

COMUNICACIÓN PERSONAL E IDEOLOGÍA EN APRENDER A ESCUCHAR DE CARLOS LENKERSDORF

MARÍA GUADALUPE TREJO ESTRADA

Universidad Vasco de Quiroga/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo¹

RESUMEN

En la construcción colectiva de la utopía de una sociedad de la comunicación, destaca el movimiento del nuevo comunismo mexicano, del que Carlos Lenkersdorf es representante, y que ha sido evaluado como ejemplo de una democracia superior. No obstante esto puede ser desmentido por las realidades de inequidad y violencia de género existentes en las comunidades indígenas en nuestro país. En este artículo presentamos resultados del análisis aplicado al libro *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales* de Carlos Lenkersdorf, en relación con la comunicación intrapersonal e interpersonal. A partir de este análisis aportamos evidencia a favor de la hipótesis antes planteada.

PALABRAS CLAVE:

Ideología, discurso, mujeres, comunidad, indígenas.

ABSTRACT

*In collective building of a utopic communication society, new Mexican communalism, and Carlos Lenkersdorf as one of its ideologists, is outstanding and evaluated as an example of superior democracy. Nevertheless, this appraisal could be denied because of realities represented by gender inequality and violence in indigenous communities of Mexico. This paper presents results of the analysis made upon the book *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales* written by Carlos Lenkersdorf, specially referred to intrapersonal and interpersonal communication. Based on this analysis we give evidence to prove our hypothesis.*

¹Doctora en Filosofía, Universidad Vasco de Quiroga/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, correo electrónico: lupitatrejoe@gmail.com.

KEY WORDS

Ideology, discourse, women, community, indigenous.

Presentación

El artículo que presentamos está escrito a partir de un análisis crítico del discurso realizado al libro *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, escrito por el filósofo Carlos Lenkersdorf, después de 22 años de trabajo estrecho con indígenas de este pueblo. En la primera parte, abordamos los elementos generales que guiaron dicho análisis, y en la segunda, algunos de los resultados obtenidos al analizar los temas referentes a la comunicación personal en sus dos contextos, intra e interpersonal.²

Elementos introductorios

Nosotras las mujeres indígenas continuamos viviendo en condiciones de discriminación, racismo, exclusión, pobreza extrema, machismo y carencia de poder, que nos impide el desarrollo pleno de nuestras capacidades y potencialidades, tanto como disfrutar como pueblos de nuestros derechos humanos individuales y colectivos.

Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas,
Oaxaca, 2002

2 De acuerdo con West y Turner (2005), es posible diferenciar entre estos dos contextos, entendidos como los entornos en los que la comunicación tiene lugar. Así, el intrapersonal refiere a la comunicación con uno mismo, a esa especie de diálogo interior que puede suceder incluso en presencia de otros individuos. En este contexto, se incluyen actividades como: “los momentos en que se imagina, se percibe, se sueña y se resuelven problemas en la cabeza” (Morrow, cit. en West y Turner, 2005:26). El contexto interpersonal, por otro lado, se refiere a la comunicación cara a cara entre personas, y en él se incluye la comunicación en la familia, la amistad, el matrimonio, la que se da entre el médico y su paciente, las relaciones en el trabajo, además del vínculo existente entre comunicación interpersonal y medios de comunicación, organizaciones y procesos áulicos (28-29).

El nuevo comunismo 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.³

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.

La comunidad 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, 2002:5-6 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

3 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-tolabales 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 (Lowy, 1999). El discurso que analizamos 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.

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” (2005:63).

En seguimiento de esta hipótesis, nuestro trabajo partió de problematizar en torno a las contradicciones existentes entre el discurso del nuevo comunismo, que asegura 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.⁴

Por ello, las preguntas generales de investigación que guiaron el ejercicio fueron: ¿Existe en el discurso del nuevo comunismo mexicano una propuesta de comunicación dialógica e igualitaria (de democracia participativa⁵) 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?

4 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 (Maqueda, 2005:1, 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: 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” (2005:5). 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 (INEGI, 2006:90).

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

El objetivo central del análisis se planteó en términos de develar, si existiera, una ideología sexista en este discurso o si, por el contrario, en él se halla, como aseguran sus autores, un modelo de democracia que debiera ser ejemplo para todos los mexicanos.

