



Artículo de investigación.

Cómo citar: Trejo, M. (2019). Comunicación y nuevo comunalismo: discurso y realidad en comunidades indígenas de Chiapas y Oaxaca en el sur de México. *MEDIACIONES*, 15(23),131-162. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.mediaciones.15.23.2019.131-162>.

Editorial: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.

Recibido: 5 de febrero de 2019

Aceptado: 2 de abril de 2019

Publicado: 12 de diciembre de 2019

Conflicto de intereses: los autores han declarado que no existen intereses en competencia.

ISSN: 1692-5688 | eISSN: 2590-8057

Comunicación y nuevo comunalismo: discurso y realidad en comunidades indígenas de chiapas y oaxaca en el sur de México

Communication and new communalism: speech and reality in indigenous communities of chiapas and oaxaca in southern Mexico

Comunicação e novo comunalismo: discurso e realidade nas comunidades indígenas de chiapas e oaxaca no sul do México.

Resumen

El trabajo problematiza sobre las contradicciones entre un discurso que propone que la comunicación en las comunidades indígenas maya-tojolabales de Chiapas y las del estado de Oaxaca es representativa de un tipo de democracia superior y evidencia sobre la inequidad y violencia de género presente en dichas comunidades. El análisis se basa en la necesidad de develar la posible contribución de este discurso a la dominación que viven las mujeres en ellas o, por el contrario, a su liberación, y se realiza a partir de un enfoque de género. La metodología utilizada proviene del análisis crítico del discurso. Los resultados revelan una ideología patriarcal en el discurso analizado, que no invalida sus aportaciones a la construcción de una sociedad de la comunicación, sobre todo debido a que la comunicación comunitaria descrita por aquél puede servir de modelo para el resto de los niveles del sistema social.

Palabras-clave: comunalismo, discurso, ideología, indígenas, violencia de género.

María Guadalupe Trejo Estrada

lupitatrejo@uvaq.edu.mx

Doctora en Filosofía, Maestra en Comunicación y Licenciada en Ciencias de la Comunicación. Docente e investigadora de tiempo completo en la Universidad Vasco de Quiroga y profesora de asignatura en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – México.





Resumo

O trabalho discute sobre as contradições entre um discurso que propõe que a comunicação nas comunidades indígenas maya-tojolabales de Chiapas e oaxaqueñas no México é representativa de um tipo superior de democracia e a evidência sobre a desigualdade e a violência de gênero presentes nestas comunidades. A análise se baseia na necessidade de descobrir a potencial contribuição deste discurso à situação de dominação que as mulheres vivem nelas ou, pelo contrário, a sua liberação e foi feita com uma abordagem de gênero. A metodologia utilizada é análise crítica do discurso. Os resultados apontam para a existência de uma ideologia patriarcal no discurso analisado, o que não invalida as suas contribuições para a construção de uma sociedade da comunicação, especialmente porque a comunicação comunitária descrita por esta corrente pode servir como um modelo para o resto dos níveis do sistema social.

Palavras-clave: comunismo, discurso, ideologia, indígenas, violência de gênero.

Abstract

The dissertation shows problems regarding the contradictions in the discourse that proposes that communication in some Mexican indigenous communities, such as Maya-Tojolabales in Chiapas and others in Oaxaca, represents a superior type of democracy and the evidence of inequity and gender violence in those same communities. Analysis is based in the necessity to expose the possible contribution of this discourse to the situation of domination that women suffer or, on the contrary, their liberation, and is made from a gender approach. The methodology used is critical discourse analysis. The results suggest the existence of a patriarchal ideology in the analysed discourse. This, however does not invalidate its contribution for building a communication society; especially because the community communication described by this current thought, can be seen as a role model for other levels of the social system.

Keywords: communalism, discourse, ideology, indigenous, gender violence.



Introducción

Este trabajo parte de identificar una contradicción entre la situación de violencia que viven las mujeres en las comunidades indígenas de México y un discurso propuesto y avalado por intelectuales y académicos de distintas procedencias, en el sentido de la existencia en ellas de una comunidad ideal de comunicación¹. Este discurso es conocido como del nuevo comunismo. En este análisis, se entiende por discurso un conjunto de textos lingüísticos interrelacionados por una temática particular; posiblemente, portadores de una cierta ideología, producidos en un contexto histórico social, que pueden ser ubicados en un género discursivo particular y ser concebidos como una práctica social. El discurso en su calidad de práctica social no sólo está “...moldeado por las situaciones, instituciones y estructuras sociales”, sino que también les da forma (Fairclough y Wodak, 2001, p. 367).

En el presente documento se seleccionan algunos elementos de una tesis doctoral de Filosofía (Trejo, 2014), relativos a las preguntas que guiaron dicha investigación y que fueron planteadas en los siguientes términos: ¿Existe en el discurso del nuevo comunismo mexicano una propuesta de comunicación dialógica e igualitaria (de democracia participativa²) respecto de todas las relaciones de comunicación existentes dentro de la comunidad indígena o sólo de algunas de ellas y, si es así, de cuáles? ¿Qué aporta este discurso a la construcción de una sociedad de la comunicación?

El objetivo central de este trabajo se planteó en términos de develar, si existiera, una ideología sexista en el discurso del llamado “nuevo comunismo” en México o, por el contrario, aportar a la idea de que en este discurso se halla, como aseguran sus autores, un modelo de democracia que debiera ser ejemplo para todos los mexicanos.

La selección se centra en particular en la presencia y participación de las mujeres en las instancias decisorias de las comunidades que sirven de referente al corpus a analizar. Como elementos teóricos se recurre a, entre otros, algunos principios de la ética discursiva propuesta por Axel Honneth.

1 Investigación de la que deriva el artículo: Trejo, M.G (2014). El discurso del nuevo comunismo en México y sus aportaciones para la construcción de una sociedad de la comunicación. Análisis crítico de *Aprender a escuchar* de Carlos Lenkersdorf (2008). Tesis doctoral en Filosofía. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

2 Democracia de iguales y participativa, esto es, la democracia del consenso que es participativa (v. Lenkersdorf, 2008, p. 27-28).



1. Sobre la dominación y la violencia de género en México³

1.1 Panorama nacional

El machismo puede ser calificado como una ideología hegemónica en México, por lo que se halla presente con sus correspondientes representaciones en las prácticas cotidianas como un elemento que atraviesa las distintas culturas particulares de este país, incluidas las culturas indígenas. Esta ideología, sin embargo, bien puede estar en proceso de cambio como consecuencia de las ideologías de resistencia de los grupos y movimientos feministas y por la defensa de los derechos humanos con las que entra en conflicto, así como de sus correspondientes prácticas sociales.⁴

La estructura de una ideología (en la que se incluyen, entre otros elementos, la pertenencia, los valores, la posición y las relaciones de grupo) está orientada a establecer la identidad del grupo y al hacerlo establece también la diferencia con los otros grupos y las relaciones con ellos (Van Dijk, 2000, p. 95). Por tanto, el objeto de estudio fue la propuesta de identidad que la comunidad académica del nuevo comunismo propone para la comunidad indígena en México, con los objetivos antes expuestos.

En relación con la violencia de género en México, el Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática, INEGI, ha realizado cuatro Encuestas Nacionales sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH 2003, 2006, 2011 y

3 La violencia de género es la forma de dominación más directa y responde a una ideología patriarcal, machista, que ha adjudicado simbólicamente la “prepotencia de lo masculino y la subalternidad de lo femenino”. Estos son los rasgos fundamentales que han definido en prácticamente el mundo entero, las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, su sometimiento a un orden de valores que las victimiza en un espacio de poder dominado por otros y que, en consecuencia, la legitima (cfr. Maqueda, 2005, p. 1, 9 y 10). Esta violencia es calificada por Marta Torres Falcón como una “...estrategia de dominación ejercida por el varón para mantener su posición de poder” (2003, p. 4) y, a decir de Maqueda, ha “...evidenciado su efectividad para corregir la transgresión y garantizar la continuidad de un orden tradicional de valores impuesto por razones de género” (2005, p. 5). La violencia de género es pues, mucho más que la suma de los hechos de violencia particulares o que se dan en el ámbito privado, es un tipo de violencia estructural en el mundo entero, y en nuestro país, y por ende sucede en prácticamente todos los espacios sociales; en palabras de Marcela Lagarde, es así un supuesto de la relación genérica patriarcal previa a las relaciones que establecen los particulares (citada en INEGI, 2006, p. 90). Para una recuperación de las acciones y los logros del movimiento mexicano contra la violencia hacia las mujeres, así como de las limitaciones actuales sobre el asunto (Torres Falcón, 2003).

4 El trabajo original no tuvo como intención documentar las experiencias de lucha de las mujeres indígenas en México o en América Latina en general, ni sus denuncias sobre machismo y segregación; sin embargo, pueden resultar de interés a algunos lectores los textos de Gargallo (2014) y Lomelí y Ochoa (2017) quienes sí tuvieron esos objetivos.



2016)⁵ y publicado varios documentos con los resultados. En ellos se revela la verdadera dimensión de esta violencia en el país.

