



La instancia decisoria en la comunidad indígena en México ¿paradigma de comunidad ideal de comunicación?

María Guadalupe Trejo Estrada

lupitatrejoe@gmail.com

Universidad Vasco de Quiroga y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen

El artículo se desprende de una tesis doctoral que problematiza en torno a las contradicciones entre un discurso que propone que la comunicación en las comunidades indígenas de México es representativa de un tipo de democracia superior y la evidencia sobre la inequidad y la violencia de género presente en dichas comunidades.

Este discurso, llamado del “nuevo comunalismo”, está articulado a un importante movimiento de restauración de la comunidad indígena y está siendo producido por intelectuales indígenas y no indígenas de nuestro país.

La importancia del análisis se fundamenta en la necesidad de conocer qué dice dicho discurso respecto a la comunicación en las comunidades indígenas a fin de develar su posible contribución a la situación de dominación que viven las mujeres en ellas o, por el contrario, a su liberación; asimismo, a la posibilidad de reconocer en él la presencia de tradiciones de pensamiento que, desde diversos espacios y orígenes, pueden contribuir a la construcción de sociedades más igualitarias y participativas.

El trabajo tiene como marco teórico y normativo a la ética discursiva y la filosofía de la liberación. El corpus analizado es *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales* de Carlos Lenkersdorf (2008) y la metodología utilizada para el análisis crítico del discurso, el método histórico-discursivo.

En esta entrega se presenta el análisis del discurso aplicado al contenido relativo a la comunicación en la asamblea comunitaria indígena, tal como es descrita en el libro





citado. La hipótesis que se explora es que en el afán de presentar a esta práctica como ideal, se minimizan las evidencias de la inequitativa participación de las mujeres en ella. La propuesta teórica, sintetizada en la categoría de “comunidad ideal de comunicación”, nos permite realizar la evaluación crítica del contenido del corpus.

Palabras clave: mujeres, indígenas, comunicación, justicia, democracia.

Abstract

This paper is part of a PhD dissertation which shows problems regarding the contradictions in the discourse that proposes that communication in Mexican indigenous communities represents a superior type of democracy and the evidence of inequity and gender violence in those same communities.

This discourse, named “new communalism”, is linked to an important movement of restoration of the indigenous community. Such movement is being produced by indigenous and not indigenous intellectuals from our country.

The importance of the analysis is based in the necessity of knowing what this discourse refers to, regarding communication in indigenous communities with an aim to expose their possible contribution to the situation of domination that women suffer or, on the contrary, their liberation. Likewise, regarding the possibility of recognizing the presence of a traditional thought, from different places and origins, that can certainly contribute in building societies that are more equitable and participating.

The work has a theoretical and normative framework based on the discursive ethics and the philosophy of liberation. The analysed corpus is *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, written by Carlos Lenkersdorf (2008). The methodology used for the critical analysis is the historical-discursive method.

In this occasion, we present the discourse analysis of the content about communication in the community asambley, as it is described in the book *Aprender a escuchar*. Our hypothesis proposes its author tries so hard to show this type of





communication as an ideal practice, so he does not attend to the inequity participation of women within it. The concept “ideal community of communication” allows us to develop our critical work.

Key words: *women, indigenous, communication, justice, democracy.*





La instancia decisoria en la comunidad indígena en México ¿paradigma de comunidad ideal de comunicación?

María Guadalupe Trejo Estrada

lupitatrejoe@gmail.com

Elementos introductorios

“En estos últimos años el movimiento de restauración de la comunidad está en obra”. Así se expresaba Luis Villoro en el 2001 en torno al proceso de recomunalización indígena que está sucediendo en México, y que se corresponde con el discurso¹ del llamado “nuevo comunalismo” en una relación que podemos establecer como dialéctica.

Este nuevo comunalismo puede definirse como una propuesta de identidad de los pueblos indios, conformada principalmente por los textos de dos antropólogos indígenas oaxaqueños: 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.

¹ Por discurso entendemos un conjunto de textos lingüísticos inter-relacionados en torno a 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. Esto significa que a la vez que es constituido por lo social, lo constituye. “Constituye las situaciones, los objetos de conocimiento, la identidad social de las personas y las relaciones de éstas y de los grupos entre sí” (Fairclough y Wodak, 2001, p. 367). Por ello, puede contribuir al sostenimiento del *statu quo* o bien a su transformación. Entre las prácticas sociales pueden encontrarse aquellas que presentan una acción acompañada de un decir, o un decir acompañado de una acción, y en donde es posible “aislar” el elemento lingüístico para su interpretación (v. Scollon, 2003, p. 206). Este es el caso de la generalidad del discurso del nuevo comunalismo. Sus autores y activistas son asimismo, portadores de un proyecto social claramente identificable.