A lo largo del trabajo de investigación, durante la construcción de los marcos teórico-metodológico, histórico y referencial fuimos señalando algunas cualidades de nuestro objeto de estudio que nos permitieron arribar al análisis del discurso en sí, con un sistema de supuestos a partir del cual seleccionamos las ideas relevantes para nuestro ejercicio y establecimos las relaciones entre el texto y la ideología⁶ de la que dicho texto, sosteníamos, es portador. Aquí presentamos algunos de los elementos de dicho sistema:

El discurso del nuevo comunismo 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 comunismo hace de la realidad de las comunidades históricas actuales en México se minimizan las inequidades en el ejercicio de la comu-

6 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 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).

nicación, 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, la institución de la comunidad indígena se originó como tal en la época colonial y desde entonces como una unidad económica de tipo colectivista, lo que ha influido de manera determinante en la re-creación de relaciones de comunicación de tipo horizontal y democrática vinculadas al ejercicio de la autoridad a nivel comunitario; asimismo, ha estado influenciada por la concepción cristiana de la vida monacal y sus formas particulares de propiedad y ejercicio de la comunicación y la autoridad y, ya en la época posrevolucionaria, por la legislación del Estado mexicano.

Todo ello, 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 (del tipo democracia del consenso) que, no obstante, ha conservado al menos parcialmente relaciones de comunicación patriarcales.

El corpus analizado estuvo constituido fundamentalmente por el libro *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*, de Carlos Lenkersdorf, publicado en el 2008, aunque el análisis no se limita al realizado sobre este texto, sino que se analizan textos de otros comunistas, lo que permite acercarnos al de Lenkersdorf con una visión más completa. El libro citado es susceptible de ser integrado a un discurso particular, y por ello remite diacrónica y sincrónicamente a otros textos debido a la propiedad dialógica de los que componen todo discurso (Maas, y Batjin y Kristeva, cit. en Fairclough y Wodak, 2001:378-379).

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.

Siempre en relación con la dominación de género, asunto central en nuestras preguntas, supuestos y objetivos, la tesis desarrolló una discusión que buscó, entre otras cosas, fundamentar la propuesta de una utopía llamada “sociedad de la comunicación” basada en una ética de la vida humana en concreto, según la nombra y propone Enrique Dussel, y a la que se incorporaron aspectos del pensamiento de Karl-Otto Apel, y Axel Honneth, entre otros autores, en particular los relativos a la ética del discurso o ética comunicativa y a las condiciones de justicia social necesarias para la construcción de democracia (Apel, 1991; Dussel, 2011; Honneth, 1991).

Nuestro método particular de investigación fue, dentro de los métodos posibles para ser aplicados en los análisis críticos del discurso, el llamado histórico-discursivo. De acuerdo con él, “Tanto la teoría como la metodología son eclécticas, esto es, se incorporan las teorías y los métodos que resultan útiles para comprender y explicar el objeto sometido a investigación” (Wodak, 2003b:109).

El Análisis Crítico del Discurso (ACD), en todas sus vertientes es definido como una disciplina que analiza las relaciones de “... dominación, discriminación, poder y control, tal como se manifiestan a través del lenguaje”, esto es, investiga “...de forma crítica la desigualdad social tal como viene expresada, señalada, constituida, legitimada, etcétera, por los usos del lenguaje (es decir, en el discurso)” (Wodak, 2003^a:19). Asimismo, y de acuerdo con el principio de que el discurso es histórico, la tarea del analista crítico consiste “en su intento de integrar sistemáticamente toda la información disponible del contexto (*background information*) al análisis y la interpretación de las numerosas capas que constituyen un texto hablado o escrito” (379). El contexto es entendido no sólo como la situación específica en que se utiliza el discurso y sus convenciones y reglas subyacentes, sino “su inmersión en una cierta ideología y cultura

y, lo que es más importante... a qué elementos del pasado remite el discurso...” (Fairclough y Wodak, 2001:394).

Nuestra metodología justificó así, además de la construcción de un marco teórico amplio, la elaboración de un marco histórico y uno referencial suficientes para, durante el trabajo de interpretación del texto, establecer los vínculos entre éste y una diversidad de dimensiones del devenir histórico, del contexto y de la coyuntura que permitieron su interpretación y que incluye, asimismo, los diferentes intereses políticos y las aspiraciones sociales de los sujetos sociales que interactúan en las coyunturas en las que se produce el discurso. Por último, debemos señalar que el enfoque de esta metodología es abductivo, por ello el análisis se realiza a partir de un constante movimiento entre el texto, la multi-teoría y los datos empíricos obtenidos de diversas fuentes.