Del total de información recogida por la ENDIREH del INEGI de 2003, la ejercida por la pareja mereció una publicación especial del Instituto con el título de *Mujeres violentadas por su pareja en México* (2004), lo cual habla de la importancia de esta particular manifestación de la violencia de género en él.⁶

La violencia por parte de la pareja es la que más casos reporta en el país. Y aunque el porcentaje de mujeres que sufren de violencia física en la pareja es de sólo 13.1%,⁷ el total de mujeres que han sufrido o sufren cotidianamente de éste u otros tipos de violencia de género en esta relación representa el 47% de las de 15 años y más.⁸ Así, en México, prácticamente una de cada dos mujeres con pareja ha sufrido violencia de algún tipo en el ámbito privado o doméstico (emocional, económica, sexual o física).

La violencia de parte de la pareja permite observar la ideología machista en acto, es el instrumento para garantizar la sumisión de la mujer en el ámbito doméstico, la búsqueda del control de sus actos y su mente y, en consecuencia, el mantenimiento de la dominación de género como “un hecho cultural que hace de la mujer un ser inferior” (INEGI, 2004, p. X) y que se perpetúa generación tras generación “...conforme las nuevas generaciones aprenden de las anteriores, así como las víctimas de sus agresores...” (AMIC, 2011).

Al hablar del poder social como la capacidad de un grupo de controlar los actos y las mentes de otros grupos, Van Dijk señala que este control rara vez es absoluto y que los grupos dominados pueden bien resistirlo o, por el contrario, participar de una falsa conciencia que lo legitima en contra de sus propios intereses (2005, p. 354 ss.). De esta manera, según Torres Falcón, “...la obediencia de las mujeres no se da de manera ciega, pasiva y sin cuestionamientos, lo que equivale a decir que desarrollan diversas estrategias para resistir” (2004, p. 16). Aunque, como

5 Para el momento en que se realizó este estudio, solamente se habían publicado los resultados de las tres primeras.

6 En el ámbito doméstico, las mujeres pueden sufrir asimismo la llamada “violencia familiar” proveniente de agresores distintos a la pareja, tales como suegros, cuñados, padres e hijos (INEGI, 2006).

7 La violencia física se presenta acompañada de los otros tipos. Así, 67.6% de este 13.1, sufren de la combinación de violencia física con económica y emocional, y 23.7% de física con emocional.

8 La ENDIREH 2003 reporta los datos relativos a las mujeres que han vivido o viven en pareja y se refiere a la violencia sufrida durante los 12 meses anteriores al levantamiento de la información



era de esperarse, de acuerdo a los datos estadísticos de la ENDIREH 2006, en México, “Las mujeres que toman la decisión de hacer valer sus derechos y defender su individualidad en su relación de pareja, son en mayor medida violentadas” (p. 46) y, por el contrario, las que asumen como aceptables los roles tradicionales de género, lo son menos (p. 40).

Respecto a la relación entre dominación, violencia de género y comunicación, se recuerda que, como Eco asegura,

los comportamientos [los actos ejecutivos en el caso de la violencia no comunicativa] se convierten en signos gracias a una decisión por parte del destinatario (educado por convenciones culturales) o a una decisión de parte del emisor para estimular la decisión de entender dichos comportamientos como signos (1991, p. 39).

Así, en el ambiente cultural en México dominado por la ideología machista, todos los actos violentos ejercidos en el hogar y fuera de él contra las mujeres pueden ser integrados como actos de comunicación. Todos ellos son vehículos de una ideología y pueden ser interpretados por las víctimas desde una postura de falsa conciencia o desde una postura de resistencia. Así, tanto la violencia física como la simbólica incluyen una dimensión comunicativa. Por ello, todos deben ser denunciados y sustituidos por relaciones de comunicación propias de seres humanos que reconozcan la universalidad de sus derechos, en un esfuerzo por evolucionar como individuos y como sociedades.

1.2 La violencia de género en las comunidades indígenas de México

El INEGI desagrega en el informe final de la encuesta sobre la dinámica de las relaciones en los hogares de 2006, los datos concernientes a las mujeres “hablantes de lengua indígena”. De los 2.3 millones de ellas registradas en los censos y conteos nacionales de población, este informe incluye lo reportado por las mujeres de los estados de la República donde la muestra de la ENDIREH de ese año tuvo mayor representatividad estadística. Estos estados son: Guerrero, Quintana Roo, Puebla, Chiapas y Yucatán.⁹

9 “Los agresores de este grupo de mujeres son variados: la pareja, familiares, conocidos y desconocidos. Las expresiones de violencia hacia estas mujeres adquieren distintas formas, desde violencia emocional, económica, física y sexual en el ámbito privado, hasta de intimidación en todos los espacios comunes, y de discriminación, en los centros educativos y laborales” (INEGI, 2006, p. 78).



A las cifras sobre violencia, hay que añadir el rezago económico de esta población, así como su marginación y exclusión histórica de los beneficios sociales (educación, salud, participación política, etc.), lo cual comparte con los varones. Esto conforma un panorama que permite ubicarlas como “un grupo en desventaja, débil y en una franca posición de vulnerabilidad social” (INEGI, 2006).

En relación con la violencia por parte de la pareja citaremos algunos datos provenientes de esta fuente, a fin de demostrar que las mujeres hablantes de lengua indígena no se encuentran en mejor situación que las no hablantes, lo que significa que el machismo se presenta en sus relaciones sociales igualmente hegemónico.

Si bien en el reporte general de mujeres casadas o unidas que hablan lengua indígena y que padecen violencia por parte de su pareja a lo largo de su relación, el porcentaje de ellas es inferior en 5.3 puntos porcentuales respecto del promedio nacional de las no hablantes de lengua indígena (INEGI, 2006, p. 73), es necesario revisar con más detalle los aspectos particulares ocultos tras este promedio (41.8 para las primeras y 46.7 para las segundas).

Para empezar, es necesario recordar que las mujeres que asumen como aceptables los roles tradicionales de género son menos violentadas que las que los cuestionan o se resisten a ellos (p. 40). Por otro lado, la variable “aceptación de los roles tradicionales” tiene una relación directa, de acuerdo con la encuesta, con la variable “nivel de estudios”.

Así, las mujeres sin instrucción registran una de las menores proporciones de violencia, pero son también las que en mayor medida asumen roles tradicionales (INEGI, 2006, p. 40). Para nuestro grupo de interés,

Son pocas las mujeres hablantes de lengua indígena que tienen un grado escolar, del conjunto de ellas, 764 849 no asistieron nunca a la escuela, es decir, una tercera parte (33.1%). En el nivel nacional, las mujeres de 15 y más años que no han asistido a la escuela representan una cifra mucho menor, de 8.9 por ciento (p. 79).

Se puede concluir, entonces, que el hecho de que las mujeres hablantes de lengua indígena asuman los roles tradicionales sin resistirse a la autoridad del varón se encuentra en correlación con la menor presencia de violencia contra ellas por parte de sus parejas.



A estos datos se oponen además los relativos a las clases de violencia que se ejercen en uno y otro grupo (hablantes y no hablantes de lengua indígena). A este respecto, el INEGI reporta

Es de llamar la atención, que al revisar las declaraciones del grupo de mujeres hablantes de lengua indígena por tipo de violencia, se observa que las respuestas son similares al promedio nacional obtenido para todas las mujeres no hablantes de lengua indígena, a excepción de aquellas que declaran haber vivido violencia física y sexual (p. 74).

En el primer caso se supera el promedio nacional en 7.4 puntos porcentuales; en el segundo también se rebasa aunque en menor medida, por 3.7 puntos porcentuales. Ambas diferencias denotan una importancia particular para las hablantes de lengua indígena, cuando el objeto de agresión es su propio cuerpo. (p. 76).

Dando seguimiento a estas variables, se hizo una comparación entre las clases de violencia reportadas como más frecuentes por las mujeres de ambos grupos tomando solamente las primeras siete clases, de un total de 30.

De acuerdo con esta comparación, se observa que:

- La primera clase de violencia que reportan ambos grupos de mujeres como presente con mayor frecuencia en su relación con la pareja es de tipo emocional (le ha dejado de hablar), aunque existe una diferencia de 5.9 puntos porcentuales de mayor incidencia en el grupo de las no hablantes de lengua indígena. Así, los hombres urbanos o no relacionados como pareja de una mujer indígena recurren más a bloquear la comunicación (a utilizar un acto comunicativo) como forma de violencia contra ellas.

- En ambos grupos aparece en segundo lugar de frecuencia un acto de violencia física (la ha empujado o le ha jalado el pelo). En este caso, las mujeres hablantes de lengua indígena reportan 5.3 puntos porcentuales más que las no hablantes.

- Contra las mujeres hablantes de lengua indígena aparece un indicador relativo a los roles tradicionales de género como tercera clase de violencia, esta vez emocional (se ha enojado mucho porque no está listo el quehacer, porque la comida no está como él quiere, o piensa que no cumplió con sus



obligaciones) con 40.0% de reportes, mientras que esta misma clase es informada por las no hablantes, en cuarto lugar, con 31.5% (8.5 puntos porcentuales menos).

