

LOS HOMBRES VERDADEROS RECORDANDO A CARLOS LENKERSDORF

RODRIGO MARTÍNEZ NOVO*

Carlos Lenkersdorf (1926-2010). Filósofo y lingüista nació en Alemania en 1926 y llega a México hacia 1957. Obtuvo varios grados académicos de la Universidad de Bonn y se doctoró en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En dicha institución ejerció la docencia e investigó en el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas. Ejerció como catedrático hasta 1972, año en el cual visito las comunidades tojolabales de Chiapas, a propuesta del obispo de San Cristóbal de las Casas Samuel Ruiz, donde se quedaría por más de 20 años. Durante esta estancia aprendió la lengua y se sumergió en la cosmovisión tojolabal hasta el punto de desprenderse de muchas de sus propias concepciones. Como el mismo Carlos Lenkersdorf decía, “la transformación que implica vivir y trabajar entre los tojolabales es la que hizo que personajes como Bartolomé de Las Casas, Samuel Ruiz o el propio subcomandante Marcos, logran ‘desaprender’ muchos de los hábitos y formas de pensar convencionales, para vivir un verdadero y radical proceso de cambio”. En base a estas experiencias impartió seminarios conferencias y publicó diversos libros. Cabe destacar su obra *Los hombres verdaderos*, libro que recibió el Premio Lya Kostakowsky en 1994 y de b’omak’umal tojol ab’al-kastiya. Diccionario tojolabal-español, primer y único diccionario tojolabal español que ha sido escrito tras los 500 años de coexistencia de esas dos lenguas y de sus portadores.

Todavía se escucha el eco de Lenkersdorf

En un momento en el que asistimos a la llegada de nuevas formas de conocimiento con viejos modos de dominación, no puedo por menos que sorprenderme cuando se me brinda la

oportunidad de dedicar un ensayo a Carlos Lenkersdorf. Es una sorpresa alegre y un honor para mí poder dirigir estas palabras -acertadas o no- a un autor de tal calibre. A alguien que ha hecho tanto por amplificar sobre la sordera instituida, y especialmente académica, las voces de pueblos como el tojolabal. Gracias a él, a los tojolabales y a los amigos que me regalaron su obra hoy todavía resisto atrincherado en esa tarea de guerrilla científica que consiste en escuchar al “otro”. Sin duda se trata de una tarea tan ardua como imprescindible.

Por Rodrigo Martínez

“En el contexto de la sociedad dominante no son sólo los tojolabales quienes nos cuestionan. Otros pueblos autóctonos del continente también nos interpelan. El medio principal, con que lo hacen, es la lengua. Como lingüistas que somos consideramos parte de nuestro trabajo escuchar e interpretar los testimonios de nuestros hermanos” (Lenkersdorf 1996:15).

En la tradición antropológica es ya común encontrar críticas a esa forma de identificar como “otros” a los colonizados de la alteridad: los que por sus diferencias son tildados, no sin cierto exotismo, como pueblos indígenas. Pero el “otro” encuentra también su correlato en el entorno inmediato, en las relaciones personales de cada día, en cada uno de los momentos de la vida cotidiana en que nos encontramos con algo distinto. Allí donde la mirada evalúa en base a nuestra propia vara de medir, en base a nuestro propio espejo -sea por encima o por debajo- aparece el otro. Michael Agar nos muestra por ejemplo como lo distinto emerge habitualmente en las relaciones comunicativas modernas en forma de shock lingüístico. Cuando nos encontramos ante una diferencia dialectal que rebasa nuestras propias categorías, sea con un vecino inmigrante o un conocido de distinto sustrato social, sentimos una sensación de quiebra o desorientación inicial. Muy parecida quizás a esa sensación de tensión o agresividad que Jacques Lacan nos dice que experimenta el niño cuando ve por primera vez su imagen especular ante el espejo. Pronto, sin embargo, este shock ante lo distinto corre el ries-

go de ser clasificado como una diferencia de grado en torno a lo ya conocido. Es entonces que emerge el otro diferenciado, como inferior o superior. Es entonces también que instituímos una relación de poder.

El otro que hace alusión a grupos de habitantes en todo el mundo con sentidos prácticos diferenciados es, quizás, una trasposición de este mecanismo de relaciones cotidianas. Se pasa, en un mismo proceso evaluador, de interpretar las diferencias en el ámbito de las relaciones inmediatas, a interpretar el mundo en base a relaciones abstractas y tipos ideales. Pero la interpretación deviene también una construcción. El aumento de la escala amplifica los efectos de lo acontecido de modo que, el sustrato imaginario colectivo que habitamos sirve como referencia para una vara de medir que ahora es capaz de reducir toda esa masa de “otros” a su imagen invertida. El imaginario de una sociedad estructurada en base a relaciones de dominación da como resultado no sólo la proyección de un otro inferiorizado, sino también la propia imagen normalizada de la dominación. El imperialismo cultural, el etnocentrismo, en sus relaciones de imposición, se nos revela entonces como metáfora de las propias relaciones instituidas de la sociedad que lo ejerce.