El surgimiento del movimiento de la recomunalización y de su discurso puede ubicarse 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.²

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, p. 5-6 y 9) y ha empezado a ser valorada en toda su magnitud por el nuevo comunalismo. Es, además, propuesta como una visión para la concientización étnica.

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” (Zárate, 2005, p. 63).

En seguimiento de esta hipótesis, nuestro trabajo arranca de problematizar en torno a las contradicciones entre el discurso del nuevo comunalismo, que asegura que la comunicación en las comunidades indígenas de México es representativa de un tipo

² Los procesos organizativos de los 80, no fueron exclusivos de campesinos e indígenas del estado de Oaxaca, ni se dieron tampoco de manera localizada ni aislada en uno u otro estado del país. Por el contrario, estuvieron presentes en varios estados y regiones de México y llegaron a conformar organizaciones nacionales (la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, CNPA y la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas, CNPI). Por ello, es posible encontrar elementos del discurso del nuevo comunalismo no solamente en el pensamiento de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, sino en el de otros líderes indígenas de otros estados. Tal es el caso de Efrén Capiz y Eva Castañeda que impulsaron la propuesta de la recomunalización desde su trinchera en la Unión de Comuneros Emiliano Zapata en el estado de Michoacán.





de democracia superior, y la evidencia sobre la inequidad y la violencia de género presente en dichas comunidades.

Por ello, las preguntas generales de investigación que guiaron este ejercicio fueron: ¿Existe en el discurso del nuevo comunalismo mexicano una propuesta de comunicación dialógica e igualitaria (de democracia participativa³) 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 nuestro trabajo se planteó en términos de develar, si existiera, una ideología sexista en el discurso del llamado “nuevo comunalismo” en México o si, por el contrario, en este discurso se halla, como aseguran sus autores, un modelo de democracia que debiera ser ejemplo para todos los mexicanos.

A lo largo del trabajo, durante la construcción de los marcos teórico-metodológico, histórico y referencial señalamos algunas cualidades de nuestro objeto de estudio que pudimos finalmente integrar en un sistema de supuestos, a partir del cual seleccionamos las ideas relevantes para nuestro ejercicio y establecimos las relaciones entre el texto y la ideología⁴ de la que dicho texto es portador. Aquí presentamos algunos de los elementos de dicho sistema.

³ Democracia de iguales y participativa, esto es, la democracia del consenso que es participativa (v. Lenkersdorf, 2008, p. 27-28).

⁴ Van Dijk propone distinguir entre tres grandes grupos de ideologías, las de dominación/resistencia, las neutras y las de falsa conciencia, que no son otra cosa que resultado de la acción de las de dominación. Las primeras estarían constituidas por aquellas creencias colectivas que son utilizadas en el contexto de luchas de poder entre grupos sociales y que podríamos clasificar como de los grupos que, detentando el poder, producen y distribuyen creencias con fines de perpetuación de sus privilegios a través de la dominación y el sometimiento de otros grupos o de sociedades enteras; o bien, de competencia entre grupos poderosos, orientadas a ampliar sus privilegios o cuotas de poder; o bien, las de oposición y resistencia que desde grupos sometidos se generan y sirven a los fines políticos de éstos. Un segundo grupo, estaría formado por las “neutras”, que podrían ser las que sólo buscan la cohesión social de un grupo o la supervivencia de la humanidad. Un tercer grupo, correspondería a la ideología de los grupos sometidos por otros con poder y



El discurso del nuevo comunalismo sobre la comunicación en las comunidades indígenas se construyó a partir de las relaciones directas con el referente, y en él es visible la operancia del machismo como ideología hegemónica.

No obstante, en la descripción que el discurso del nuevo comunalismo 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”.

Este ideal de relaciones de comunicación se presenta como originado solamente en la historia pre-hispánica del referente como un rasgo cultural propio que ha permanecido prácticamente inalterado hasta la actualidad, a pesar de los procesos que la colonización europea y otros propios de la historia más reciente desataron en los pueblos mesoamericanos. Sin embargo:

Cultura prehispánica, dimensión económica y legal, y tradición de pensamiento cristiano han conformado un cierto tipo de comunicación en algunas de las comunidades indígenas de corte democrático que, no obstante, ha conservado relaciones de comunicación patriarcales.