Enseguida presentamos algunos de los resultados del ACD aplicado a los temas sobre comunicación intrapersonal e interpersonal, tal como son expuestos en el libro *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales* de Carlos Lenkersdorf. A partir del análisis de la descripción que este autor hace sobre la comunicación en estos contextos y sus reflexiones en torno a ella, pretendemos aportar evidencia a favor de las hipótesis planteadas.

Comunicación personal e ideología en *Aprender a escuchar* de Carlos Lenkersdorf

La comunicación en el contexto intrapersonal

Siempre teniendo como ideal el saber escuchar, Lenkersdorf dedica un apartado de su libro a la comunicación en este contexto bajo el título “Escuchar al corazón y el diálogo interior”. Este apartado es bastante breve, tres páginas del total de 160 que componen el corpus. El tema central es la diferencia entre, por un lado, el “monólogo o diálogo interno” (definido como un escucharnos a nosotros mismos que nos obstaculiza tanto el escuchar a nuestro corazón como el escuchar a los demás), y por otro, el escuchar “la voz del corazón”.

En este apartado cita a Sakk’inal Tajaltik, autor del libro *Diario de un tojolabal* quien expresa “yo diré uds. escucharán lo que dice

mi corazón” para iniciar sus reflexiones en torno a las dos dimensiones de la comunicación intrapersonal: la escucha del corazón y el monólogo o diálogo con nuestros pensamientos y deseos.

Sin descartar explícitamente que otros pueblos o culturas también “escuchen al corazón”, el autor no refiere como fuente de esta forma propia de relación intrapersonal en los tojolabales a alguno de aquéllos, más bien señala la distancia que se halla entre este pueblo indígena y el resto de nosotros al asegurar que “a menudo nos falta la práctica y el ejercicio de escuchar al corazón que, como piensan los tojolabales, nos hace alegres, contentos o tristes, según la situación en la cual nos encontramos” (p. 47). Al no referirse abiertamente a quiénes incluye en este “nos” (falta práctica), usa el recurso de la presuposición para incluir en ellos a quienes no somos indígenas.

Su intención es destacar no sólo la originalidad de la práctica, sino la idoneidad de ella para la persona misma y para las relaciones que ésta establece con los otros y con su entorno, y esto no sólo para los tojolabales sino para el resto de las personas y culturas. Es una *lexía* que connota ya, la supremacía de las prácticas comunicativas de un pueblo indígena en contraste con los que no lo son. Aunque Lenkersdorf reconoce que no en todas las comunidades indígenas se practica este ideal de comunicación, sí generaliza esta cualidad a lo indígena como cultura y excluye de su práctica a los no indígenas.

Respecto al tema central del libro, el escuchar, en este apartado, el autor alerta contra el peligro de perdernos en el monólogo o diálogo interno; éste es el que nos hace “escucharnos a nosotros mismos”. Este diálogo interior es difícil de acallar, porque acallarlo requiere “que no escuchemos a nuestro *yo*, sino a las voces que nos llegan del *no-yo*, es decir, del exterior, del *nosotros* o del corazón” (p. 48). A la luz de otras *lexías* del texto, podemos entender que en “el exterior” los tojolabales ubican a las cosas de la naturaleza y a las producidas por el hombre (las casas, los utensilios de cocina, etc.); en el *nosotros* al conjunto de los seres humanos, y en el corazón a una voz que nos habla a través de él.

Más allá de la función poética del título del apartado, la metáfora es comprensible tanto por la cultura que le sirve de referente como por los occidentalizados que reconocen en “escuchar al corazón” un principio del “romanticismo”. La dife-

rencia entre la resignificación que de ella se hace desde una y otra cultura es que Lenkersdorf desde su cultura tojolabalizada se refiere con ello al Romanticismo.⁷ Así, la crítica a la concepción del mundo de la “civilización capitalista” es una constante que encontraremos en el discurso de Lenkersdorf y que podemos, desde ahora, vincular a las distintas tradiciones de pensamiento que se declaran anti-capitalistas y que podemos aglutinar bajo la categoría más general de “los comunismos”.

Al hablar de la comunicación intrapersonal, Lenkersdorf describe en las siguientes líneas, las funciones que cumple “el corazón”:

Dicho de otro modo [el corazón], es una guía que orienta y dirige a quien sepa escucharlo [...] El corazón nos quiere despertar como miembros del *nosotros* cósmico y decirnos que formamos una humanidad [...] Es un indicador que nos hace buscar lo humano, la solidaridad con los hermanos y hermanas y la que no nos confirma en el egocentrismo, el etnocentrismo y la patriotería [...] la voz del corazón es, a menudo, la voz del *nosotros* y viceversa (pp. 47 y 48).