De esta forma es como el conquistador antiguo o moderno ha podido describir la multitud de otros como masas de “ordas barbaras” o “salvajes”: ya sea para conquistarles, encomendarles, o mas recientemente protegerles, educarles y desarrollarles en base a su considerada incapacidad primitiva para organizarse de forma civilizada. La categoría ideal en que se les encaja tiene como sustancia un sentido de caos peyorativo, de perturbación que amenaza. El mecanismo capaz de desplegar toda esta simbología se pone en marcha de forma particular cada vez que se hace alusión a “los nativos”. Pero las características y cualidades que impone tal mecanismo a lo clasificado nos habla también de una aplicación mucho más general, para todos aquellos que ostentan una diferencia desordenada con el ideal social construido. Es en definitiva una simbología que invita a luchar contra un cuerpo extraño identificado en el organismo social. No se trata de una lucha localizada y puntual, como las luchas habidas en la historia entre grupos pertenecientes a sociedades no estratificadas. La lucha inscrita en el imaginario de las sociedades modernas industriales se trata ya, en todas partes, de

una lucha de frontera, entre masas ordenadas de un lado y desordenadas del otro. En la frontera extendida y estable vive el símbolo, el tótem que los actuales estados nación alzan para relacionar dos universos paradójicamente caracterizados por el enfrentamiento. Un estado de tensión que, como demuestra la autora Naomi Klein, al ser intensificado con las formas de shock y miedo que proveen los medios de comunicación consigue la legitimidad necesaria para, por ejemplo, embarcar a miles de personas en guerras contra un enemigo que jamás amenazo sus vidas de forma efectiva. Más que una lucha puede denominarse, con mayor precisión, un “estado de guerra”.

Muchas comunidades indígenas viven actualmente en los estados como habitantes comunes de este espacio-tiempo fronterizo: por ocupar un espacio económico periférico y un tiempo cultural tradicional. Ante esta barrera de menosprecio histórico son también muchos los autores que desde la post colonización o la de-colonización han alzado la voz para tratar de derribarla. Sin embargo a pesar de la importancia de dichas aportaciones Lenkersdorf nos da una visión, un análisis, y una práctica diferenciada de lo habitual en la academia. Autores clásicos en la antropología lingüística como Franz Boas, pero sobre todo Benjamin Lee Whorf nos han dejado testimonio de un intento de comprensión de ese “otro” al describir conceptualmente la coherencia de sus diferentes cosmovisiones: los Inuit en el caso de Boas y los Hopi Norteamericanos en el de Whorf. Sin embargo muy pocos han sido los intentos de conectar las diferencias dando un sentido a estos más allá de la relativización. Cuando Lenkersdorf habla de que los pueblos “nos interpelan” está tendiendo este puente. Señala que las diferencias no son meras diferencias o meras conceptualizaciones del mundo, sino una llamada desde “los considerados nadie” a nuestra propia reconsideración. La voz que nos insta a escuchar es la voz de aquellas diferencias que escapan a nuestras categorías imperiales: lo distinto que se alza como evidencia y como resistencia contra nuestras propias relaciones de dominación. De ahí que, por ejemplo, nos inste también a atender a un lenguaje con estructuras menos solidas, que a su vez utiliza conceptos menos jerárquicos y de mayor compadrazgo.

Este lenguaje es el idioma mayense tojolabal, perteneciente al grupo de las denominadas lenguas ergativas. A parte de las lenguas de la

región maya existen otras como el Euskera, algunas lenguas del Cauca-so, de orillas del Mar Negro, Australia y algunas islas del pacífico. Por lo general la lingüística ergativa se refiere a idiomas con particularidades en cuanto a los sujetos de verbos transitivos e intransitivos. Pero lo que le interesa a Lenkersdorf no es un asunto propio de la ergatividad. Es la presencia de sujetos y la ausencia de objetos en su estructura, lo que Lenkersdorf llama inter-subjetividad. Una expresión que sirve de ejemplo es la frase comúnmente utilizada en nuestro propio lenguaje “yo te dije”. Los tojolabales se expresan de forma muy diferente a través de su lengua. La frase correspondiente es “yo dije, tú escuchaste”. El objeto indirecto se excluye y en su lugar tenemos otro sujeto, el cual escucha.

