

# BAJO EL VOLCÁN

## CONVIVENCIALIDAD Y COMUNALIDAD DESDE GUSTAVO ESTEVA Y JAIME MARTÍNEZ LUNA

---

ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ\*  
CARLOS TORNEL \*\*

*Gustavo Esteva In Memoriam.*

### Resumen

En noviembre del 2020, Jaime Martínez Luna participó en un panel organizado por la Universidad de la Tierra Oaxaca bajo el título de *Comunalidad y vida concreta*. Durante el panel, Martínez Luna expresó lo siguiente: “Marx lo dice claramente: los filósofos interpretan el mundo, de lo que se trata es de transformarlo. Yo diría: ni uno ni lo otro. De lo que se trata es de compartirlo.” Este artículo intenta explorar el horizonte político que esta frase abre a partir de dos conceptos complementarios, aunque no idénticos: convivencialidad y comunalidad. Lo haremos a partir de dos de sus exponentes más significativos: Jaime Martínez Luna y Gustavo Esteva, ambos radicados en Oaxaca, desde donde tejen su sentipensar. El artículo se vale de la metáfora de *Bajo el volcán*, inspirada en la novela de Malcom Lowry que se convirtió en un apelativo para distintas luchas sociales en México. Con ella queremos hacer referencia a las luchas desde abajo, desde lo común y lo comunitario.

**\*Docente  
del Área de Reflexión  
Universitaria, Universidad  
Iberoamericana.**

**\*\*Doctorante e  
investigador de la  
Universidad de Durham.**

**Palabras clave:** *Comunalidad, Convivencialidad, Gustavo Esteva, Jaime Martínez Luna.*

## Abstract

In November 2020, Jaime Martínez Luna participated in a panel organized by the Universidad de la Tierra Oaxaca under the title of *Communality and concrete life*. During the panel, Martínez Luna expressed the following: 'Marx says it clearly: Philosophers have merely interpreted the world, the point is to change it. I would say: neither one nor the other. The point is to share it.' This article attempts to explore the political horizon opened by this phrase from two complementary, though not identical, concepts: conviviality and communality. We will do so on the basis of two of its most significant exponents: Jaime Martínez Luna and Gustavo Esteva, both based in Oaxaca, from where they weave their *sentipensar*. The article uses the metaphor of *Bajo el volcán* [Under the Volcano], inspired by the novel by Malcom Lowry that became an appellative for different social struggles in Mexico. With it we want to refer to the struggles from below, from the common and the community.

**Key words:** *Communality, Conviviality, Gustavo Esteva, Jaime Martínez Luna.*

## Introducción

*Tierra de volcanes*. Ese fue el apelativo que Joseph H. L. Schlarman le dio al territorio de eso que llamamos México. Pero al volcán, esa presencia ancestral que custodia nuestras tierras, se le puede acercar de muchas maneras. Si hacemos caso de algunos relatos, en muchas ocasiones eran las élites y castas sacerdotales quienes tenían permitido subir al volcán, mientras que el pueblo, los gobernados, se quedaban debajo. El volcán, en ese sentido, puede servir también de metáfora para distinguir los arribas de los abajos. Los primeros habitan en las cúspides, raramente voltean hacia abajo sino para saquear y despojar; gobiernan desde sus cúpulas institucionales a quienes, desde abajo, se les ha educado en el efecto tortícolis: mirar siempre hacia arriba. No hay que olvidar que la lava, savia del volcán, proviene de abajo y a los abajos retorna aún después de la erupción. A su paso la lava transforma territorios, se los apropia, siendo ahí debajo donde se orquestan y suceden los auténticos cambios. Por más llamaradas y humo que los de arriba produzcan en la cima, es siempre en los abajos donde las auténticas transformaciones históricas tienen lugar.

Malcom Lowry escribió en 1947 su renombrada novela *Bajo el volcán*. La Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) fundó una revista que lleva el mismo nombre y en la cual se han enfocado en compartir reflexiones críticas sobre los hechos sociales. Queremos recuperar este gesto y espíritu de *Bajo el volcán*, haciendo alusión a aquellas luchas de los distintos abajos donde la política es común y la organización no es estatal, sino en vistas a cuidar las vidas y las muertes de quienes —humanos y no-humanos— formamos parte de la comunidad.

