nosotros”. También los consideran la causa del atraso de la Nación, porque se les considera primitivos, aferrados a tradiciones trasnochadas, apáticos, etcétera, etcétera. La sociedad dominante no se da cuenta que cuatro siglos de resistencia requieren mucha más capacidad y fuerza social, política y cultural que aquella que las apreciaciones oficiales les quieren conceder.

En este contexto es importante señalar la participación de muchos indios mayas en el proceso revolucionario guatemalteco. La capacidad de resistir se está convirtiendo en fuerza transformadora, en acción. El aporte de los mayas que representan la mayoría de la nación vecina promete la construcción de una nación cualitativamente distinta. La intersubjetividad está comenzando a reconquistar todo aquello de lo cual han sido privados y despojados por siglos. La misma intersubjetividad no significa regreso al pasado, sino la transformación de relaciones con personas y cosas en el sentido de que sean más humanas. Seguramente el proceso producirá muchas sorpresas para todos aquellos que consideren a los indios apáticos, atrasados y campesinos tercios que sólo se aferran a su terruño.

Con todo lo dicho no sobra agregar que no queremos idealizar ni a los tojolabales ni a los demás pueblos mayas, siendo sujetos pueden cometer delitos que perjudiquen las relaciones fraternales. Sin entrar en detalles es notable que en el trato con el infractor no predomine el castigo (vengativo), sino el esfuerzo de recuperar al delincuente. No se busca convertirlo en objeto-paciente que, apartado de la sociedad, aguante pasivamente el castigo carcelario, sino que se trata de despertarlo para que participe de nuevo en calidad de sujeto en la construcción y mantenimiento de las relaciones intersubjetivas del conjunto social al cual pertenece.

Ahora bien, para explicar las relaciones con personas y cosas por parte de los tojolabales nos ha servido el término de “intersubjetividad”, utilizado por Paulo Freire. Para el educador brasileño esta palabra significa acción dialógica entre sujetos-actores. Se da en la acción revolucionaria que se propone superar la opresión de parte de sujetos-actores con respecto a objetos-oprimidos.¹⁸

Hemos observado que la intersubjetividad existe entre los tojolabales en sus relaciones internas. La sociedad dominante no se ha interesado en aprender de ellos a pesar de la capacidad humanizadora de las relaciones intersubjetivas y a pesar de un ambiente social en

¹⁷ Elizabeth Burgos. (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México: Siglo XXI Editores, pp. 80-83. Obsérvese en este texto el uso repetido de “respetar” en relación con la naturaleza.

¹⁸ P. Freire, *ob. cit.*, p. 176. Véase todo el capítulo IV del libro.

proceso constante de deshumanización de sus relaciones. A nuestro juicio, no podemos negar que la intersubjetividad cuestiona la sociedad vigente hasta en sus fundamentos. Los indios despreciados señalan un camino de superación sin imponerse. El aprender de y con ellos depende de nosotros. De todos modos, los indios mayas siguen estando presentes y han comenzado a moverse con la fuerza social que tratamos de apuntar.

Cuestionamientos y consecuencias

Finalmente nos parece que tanto las relaciones con la sociedad y con la naturaleza, así como el idioma de los tojolabales nos animan no sólo a cuestionar aquello que suele llamarse cultura occidental, sino también a pensar en caminos que nos conduzcan en otra dirección. La posibilidad de relacionarnos mutuamente como sujetos tiene consecuencias políticas, económicas, sociales y culturales e ideológicas. Quisiéramos seleccionar y tocar someramente algunos pocos puntos que nos puedan servir para encaminarnos. Con esto queremos también subrayar la profundidad del cuestionamiento con el cual los tojolabales/mayas nos están confrontando. Hacemos hincapié en que sólo se apuntan caminos posibles. Aquí no es el lugar ni disponemos de la capacidad de desarrollarlos detalladamente. La elaboración requiere de la concientización y el trabajo de muchos en forma organizada.