Así, vincula el mensaje del corazón a la conciencia del *nosotros* que, por el momento, es entendido por el autor como orientador e impulsador de una acción concreta: la solidaridad con los demás. ¿De qué manera hace esto el corazón? Para Lenkersdorf, el corazón es una instancia interior que percibe el exterior y que lo hace pasar por un cedazo crítico y lo dice al escuchador. Esta idea es explicada por el autor a partir de compararlo con la “voz del otro” (el *daimon* de Sócrates); esto es, el corazón “dice” de manera autónoma a la persona, no es la persona misma que se dice a sí mismo “lo que ya sabe y quiere”, sino otro (el corazón) el que dice.

7 De acuerdo con Michael Lowy, “El Romanticismo [...] constituye una nueva visión del mundo que abarca todas las esferas de la cultura. Podría definirse como una protesta en contra de la moderna civilización capitalista industrial en nombre de los valores precapitalistas, nostálgica *Weltanschauung* opuesta a ciertos componentes claves de esta civilización: el desencanto del mundo, la cuantificación de los valores, la mecanización, la disolución de la comunidad, la racionalidad abstracta” (1999:42).

Lenkersdorf no aclara de dónde viene esta voz y no es necesaria a nuestro juicio la exploración de esta idea. Más bien nos interesa establecer relación entre ella y la orientación que esta voz da al que la escucha. La indicación es, pues, la búsqueda del *nosotros* y de la alteridad por encima del *yo* (y del *nosotros* etnocéntrico) para humanizarnos más allá de nosotros mismos, en la solidaridad con hermanos y hermanas.

La intención de vincular la escucha del corazón con la relación con lo exterior a la persona (la naturaleza, las cosas materiales y el *nosotros*) desde la perspectiva de Lenkersdorf es que si no se escucha al corazón no hay posibilidad de escuchar al *nosotros*; es ésta la primera condición para llegar a la escucha completa. Además de como un ejercicio comunicativo con los otros, por la necesidad de escuchar la orientación y la guía del corazón.

A diferencia de Buber y otros filósofos del diálogo, el escuchar de los tojolabales en palabras de Lenkersdorf tiene un fuerte sentido comunitario y no sólo es dialogal; esto es, es diálogo (de dos o más) pero en un contexto más amplio y con un sentido más amplio, en la construcción y la re-construcción del *nosotros*. Así, “El corazón nos quiere despertar como miembros del *nosotros* cósmico y decirnos que formamos una humanidad”.

Enrique Dussel nos acerca a esta visión del *nosotros* cósmico al revisar el pensamiento tojolabal en la versión de Lenkersdorf. Entiende así que “Una exterioridad creadora es un “tú” o un “vosotros”, pero trascendental a la misma comunidad”, lo que incluye, y aquí Dussel cita a Platón “todo lo otro: animales y árboles” (1992:74).

Floriberto Díaz, por su parte, es totalmente explícito al describir el *nosotros* cósmico de la visión indígena: “Para un mixe, y en general para un indio en su respectivo idioma, *Jää’y* —es decir el ser humano (que en Occidente se le llama Hombre)— no es el único con sentimiento y lenguaje, antes bien es uno más entre todos los seres vivos de la naturaleza pues las plantas, el agua, las rocas, las montañas, etcétera también expresan y captan sentimientos. La gran cualidad que tiene *Jää’y* es el sentir, reflexionar y expresar todo esto de los demás, pero no por ello pretende convertirse en el centro del universo, ni protagonizar así una sociedad antropocéntrica” (1989:71).

No todos los filósofos del diálogo incluyen el encuentro que implica al Yo y al Tú (al Otro en Dussel) como vinculado al *nosotros* comu-

nitario, y menos al nosotros cósmico, sino más bien a la complementariedad necesaria para que el hombre (y la mujer, añadimos nosotros) sea verdaderamente humano. Enrique Dussel, por su parte, sí lleva su reflexión de la relación interpersonal (la erótica y la pedagógica)⁸ a la social, lo que nos parece más completo; incluye así, la complementariedad en el ser humanos, y la dimensión social, en el ser políticos.