Al igual que en la novela de Lowry, el volcán siempre está ahí, en el fondo, como una especie de espectador atemporal, pero al mismo tiempo es un actor importante en la construcción y la definición del territorio, de la idiosincrasia, de la costumbre; su presencia es paradójicamente ausente pero siempre presente. Es a la sombra del volcán que los sucesos en este pueblo mágico de Lowry aparecen, y es en la misma sombra en donde surge la posibilidad de una lucha desde abajo, desde lo común, desde el territorio.

En nuestro artículo nos valdremos de dos intelectuales de abajo: Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna. Ambos se han territorializado en Oaxaca, desde donde piensan y encarnan sus luchas. Sus pensamientos acompañaron los procesos críticos y de resistencia autonómica de los pueblos. Nos interesan particularmente dos conceptos que consideramos parte fundamental de sus aportes: la *convivencialidad* en Esteva y la *comunalidad* en Martínez Luna. Los dos términos, así como los autores, se entrecruzan. Esteva y Martínez Luna son amigos desde hace muchos años, compañeros de luchas y de reflexiones. Esteva es el fundador de la *Universidad de la Tierra Oaxaca*, mientras que Martínez Luna también fue socio fundador y de hecho quien le dio su nombre. Esta universidad, dijo el intelectual zapoteco, “tiene que tener los pies bien puestos en la tierra”. En ese sentido, además de ofrecer un esfuerzo comprensivo tanto de la convivencialidad como de la comunalidad, también nos dispondremos a tejer los dos conceptos subrayando sus mutuas fecundaciones, así como sus diferencias. Al hacerlo, estamos no solamente realizando un ejercicio comparativo entre conceptos, sino entre autores.

Un ejemplo concreto de este diálogo aconteció en noviembre del año 2020, cuando la Universidad de la Tierra organizó un panel titulado *Comunalidad y vida concreta*, en el cual participaron tanto Esteva como Martínez Luna. Lo que nos impulsó a pensar este artículo fue la siguiente frase del mencionado autor: “Marx lo dice claramente: Los filósofos interpretan el mundo, de lo que se trata es de transformarlo. Yo diría: ni uno ni lo otro. De lo que se trata es de compartirlo” (Universidad de la Tierra, 2020). Consideramos que esta frase abre otro tipo

de paradigma político, uno centrado en la dimensión comunal de la vida y sus relaciones con el territorio. Como intento de recuperar este paradigma, proponemos el siguiente itinerario: en un primer momento presentaremos el concepto de convivencialidad según Gustavo Esteva, posteriormente el de comunalidad según Jaime Martínez Luna y finalmente, a modo de conclusiones, la comparación entre ambos.

## **1. Convivencialidad en Gustavo Esteva**

Gustavo Esteva es un intelectual desprofesionalizado que desde México aportó ampliamente a las críticas al desarrollo. Desde un inicio caminó cerca del zapatismo, además de haber formado parte del círculo cercano de colaboradores de Iván Illich. Sus ideas son reconocidas a nivel mundial por disruptivas y novedosas, pero también por su empuje e inspiración que brinda a la hora de crear alternativas desde abajo. En esta ocasión, nos concentraremos en tejer su concepto de convivencialidad, el cual, cabe aclararlo, retoma directamente de Iván Illich. Por este motivo, en este apartado plantearemos la noción de convivencialidad de manos de ambos autores, recuperando nuestras investigaciones pasadas (González Gómez, 2019 y 2021). Cabe aclarar que tanto Illich como Esteva utilizan indistintamente los términos “convivencialidad” o “convivialidad”, por lo que en este artículo utilizaremos también ambos refiriéndonos exactamente a lo mismo.

La convivencialidad, como decíamos, es uno de los conceptos claves del pensamiento de Iván Illich. Este entabló las primeras aproximaciones a este concepto a través de lo que se conoce como los “Panfletos de Cuernavaca”, una serie de obras que le llevaron al pico de su fama y guiaron el resto de su pensamiento en torno a varios temas e instituciones como la salud, los sistemas de transporte, la energía y la educación (Illich, 2006 y 2008). En 1971 Illich, junto con Valentina Borremans, establece en *La Necesidad de un Techo Común. El Control Social de la Tecnología* las bases de lo que podría considerarse como una sociedad convivencial:

El control social de los sistemas de producción es la base de toda reestructuración social, por lo que la nueva fase en la que ya entró la tecnología permite y exige una nueva determinación de dicho control a través de: 1) la propiedad social de los medios de producción; 2) el control social de los mecanismos de distribución, y 3) el acuerdo comunitario sobre la autolimitación (los límites máximos) de algunas dimensiones tecnológicas, pero sólo en su conjunto, constituyen la base del control social de la producción en una sociedad. (2006, p. 761)

Estas tres condiciones dictaban para Illich una nueva visión política a partir de la cual sería necesario establecer un acuerdo comunitario sobre el perfil tecnológico de un techo común bajo el que quieran vivir todos los miembros de una sociedad. Esta política estaría definida por la autolimitación voluntaria y comunitaria, la búsqueda de límites máximos en la productividad institucional y en el consumo de servicios y mercancías, de acuerdo con las necesidades consideradas, dentro de esa comunidad.

Después de la publicación de *Energía y Equidad* en 1973, Illich comenzó a formular lo que él mismo describió como el epílogo de la era industrial: “Quiero delinear el contorno de las mutaciones que afectan al lenguaje, al derecho, a los mitos y a los ritos, en esta época en que se condicionan los hombres y los productos. Quiero trazar un cuadro del ocaso del modo de producción industrial y de la metamorfosis de las profesiones que él engendra y alimenta” (2006, p. 371). A través de este cuestionamiento, Illich lanza una crítica estructural tanto a la sociedad capitalista como a la socialista. Para él, el gran problema de las sociedades atadas a un sistema de desarrollo viene a través de lo que llama un “imperativo tecnológico” el cual no sólo daba una mayor importancia al pensamiento marxista del control social de los medios de producción, sino que instituía la posibilidad de una verdadera alternativa al desarrollo institucionalizado de ambos paradigmas. Para Illich, la institucionalización de la economía industrial en las sociedades capitalistas —más aún después de eliminar el patrón oro y el acuerdo de Bretton Woods a comienzos de la década de los setentas— y socialistas, en su inexorable afán de perseguir el crecimiento económico, terminaría por contaminar y degradar la tierra.

Illich vio entonces una posible alternativa en regiones como América Latina, Asia o África, en donde dos terceras partes de la humanidad podrían aún evitar la era industrial para construir sociedades donde todavía era posible reproducir el arte de habitar. Al escribir estas líneas, Illich veía con una impresionante claridad la decisión que muchos países o naciones podrían tener de industrializarse o seguir un camino alternativo. Muy similar a la forma en la que Gandhi advirtió acerca de “las catástrofes de seguir el mismo modelo industrial de desarrollo de occidente.” Visto en retrospectiva, resulta lamentable comprender las formas en las que absolutamente todos los países siguieron de forma voluntaria o impuesta la vía de la industrialización.

Para Illich, la sociedad convivencial es aquella en que “la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta” (2006, p. 374).

Para Illich, la convivencialidad es entonces la libertad personal ejercida en una sociedad tecnológicamente madura que puede llamarse posindustrial. Este proceso implica una reformulación de las instituciones que, después de cierto punto, dejan de cumplir con sus propósitos sociales para convertirse en la fuente de los problemas que, paradójicamente, fueron creadas para atender.

En el ejemplo anterior, se deja claro cómo es que, al superar ciertos límites, las herramientas dejan de proveer un beneficio social y convierten al ser humano en la herramienta del sistema. Ante esta tendencia, Illich reformula la relación con la herramienta al definir al ‘hombre austero’ como el que encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la herramienta convivencial. Por austero no se refiere a una persona desposeída, sino a la forma en la que el ser humano puede encontrar alegría a través de la amistad, la simplicidad, la hospitalidad y la solidaridad. Illich refleja en la convivencialidad lo que Esteva denomina como “el discurso de la gente”, al articular lo que en otros espacios Illich llama lo *vernáculo*, es decir lo propio de cada lugar. Este discurso de la gente lleva consigo lo que Esteva denomina el “efecto ajá”, la constatación de parte de la gente de que sabía a qué se estaba refiriendo.