- Por último, las mujeres hablantes de lengua indígena informan en cuarto lugar de frecuencia nuevamente violencia física (la ha golpeado con las manos o con algún objeto), aunque esta vez con 10.5 puntos porcentuales más que las mujeres no hablantes quienes reportan esta clase de violencia en el lugar número seis, después de tres clases de violencia emocional (le ha reclamado cómo gasta el dinero; se ha enojado mucho porque no está listo el quehacer, porque la comida no está como él quiere, o piensa que no cumplió con sus obligaciones, y la ha ignorado, no la ha tomado en cuenta o no le ha brindado cariño).

En conclusión, de acuerdo a los datos estadísticos, en relación con la violencia ejercida por la pareja en el ámbito doméstico, prácticamente no existe ninguna ventaja para las mujeres habitantes de comunidades indígenas o provenientes de grupos indígenas en nuestro país en relación con las no indígenas, a pesar de la extendida opinión acerca de los valores vividos en estas comunidades, tales como solidaridad, respeto por la naturaleza (que debiera incluir a las personas como parte de ella) y, sobre todo, comunicación incluyente, participativa, abierta, democrática, etcétera. No sólo debido a su existencia (41.8% de mujeres hablantes de lengua indígena violentadas por su pareja), sino por la mayor presencia de violencia física y sexual contra ellas.

2. Análisis crítico del discurso del nuevo comunismo mexicano

El nuevo comunismo puede definirse como una propuesta de identidad de los pueblos originarios de México conformada principalmente por los textos de dos antropólogos indígenas del estado sureño de Oaxaca: Floriberto Díaz Gómez, mixe de Tlahuitoltepec y Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, a los que pueden añadirse algunos trabajos de intelectuales y académicos no indígenas como los producidos por Carlos Lenkersdorf (2008).

2.1 El nuevo comunismo en México

El surgimiento del movimiento de la recomunalización y de su discurso se ubica en los últimos 20 años del siglo pasado a partir



del trabajo organizativo y pastoral de sectores del magisterio y la Iglesia Católica en las diócesis del sur de la República Mexicana así como de la lucha campesina de la década anterior, que tuvo alcances nacionales.

La comunalidad es concebida por estos autores como la base sobre la cual se propone el eje de lo indio y es reconocida como algo omnipresente, respetado, esgrimido como propio e incluso vigente fuera de la comunidad (en el caso de los migrantes). Es así, el aspecto central y definitorio de lo indio (Maldonado, 2002, pp. 5-6 y 9) y ha empezado a ser valorada en toda su magnitud por el nuevo comunismo.

Sin embargo, Zárate asegura que en este discurso las comunidades indígenas en México han sido idealizadas como “lugares edénicos” a partir de la construcción de un imaginario que proyecta un sentido de comunidad ideal, producto de cierta ideología proveniente de círculos intelectuales y de prácticas culturales históricamente forjadas. Así, el significado de comunidad en la actualidad, asegura este autor, es resultado de una “compleja combinación de discursos y prácticas provenientes de muy diversas fuentes” (2005, p. 63).¹⁰

Carlos Lenkersdorf parece uno de los casos paradigmáticos de este discurso, entre otras causas debido a que sus textos son producto de su experiencia directa en las comunidades maya-tojolabales entre 1972 y 1994. Esto es, su discurso fue construido teniendo como referente comunidades indígenas históricas en el momento mismo en que el movimiento de recomunalización en el país inició y se consolidó. Por ello, puede resultar de gran interés al ser analizado a partir del Análisis Crítico del Discurso y permitir a través de él un acercamiento a la realidad de estas comunidades.

10 Esta idealización de la comunidad indígena es reportada por Francesca Gargallo varios años después que Zárate, en relación con su originalidad y con algunas de sus cualidades, como se lee en los siguientes segmentos de su libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*: “Mientras intentaba discernir el carácter colectivo del sujeto comunitario, Gladys Tzul Tzul me cuestionó la originalidad o “ancestralidad” de la comunidad. Para la teórica k’iche’, ésta es tan hija de la violencia colonial como los gobiernos criollos, pues fue -y sigue siendo- una forma de organización social para la vida y la producción alimentaria que resultó de la destrucción de las formas de gobierno originarias, convirtiéndose durante la época colonial en un lugar de pervivencia y de cautiverio a la vez” (2014, p. 71). Y:

“En los pueblos mayas todavía es predominante una visión idealista y romántica que considera al machismo y otros vicios sociales como si fueran siempre ajenos, y un discurso de justicia que no siempre se aplica en el interior, y ahora las mujeres lo cuestionan. Por ello, es necesario descolonizar la teoría feminista e integrarla a la cosmovisión de los pueblos originarios de América” (p. 121).



Su relevancia como una posible influencia en la relación entre discurso y práctica social o como discurso simplemente se hace evidente en los testimonios que sus alumnos, colegas y admiradores en general han expresado en distintos textos. Por ejemplo, Luis Villoro lo cita como fuente en su texto “El poder y el valor: la comunidad”, al hablar de las características de la democracia del consenso a la que califica como el ejemplo a seguir para la organización política en México (2009, p. 10). Este texto de Villoro está siendo tomado como inspiración en algunas comunidades históricas.¹¹ Asimismo, Enrique Dussel dedica un apartado completo de su trabajo “La introducción de la “transformación de la filosofía” de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)” (1989) a la versión que Lenkersdorf ofrece sobre la comunicación en las comunidades que toma como referentes.

De la obra de Lenkersdorf, se elige como corpus a analizar, el texto *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales* (2008), publicado por Plaza y Valdés. En el proceso del análisis, sin embargo, se incorporan textos de otros autores de esta corriente, debido a la propiedad dialógica de los que componen todo discurso (Maas y Batjin y Kristeva, cit. en Fairclough y Wodak, 2001, pp. 378-379).

2.2 Carlos Lenkersdorf y su obra

Carlos Lenkersdorf (Berlín 1926 - Ciudad de México 2010) se formó en teología en su natal Alemania y en la Universidad de Chicago en los Estados Unidos de América (León, 2011). Se desempeñó como pastor luterano en la Columbia Británica en Canadá de 1954 a 1957 y más tarde como profesor y rector del Centro Augsburgo en la Ciudad de México. Estudió la licenciatura y el doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde trabajó como profesor hasta 1968, cuando regresó a EUA para ocupar el cargo de Director de Estudios Latinoamericanos en la Antioch College en Yellow Springs, Ohio.

Ya como doctor, Lenkersdorf se vincula con el movimiento conocido como “cristianismo liberacionista”, en el que comparte con obispos católicos y otros pensadores cristianos la preocupación por los pobres, propia del Concilio Vaticano II.

11 Como evidencia directa de esto, se cita al Maestro Celerino Felipe Cruz, originario de la comunidad indígena de Comachuén en la Meseta Purépecha (Michoacán) quien no hace mucho aseguró que en su comunidad están apoyándose en la teoría política de Luis Villoro para generar nuevas formas de gobierno purépecha (2012).



En 1972 conoce a Samuel Ruiz, entonces Obispo en funciones de San Cristóbal de las Casas, Chiapas y decide colaborar en el proyecto diocesano de organización de la Iglesia autóctona promovido por aquél.¹² Así, renuncia a su cargo en Ohio y se muda junto a su familia a Comitán, Chiapas en donde, a partir de 1973 y hasta el estallido del movimiento zapatista en 1994, él y su esposa, trabajan en La Castalia, Escuela de Promoción Educativa y Cultural para los Indígenas de la Región Tojolabal. En 1994 regresa a la UNAM como investigador del Centro de Estudios Mayas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, en donde permanece hasta poco antes de su muerte.

Su obra comprende, *entre otros*, los siguientes libros: *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas* (1994); *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica* (1996); *Filosofar en clave tojolabal* (2002); *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo* (2004); *La semántica del tojolabal y su cosmovisión* (2006), y *Aprender a escuchar: enseñanzas maya-tojolabales* (2008).

Según se ha anunciado, esta última obra conforma el corpus de estudio. Para justificar esta elección se argumenta en torno a dos hechos, que ella trata de principio a fin el tema de la comunicación según es practicada por los tojolabales y que al ser una obra escrita por Lenkersdorf a la edad de 82 años, después de 62 ininterrumpidos de formación, reflexión y trabajo como teólogo, filósofo y lingüista, de haber interactuado y estudiado durante 35 años con los indígenas de Chiapas, su visión de la dimensión comunicativa de la cultura indígena puede ser calificada, por lo menos, como completa.

Aprender a escuchar: enseñanzas maya-tojolabales es un libro de 165 páginas, dividido en dos partes. La primera se titula “Aprender a escuchar” y se compone de 10 apartados sin numeración; la segunda parte llamada “El escuchar en el contexto tojolabal” tiene 4 apartados. Se añaden conclusiones, apéndices (3) y bibliografía integrada por 51 referencias.