Tal como nos advierte Lenkendorf a pesar de que “pensamos que sabemos escuchar la lengua nos hace excluir este acto casi sin darnos cuenta. Es por ello que cuando expresamos la oración, yo te digo, le decimos al otro lo que se espera de él: que nos escuche y obedezca. No esperamos que nos responda y que iniciemos un diálogo.” Un lenguaje que apela a una intersubjetividad práctica entre iguales que se comunican no es extraño que utilice conceptos con sentidos nada jerárquicos. La palabra hermano (una de las palabras adoptadas del español como 'ermano) que en tojolabal se corresponde con moj'aljel, moj'alijel, moj'alejel, por lo general no hace referencia al hermano de sangre, sino a personas de la misma comunidad, la misma región, municipio o del mismo compromiso político y cultural. De la persona que llamamos 'ermano no nos separa ninguna barrera de edad o de posición social. Es decir, es diferente de b'ankil, hermano mayor del hombre, nu', hermano mayor de la mujer, watz, hermana mayor, kijtz'in, hermano o hermana menor, tatjun, anciano, me'jun, anciano, etcétera; y también de loktor, pagre, magre, mayestro, ijenyero, y otros títulos. La voz 'ermano, finalmente, tiene otra particularidad, porque excluye el tratamiento de "señor" que corresponde a 'ajwal o 'ajwalal que sí subraya fuertemente la posición y diferencia social. Los tojolabales no se llaman entre sí 'ajwal, señor. Porque éste representa al patrón, al explotador, a la persona que no respeta a los tojolabales e indios en general. Dicho de otro modo, los señores o 'ajwalal tienen otro compromiso socio-político y cultural. Por lo tanto, faltan las expresiones correspondientes para los

giros, señor presidente, señor director, su Excelencia y tratamientos parecidos. En la sociedad dominante estos giros se consideran expresiones de cortesía y, posiblemente, las "cortes de la nobleza" son la cuna de estos tratamientos. Los tojolabales no tienen estas expresiones por falta de la memoria histórica de las "cortes" y, además, sus principios de organización social no aceptan estas diferencias de posiciones sociales que, fácilmente, conducen a acuerdos de cúpula. Por otro lado, sí hablan del señor gobierno para referirse a la institución del gobierno, representado por individuos y grupos (Gemma van der Haar y Carlos Lenkersdorf 1998: 134,144).

En lugar de mirar desde el lado de los señores sobre los salvajes, el énfasis con que Lenkersdorf escuchó el tojolabal le llevó a situarse desde el lugar de los hermanos para mirar a los señores. Desde una perspectiva estructural pero sobretodo hermenéutica del lenguaje relativizó su propio idioma para posicionarse en otro hablar, otro nombrar, otro construir y percibir la realidad. Lenkersdorf nos mete así el dedo en el ojo, para que dejemos de mirar y escuchemos aquellas formas del lenguaje que dan sentido a una sociedad de no dominadores. Aquello que nos diferencia, que esta vez ellos poseen y que nosotros carecemos, nos empuja a reconsiderar nuestro propio sustrato social en términos de relaciones de poder. En este sentido si bien utiliza el lenguaje como instrumento para el análisis, lo analizado recoge -sin hacerlo explícito- el testigo de la antropología política. La posición que adopta Lenkersdorf nos recuerda en cierta manera la orientación argumental de uno de los representantes de esta corriente que creemos oportuno traer a colación: Pierre Clastres. En su obra "La sociedad contra el Estado" Clastres nos advierte que no es suficiente con objetivar idealizadamente las relaciones de dominación de las sociedades complejas, como pretenden algunas corrientes de corte marxista. Es decir no basta con situar a dominadores y dominados, superestructura y estructura. Es menester también destacar la existencia normal en la historia de sociedades que han prescindido de este tipo de relaciones, tal como lo describe el autor poniendo como ejemplo, entre otros, su experiencia con los pueblos Guaraní. Describir y analizar las diferencias de poder, sin más, profundiza en la evidencia pero no abre más posibilidad a los oprimidos que el tránsito del no poder al poder, o de la subordinación al privilegio del

dominador. Sólo con un análisis que aspire a detectar otros modos cualitativos de diferencias profundas se puede aspirar a superar esa dicotomía, o dualidad, que nos conforma.

De igual forma esta crítica que suscita la lectura de la obra de Clastres puede hacerse extensiva en general a muchos de los estudios de etnohistoria habidos desde la década de los ochenta. Si bien muchos han contribuido a profundizar en la dinámica sociopolítica y en la naturaleza de los contactos entre invasores y pueblos autóctonos, han afianzado sin embargo el paradigma de la guerra idealizada entre bloques homogéneos y sólidos. Pero el poder y el no-poder no sólo entran en dialéctica desde lados monolíticos opuestos observables, sino que como demostraran Michel Foucault, Gilles Deleuze y Pierre Bourdieu (entre otros), el poder -sobre todo bajo su forma moderna de ejercicio disciplinario- es en gran parte creador de su propia observación, de su propia imagen. De forma que la relación y los procesos de dominación y de imposición de un arbitrario cultural se despliegan tanto a través de la coacción como a través de “objetos de conocimiento”, de la “violencia simbólica” y de la participación de los dominados en su propia dominación, vía la interiorización de normas, valores y disposiciones mentales. Tanto la imagen de la frontera como su contraparte, la crítica a la frontera, no logran abandonar su propia barrera, su propio reflejo o línea divisoria.