En esta entrega, presentamos algunos de los resultados del análisis crítico del discurso aplicado justamente a la asamblea de comuneros, instancia decisoria en relación con los asuntos concernientes a la comunidad en su totalidad, tal como es

que aún en contra de sus intereses, justifican dicho poder, y que Van Dijk califica de “falsa conciencia” (2000). En todos estos casos, estaríamos refiriéndonos a las ideologías en relación con su función social, a la ideología como concepto sociológico, según lo establece Villoro (2007).





descrita en el libro *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales* de Carlos Lenkersdorf.⁵ Es en el análisis de la descripción que Lenkersdorf hace sobre la asamblea comunitaria y sus reflexiones en torno a ella, en donde pretendemos aportar evidencia a favor de las hipótesis planteadas.

La comunicación política y la instancia decisoria en la comunidad indígena

a. En la lexia que reproducimos en seguida, podemos sintetizar la condición que Lenkersdorf establece como necesaria para una verdadera democracia y que Luis Villoro retomará como la relación política ideal (v. 2009, p. 10). El tema es de primerísima importancia en *Aprender a escuchar*, como veremos.

“...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” (p. 27).

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). Así, encontramos los siguientes títulos y subtítulos de

⁵ Carlos Lenkersdorf nos parece uno de los casos de intelectuales no indígenas paradigmáticos de este discurso, entre otras causas debido a que sus textos son producto de su experiencia directa en comunidades maya-tojolabales entre 1972 y 1994 y a que ellos fueron escritos teniendo como referente comunidades indígenas históricas en el momento mismo en que el movimiento de recomunalización en nuestro país inició y se consolidó. De su biografía, debemos destacar su inserción en una tradición de pensamiento y acción conocida como “cristianismo liberacionista”, vinculado a la construcción en el sur de México, de la Iglesia autóctona, definida como una Iglesia de los indígenas para los indígenas (v. Lowy, 1999).





apartados: “Escuchar, el oído de la democracia”; “La asamblea de los escuchadores”; “La democracia del escuchar”; “El poder y el gobierno”, y “Escuchar a los tojolabales” (en que trata nuevamente el tema de la asamblea comunitaria). Entre todos ellos conforman aproximadamente 33 páginas.

En síntesis, a lo largo de *Aprender a escuchar* creemos distinguir dos ideas centrales respecto a la asamblea comunitaria de los tojolabales: la primera es que su origen es pre-hispánico, 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 capacidad de escuchar de sus miembros. En este último presupuesto y en su amalgama con el resto de las relaciones de comunicación en las comunidades indígenas radica creemos, la idealización en torno a su comunicación.

En relación con el origen prehispánico y la ausencia de influencias externas al tipo de comunicación para la organización social y política en las comunidades tojolabales, debemos sustentar la idea de que en este pueblo como en el resto de los pueblos originarios, la asamblea comunitaria tal como es visible actualmente es producto de una diversidad de procesos históricos modernos y no únicamente de los ubicados en su origen prehispánico. Aunque sobre todo, nos interesa resaltar que la forma en que Lenkersdorf juzga las cualidades y las limitaciones de este cuerpo socio-político son producto de su propia inserción en un proyecto de pensamiento y acción, más que encontrarse en el referente mismo.

A este respecto, y dando seguimiento a una de nuestras hipótesis de trabajo, que plantea la influencia del humanismo cristiano renacentista en la cultura indígena posterior a la Conquista, deseamos referirnos al pensamiento de Bartolomé de las Casas, evangelizador colonial de la región donde se asientan actualmente las comunidades tojolabales, tal como lo expone e interpreta Dussel:





“Bartolomé de las Casas en su tratado *De único modo* (1538), plantea claramente que la única manera de hacer participar en la europeidad a los indios, no era por medio de la violencia de las armas, sino por medio de la “argumentación racional”.