2.3 Ruta metodológica

En el marco teórico-metodológico se diseña una “ruta” procedimental que se ajusta en el análisis crítico del discurso. En síntesis, queda planteada así:

12 Por iglesia autóctona se entiende una iglesia construida por y para los indígenas (Valtierra, 2012).



1. Búsqueda de la relación de los enunciados con las intenciones del sujeto de la enunciación, según la perspectiva de la reconstrucción, esto es, con su ideología, y sus intereses políticos y aspiraciones sociales. 2. Identificación de las “palabras clave” y las “partes opacas” a fin de descubrir aquello que se quiere no decir o falsificar, en el entendido de que las creencias pueden ser tomadas como ya conocidas por los miembros del grupo y, en consecuencia, no hacerse explícitas en el discurso (cfr. Van Dijk, 2000, pp. 31-75). 3.

Identificación de las relaciones sintagmáticas y sus funciones. 4. Descripción de las connotaciones contenidas en las lexias¹³ en busca de los sentidos posibles del texto. 5. Establecimiento de las relaciones entre el discurso, la información histórica y la coyuntura política y social en que se inscribe. 6. Interpretación del sentido que sobre la comunicación ofrece el discurso del nuevo comunismo, guiada por las preguntas de investigación y orientada en particular a la identificación de una cierta ideología. En todos los casos, se busca la referencia del autor a los hombres y las mujeres en estos contextos, además de otros relativos al tema central del corpus.

Durante la construcción de los marcos teórico-metodológico, histórico y referencial de la tesis de la que se deriva este artículo, se señalan algunas cualidades del objeto de estudio con base en las cuales construir un sistema de supuestos a partir del cual seleccionar las ideas relevantes para este ejercicio y establecer las relaciones entre el texto y la ideología de la que dicho texto es portador, según se anuncia en la ruta metodológica. En esta entrega, no obstante, se cita enseguida solamente aquellos supuestos de investigación relativos al segmento del análisis presentado:

- El discurso del nuevo comunismo sobre la comunicación en las comunidades indígenas se construyó a partir de las relaciones directas con el referente.

- En este referente es visible la operatividad del sexismo (machismo) como ideología hegemónica.

13 Se usa el concepto de lexia en el sentido que le da Roland Barthes, esto es segmentos continuos y en general muy cortos seleccionados arbitrariamente como unidades de lectura, útiles para segmentar el texto a analizar (v. 1994, p. 292-293). La lexia, dice Barthes, comprenderá en algunas ocasiones unas pocas palabras y en otras algunas frases. El criterio para esta segmentación del texto parte de que la lexia sea el espacio mejor para hacer observación de los sentidos connotados y recomienda que en cada una de ellas haya no más de tres o cuatro de dichos sentidos (Barthes, 1980, pp. 8-12). Y por sentido, entiende “...todo tipo de correlación intratextual o extratextual, es decir, todo rastro del relato que remita a otro momento del relato o a otro lugar de la cultura necesaria para leer el relato” (1994, p. 289).



- No obstante, en la descripción que el discurso del nuevo comunismo hace de la realidad de las comunidades históricas actuales en México se minimizan las inequidades en el ejercicio de la comunicación, la autoridad y la toma de decisiones existentes en ellas que dicha ideología hegemónica les impone.

- En este discurso se utilizan ciertos recursos retóricos y argumentativos para, a partir de las características ideales de la forma tradicional de organización y toma de decisiones de la comunidad, esto es, la asamblea de comuneros, generalizar y presentar a la comunicación entre todos los miembros de la comunidad como “ideal”.

De acuerdo con nuestro marco teórico-metodológico, este ejercicio no pretendió agotar absolutamente todas las ideas incluidas en el discurso analizado, lo que sería imposible, sino seleccionar las mínimas indispensables para responder las preguntas de investigación.

2.4 Selección de un segmento del análisis realizado:

la comunicación política y la instancia decisoria

La máxima instancia decisoria en las comunidades indígenas de México es, por ley, la asamblea de comuneros, la cual está conformada por todos los comuneros en pleno goce de sus derechos y es considerada como la máxima autoridad en la comunidad, artículos 22 y 107 de la Ley Agraria Mexicana (2012). Un comunero es quien tiene en posesión la tierra, aunque en pocas comunidades en este país, las mujeres tienen esta calidad.¹⁴ Uno de los supuestos establece que es justamente la idealización de la asamblea comunitaria la que lleva a los autores del discurso del nuevo comunismo y, en particular, a Carlos Lenkersdorf a sostener que los pueblos indígenas en México son ejemplo de comunidades ideales

14 En relación con las mujeres y la posesión de la tierra dentro del territorio comunal, Rendón asegura que “El aprovechamiento del territorio mediante su distribución familiar, ya sea actual o de épocas pasadas, o por su defensa y conservación (en las que hay una participación igualitaria de derechos y obligaciones), muestra su carácter eminentemente comunal”, aunque concluye “Cabe señalar que actualmente en muy pocas comunidades indias las mujeres tienen derecho a poseer la tierra” (2003, p. 25). Asimismo, en Lomelí y Ochoa se encuentra un testimonio recogido en el 2001 de una mujer de Calakmul, en el estado de Campeche en el sureste mexicano, quien asegura que en las asambleas ejidales “máximas instancias de deliberación... excepcionalmente aparecen las mujeres, pues por lo general los poseedores de la tierra son los varones” (Sánchez en Lomelí y Ochoa, 2017).



de comunicación.¹⁵ Se inicia con una lexia, particularmente rica para el análisis:

...hay una condición para ser autoridad elegida, debe saber escuchar. Porque entre las autoridades políticas y el pueblo debe existir un diálogo que presupone que las autoridades escuchen al pueblo...El diálogo además se caracteriza por una relación necesaria entre elegidos y electores, deben reconocerse mutuamente como iguales que se escuchan...el escuchar conduce al diálogo por el cual se emparejan los dialogantes, quiere decir, rigen relaciones de una democracia de iguales y participativa (Lenkersdorf, 2008, p. 27).

Esta lexia sintetiza la condición que Lenkersdorf establece como necesaria para una verdadera democracia y que Luis Villoro retomará como la relación política ideal (2009, p. 10). El tema es de primerísima importancia en *Aprender a escuchar*, como enseguida se ve.

Lenkersdorf dedica un número muy importante de páginas al asunto de la democracia de iguales y de sus características en el contexto de las relaciones entre gobernantes y gobernados o entre autoridades y subalternos, aunque refiriéndose a ellos en el contexto tojolabal como hermanos y hermanas, o como constituyentes de la autoridad (todos ellos).

Es en el análisis de la descripción que Lenkersdorf hace sobre la asamblea comunitaria y sus reflexiones en torno a ella, en donde se aporta la evidencia a favor de los supuestos planteados.

2.4.1 La asamblea comunitaria tojolabal según Lenkersdorf

a) En síntesis, a lo largo de *Aprender a escuchar* se distinguen dos ideas centrales respecto a la asamblea comunitaria de los tojolabales: la primera es que su origen es prehispánico, exclusiva de los tojolabales (y otros pueblos originarios de América) y ha permanecido incontaminada por otras influencias (y cuando ha sido contaminada, ya no existe, ya no se practica), y la segunda es que es completa y totalmente incluyente; esto debido a la

15 Este tipo de comunidad es entendida por Dussel como aquella en que no existe violencia ni dominación y que permite a sus integrantes llegar al acuerdo por unanimidad y democráticamente. En sus palabras es una “comunidad de vida (Lebensgemeinschaft) institucionalizada racionalmente según las exigencias éticas de la argumentación” (Dussel, 1989, pp. 70-71).



capacidad de escuchar de sus miembros, ideas a refutar. En este último presupuesto y en su amalgama con el resto de las relaciones de comunicación en las comunidades indígenas radica, es posible, la idealización en torno a su comunicación.

De manera semejante a la del propio Lenkersdorf, en quien se documenta, Dussel presenta a los tojolabales como fácticamente “[...] un caso paradigmático de una “comunidad de comunicación” que, aunque es *real* cumple con las “exigencias de una comunidad de comunicación *ideal*”, de una comunicación sin violencia, sin dominación, tiene una configuración histórica (Dussel, 1989, pp. 70-71).