Tanto para Illich como para Esteva, la convivencialidad y lo vernáculo se reflejan en el discurso no-academicista o del experto, sino en el sentir, el pensar y hablar de la gente. Así el lenguaje o los valores vernáculos se convierten en la forma en la que Illich crea una distinción con los valores industriales. Mientras que los gobiernos se convertían poco a poco en meros administradores de las corporaciones privadas y del capital, la gente común comienza a articular una forma de subsistencia, a través de la recuperación de lo vernáculo, a veces a causa de la necesidad ante este ‘abandono’ por parte del Estado. Es justamente en la tensión de lo vernáculo y la sociedad industrializada en donde se arraiga el pensamiento de Illich y en donde comienza la fascinación y amistad de Gustavo Esteva con él.

El pensamiento de Gustavo Esteva mantiene una fuerte influencia illichiana acompañada de una propia lectura del pensamiento de Marx —la cual comparte con otros como Theodor Shanin (2018)—, así como de todos sus años de caminar cerca de los pueblos originarios, principalmente el zapatismo. Durante más de 30 años Esteva fue un marxista ortodoxo. No es hasta su encuentro con Illich en 1982 que comienza a ver una ruptura en su ortodoxia. En una ocasión, Illich le preguntó a Esteva: “¿Si tuvieras que utilizar una palabra para definir nuestra época cuál sería? Inmediatamente respondí: «Hospitalidad»” (O’Donnovan, 2015a, p. 531). La hospitalidad desde el pensamiento de Esteva “funda filosófica y moralmente el pluralismo como actitud que asume conscientemente la pluralidad del mundo real y le da

un sentido político” (Esteva, 2011, p. 131). La hospitalidad cobra un papel fundamental en la recuperación del ámbito de la comunidad, al ser la posible oposición más clara al concepto del desarrollo, el cual, junto con otra serie de órdenes institucionalizados como el capitalismo, comienzan a desmoronarse.

La intervención de Esteva en el *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* (1996, p. 53) establece que el periodo del desarrollo, el cual se inaugura con el punto número 4 del discurso del presidente Harry Truman en 1949, había quedado atrás. Como lo establecía Wolfgang Sachs, “la idea del desarrollo se había convertido en la ruina del pensamiento intelectual” (1996, p. 1) al establecer que la promesa del desarrollo —la distribución de tecnología y conocimiento científico— crearían las necesidades que antes no se *tenían*, para a su vez, identificar los medios por los que sería posible satisfacerlas.

El capítulo de Esteva en este libro identifica las posibles formas a través de las cuales las personas, que de un día a otro pasaron a ser subdesarrolladas, comienzan a resistir la imposición de lo que pronto dejó de ser un sueño americano para convertirse en una pesadilla:

Los marginales están transformando su resistencia al desarrollo y a las formas económicas de vida en un empeño de liberación, que los lleva a reivindicar y regenerar sus ámbitos de comunidad o a crear otros nuevos; para ellos, desligarse de la lógica económica del mercado capitalista o del plan socialista se ha convertido en cuestión de supervivencia: están tratando de poner la esfera económica en el margen de sus vidas; la interacción en el seno de esos ámbitos de comunidad previene que la escasez (en el sentido económico del término) aparezca en ellos, lo que supone la redefinición de las necesidades (Esteva, 2016, p. 18).

Como ya establecimos anteriormente, nos encontramos ante el colapso de una época. Es en este periodo en el que los síntomas más mórbidos de la crisis se hacen evidentes, mientras que el viejo régimen no permite al nuevo nacer. El pensamiento de Esteva revela aquí la forma en la que al resistir la imposición del desarrollo surge la posibilidad de regresar a un ámbito común, a un proceso que está surgiendo en el vientre de la sociedad que colapsa.

Este regreso, recuperación o la creación de un ámbito común se expresa a través de tres características: La primera se refiere a la institución de una revolución que ve más allá del Estado-nación y de controlar o tomar el poder a través de los instrumentos e instituciones de los que este depende (como son la democracia, los derechos humanos). La segunda, se refiere

a la redefinición de sustantivos como educación, salud y vivienda, cuya satisfacción depende de entidades públicas o privadas; por verbos como aprender, sanar o habitar (Esteva, 2013, p. 132). Esta transformación permite a las personas restituir su agencia, al definir sus propias “necesidades” y los medios a través de los cuales atenderlas. Y, finalmente, la recuperación del ámbito de lo común se basa en la adopción de un horizonte con un pluralismo radical, en donde sea posible imaginar, actuar y crear alternativas.