En el pensamiento de Bartolomé de las Casas, cree encontrar Dussel ya una “comunidad de comunicación ideal sin dominación”, y cita a los tojolabales, según son descritos por Lenkersdorf, como ejemplo de esta comunidad ideal, poniendo en duda incluso el posible origen europeo del pensamiento de Las Casas al afirmar que en vista de que éste vivió no muchos kilómetros al norte entre etnias mayas durante el siglo XVI, “Quizás allí, y no entre los europeos que usaron la violencia en la conquista, la colonización y la expansión capitalista desde aquel siglo hasta hoy, y hoy la usan (como en la reciente invasión a Panamá), aprendió Bartolomé lo que escribió en su obra *De único modo*, es decir, que había que “convertir a estas gentes” por el medio *racional* de la argumentación y no de las armas” (Dussel, 1992, p. 70). O, proponemos nosotros, quizás más bien reafirmó su visión sobre el asunto, que ya traía consigo debido a la tradición cristiana de la que provenía.

De manera semejante a la del propio Lenkersdorf, en quien se documenta Dussel, éste 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.

Estas etnias tienen procesualmente maneras de llegar al “acuerdo (Verstaendigung)”, por unanimidad, democráticamente; una *fronesis* tradicional que ejerce por siglos una *dikaio syne* admirable. Su propia lengua “expresa” (al colocar a los otros miembros de la comunidad humana, pero igualmente a los animales, plantas y astro, como “sujetos ergativos”, activos) una “comunidad de vida (Lebensgemeinschaft)” institucionalizada racionalmente según las exigencias éticas de la argumentación” (Dussel, 1992, pp. 70-71).





No obstante, y como un poco más adelante veremos, la exclusión de las mujeres de las asambleas tojolabales o de cualquier otro ámbito de toma de decisiones es un hecho y una cara de la dominación, y más cuando en el discurso en torno a las comunidades históricas como los que estamos 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 (p. 75).

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). “A diferencia de las sociedades democrático-capitalistas en que las autoridades son elegidas para gobernar, mandar, emplear las armas en caso de que así lo decidan; están en la cúspide de la sociedad; representan una organización socio-política vertical o piramidal, autoritaria” (p. 74). Entre los tojolabales “Las autoridades, elegidas por nosotros, son mandadas por nosotros” (p. 75).⁶ Aunque, como asegura Floriberto Díaz, una vez electa la autoridad, los comuneros adquieren el “compromiso de que habrán de obedecer las órdenes de quienes sepan organizarlos y encabezarlos en las diversas actividades”, considerando que “cada comunero puede corregir a su autoridad sobre el trabajo y enseñarle a mejorar” (1989, p. 73). O sea, la elección o la decisión aunque provenga del consenso comunitario, implica que la autoridad que deba ejecutarla tiene potestad de “mandar” y “ser obedecido” por aquellos que lo eligieron, aunque también estos últimos de corregirlo y enseñarle a

⁶ Aquí, Lenkersdorf aclara que esta expresión “es muy anterior al zapatismo”, a partir del cual recibió mucha difusión bajo la fórmula “Mandar obedeciendo”, y refiere los años setenta del siglo XX cuando él la recoge en su elaboración del diccionario tojolabal-español y español-tojolabal. De acuerdo con Cuadriello y Megchún, “Un porcentaje de la población tojolabal de la Selva Lacandona constituyó parte del movimiento zapatista, aunque la mayoría de los tojolabales de esa subregión militan desde entonces en otras organizaciones” (2006, p. 20).



mejorar. Es así un proceso o una dinámica en dos direcciones que no concluye en la asamblea cuando la autoridad es “mandada” y “debe obedecer” a ésta.

Si bien este rasgo cultural tal como es presentado por Lenkersdorf parecería originario de los tojolabales y de ahí haber pasado al zapatismo y sus municipios autónomos, la comunidad indígena en México debe, por ley, funcionar de dicha manera. Así, la máxima autoridad en una comunidad agraria (indígena o ejidal) es la asamblea de comuneros o de ejidatarios (y no sus representantes), al grado de que sin ella los acuerdos tomados en relación con la comunidad no tienen validez jurídica ante el Estado mexicano.

c) En su discurso, Lenkersdorf registra, aunque indirectamente, un hecho particularmente importante para comprender la práctica del asambleísmo, y es la dimensión económica que le da sustento. Una de las características fundamentales de la comunidad indígena es la propiedad en común de la tierra y otros recursos naturales, sobre los cuales los miembros de la comunidad trabajan y a partir de los cuales consecuentemente, sobreviven. En México, propiedad (o posesión), trabajo y disfrute colectivo (o en común), y democracia del consenso se presentan como indisolubles, cuando existen de hecho en una comunidad indígena. Asimismo, comunidad indígena y asambleísmo, debido a las condiciones establecidas a nivel legal por el Estado nacional.