No obstante, y como más adelante se expone, la exclusión de las mujeres de las asambleas tojolabales es un hecho¹⁶ y una cara de la dominación, y más cuando en el discurso en torno a las comunidades históricas como los que se está revisando aparece una “hegemonía no-consciente”, la patriarcal, esa que Dussel señala como “la más peligrosa y “fetichista” de las “evidencias” (culturales e históricas)” en su crítica a la comunidad de comunicación cerrada sobre lo Mismo (Dussel, 1989, p. 64).

b) Respecto al ejercicio de la autoridad en las comunidades tojolabales, dice Lenkersdorf: “Las autoridades están controladas por el pueblo, cuyos consensos tienen que ejecutar” (2008, p. 82). En este caso, el autor destaca con

16 Lomelí y Ochoa, en 2017, presentan la experiencia organizativa y de participación en el espacio público de mujeres indígenas y mestizas en el municipio de Calakmul, Campeche (México), a partir de las comunidades eclesiales de base (CEBs) promovidas por la Iglesia Católica en la zona, a las que califican como la experiencia organizativa más importante y origen de otras organizaciones y procesos sociales y políticos. Como parte de la teorización sobre esta experiencia, estas autoras hacen la distinción entre el espacio público político o institucional (que se expresa en las asambleas) y el espacio público social (catequesis, cooperativas, CEBs), y aseguran que es en este último donde las mujeres en comunidades indígenas y ejidos sí han tenido la posibilidad de participar masivamente. Asimismo, establecen las diferencias en la concepción del poder entre uno y otro ámbito. En el público social, el poder es entendido como “un proceso de deliberación que descansa sobre el intercambio y la solidaridad, y “no supone constreñir al otro, (por lo que) no sería un poder *sobre* otro, sino un poder *para* algo”. Así, el poder se define como una situación *comunicativa* que “se alcanza mediante la *persuasión*, por medio de la cual intento que el otro/a acepte mis argumentos, en un debate (...), en el transcurso del cual se forman y clarifican las opiniones”. En el otro, por el contrario, “los abismos siguen siendo enormes, pues la lógica del poder institucional ha cercado toda posibilidad de una participación genuina de las mujeres (Sánchez, 2001, pp. 50-51, en Lomelí y Ochoa, 2017). Gargallo, por su parte, y refiriéndose a situaciones más generales en Latinoamérica, asegura que en los pueblos indígenas en donde existen procesos de resistencia sólo algunas pocas dirigentes participan junto a los hombres en las luchas por distintas causas, mientras que para la mayoría de las mujeres esa complementariedad sigue siendo un deseo más que una realidad. Es muy posible, que los ejidos maya-tojolabales, muy cercanos geográficamente a Calakmul y con una historia reciente similar a los ejidos de este municipio, participen también de estas realidades.



toda justicia la especial cualidad de los tojolabales respecto a la construcción de consensos no sólo en la asamblea comunitaria, sino en otros grupos con finalidades decisorias.

La escucha y el diálogo son sin duda, tal como Lenkersdorf testimonia y registra, cualidades comunicativas irrenunciables (y presentes entre los tojolabales) para el logro de dichos consensos. No obstante, se debe también evidenciar que, tal como se ve más adelante, el emparejamiento que este autor ubica en el fundamento de la construcción de consensos no existe de hecho o existe sólo parcialmente, en especial, el caso de la participación de las mujeres en la asamblea comunitaria y en otros espacios de decisión. Más adelante se retoma el tema del consenso.

c) La dinámica de la comunicación en el contexto de la asamblea comunal según es descrita por Lenkersdorf se caracteriza por el diálogo grupal “hay un hablar y escuchar entre todos los asambleístas” (2008, p. 75), siempre con la intención de lograr el consenso; al finalizar el diálogo, se cierra la sesión diciendo “nosotros pensamos, nosotros decidimos y nosotros vamos a hacer” (2008, p. 76). Y explica que el nosotros comunitario no implica la anulación de la individualidad.

es decir, se puede lograr el consenso solamente si cada individuo del grupo aporta su opinión [...] no se niega la aportación de cada uno para el consenso [...] Éste se construye por la síntesis de las aportaciones de todos y son todos quienes elaboran la síntesis [...] no se excluye al individuo ni se desprecia (2008, p. 88).

Asimismo, describe con detalle el tema de la relación de comunicación que existe entre los tojolabales en el apartado titulado *El tojolabal*. En este, el autor presenta su análisis lingüístico para comprobar a partir de él la hipótesis de que los tojolabales son aquéllos que saben escuchar. Esto significa que “ponen su atención en los otros para entenderlos bien [...] al respetar sus palabras, respetar su manera de ser y de expresarse” (2008, p. 61). Es esta una comunicación distinta a la unidireccional, vertical o autoritaria. Así, en el tojolabal “el nosotros/ke’ntik aparte de ser el pronombre mencionado [el de la primera persona del plural] y una palabra muy, muy frecuente, es el concepto clave que explica la organización socio-política del pueblo y su cultura” (2008, p. 24).

En este momento, se trata de discutir si efectivamente el escuchar y el diálogo son propios de la cultura tojolabal en todas sus procesos comunicativos o si se presentan solamente o primordialmente en su organización socio-política, en particular



respecto al caso de la participación de las mujeres o incluso, ni siquiera en esta forma de organización.¹⁷

d) Al explicar las características del emparejamiento democrático entre los tojolabales y otros pueblos mayas¹⁸ en el contexto de la asamblea comunitaria, Lenkersdorf aclara que este no implica una solidaridad mecánica, esto es, las diferencias económicas, culturales, de género o de otra clase siguen existiendo, pero no se toman en cuenta. Entendemos aquí, que no se toman en cuenta en el ámbito de la asamblea comunitaria esto es, en el cuerpo socio-político que representa la máxima autoridad en las comunidades agrarias mexicanas incluidas las mayas. Así

la persona que tenga más no tiene más peso en el cuerpo socio-político por el emparejamiento. No importa si es mujer u hombre, maestro o milpero, obispo o comunero... Cada uno tiene voz y voto sin más o menos importancia. Todos saben escuchar, todos son escuchadores y el escuchar no lleva títulos ni tiene género (2008, p. 28).

A pesar del énfasis que Lenkersdorf hace sobre el asunto, en otra parte de su libro encontramos testimonios que nos llevan a dudar seriamente de que esta generalización se ajuste a la realidad y que analizamos en el siguiente apartado.

2.4.2 Realidad versus idealización

Por la importancia del tema, reproducimos aquí varios segmentos completos:

En otra ocasión nos encontramos en una reunión comunitaria a la cual se explicó un problema que tuvo que solucionarse. Para hacerlo se dividió la comunidad de dos modos. Por un lado, todas las mujeres formaron un grupo. Los hombres, en cambio, se juntaron en grupos de 10 a 15 personas para hacer

17 Aunque no sólo de las mujeres. “Luego de los Altos la región tojolabal, sobre todo el área de Los Valles y la de las tierras frías, presenta los mayores índices de expulsión violenta por la conversión religiosa. La conflictividad en la región tojolabal es resultado de la distancia que guardan los conversos respecto al legítimo sistema de pertenencia a la comunidad, el cual exigía, por ejemplo, la cooperación para las fiestas” (Cuadriello y Megchún, 2006, p. 22). Aquí nos parece encontrar no sólo evidencia de la preeminencia de la comunidad por sobre el individuo y sus libertades, sino limitaciones en el ejercicio de escuchar y en la construcción de consensos.

18 En el pueblo maya, Lenkersdorf incluye a los tojolabales, los tzotziles y a los indígenas guatemaltecos (p. 38).



el debate más fácil y para encaminarse hacia el consenso comunitario (Lenkersdorf, 2008, p. 89).

Esta lexis lleva a preguntarse por, no sólo las razones de la división por género que se aclararan más adelante, sino también por el número de participantes en la reunión comunitaria. Todas las mujeres en un grupo, y los hombres en grupos de 10 a 15. Esto puede significar que bien las mujeres eran menos que los hombres y la cantidad de ellas no hacía necesaria su organización en subgrupos o bien, ellas requerían menos tiempo para debatir sus ideas. Esto es, hablaban menos, opinaban menos o requerían menos tiempo para llegar al consenso y formularlo. O ambas.

En otra descripción de Lenkersdorf en que aparecen las mujeres en el contexto de un debate grupal al estilo tojolabal se lee:

Estuvimos en una pequeña reunión de unos 10 a 15 participantes [...] Al tocarle el turno a la hermana Paula, dijo ella: 'Pienso igual que la hermana Margarita'. El coordinador le respondió: 'Oye hermanita, ya escuchamos el pensar de la hermana Margarita. Pero hace falta y nos importa escuchar lo que dice tu corazón'. Así se obligó a la hermana Paula que diga lo que piense (2008, p. 88).

Más adelante, las mujeres aclaran un poco las razones de estos hechos. Dice Lenkersdorf:

Observamos en ambas ocasiones una reacción particular de las mujeres. Se juntan en un grupo aparte o una mujer tiene dificultad de decir lo que ella piensa. ¿Cómo se explica esta particularidad? Al hablar aparte con algunas mujeres del grupo nos dieron la razón. 'Nos juntamos solamente entre mujeres, porque entre nosotras nos es más fácil hablar en público. Los hombres ya están acostumbrados a hacerlo. Algo parecido parece explicar la respuesta que dio la hermana Paula [la que tuvo dificultades para decir lo que pensaba en una pequeña reunión de 10 o 15 personas]. Pero entre mujeres nos salen las palabras sin avergonzarnos' (2008, p. 89-90).

Dificultad para decir lo que se piensa, o facilidad para hablar en público sólo entre mujeres parecen originarse en el sentimiento de vergüenza para hablar frente a un grupo donde se encuentran hombres presentes. La explicación histórica de esto es asentada por Lenkersdorf enseñada:

Hace poco que las mujeres no participaron en asambleas y reuniones. Les faltaba la experiencia del hablar en público. Pero



en tiempos recientes, hace unos 30 años, más o menos, las mujeres empezaron a participar en las reuniones comunitarias, sea entre sí mismas o junto con los hombres. De esta manera se está superando un problema de tiempos pasados. Todavía no es un hecho terminado, sino que se trata de un proceso en marcha. Hay comunidades donde ya se practica y hay otras donde todavía no es el caso. Según informan, en años anteriores dieron su opinión en casa (2008, p. 90).