Todos ellos, filósofos del diálogo y Carlos Lenkersdorf, rechazan al individualismo cosificante (el del Yo-Ello), y por lo mismo deshumanizante, y ambos se comprometen en su discurso con una sola vía para humanizar al hombre, la escucha/el encuentro. Lenkersdorf, sin embargo, usa la lexía *nosotros* explícita y constantemente: su referencia a la comunidad es evidente. Esto marca una diferencia. No es la complementariedad para ser verdaderamente humanos, ni la construcción del Yo y del Tú (producto de la interacción simbólica) lo fundamental en el encuentro, en la comunicación, sino solamente la construcción del *nosotros* comunitario. Notamos, aquí y en el resto del corpus un vacío que, creemos, Lenkersdorf trata de llenar al resaltar la permanencia de la individualidad en el *nosotros* tojolabal.

Así, al explicar la complementariedad en el contexto del diálogo grupal, establece que “cada uno tiene funciones diferentes... de estas diferencias se construirá el consenso” (p. 129). En el *nosotros*, pues, no se borra la individualidad ni la diversidad de opiniones e ideas, por el contrario, es esta diversidad y la capacidad de escuchar de los miembros del *nosotros* comunitario, la característica más sobresaliente de la comunidad tojolabal; y lo es también de la comunidad indígena como modelo ideal.

Además, el *nosotros* que no niega al *yo*, se compone de los *yo's* cuyos compromisos lo constituyen. Lo dice Lenkersdorf desde el inicio del libro: buscar lo humano es buscar la solidaridad con los hermanos y hermanas (p. 48). *Nosotros* y *comunidad* son sinónimos. “La comunidad del nosotros” es quizás la lexía en que más claramente hace Lenkersdorf evidente esta identificación (p. 124). Y comunidad que escucha y se compromete es el *nosotros*.

Independientemente de algunos hechos que aparecen en la descripción de la comunicación en otros contextos dentro de las co-

8 Dussel se refiere a la relación que se da en la pareja y entre padres e hijos; estas relaciones, más la política son propuestas por este autor como las fundamentales en la vida social (2011).

comunidades maya-tojolabales, que nos llevan a cuestionar si efectivamente en el *nosotros* comunitario tojolabal es integrada la individualidad (o las individualidades, mejor dicho), insistimos en encontrar la ausencia de la relación comunicativa erótica y pedagógica de Dussel en el discurso de Lenkersdorf y por esto, este discurso nos parece incompleto.

Por otro lado, la comunidad, lo comunitario, el *nosotros* es referido por Lenkersdorf a lo largo de todo el texto como un aprendizaje que él obtuvo de los tojolabales. Sin embargo, difícilmente podemos imaginar que este aprendizaje haya sido verdaderamente nuevo para él. Son explícitos en la vida del autor sus vínculos directos y estrechos con la tradición cristiana y en particular con el cristianismo liberacionista, y es el comunismo un principio que, remontándose al evangelio, ha sido visto por éste y otros sectores cristianos, como el lugar ideal para la vivencia de esta religión.

Al referirse a la labor de los representantes de esta corriente en la zona maya-tojolabal, Valtierra habla abiertamente de la re-creación de una nueva identidad étnica en un escenario multiétnico que la pastoral cristiana ayudó a homogeneizar “en la categoría de “hermanos” de fe” (pp. 80-81).⁹

Con una intención similar a la nuestra, este doctorante en antropología en el CIESAS, D.F., señalaba hace poco más de dos años, que “Quizás una de las debilidades de esta nueva pastoral indígena que, dicho sea de paso, muchos científicos sociales y activistas también tienen, se relaciona con la idealización y esencialismo hacia los tojo-

9 Creemos así que es precisamente la formación religiosa de Lenkersdorf la que lo llevó no sólo a vivir y trabajar con este pueblo, sino a sistematizar y difundir a través de su obra, su cultura y su cosmovisión que coincide, como tratamos de sustentar con la del propio autor. Refiriéndose particularmente al proceso de la recreación identitaria en las cañadas tojolabales, ubicadas en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Valtierra enumera entre los factores que la explican justamente la “[...] labor concientizadora de la Iglesia católica” (De Vos, cit. en Valtierra, 2012:80-81). Los aportes de la Iglesia a esta dinámica inician de manera más intensa a partir de 1968 bajo la dirección del obispo Samuel Ruiz, con quien Lenkersdorf se encuentra en 1972 y comienza a colaborar en 1973, en plena colonización de la Selva Lacandona por grupos de indígenas tojolabales en busca de tierras y en donde hallamos el origen de los ejidos que sirven de referente a Lenkersdorf.

labales que conlleva una reinterpretación de su cosmovisión, cultura e historia, partiendo de un pasado glorioso que dista mucho de sus características socioculturales y sociohistóricas” (2012: 86).