Aunque en *Aprender a escuchar* nunca se habla directamente de esta dimensión económica, sí se hace hincapié en la estructura social que ella determina y que subyace a la práctica del diálogo y del escuchar, por ejemplo, cuando se asegura que la democracia participativa de los tojolabales es propia de “[...] una sociedad poco o no estratificada, en la cual ‘los acomodados’ no son muchos y su ‘riqueza’ es reducida” (p. 78), lo que permite sin duda el “emparejamiento” entre los hablantes, al menos a nivel de cuerpo socio-político.⁷

⁷ Encontramos una reflexión que nos parece incompleta de Lenkersdorf, cuando al criticar la negación del escuchar y del diálogo en la sociedad dominante (estructurada bajo diferencias de clase) y entre naciones



Cuadriello y Megchún, por su parte, sí establecen de manera directa para los tojolabales la relación entre la dimensión económica y la organización socio-política cuando dicen: “[...] la tierra hoy en día, tal como ayer lo implicó, supone trabajo colectivo cuya ejecución requiere no sólo de un conjunto de autoridades con atribuciones de sancionar a todos aquellos que no cumplan, sino además el compartir un marco de entendimiento por el cual estos principios resultan legítimos” (2006).

Si la tierra y otros medios de producción son propiedad de todos los comuneros y ejidatarios, todos entonces, sienten el derecho de participar en la toma de decisiones respecto a dichos medios (base de la supervivencia humana) y a otros asuntos que les afecten como una unidad productiva. A este respecto, queremos citar nuevamente a Cuadriello y Megchún, en nuestro intento de cuestionar si realmente la democracia del consenso en los tojolabales proviene solo de rasgos culturales o está influenciada por los factores económicos.

Estos autores registran hechos que contradicen la voluntad de escuchar y de dialogar de este pueblo como parte de su cultura, al reconocer que “La ‘asamblea comunal’ es la figura central de autoridad para la resolución de conflictos, la asignación de atribuciones, la distribución de recursos y la sanción social”, pero que “no se trata de decir que los tojolabales sean constructores de la comunidad a ultranza, o que prefieran esta forma de organización a, por ejemplo, la vida en las rancherías familiares, sino que para la mayoría de la población tojolabal su trabajo es el vínculo directo con los recursos obtenidos y, la comunidad, el ámbito donde puede realizarse (p.20). Así, la

adjudica esta negación a “la intolerancia”; a no querer “entender voces diferentes a las ‘nuestras’”, o al hecho de que “los pudientes, gobernantes u otros, no tienen confianza en los gobernados” (2008, p. 96). Su explicación no hace referencia, en ésta u otras lexias similares, a los intereses y privilegios sobre todo económicos que los miembros de las clases dominantes o hegemónicas buscan preservar a toda costa. Creemos que más que deberse a un asunto de intolerancia, o de falta de confianza, la negativa a escuchar por parte de las autoridades (pertenecientes o beneficiadas por esta clase) es simplemente una estrategia política claramente calculada.





dimensión económica aparece como fundamental para la búsqueda del nosotros comunitario.

d) 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” (p. 76).⁸ 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” (p. 88).⁹

Debemos, en este momento, detenernos para discutir si efectivamente, el escuchar y el diálogo son propios de la cultura tojolabal en todas sus manifestaciones o se presentan solamente o primordialmente en su organización socio-política, en particular respecto al caso de la participación de las mujeres.¹⁰

⁸ Como otros aspectos ventajosos de la democracia participativa, Lenkersdorf cita que ésta excluye el favoritismo y la parcialidad a favor de unos pocos, enfatiza los intereses y el bienestar social y por eso, representa la corresponsabilidad (p. 83).

⁹ A diferencia, dice Lenkersdorf, remontándose a su experiencia propia, del nazismo que decía “Tú no eres nada, tu pueblo es todo” (p. 88).