Llama la atención, primero, la palabra utilizada por el autor para referirse a la situación de las mujeres en el contexto de la asamblea o de las reuniones comunitarias (donde el *nosotros* comunitario tiene lugar; se forma a partir de la diversidad y la capacidad de escuchar de sus miembros, y es, según la tesis de Lenkersdorf, la característica más sobresaliente de la comunidad tojolabal): la palabra “particularidad”. No es un “problema”, o una “evidencia de la imperfección del *nosotros* comunitario”, o una “injusticia”, una “inequidad” o una “falta de emparejamiento”, sino una “particularidad”. Nos encontramos así, frente a un eufemismo. Segundo, esta particularidad no merece más comentarios del autor. No hay un solo juicio valorativo en torno a ello. Después de registrar que en “años anteriores dieron su opinión en casa”, Lenkersdorf cambia de tema. Estas líneas, concentradas en apenas dos y media páginas serían suficientes para contradecir el discurso completo de *Aprender a escuchar*. Probablemente por esto, no son mayormente explotadas.

Lo que es más, en uno de los anexos de *Aprender a escuchar* titulado “La Otra Palabra y las tergiversaciones sobre Acteal”, Aída Hernández asegura refiriéndose a la matanza de Acteal:

El tipo de violencia utilizada en la masacre, las armas de alto poder y las botas militares que portaban los perpetradores, rompían con las características de los conflictos intracomunitarios descritos por investigadoras como Ana María Garza y Graciela Freyermuth, quienes durante años habían analizado la violencia de género en ese municipio (Lenkersdorf, 2008, pp. 159-160).

Más allá de la importancia del artículo de Hernández (publicado originalmente en el periódico *La Jornada*), es relevante para esta discusión el hecho de que en el municipio de San Pedro Chenalhó en donde se ubica la comunidad tzotzil (maya-tzotzil) de Acteal exista violencia de género. Y tal que, sin haberse presentado nunca “[...] de manera masiva contra grupos de niños y mujeres” (p. 160) como sucedió durante la matanza de Acteal, hubiera dado trabajo a dos investigadoras



para analizarla “durante años”, como parte de los conflictos intracomunitarios en las comunidades del municipio (p. 160).

Es ésta una segunda evidencia de que no sólo la inequidad de género, sino la violencia de género está presentes en las comunidades mayas de la zona donde Carlos Lenkersdorf convivió con las comunidades tojolabales, pero este autor no da importancia a estos hechos.

2.4.3 La visión de otros neo-comunalistas

Para cerrar la revisión y análisis de la situación de las mujeres en relación con la institución decisoria, se refiere el caso de Oaxaca, porque se encuentran en los textos de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna (fundadores del nuevo comunismo) referencias a aquélla que ayudarán a comprender algunas de las situaciones descritas por Lenkersdorf. Se hace el paralelismo por la integración de los movimientos indígenas regionales en uno nacional (y aún internacional) que están en la base de la recomunalización y su discurso en varios estados de la República Mexicana y entre ellos, sin duda, en Oaxaca y Chiapas.¹⁹

En 1989, Díaz reconocía que las asambleas comunitarias indígenas presentan deficiencias que pueden tener su origen en la Colonia o aún antes. Así, dice este autor, hay comunidades en las que la asamblea la forman los jefes-hombres de familia, “quedando la intervención de la mujer en casa”, aunque hay otras en las que “parece ser que es la mujer la que decide los asuntos, porque es la mayoría de los asistentes a la asamblea comunitaria” (p. 74). Se debe recordar que cada comunidad indígena ha ido recreando a lo largo de su historia rasgos culturales propios e incluso distintos a los de comunidades geográficamente cercanas, aun cuando todas ellas pertenezcan a un mismo pueblo.

Aguirre Beltrán se refería a las comunidades indígenas como “sociedades cerradas, grupos locales ligados a un territorio, y a menudo en pugna y feudo ancestral con las comunidades vecinas, de las que siempre se considera [n] diferente [s]” (1991, p. 16). Por ello se explican las diferencias referidas por Floriberto Díaz en relación con la asamblea comunitaria; diferencias que el movimiento de la recomunalización está luchando por disminuir. No se sabe en qué porcentaje de las comunidades indígenas del país sean las mujeres las de mayor presencia en las comunidades,

19 Esta recomunalización comienza a surgir históricamente en México hacia los años setentas del siglo pasado, vinculada a la emergencia de importantes movimientos campesinos e indígenas en todo el país, así como a procesos organizativos que cristalizaron, ya en los ochenta, en la conformación de dos organizaciones nacionales, la Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas Independientes “Plan de Ayala” (CNPA) y la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) (Trejo, 1997).



pero se piensa que la preminencia sigue siendo la masculina. En todo caso, para las comunidades tojolabales, los testimonios que citamos en este apartado así lo establecen.²⁰

En un intento por matizar el caso de las comunidades donde son los hombres los que forman la asamblea, Díaz aclara que, aunque la intervención de la mujer se queda en casa, aun así es la palabra de ella la que “sostiene la del varón, porque ella anima, reflexiona y propone en los casos difíciles”, aunque siempre desde la casa (1989, p. 74).

Martínez Luna, por su parte, aborda el asunto de las mujeres y la asamblea disculpándose: “Siento mucho tratar esto como un apartado, pero creo que no me queda otra”, y describe que “[...] las mujeres desarrollan profundo el silencio” en la asamblea. Aunque, las mujeres que asisten a ella “o son viudas, madres solteras o bien hermanas mayores” y “su silencio es importante, si no están ellas la asamblea no se conforma y si no están no hay mayoría en el debate”. Este asunto lo toca Martínez Luna, en relación con “los silentes”, no sólo mujeres; aunque ellas aparecen como silentes en general. En este plano, continúa, “la mujer asciende a una dimensión quizás de poco aprecio pero que determina con su asistencia el todo comunitario” (s.f., p. 97).

Llaman la atención en estas leixias tres asuntos. El primero que las mujeres casadas o con pareja no aparecen en la lista de asistentes a las asambleas; al parecer en estos casos, el hombre lleva la palabra de la mujer a la instancia decisoria. El segundo, la identificación de las mujeres como silentes (en la asamblea) y tercero, la necesidad de su presencia para que exista mayoría en el debate. Respecto a este último, es posible que esta necesidad derive de que, como ya se dijo, la asamblea comunitaria es la institución de toma de decisiones que el Estado mexicano reconoce como máxima autoridad de la comunidad y el ejido, y que para que las decisiones tomadas en ella sean legales tiene que existir mayoría demostrada (lo que no se lograría sin la presencia de las mujeres comuneras).

20 En relación con las diferencias existentes sobre la concepción de las características y las relaciones de género, Gargallo llega a la misma conclusión al establecer que todas las culturas originarias (matrilineales, patriarcales, con roles económicos intercambiables o excluyentes, etc.) fueron sometidas al cristianismo y que el resultado no fue (no ha sido), una única concepción de dichas características o relaciones. Sin embargo, asegura esta autora, “No obstante, tal y como la comunidad misma, el sistema de géneros que se sostiene en la supremacía masculina, en la actualidad, ya es inseparable del orden normativo que muchos pueblos originarios reivindican en su renovada identificación nacional con los símbolos identitarios tradicionales (los mal llamados “usos y costumbres” (Gargallo, 2014, p. 79).



Interesa más el caso de su silencio en la asamblea. Antes de detenerse en esto, se hace referencia a la comunicación en la comunidad, esto es fuera de la asamblea, como es descrita por Martínez Luna, como continuación u origen de la que se da al interior de la asamblea.

No hay necesidad de buscar tanto en cada caso, hay una necesidad y necesidad de hablar el uno con el otro de lo que sucedió horas atrás. La comunidad está en tu cama. No te puedes esconder, lo cierto es que las intimidades se convierten en palabra pública y por lo mismo fenece la intimidad. La charla no es sinónimo de disipación, sino un vaso comunicante que relaciona las actividades y las emociones de todas las personas habitantes de una comunidad (s.f., p. 97).

No se trata de poner en duda el sentido comunitario que los miembros de una comunidad indígena construyen a partir de la comunicación, sea en la charla cotidiana o en la asamblea, una es continuación de la otra y viceversa. Sí de analizar, la ausencia de las mujeres en las asambleas (de la mayoría de ellas, o de las que están emparejadas con un hombre) y el silencio de las que asisten a ellas.

2.4.4 La perspectiva de Axel Honneth

Para dicho análisis, se debe aclarar que se adhiere a la perspectiva de Axel Honneth cuando asegura que:

La representación de justicia contenida en la ética discursiva distingue en última instancia “como “justa” sólo la estructura interna normativa de todo orden social de vida, que pone a disposición de todos los miembros de la sociedad los presupuestos institucionales de la adquisición del saber socialmente disponible y de la consecución de la autoestima individual (1991, p. 174).