1. ¿Cómo serían las ciencias y tecnologías que no trataran como objeto subordinado todo aquello que investiguen? La intersubjetividad requiere relaciones de convivencia con la naturaleza en lugar de relaciones de dominación y explotación. La investigación y el tratamiento objetivamente llegan a un límite infranqueable: la diferencia cualitativa entre objeto y sujeto. Si lo investigado y trabajado tecnológicamente es sujeto en relación con el sujeto/investigador-tecnólogo, se exige, pues, otra postura tanto de científico como del tecnólogo. La actitud no puede ser ya de imparcial/neutral; y lo investigado ya no se encuentra en una situación de objeto manipulable, sino que dos sujetos se interrelacionan, se modifican recíprocamente y producirán una síntesis que no hubo antes. Porque ambos han entrado en un compromiso mutuo de “crear un acuerdo” (si se permite la metáfora del ambiente social) que no hubo hasta la fecha. En síntesis, se trata del camino que va de la **desobjetivación a la intersubjetividad**.
2. ¿Cómo sería nuestro comportamiento con los demás, ya que son nuestros hermanos, sujetos-actores? Nos referimos, por ejemplo, a los problemas del racismo, de la opresión de las clases explotadas, de la relación norte-sur, del machismo, etcétera. Si los discriminados, ofendidos y explotados son sujetos, entonces la transformación revolucionaria no es sólo un derecho que tienen, sino que es un hecho, a veces olvidado, que se deriva de la realidad de que son sujetos. Dicho de otro modo y con palabras altisonantes, la transformación revolucionaria de situaciones opresivas estriba en el **status ontológico** de los hombres en cuanto sujetos-actores.
3. ¿Cómo serían las relaciones económicas?, si la intersubjetividad descalifica el así llamado mercado libre porque éste convierte a los seres humanos en objetos y el sujeto-actor se llama maximación de la ganancia. Se busca, pues, una economía en la cual los hombres con sus necesidades sean sujetos en lugar de la ganancia y de los ganadores para los cuales, los demás son meros objetos-pacientes y manipulables (tal vez el contexto exige subrayar lo obvio. Ser sujetos quiere decir participar en la toma de decisiones, y a causa de esta participación la economía

planificada no es respuesta suficiente para el problema planteado. Hay que preguntar: ¿planificada por y para quiénes?).

4. ¿Cómo serían las escuelas de todos los niveles, si los educadores ya no fueran los sujetos por excelencia ni los educandos los meros objetos en los cuales las autoridades magisteriales se viesan afirmadas? En el contexto de la pedagogía nos podemos referir a dos educadores que han realizado trabajos pioneros, aunque todavía falta mucho para que las instancias educativas acepten y pongan en práctica las enseñanzas y pautas señaladas por ellos. Por un lado, tenemos el **Poema Pedagógico** de Antonio Makarenko.¹⁹ El educador soviético señala el camino fascinante de la formación y vida colectiva de jóvenes que, en nuestra terminología, han de conquistar su capacidad de ser sujetos. El punto de partida es doble: se comienza tanto con la situación anímica de los educandos como con el fracaso contundente de todos los esquemas pedagógicos del educador. El proceso pedagógico, expuesto por Makarenko, en términos histórico-poéticos, lo vemos explicado, por el otro lado, a nivel teoría, por el educador brasileño Paulo Freire, quien habla del proceso pedagógico entre educandos-educadores y educadores-educandos. Es decir, cada maestro es, simultáneamente, alumno y viceversa. Todos los papás experimentados saben que no tienen sólo la responsabilidad de educar a sus hijos, sino también, la otra de aprender mucho de los mismos. La educación, pues, es un proceso que se realiza en dos direcciones: de los maestros hacia los alumnos y viceversa. Con esto se explica por qué muchas instancias de educación tienen ciertas reservas de poner en práctica las sugerencias de Freire, porque se les mueve el piso a todas las autoridades magisteriales impositivas. Freire, por supuesto, habla de la intersubjetividad que se realiza en el proceso educativo que sí es revolucionario, porque hasta los maestros tienen que convertirse en maestros-alumnos para conquistar junto con los alumnos-maestros relaciones humanas en las cuales todos son sujetos-actores en un marco de referencia social nuevo. Con razón Freire se refiere en la exposición de su teoría, a la afirmación de Carlos Marx que dice en su tercera **Tesis sobre Feuerbach** que "...el educador mismo necesita ser educado."²⁰
5. Finalmente nos queremos referir a la Iglesia por la razón siguiente. Ella llegó junto con los conquistadores. Evangelizó y pacificó a los indios y se estableció bajo la sombra protectora de las armas y de las leyes de la Corona española. La misión que ha realizado por varios siglos difícilmente se puede considerar ejemplar y conforme a la obra del Nazareno. El cuestionamiento que nos parece necesario surge de la intersubjetividad de los tojolabales; relaciones que a juzgar por los datos lingüísticos no son producto de la evangelización, sino que anteceden a la conquista.

Ahora bien, los tojolabales son profundamente religiosos. La mayoría de ellos es católica. Han integrado la intersubjetividad en su vida cristiana (o viceversa). A partir de esta realidad sabemos que los tojolabales tratan a los demás como sujetos. Esto implica, como ya lo sabemos también, respeto y ayuda mutua, buscar acuerdos y consenso, es decir, confiar en la palabra de los demás. He aquí el problema. Las palabras de los europeos no eran de confiar. La historia de las relaciones entre indígenas y europeos con sus herederos se puede sintetizar en las palabras de los indios de la región que hoy día se llama Estados Unidos. Es

¹⁹ Editorial Progreso, Moscú.

²⁰ Paulo Freire. (1986). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Siglo XXI editores, pp. 23-46.

la “historia de los tratados rotos”. Esta diferencia, digamos “cultural(?)”, entre europeos y autóctonos, proporciona una de las explicaciones fundamentales del por qué los indios fueron vencidos. La intersubjetividad humana tuvo que rendirse frente a la objetivación esclavizante y engañadora. En relación con los europeos, pues la intersubjetividad fracasó. Cedió el terreno a una falta de confianza secular. Entendemos la razón de esta actitud. Todo esto, sin embargo, no dio al traste con la intersubjetividad; ésta sigue muy viva en las relaciones. Nos toca preguntar ahora: ¿Qué significa la práctica actual de la intersubjetividad en un contexto cristiano?