¹⁰ 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 preminencia de la comunidad por sobre el individuo y sus libertades, sino limitaciones en el ejercicio del escuchar y en la construcción de consensos.



e) Al explicar las características del emparejamiento democrático entre los tojolabales y otros pueblos mayas¹¹ en el contexto de la asamblea comunitaria, Lenkersdorf aclara que éste 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”.¹²

A pesar del énfasis que Lenkersdorf hace sobre el asunto, en otra parte de su libro encontramos los siguientes testimonios que nos llevan a dudar seriamente de que esta generalización se ajuste a la realidad:

Lenkersdorf describe con detalle el mecanismo de escuchar para aclarar que la búsqueda del *nosotros*, como ya habíamos registrado, no implica el desprecio del individuo. Como parte de esta descripción encontramos los testimonios más importantes a favor de nuestra hipótesis sobre el machismo existente en las comunidades tojolabales. Por la importancia de este asunto, reproducimos aquí varios segmentos completos:

¹¹ En el pueblo maya, Lenkersdorf incluye a los tojolabales, los tzotziles y a los indígenas guatemaltecos (p. 38).

¹² Es interesante que Lenkersdorf no incluye en esta descripción la categoría de la edad. “La diferencia relativa de edades es otro de los criterios que demarcan las relaciones sociales y de parentesco. Los tojolabales guardan un respeto especial hacia las personas mayores, reconocidas por ser “quienes conocen la sabiduría de la costumbre, y conservan la memoria del pueblo”, por ser “los más vividos”, “los más pasados”. A estas personas mayores se les confiere una autoridad especial; son consultadas para las decisiones comunitarias y en los conflictos familiares”, aseguran Cuadriello y Megchún (2006, p. 23).



“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 el debate más fácil y para encaminarse hacia el consenso comunitario” (p. 89).

Esta lexia nos lleva a preguntarnos no sólo las razones de la división por género, que aclararemos 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 leemos:

“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” (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” (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 enseguida:

“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” (p. 90).

Nos llaman 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. Y retoma su argumentación en el mismo sentido de las 87 páginas anteriores y las 63 siguientes, en que la apología de la cosmovisión milenaria de los tojolabales le impide ver y escuchar a



las mujeres. Estas lexis, 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.

Para cerrar la revisión y análisis de la situación de las mujeres en relación con la institución decisoria, deseamos referirnos al caso de Oaxaca, porque encontramos en los textos de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna (fundadores del nuevo comunalismo, como ya sabemos) referencias a aquella que nos ayudarán a comprender algunas de las situaciones descritas por Lenkersdorf. Nos atrevemos a hacer el paralelismo por lo ya expuesto sobre la integración de los movimientos indígenas regionales en uno nacional (y aún internacional) que, como ya vimos, están en la base de la re-comunalización y su discurso en varios estados de la República Mexicana y entre ellos, sin duda, en Oaxaca y Chiapas.

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). Debemos 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. Por ello se explican las diferencias referidas por Floriberto Díaz en relación con la asamblea comunitaria; diferencias que el movimiento de la re-comunalización está luchando por disminuir. No sabemos en qué porcentaje de las comunidades indígenas de nuestro país sean las mujeres las de mayor presencia en las comunidades, pero creemos que la preminencia sigue siendo la masculina. En todo caso, para las comunidades tojolabales, los testimonios que citamos en este apartado, así lo establecen.



En la comunidad indígena actual, la participación en la asamblea se abre por ley a la comunidad completa, esto es a hombres y a mujeres con calidad y patrimonio de comunero o ejidatario, y se espera que sea ella quien tome las decisiones, y no una autoridad individual. A este respecto, es muy importante aclarar que muy pocas mujeres actualmente poseen dicha calidad y patrimonio. “Cabe señalar [dice Rendón] que actualmente en muy pocas comunidades indias las mujeres tienen derecho a poseer la tierra” (2003, p. 25). No obstante, ellas pueden participar en la asamblea comunitaria con voz, aunque sin derecho a voto. A pesar de ello, y como enseguida veremos, la tendencia es a la no participación de las mujeres en las instancias decisorias, o a una participación muy limitada.

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 (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).

Nos llaman la atención en estas lexis 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 dijimos, 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 con calidad de comuneras o ejidatarias).

Nos interesa más el caso de su silencio en la asamblea. Antes de detenernos en esto, queremos referirnos 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. Es curioso levantarse y hablar lo que cinco o tres horas antes se haya comentado o discutido. Las correas de transmisión son múltiples, se desglosan desde las cinco de la mañana, el molino de nixtamal es su fuente. Más tarde, en el campo de cultivo todos comentan el bostezo por el insomnio anterior. La sed no tiene límites y los centros de interpelación se multiplican a eso de las siete de la mañana. Todos tuvieron la razón en el día anterior pero cada uno de ellos mostró sus emociones y defectos. La interpelación en este sentido es un modelo de comunicación permanente que tiene que entenderse para el desarrollo comunitario. 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 nos atrevemos a 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. Lo que sí





deseamos analizar es, repetimos, 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.