No se duda de la apreciación de Martínez Luna y el resto de los comunistas revisados quienes justifican de diversas maneras el rol que juegan las mujeres en la asamblea comunitaria (con su ausencia, con su silencio o como conformadoras de mayoría), de no ser por los testimonios de ellas mismas al respecto, ya citados. Uno en concreto, el que habla de la vergüenza que sienten las mujeres para hablar frente a los hombres en las reuniones decisorias parece central. La vergüenza de externar lo que uno piensa, es propia de quienes han sufrido dominación, de quienes consideran que sus pensamientos o sentimientos no son valiosos, o no son igualmente valiosos que los de los demás; en concreto,



para el caso de los hombres presentes en una asamblea comunitaria o en cualquier otra instancia decisoria.

Honneth lo expresa claramente: la participación en igualdad de condiciones en los discursos prácticos

...exige además la medida de reconocimiento social y la autoestima individual correspondiente que es necesaria para poder reconocer y defender públicamente las propias intuiciones morales; pues la expresión de convicciones morales presupone, por parte de los sujetos afectados, el sentimiento de ser reconocidos por todos los demás como alguien que juzga en serio y con competencia; una persona debe poder saberse considerada como sujeto capaz de juicio para poder confesar públicamente las propias intuiciones morales (1991, p. 173).

Si las mujeres de las comunidades indígenas, de la misma forma que las del resto de los ámbitos sociales, se desarrollaran en un ambiente libre de machismo; entonces se podría pensar que su ausencia, su silencio y su vergüenza en las instancias decisorias de la comunidad pudieran deberse a principios de propia voluntad o a otras razones; pero según se argumenta a lo largo de este trabajo, éste no es el caso. Se piensa así, que estos hechos son producto de una historia y una conformación cultural en las que la ideología machista o patriarcal ha permeado la mayoría de las relaciones entre géneros en nuestro país, del nivel individual al macrosocial y son, en consecuencia, inequitativos e injustos.

Pensadoras indígenas feministas aymaras acuñaron la categoría “Entronque patriarcal” para referirse a la refuncionalización, fundición y renovación de un patriarcado ancestral milenario existente en las sociedades originarias en el continente y el patriarcado occidental impuesto por los colonizadores europeos. Entre feministas de Guatemala, se llamaba a este proceso “refuncionalización patriarcal” (Cabnal, citado por Gargallo, 2014, p. 22).

Por otro lado, la descripción que de la charla en la comunidad indígena hace Martínez Luna, lleva a pensar que la ausencia de las mujeres en las asambleas o bien la presencia de su palabra a través de su pareja masculina podrían ser sinónimos de justicia y equidad. Sin embargo, las asambleas son las instancias decisorias de la comunidad, y los mecanismos para la construcción del consenso requieren la presencia física de los constructores y su participación en las discusiones “a viva voz”, en el diálogo, en la escucha, en la negociación, en el convencimiento. Se duda que, la palabra de las mujeres tenga



el mismo valor cuando es dicha sin la posibilidad de participar en la construcción del consenso, esto es, desde su casa a través de sus parejas hombres y previa a la asamblea en la cual, se debe recordar, se tomarán las decisiones que afectarán la vida de la comunidad, incluida la de las mujeres ausentes y sus familias; aun cuando ellas mismas no tengan la calidad de comuneras.

A este respecto, y retomando a Honneth, la libertad igualitaria para la toma de posición moral debe incluir, como uno de sus presupuestos institucionales y culturales “Una posibilidad igualitaria de acceso a aquellas informaciones sociales y tradiciones culturales de formación” que permitan “afirmar argumentativamente las propias condiciones morales en el círculo de los participantes de un discurso”. Una persona ausente de una situación del habla no puede tener acceso a todo el espectro de alternativas que representen las posibles soluciones a un conflicto (a una situación sobre la cual se deberá decidir) (1991, p. 173). En este caso, no está de más decirlo también, la situación misma del habla (en este caso sí la ideal), la asamblea en una comunidad o ejido, se ve empobrecida por la ausencia o el silencio de las mujeres. Y bueno, sabemos también que las mujeres no sólo están ausentes de la asamblea comunitaria, sino también de otras posibilidades de acceso a informaciones sociales y tradiciones culturales de formación; son ellas quienes son expulsadas en mayor medida y a más temprana edad de la educación formal en México.

De manera enfática, concluye Honneth que sólo puede valer como justa una sociedad cuya infraestructura normativa “dispone de los presupuestos para diálogos libres de dominio y que por ende garantiza recién en general a todos sus miembros la oportunidad de una negociación igualitaria y sin coerción de las normas en discusión” (1991, p. 170). Para la asamblea comunitaria, como se ve, la infraestructura normativa existe en la Ley Agraria de México. Entonces, se piensa que la asamblea y, en consecuencia, las sociedades de tipo comunitario (comunidades indígenas y ejidos en México) no pueden valer por justas a menos que a dicha infraestructura normativa le acompañe de hecho, un sistema cultural no patriarcal que garantice a todos sus miembros la oportunidad de una participación igualitaria y sin coerción no sólo de las normas en discusión sino de toda otra decisión (elección de autoridades, participación en comisiones, las relativas a la acción de todo tipo) aplicable a sus miembros o que les afecten.

2.4.5 Sobre la antigüedad de la asamblea y la participación de las mujeres en ella

Por último, se quiere llamar la atención respecto a otro asunto. Lenkersdorf sostiene en su libro que tanto la asamblea



comunitaria como las cualidades del escuchar en la cultura maya existen desde hace miles de años y lo hace con un detalle en las descripciones y una vehemencia en la valoración que no dejaría lugar a dudas. No obstante, registra una antigüedad de 30 años (desde fines de la década de los setentas del siglo pasado) para la presencia de las mujeres en la asamblea. Además de las lexías citadas, se añade la siguiente, inserta en la descripción de la asamblea comunitaria en la que Lenkersdorf asegura, “La presencia de mujeres todavía se encuentra en proceso de crecimiento” (2008, p. 133).

Además de presentar esto como evidencia a favor de esta crítica, es muy interesante el hecho de que se puede establecer una coincidencia temporal entre la aparición de las mujeres en la asamblea comunitaria y la inserción de los tojolabales en movimientos organizativos y políticos campesinos e indígenas en general y que inician justamente en esos años. Se identifica aquí una influencia de otras culturas, ésta muy reciente, sobre las relaciones de comunicación entre los tojolabales que pudieran explicar el proceso de crecimiento de la presencia de las mujeres en sus asambleas. Este periodo coincide, además, como se ve, con el de la “recreación identitaria” entre los tojolabales, uno de cuyos factores influyentes ha sido la pastoral indígena de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Lenkersdorf y otros autores en México, quienes registran y generalizan los rasgos idealizados de la comunicación en el seno de la asamblea comunitaria, se suman a la corriente teórica de la comunicación participativa.²¹ Ella se conforma a partir de dos vertientes, una que propone el deber ser de la comunicación humana y otra que aporta su testimonio de la práctica, imperfecta según este análisis, de este tipo de comunicación en la comunidad indígena en México. Y es quizás en el afán de demostrar la existencia de este tipo ideal de comunicación en las realidades indígenas mexicanas que Lenkersdorf y otros comunales mexicanos son incapaces de reconocer sus limitaciones históricas.

21 De manera muy sintética, Díaz Bordenave define este tipo de comunicación como: “[...] aquella en que todos los interlocutores ejercen libremente su derecho a la autoexpresión, como una función social permanente e inalienable, generando e intercambiando sus propios temas y mensajes, con el objeto de, solidariamente, crear conocimiento, compartir sentimientos, organizarse y adquirir poder colectivo, resolver sus problemas comunes y contribuir a transformar la estructura de la sociedad para que se vuelva libre, justa y participativa” (citado en Vejarano *et al.* 1989, p. 24).



Algunas reflexiones finales

En las comunidades indígenas actuales se sigue encontrando en el ámbito familiar una subordinación de las mujeres a los hombres y en muchos casos, de los jóvenes (hombres y mujeres) a los mayores. Y esta subordinación puede hacerse visible inclusive en la asamblea de comuneros y en otras asambleas para la toma de decisiones en comunidades en donde las mujeres juegan un papel secundario, como se ve para el caso concreto del referente del discurso de Lenkersdorf (los mayas-tojolabales). Esta inequidad es visible, asimismo, en el discurso de los ideólogos indios del nuevo comunalismo, aunque matizado por ciertos elementos que evidencian procesos de cambio.

Con toda seguridad, estas diferencias de género son parte de una cultura nacional conformada y recreada históricamente en la que las mujeres han ocupado un lugar secundario en la participación y la toma de decisiones en los niveles familiar y social, y que es producto de la ideología patriarcal o machista calificada como hegemónica en este país. Esta ideología llega a manifestarse de manera muy injusta en la violencia contra las mujeres, lo mismo dentro de las familias que en el resto de los ambientes sociales. Las mujeres de las comunidades indígenas actuales no se libran de padecer, al igual que otras muchas mujeres en México, de este tipo de violencia.