La herramienta convivial es precisamente la forma en la que es posible alcanzar este horizonte. Para Esteva, la crítica de Illich a las instituciones sirve para articular justamente la postura revolucionaria que implica el regresar al ámbito comunitario. De acuerdo con Illich, la crisis actual de las instituciones “debería ser acogida como una crisis de liberación revolucionaria porque nuestras actuales instituciones restringen la libertad humana básica, en aras de proporcionar a la gente más productos institucionales” (2006, p. 761). Al resistirse, desobedecer y negarse surge lo que Esteva, siguiendo a Michel Foucault, denomina como “el resurgir de los saberes sometidos” (Foucault, 2000).

Estos saberes que habían sido descartados, ignorados, reprimidos y descalificados de formas violentas (explícita o implícitamente) por no ser científicamente válidos o “útiles”, emergen ante el colapso del capitalismo. Lo que Esteva define como el fin de una era, que en sus propias palabras no simboliza el surgimiento de un pluriverso de alternativas, sino la acentuación de los síntomas más mórbidos que definen al capitalismo y a la modernidad (Esteva, 2019). El surgir de los saberes sometidos es para Esteva la base del pensamiento postmoderno, es decir, ante el colapso de la modernidad, estos surgen como un método, como una forma de dotar de significado y de producir alternativas. Es precisamente a través de esta *insurrección* de los saberes sometidos que es posible la articulación del ámbito de lo común, en donde comienzan a surgir las bases de la autonomía: a través de la recuperación, la defensa o la creación de estos ámbitos comunitarios que surge una alternativa a la era de la disciplina y a su continuación en la era de los sistemas de control. Es decir, una visión de la sociedad que ve más allá del horizonte de la democracia formal, de la actividad económica diseñada a través de la premisa de la escasez, más allá del establecimiento de la modernidad occidental y más allá de las estructuras patriarcales, al regresar y poner al centro de la vida social el cuidado de la vida, a las mujeres y el cuidado de la Madre Tierra.

A raíz del levantamiento zapatista, la formulación y organización de formas de vida que regresan a las características de una sociedad convivial se pueden encontrar en la negación que viene acompañada de la propuesta de una alternativa radical (Dinerstein, 2015). El “Ya

Basta” de los zapatistas en 1994, “Que se vayan todos” en 2001 en Argentina, “Mis sueños no caben en la boleta electoral” de los Indignados en España, o el “No nos iremos hasta que ellos se vayan” en Grecia, e incluso el “Nosotros somos el 99%” de Occupy Wall Street. Aunque son movimientos con algunas similitudes (casi todos abogan por una visión alternativa al localismo y a la globalización) su común denominador está en la negación y en la resistencia de los sistemas y las estructuras de dominación y en la articulación de una propuesta radicalmente pluralista (Esteva, 2015, p. 89).

Para Esteva, el capitalismo refleja la continua guerra en contra de los medios de subsistencia autónomos, una guerra que define la era moderna. Tomando las bases de una sociedad convivial desde el pensamiento de Iván Illich y en un cercano diálogo al pensamiento de Marx, Esteva ve en la insurrección cotidiana rebelde —la cual denomina como la *insurrección en curso*—, una propuesta ya avanzada de la posibilidad de “encerrar a los encerradores” [*enclose the enclosers*] (2015, p. 87) reclamando, regenerado y creando nuevos ámbitos de lo común más allá de las estructuras económicas dominantes y del sistema político.

## **2. Comunalidad en Jaime Martínez Luna**

En el prefacio del libro *Eso Que llaman comunalidad*, Gustavo Esteva describe el pensamiento de Jaime Martínez Luna (JMA) y su relación, definición y andar junto con el concepto de la comunalidad como una cuestión laberíntica. Para este pensador —a quien por falta y las limitaciones del propio lenguaje, podríamos llamar un intelectual indígena—, la comunidad se entiende como un “concepto vivencial, que permite la comprensión integral, total, natural de hacer la vida” (Martínez Luna, 2016, p. 100). El pensamiento de la comunalidad no es entonces ningún pensar en el sentido literal de la palabra, sino un modo de existir.