Para ello, debemos recordar que, nos adherimos a la perspectiva de 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 nos atreveríamos a dudar de la apreciación de Martínez Luna y el resto de los comunalistas 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.

Uno en concreto, el que habla de la vergüenza que sienten las mujeres para hablar frente a los hombres en la asamblea nos parece central. La vergüenza de externar lo que uno piensa, nos parece, 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 nuestro caso, de los hombres presentes en una asamblea comunitaria.

Honneth lo expresa claramente en una idea: 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 nuestro país (de la misma forma que las del resto de los ámbitos sociales) se desarrollaran en un ambiente libre de machismo, entonces, podríamos pensar que su no presencia, su silencio y su vergüenza en la instancia decisoria de la comunidad pudiera deberse a principios de propia voluntad, éste no es el caso. Pensamos 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 (igual que en el resto del mundo) y son, en consecuencia, inequitativos e injustos.

Por otro lado, si nos centramos en la descripción que de la charla en la comunidad indígena hace Martínez Luna, podríamos 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, la asamblea es la máxima instancia decisoria 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. Dudamos 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, debemos recordar, se tomarán las decisiones que afectarán la vida de la comunidad entera, incluida la de las mujeres ausentes y sus familias.

A este respecto, y nuevamente 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 (ideal o no), 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 nuestro país (33.1% de las mujeres indígenas entrevistadas para la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares del INEGI del 2006 nunca asistieron a la escuela).

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). Entonces, pensamos que la asamblea, y en consecuencia, las sociedades indígenas de tipo comunitario 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.

Por último, queremos llamar la atención respecto a otro asunto. Lenkersdorf argumenta constantemente en su libro sobre la existencia de la asamblea comunitaria y las cualidades del escuchar en la cultura maya, desde sus orígenes más lejanos (hace miles de años), y lo hace, como hemos visto, con un detalle en las descripciones y una vehemencia en la valoración que no dejaría lugar a dudas. No obstante, registra como





también hemos visto, 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 lexias citadas, añadimos 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 nuestra crítica, es muy interesante el hecho de que podemos establecer una coincidencia temporal entre la aparición de las mujeres en la asamblea comunitaria, y la inserción de los tojolabales en movimientos organizativos políticos de campesinos e indígenas en general y que inician justamente en esos años. Creemos identificar 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, con el de la “recreación identitaria” entre los tojolabales, uno de cuyos factores influyentes ha sido la pastoral indígena de la Diócesis de San Cristobal de las Casas.

Carlos 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. 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” (cit. en Vejarano *et al.* 1989:24).

Cuando hablamos de esta corriente teórica, pensamos en que 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 nuestro 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 comunialistas mexicanos son incapaces de reconocer sus limitaciones.





BIBLIOGRAFÍA

- Cuadriello, H. y Megchún, R. (2006). *Tojolabales. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Disponible en www.cdi.gob.mx/dmdocuments/tojolabales.pdf, recuperado en junio del 2013.
- 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. (1992). “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. (1989). *Fundamentos de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI-UAM-I.
- Fairclough, N. y Wodak, R. (2001). “Análisis crítico del discurso”, en Teun A. Van Dijk, (comp.) (2001), *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona: Gedisa.
- 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.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- Lowy. M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: siglo veintiuno editores.
- Martínez Luna, J. (s.f.b). “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.



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

Scollon, R. (2003). “Acción y texto: para una comprensión conjunta del lugar del texto en la (inter)acción social, el análisis mediato del discurso y el problema de la acción social”, en Wodak, R. y Meyer, M. (2003). *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*. Barcelona: Gedisa.

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

Vejarano, G. et al. (1989). *La comunicación en la educación de adultos y el desarrollo rural*, Col. Cuadernos del CREFAL No. 14. Pátzcuaro: CREFAL.

Villoro, L. (2007). *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2009). “El poder y el valor: la comunidad”. Disponible en <http://www.sjsocial.org/crt/elpoder.html>, recuperado en enero de 2010.

Zárate, E. (2005). “La comunidad imposible”, en Lisbona Guillén, M. (Ed.) (2005). *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.