No tenemos que repetir la envergadura del significado de la intersubjetividad en cuanto a relaciones humanas. Sin la menor reserva afirmamos que al tratar a los demás como sujetos, los tojolabales viven aquello que sintetiza todo el evangelio en las palabras de Jesucristo: “...lo que hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo” (véase Mateo 25, 31-46). Es decir, encuentran a Dios y conviven con él donde él se manifiesta, entre aquellos que él considera sus hermanos más pequeños. La intersubjetividad, entonces, quiere decir comportarse como hermano con hermanos.

Dios en su encarnación continua está incluido en la intersubjetividad. No encontramos entre ellos al Dios ensalzado en estructuras majestuosas, sean de piedras como las catedrales, universidades pontificias y obras pías del asistencialismo, sean de pensamientos como los sistemas doctrinales, teológicos o magisteriales, sean de otra índole. En toda esta clase de manifestaciones superlativas se presupone que Dios es el sujeto por excelencia. ¿Pero de veras es así? ¿No es así que estas manifestaciones majestuosas son objetivaciones, hechas por el sujeto humano? ¿No están “objetivando” a Dios y, por eso, lo hacen dependiente de aquello que los sujetos humanos le permiten o le encargan ser? Las experiencias de un Leonardo Boff y todas las demás víctimas del Santo Oficio y sus herederos, a nuestro juicio, corroboran la conversión de Dios en objeto de parte de responsables eclesiásticos. ¿No surge, pues, la necesidad de “desobjetivar” a Dios? Porque en las objetivaciones grandiosas que de él se hacen, difícilmente encontramos a aquel que se hizo hombre entre los de abajo. Entre los pobres y oprimidos si se experimenta el **misterio tremendo** que nos hace temblar. Porque la trascendencia radical de Dios se manifiesta de manera tal que nos recibe como a hermanos; y espera que seamos hermanos de aquellos que han sido considerados objetos despreciables, “gente sin razón”, la escoria de la sociedad.

En fin, no solo encontramos las “semillas del verbo” entre los tojolabales, sino al Dios desobjetivado, vivo en Jesucristo que cuestiona y avergüenza a los orgullosos, poderosos y soberbios. Dicho de otro modo, desde los tojolabales que están abajo, Dios cuestiona a una iglesia triunfante, occidentalizada y eurocéntrica, poderosa, soberbia, imponente y socia de los pudientes.

En conclusión, las implicaciones y consecuencias que se deducen de la intersubjetividad son múltiples, complejas, profundas e inquietantes y se podrían ampliar. Las indicaciones dadas, por pocas y sumarias que hayan sido, nos parecen suficientes para inquietarnos. Encontramos en el patrimonio nacional autóctono una riqueza humana y humanizadora que, hasta la fecha, no ha recibido la atención y el respeto que, en nuestra opinión, merece. Y no sólo esto, sino que nos hace falta en la crisis que hoy estamos viviendo.

Bibliografía

- Alonso, Martín. (1968). *Gramática del español contemporáneo*, Madrid: ediciones Guadarrama.
- Beristáin, Helena. (1984). *Gramática estructural de la lengua española*, México: UNAM.

- Burgos, Elizabeth (1985). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México: Siglo XXI Editores.
- Carreter, Fernando Lázaro. (1974). *Diccionario de términos filológicos*, Madrid: Gredos.
- Freire, Paulo. (1970). *Pedagogía del oprimido*, Montevideo: Tierra Nueva.
- _____. (1986). *La importancia de leer y el proceso de liberación*, México: Siglo XXI editores.
- Haviland, John B. (1984). "Keremita: Speech relations in Highland Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, UNAM, México, Vol. XV, pp. 329-348.
- Hersh, Seymour M. (1983). *The Rise of Power: Henry Kissinger in the Nixon White House*, Nueva York: Summit Books.
- Retiere, Alan. (1986). *Nadie desarrolla a nadie*, INAREMAC, Documento 032-033/ VII-86, San Cristóbal de las Casas.
- Stammerjohann, Harro, ed. (1975). *Handbuch der linguistik*, Nymphenburger, Munich: Verlagshandlung.
- Volk, Steve. (1986). "History through the looking glass", *Report on the Americas*, NACLA, Nueva York, vol. XX, no. 5, sept/dic.

**ye'n wa sje'a ki'tik ja kermanotik
carlos sb'i'ili
ja ye'n jel lek jel lek ja sk'ujol
wa xyala kab'tik ja jlekilaltik**

él enseña a nosotros, nuestro hermano
carlos es su nombre
él es muy bueno, muy bueno es su corazón
él dice y nosotros escuchamos la nuestra liberación