En nuestro caso, esta crítica es particularmente válida en relación con las referencias al tema de las mujeres. Con relación a ellas, debemos volver a la lexis en que Lenkersdorf usa la fórmula “hermanos y hermanas” en el contexto de la descripción de las funciones del corazón y de su voz como la voz del *nosotros* que citamos más arriba.

En la revisión del total del corpus, encontramos que son mínimas las ocasiones en que se hace referencia a las mujeres. De éstas dos o tres son utilizadas para referirse a quién compone el *nosotros* y éstos son los hermanos y las hermanas. En el resto, la referencia a las mujeres se inserta en el discurso sobre la asamblea comunitaria. Llama nuestra atención la escasez de referencias directas a las mujeres (en un corpus compuesto por 160 páginas), pero sobre todo, el hecho de que la construcción del concepto de *nosotros* choca con otras referencias encontradas en la descripción de la comunicación en el contexto de la asamblea comunitaria (Trejo, 2014: 220).

Podemos asegurar que la inclusión en el *nosotros* comunitario de ambos géneros es más un deseo de Lenkersdorf de que el *nosotros* cósmico se conciba como incluyente a nivel de relaciones de comunicación que una realidad de la que él haya sido testigo. Encontramos una sola referencia del propio Lenkersdorf al hecho de que las mujeres participen en igualdad de condiciones con los hombres cuando en una descripción (que hay varias) de la asamblea tojolabal enfatiza: “[...] pero subrayamos que hablan y escuchan todos y cada uno de los asambleístas, mujeres y hombres” Aunque el autor reconoce que “La presencia de mujeres todavía se encuentra en proceso de crecimiento” (p. 133).

La ideología hegemónica conocida como machismo, bien puede, como es posible que suceda con todas las ideologías, encontrarse en proceso de cambio como resultado de su sensibilidad al contexto. Este contexto ha estado marcado desde hace ya muchos años, por los movimientos de resistencia de las mujeres a las relaciones inequitativas y a la dominación de género en general, lo que ha traído como consecuencia la reglamentación en torno a nuestros derechos a nivel internacional. Asimismo, es necesario reconocer una mayor presencia y participación de las mujeres en ambientes comunitarios, lo que puede deberse además de los logros del movimiento feminista, a los

procesos migratorios de los hombres que abren espacios para que ellas tomen su lugar en la comunidad y en la familia (aunque no en todos los casos).

Este contexto ha impactado instituciones tradicionalmente patriarcales como la Iglesia Católica, aunque particularmente, a sectores progresistas de ella y de otras iglesias cristianas como es el caso del cristianismo liberacionista. Así, Michael Lowy asegura que "... algunos teólogos de la liberación han comenzado a ocuparse de la cuestión de la opresión específica de las mujeres... Más importante aún es que las mujeres cristianas mismas están empezando a hablar y que las voces de mujeres teólogas, religiosas y activistas laicas como Elsa Tamez, Yvone Gebara, Maria José Rosario Nunes y Maria Clara Bingemer están empezando a ser escuchadas [...]" (1999:73).

Por esto y en vista de los vínculos de Carlos Lenkersdorf con este "vasto movimiento social" (Lowy, 1999:10), podemos pensar que él, junto a otros teólogos de esta corriente, participó del proceso de asimilar los cambios en las relaciones sociales entre mujeres y hombres.

Como conclusión, en relación con la comunicación intrapersonal y con la guía del corazón hacia el *nosotros* comunitario, podemos decir que Lenkersdorf no refiere a la escucha (intrínsecamente relacionada con la comunicación) como condición necesaria para la complementación del ser humano, como hacen los filósofos del diálogo, sino mayormente para la construcción de la comunidad. En este sentido es como ya dijimos incompleta, en vista de que deja fuera relaciones humanas fundamentales como las que se dan en la pareja y entre padres e hijos, esto es, en la relación erótica y en la pedagógica; idea que tratamos de reforzar en el análisis del siguiente contexto de la comunicación, el interpersonal.

La comunicación en el contexto interpersonal

En relación con las características de escuchar y dialogar entre las personas (el hermano, la hermana), nos interesa nuevamente asentar cómo Lenkersdorf prácticamente no refiere ejemplos de comunicación interpersonal fuera de la asamblea comunitaria. Esto es, no encontramos ejemplos sobre dos personas en la cotidianidad, o dos amigos, o una pareja o un padre o madre y un hijo o una hija.