En relación con la inequidad y la violencia de género, asunto central en las preguntas, supuestos y objetivos de esta investigación, como parte del marco teórico se desarrolla en la tesis una discusión que buscó fundamentar las propuestas de una ética de la comunicación derivada de la ética de la vida humana en concreto, según la nombra y propone Enrique Dussel. Esta ética sostiene que todo lo que en sentido amplio cuida y estimula la vida humana forma parte de una ética liberadora, debido a que la conservación y desarrollo pleno de la vida personal es el principio universal para juzgar toda acción moral (Dacal, 2000, p. 213). Para ello, se busca establecer relaciones entre las necesidades humanas de bienestar, felicidad y desarrollo con la dimensión comunicativa en la vida de los seres humanos. La conclusión fue que, sin una práctica libre de la comunicación entre personas, no es posible alcanzar la calidad de vida a la que todos y todas tienen derecho, por encima de las particularidades culturales.

En relación con la comunicación entre géneros, se sostiene que la equidad y la no violencia son condición irrenunciable para que tanto hombres como mujeres alcancen esta calidad de vida. Así, no sólo se defiende una postura feminista al denunciar los daños producidos por la inequidad y la violencia contra las mujeres sino también la necesaria liberación de ambos, hombres y mujeres,



de la ideología patriarcal o machista que impide la realización humana plena.

Esta discusión sirvió de modelo para evaluar el discurso de Carlos Lenkersdorf y otros comunistas. Esta entrega recoge sólo las conclusiones relativas a la presencia y participación de las mujeres en las instancias decisorias de las comunidades que sirven de referente a los textos analizados:

1. El discurso de Carlos Lenkersdorf analizado puede ser calificado como una práctica social orientada a transformar la realidad a través de la apología de un sistema de comunicación originario de los pueblos indígenas, que se vincula directamente al ejercicio de una democracia del consenso. Su importancia dentro del conjunto de textos que conforman el discurso del nuevo comunismo resulta de su inserción en dicha realidad, y también en el ámbito académico de las universidades, en las que encuentra seguidores.

2. Lenkersdorf hace evidente la identidad comunicativa de los tojolabales y en consecuencia la diferencia con el resto de las personas y culturas, especialmente con los antivalores de las culturas occidentalizadas. Sin embargo, en el establecimiento de esta identidad no lo hace respecto de los hombres y las mujeres tojolabales mismos.

3. Así, aunque registra las inequidades existentes en la participación de los hombres y mujeres en el ámbito comunitario no profundiza sobre ellas ni emite juicios de valor al respecto, como lo hace de manera notable respecto al resto de los temas tratados en su libro. Como se dijo, es posible que esto sea porque estos hechos cuestionan las hipótesis que desea comprobar: los tojolabales verdaderamente escuchan y son capaces de practicar una democracia de iguales.

4. Por otro lado, el hecho de haber registrado dichas inequidades hace pensar que el de Lenkersdorf es un discurso que está siendo “sensible al contexto”. Esto es, en él es visible una ideología en proceso de cambio que comienza a insertarse en un proceso social más general, producto de la resistencia de las mujeres a las relaciones inequitativas y a la dominación de género.

5. La ideología machista, la que promueve la dominación, el sometimiento y el control de las mujeres por parte de los hombres, es el ambiente de socialización predominante en estas sociedades y mientras no cambie este ambiente,



difícilmente se pueda hacer realidad la búsqueda de consensos públicos, en la que todas las personas sean incluidas.

En relación con las aportaciones que el discurso de Carlos Lenkersdorf, como un representante de la corriente de pensamiento del nuevo comunalismo en México, hace a la construcción de esta utopía, se cree que la principal es el detalle revelado, aun cuando idealizado, de las prácticas comunicativas entre los tojolabales en relación con la construcción de consensos y la idea subyacente de la necesidad de la corresponsabilidad de unos hacia los otros.

Referencias

Aguirre, G. (1991). *Obra antropológica IV. Formas de gobierno indígena*. México: Universidad Veracruzana, INI, Gob. del estado de Veracruz, FCE.

Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación. (2011). Libro *colectivo 2011*. <http://amic.mx/publicaciones/>

Barthes, R. (1980). *S/Z*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Barthes, R. (1994). *La aventura semiológica*. México: Paidós.

Cuadriello, H., y Megchún, R. (2006). *Tojolabales. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. www.cdi.gob.mx/dmdocuments/tojolabales.pdf, recuperado en junio del 2013.

Dacal, J.A. (2000). "Ética y humanismo". En *Humanismo en el umbral del tercer milenio*. México: Universidad del Tepeyac-Santillana.

Díaz, G. F. (1989). Principios comunitarios y derechos indios. [Anexo 2]. En Rendón, J.J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, SEP.

Dussel, E. (1989). "La introducción de la "transformación de la filosofía" de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)". En Apel, K.-O, Dussel, E., y Fornet R., *Fundamentos de la ética y filosofía de la liberación*. México, Siglo XXI-UAM-I.

Eco, U. (1991). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.



Encuesta Nacional sobre las Dinámicas de las Relaciones en los Hogares. (2016). *Principales resultados*. En Instituto Nacional de Estadística y Geografía. http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/programas/endireh/2016/doc/endireh2016_presentacion_ejecutiva.pdf

Fairclough, N., y Wodak, R. (2001). Análisis crítico del discurso., En Van Dijk A. (comp.), *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Felipe, C. (2012). “Jurámukua – Democracia comunitaria: Reflexiones desde la filosofía política de Luis Villoro y la experiencia de gobierno p’urépecha”. En Mesa *Otredad y Política. Coloquio Nacional Pensamiento y vida de Luis Villoro en sus 90 años*. IIF Luis Villoro, UMSNH, 3-4 dic. 2012, Morelia, Mich.: UNAM, UDEG, UAM.

Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y confección.

Honneth, A. (1991). La ética discursiva y su concepto implícito de justicia. Una observación para la discusión. En Apel, K.-O., Cortina, A., De Zan, J. y Michelini, D. (Eds.). (1991). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía.. (2004). *Mujeres violentadas por su pareja en México*. México. www.inegi.gob.mx.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2006). *Panorama de violencia contra las mujeres*. México. www.inegi.gob.mx.

Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

León, M. C. (2011). *A la memoria de Carlos Lenkersdorf*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM (inédito).

Lomelí, E., y Ochoa, K. (2017). La mujer en Calakmul: la tierra del jaguar. En El Centro para la Justicia Global (2018), San Miguel de Allende, Gto., México. <https://www.globaljusticecenter.org/es/ponencias/la-mujer-en-calakmul-la-tierra-del-jaguar>,

Maldonado, B. (2002). *La comunalidad como una perspectiva antropológica india*. En Rendón, J.J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, SEP.



Maqueda, M. L. (2005). "La violencia de género: concepto y ámbito". Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Derecho de Familia, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 22-24 de noviembre del 2005. www.juridicas.unam.mx/sisjur/familia/pdf/15-189s.pdf.

Martínez, J. (s.f.). Comunalidad, fuente de futuro. [Anexo 5]. En Rendón, J.J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, SEP.

México. (2012). Ley Agraria. *Diario Oficial de la Federación* del 26 de febrero de 1992 (Última reforma publicada DOF 17-01-2012).

Rendón, J. J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, SEP.

Torres, M. (2003). El movimiento internacional de los derechos humanos y la lucha contra la violencia de género. *Revista de Administración Pública Escenarios actuales de la política pública: nuevas necesidades sociales y políticas de nuevo cuño*, Número 109, Septiembre-Diciembre, Año 2003. www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/rap/cont/109/.../art2.pdf

Torres, M.(2004). Violencia social y violencia de género. Foro Las Dignas, PNUD, El Salvador, 2004. www.americalatinagenera.org/es/index.php?

Trejo, M. G. (1997). *El papel de la comunicación en la consolidación de las organizaciones populares. El caso de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata de Michoacán 1970-1976*. Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación. México: FCPS-UNAM.

Trejo, M. G. (2014). *El discurso del nuevo comunismo en México y sus aportaciones para la construcción de una sociedad de la comunicación. Análisis crítico de Aprender a escuchar de Carlos Lenkersdorf*. Tesis de doctorado en Filosofía. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Valtierra, J. (2012). En busca de la Iglesia autóctona: La nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 10, vol. X, núm. 2, julio-diciembre de 2012. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Van Dijk, T. (2000). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa.



Van Dijk, T. (2005). "Critical Discourse Analysis" en Schiffrin, D., D. Tannen and H. Hamilton, *The Handbook of Discourse Analysis*. U.K.: Blackwell Publishing.

Van Dijk, T. (2010). "Discurso, conocimiento, poder y política. Hacia un análisis crítico epistémico del discurso". En *Revista de Investigación Lingüística*, n° 13 (2010); pp. 167-215. Universidad de Murcia.

Vejarano, G., Chapela, L., Javier de Santos, F. (1989). *La comunicación en la educación de adultos y el desarrollo rural*, Col. Cuadernos del CREFAL No. 14. Pátzcuaro: CREFAL

Villoro, L. (2009). "El poder y el valor: la comunidad". <http://www.sjsocial.org/crt/el poder.html>

Wodak, R. (2003). El enfoque histórico del discurso. En Wodak, R. y Meyer, M. *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona, Gedisa.

Zárate, J. (2005). La comunidad imposible. En Miguel Lisbona Guillén (ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México, El Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.