Contra estas formas de dominio los tojolabales han mostrado su oposición no únicamente a través de sus prácticas cotidianas o de la recopilación de sus testimonios por intelectuales. También se hicieron visibles en el levantamiento armado que en 1994 protagonizaron junto a otros pueblos del altiplano de Chiapas como tcholes, tzeltzales, tzotziles, entre otros. Con una de sus más famosas proclamas “para todos todo, nada para nosotros” expresaban de forma explícita su renuncia a conquistar el gobierno pero no a defenderse. El levantamiento representaba un acto de desesperación contra una situación dramática de opresión y resistencia en las comunidades. Y al mismo tiempo sus consignas de renuncia al poder daban ejemplo de la existencia de una sociedad urdida sobre una alternativa a la existencia de dominación. La reivindicada “dignidad insurrecta” llamaba al respeto y la escucha sobre unos modos de vida ninguneados. Pero todo y a pesar que estas pro-

clamas suscitaron numerosas reflexiones, las miradas se centraron con especial atención, con críticas o alabanzas, en el personaje que expuso su cabeza como mediador protagonista en las revueltas: el Subcomandante Marcos ¿Cómo iba a pensar la sociedad dominante otro protagonista, o autor intelectual, que no fuera él, tan poco parecido a la idea del “otro”? ¿Quién iba a pensar que los “indios” tomarían bases militares y poblados, y que se auto-organizarían en la resistencia? Lenkersdorf, quien vivió más de veinte años en esas tierras, señalaba en su libro que “con las revueltas los pueblos autóctonos sembraron una semilla de inquietud a lo largo y ancho de México” (Lenkersdorf 1996). La sensación de quiebra, de desorientación, de falta de categorías, expuso a la opinión pública al riesgo de afianzar el “otro”, pero también a la oportunidad de trascenderlo y pasar la barrera. Los pasamontañas como insignia de los zapatistas chiapanecos eran la incertidumbre y al mismo tiempo el reto. La insistente búsqueda por los medios de comunicación de personajes reales detrás de esas mascararas no adquiría quizás sentido entre todos esos “nadie” indios zapatistas, aunque suscitaba más expectación desvelar quien era ese tal Marcos, que porfiado abandonó su puesto de profesor en la universidad para adentrarse en la selva. Los rumores, las vacilaciones sobre las identidades y sobre todo el incesante intento de desenmascarar sin éxito fueron la prueba de que la mirada de la sociedad dominante no daba para más. Se dieron, y nos dimos cuenta, que por más que observáramos siempre topábamos con esa careta de tela negra, esa pantalla oscura donde nosotros mismos nos proyectábamos. Fue en definitiva el momento de comenzar a escuchar y romper el espejo.

Pasados ya 17 años del levantamiento y de la quiebra mediática que supuso, todavía parece difícil escuchar en la sociedad dominante el eco de estos pueblos salvo para recordar el momento de las armas. Seguramente sea porque algunos han confundido el ruido de las revueltas, con la interpelación comunicativa que se nos propone desde hace tanto. Hemos escuchado el grito, pero no la invitación al diálogo. Y parece que sólo la estridencia es capaz de distraer esa forma nuestra de mirar sin escuchar.

Pero no todo se ha perdido. En cierto grado es comprensible la sordera instituida, la dificultad que tiene esta sociedad para escuchar y es-

cucharse, en la medida que sus seguridades y verdades dependen ya más de la imagen que de la palabra. Una sociedad que debe “ver para creer”, que hasta que “no lo ve todo por escrito” no confía, y que ya en pocas ocasiones “da su palabra”, difícilmente también puede escuchar ese rumor histórico que viene de lejos, de más allá de esos mercachismes tecnológicos que con pantallas coloridas distraen nuestra atención a menos de un palmo de nuestras narices ¿Quién podría apartar su mirada de todos estos hechizos de luces y ruidos?

El rumor sin embargo no se ha ido. Continúa ahí esperando a ser atendido. Vive en el eco de las voces de pueblos como los tojolabales, que tan digna y virtuosamente Carlos Lenkersdorf ha sabido relatar y traducirnos en sus obras. Al pararnos y escuchar estos ecos vuelven y más allá de la realidad -imagen especular de la existencia-, nos damos cuenta que Lenkersdorf tampoco está ausente. Con la esperanza de que también él pueda escucharnos sirvan estas palabras para recordarle que somos muchos los que todavía “te escuchamos”.