La excepción a este silencio es cuando narra su encuentro con una niña tojolabal en un pueblo (o en sus linderos) y a partir de este encuentro asegura que los tojolabales piensan que “Solos, nuestro corazón está triste y no contento” (p. 32). Es ésta una de las pocas lexías en que el autor no se refiere al *nosotros* comunitario; más bien remite a la necesidad de la compañía y del apoyo constante que requerimos las personas para no estar *stuch’il*, es decir, desarraigados, abandonados. Más adelante, Lenkersdorf asegura que “El escuchar nos acerca al otro o a los otros no sólo para comunicarnos sino para establecer lazos de compañerismo y amistad (p. 99) [...] a los niveles personales, familiares, políticos, profesionales, sociales, nacionales e internacionales” (p. 100).

Aprender a escuchar es un texto en donde encontramos las reflexiones propias del autor, a la par que ejemplos tomados de la lengua o de situaciones de las que él fue testigo durante su convivencia con los tojolabales. En este caso, el de la relación entre el escuchar y la amistad, nos enfrentamos a una reflexión propia, más que a un testimonio relativo a la vida de los tojolabales. No incluye Lenkersdorf aquí ejemplos para sustentar esta idea, ni de la lengua, ni de la vida cotidiana de las personas que habitan sus comunidades.

La comunicación interpersonal, y como parte de ella, la que se da en la relación erótica y en la pedagógica, es el contexto más ausente en el discurso de Lenkersdorf. Hay solamente cuatro referencias a la familia en todo el libro, contando la citada. La segunda es, cuando al escribir sobre la democracia en el apartado “La asamblea de los escuchadores”, el autor argumenta frente a la crítica de que la democracia tipo tojolabal solamente funciona en sociedades o comunidades pequeñas. En este momento, y como respuesta a la pregunta ¿No se pueden encontrar modos para poner en práctica el escuchar en las sociedades occidentales? Dice: “El escuchar empieza en grupos pequeños, la familia, entre estudiantes, en lugares de trabajo, en mercados, pero se logra a base de estas prácticas que se pueden extender a conjuntos más amplios” (pp. 85-86). Y esta referencia es respecto a ambientes no comunitarios, esto es a las sociedades no indígenas.

Una tercera referencia la encontramos cuando criticando al tipo de democracia dominante habla de la verticalidad de la comunicación en ella. Y cómo esta estructura vertical es visible en el gobierno y sus oficinas subordinadas, “las instituciones militares, eco-

nómicas, educativas, políticas, familiares, etcétera. Se piensa [dice Lenkersdorf] que todas éstas no pueden existir a no ser que tengan un jefe, líder, presidente o patrón en cuyas manos se concentra la toma de decisiones” (pp. 90-91). Nuevamente se refiere a realidades no comunales, lo que nos podría llevar a pensar que por oposición a éstas, en las comunidades tojolabales la familia y otras relaciones funcionan de manera democrática. Sin embargo, y como ya dijimos, en el texto no encontramos un solo ejemplo o referencia a esto.

Una cuarta referencia, es cuando Lenkersdorf explora el escuchar como oído de la democracia. Como parte de este tema, asegura que el primer aprendizaje de la democracia, entendida como el poder verdaderamente en manos del pueblo y las autoridades controladas por el pueblo cuyos consensos tienen que ejecutar, se recibe “por parte de las madres en la casa y el ámbito comunitario” (p. 82). Esta lexía no obstante no habla de la democracia en la familia, sino de la democracia comunitaria. Así, el aprendizaje recibido por los hijos se refiere a la relación entre el pueblo y las autoridades, y no entre los miembros de la familia.

En conclusión, en relación con los tojolabales y otros pueblos mayas, no encontramos ni una sola referencia a la comunicación interpersonal en la relación erótica y pedagógica en el total del corpus.

Por otro lado, encontramos en una descripción que hace la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México (CDI) sobre los tojolabales, que entre ellos, “La vida cotidiana se estructura alrededor de los grupos familiares extensos. Al tiempo que la madre es la autoridad doméstica y guardiana de los valores tradicionales, el padre es la autoridad primaria frente a la familia y ante la comunidad” (2009). Así, encontramos que la figura patriarcal sigue estando presente al interior y al exterior de las familias de este pueblo. Y, podemos aventurarnos a asegurar que en la de un número muy importante de familias de otros pueblos indígenas en el país.

A este respecto, Floriberto Díaz asegura que en cada familia indígena “existe el principio de poder radicado en el padre-macho, sobre todo a partir del adoctrinamiento paulino colonial”, y que al interior de la familia “la potestad paterna se acepta como algo natural” (2001:65). Esta última afirmación se contrapone a los testimonios de denuncia que reproducimos al inicio de este artículo provenientes de las mujeres reunidas en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, 2002.

El patriarcalismo o machismo no es, por supuesto, una condición “natural” al interior de las familias y sí, un principio ideológico que ha venido justificando la dominación sobre las mujeres y, al menos ahora y cada vez más, su condición de construcción cultural y en consecuencia modificable es expuesta.

Conclusiones

1. 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.

2. En relación con la comunicación intrapersonal y con la guía del corazón hacia la conformación del *nosotros* comunitario, podemos decir que Lenkersdorf no refiere a la comunicación como condición necesaria para la complementación del ser humano, sino solamente para la construcción de comunidad. Por ello, su propuesta nos parece incompleta, ya que ignora relaciones humanas fundamentales como las que se dan en la pareja y entre padres e hijos.

3. En el mismo sentido, el amplísimo desarrollo sobre la comunicación comunitaria (suficientemente descrita y valorada en el discurso de Lenkersdorf) contrasta con el tratamiento prácticamente ausente de la comunicación interpersonal y como parte de ella de la comunicación erótica y pedagógica. Así, el contexto familiar donde se dan las relaciones de comunicación privadas y no reglamentadas por el Estado son ignoradas por el autor. Es pues el interpersonal el contexto más ausente en su discurso. Esto es especialmente importante al referirse a un ambiente social en el que existen de manera muy evidente la inequidad y la violencia de género.

4. En relación con las aportaciones que el discurso de Lenkersdorf hace a la construcción de la utopía de una sociedad de la comunicación, al abordar los contextos intra e interpersonal, creemos que la principal es el detalle revelado, aun cuando idealizado, de las prácticas comunicativas entre los tojolabales en relación con la construcción del *nosotros* comunitario y la idea subyacente de la necesidad de la corresponsabilidad de unos hacia los otros.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K.O. (1991). “¿Vuelta a la normalidad?”, en Apel, K.O., Cortina, A., De Zan, J. y Michelini, D. (Eds.). (1991). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI, México (2009). “Tojolabales”. Disponible en www.cdi.gob.mx, recuperado en junio del 2013.
- Díaz G., F. (2001). “Comunidad y comunalidad”, Anexo 1 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.
- (2011). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Cerezo Editores.
- Fairclough, N. y Wodak, R. (2001). “Análisis crítico del discurso”, en Van Dijk, Teun A. (Comp.). *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.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI (2006). *Panorama de violencia contra las mujeres*. México. Recuperado el 12 de septiembre de 2012 de www.inegi.gob.mx
- 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.
- Maldonado Alvarado, 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. Recuperado el 15 de agosto de 2012 de www.juridicas.unam.mx/sisjur/familia/pdf/15-189s.pdf.
- Torres Falcón, M (2003) “El movimiento internacional de los derechos humanos y la lucha contra la violencia de género”, en *Revista de Administración Pública Escenarios actuales de la política pública: nuevas necesidades sociales y políticas de nuevo cuño*, Número 109, Septiembre-Diciembre, Año 2003. Recuperado el 15 de agosto de 2012 de www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/rap/cont/109/.../art2.pdf.
- Trejo, M.G. (2014). “El discurso del nuevo comunalismo y sus aportaciones para la construcción de una sociedad de la comunicación. Análisis crítico de *Aprender a escuchar* de Carlos Lenkersdorf”, Tesis doctoral en Filosofía. Morelia: Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro, UMSNH.
- Valtierra, Z. J. (2012). “En busca de la Iglesia autóctona: La nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales”, *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 10, (X), 2, julio-diciembre de 2012.
- Van Dijk, A. (2000). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Villoro, L. (2007). *El concepto de ideología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- West, R. y Turner, L. (2005). *Teoría de la comunicación. Análisis y aplicación*. España: McGrawHill.
- Wodak, R. (2003a). “De qué se trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos”, en Wodak, R. y Meyer, M. *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2003b). “El enfoque histórico del discurso”, en Wodak, R. y Meyer, M. *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.