Cuesta trabajo definir la comunalidad, dice el propio Esteva, pero en la falta de definición está uno de los beneficios que tiene pensar-actuar en la comunalidad. Esteva recuerda cómo en formas completamente separadas y en diferentes contextos, tanto Jaime Martínez Luna como Floriberto Díaz Gómez acuñaron el término comunalidad. Este neologismo surge de las formas de vida de las comunidades en las Sierra Norte del Estado de Oaxaca, reflejando una persistente resistencia a todas las formas de desarrollo que han llegado a la zona, a la manera en la que han tenido que aceptar como diversas a formas de vida contemporáneas, que, a su vez, llegan a convertirse en parte de su vida. Es decir, “incorporan lo que llega desde lejos, sin permitir que destruyan o disuelvan aquello que es lo propio” (Guerrero Osorio, 2019, p. 130).

Este concepto surge entonces de un proceso al que Esteva define como “las tradiciones que cambian tradicionalmente” (2019, p. 138) es decir, un proceso a partir del cual las comunidades pueden seguir siendo aquello que son, haciendo cambios que permiten mantener esa identidad, mientras resisten a las imposiciones que buscan desarrollarse “desde afuera”, o, dicho de otra forma, al reclamar su propia idea de aquello que podríamos llamar su equivalente del “desarrollo”, su propia noción de vivir bien, o *Sumak Kawsay*, como se dice entre los pueblos andinos. Este proceso les permite, al mismo tiempo, adecuar sus formas de operar “desde adentro”. Esta capacidad se convierte en una de las formas en las que las comunidades indígenas en América Latina han logrado mantener y preservar una identidad en resistencia a aquellas propuestas que, por más de 500 años, han tratado de “desindigenizarles”. A veces incluso las que con las mejores intenciones buscan “desarrollarles”, terminan por eliminar las características que las constituyen.

De acuerdo con JML, el marco en el cual se práctica la comunalidad se articula en torno a cuatro “momentos indisolubles, unidos e integrados”: a) La naturaleza, geografía, territorio, tierra o suelo que se pisa (el territorio); b) La sociedad, comunidad, familia, que pisa ese territorio (comunidad); c) El trabajo, labor, actividad que realiza esta comunidad en dicho territorio (trabajo); y, d) Aquello que se obtiene o consigue goce, bienestar, fiesta, distracción, satisfacción, cansancio con su trabajo, labor, o actividad en esa sociedad (el producto).

Pensar en la comunalidad desde esta interacción revela dos características que aparecen como curiosas o que son difíciles de embonar en la separación entre objeto y sujeto de la modernidad. Primero, la comunalidad es necesariamente un ejercicio geográfico, en el sentido de que siempre está territorializado, requiere de un territorio en donde se lleven a cabo las acciones de la comunidad, y eso que resulta de la interacción en el territorio es comunalidad. Segundo, es a partir del sentir-pensar y del actuar colectivo que aquello que se obtiene (lo que aquí llamamos “el producto”) es también comunalidad. Tanto los medios de producción como el resultado son compartidos o comunales, que se definen por la escala (es decir el tamaño de la comunidad) y la posibilidad de compartir. Entender esta interacción revela que la comunalidad es al mismo tiempo un proceso, como es un fin en sí mismo.

Aun así, la lógica territorial supone un primer reto para la comunalidad, pues necesariamente se opone a la abstracción que se vuelve necesaria para conducir una estructura tan amplia como un Estado o el propio mundo. Sin embargo, es a través de esta territorialización que es posible desarrollar una filosofía comunitaria que permite *comunalizar* la vida. Para JML, la primera limitante que se encuentra en particular para los pueblos indígenas y para quienes quieran experimentar la vida desde esta visión, es la limitante que produce el propio lenguaje.

El idioma español limita la capacidad de expresar la comunalidad, precisamente porque no concibe su existencia como tal. La experiencia de esta limitante se transmite a través de lo que JML identifica como el concepto esencial del pensamiento occidental: la libertad. Para JML, “no se puede ser libre en un mundo que no es nuestro puesto que pertenecemos y somos parte de él” (2016, p. 103).

En el ámbito de la libertad “somos individuos que se transforman y se transformarán, pero desde la comunalidad, somos seres integrados que encontraremos mayor integración”. Así, para JML la libertad y la comunalidad son polos opuestos, no se puede en la libertad, la democracia y hasta en la justicia concebir la comunalidad en su fundamento más esencial: “que dependemos del mundo y no el mundo de nosotros, que pertenecemos al mundo y no el mundo a nosotros y que somos el mundo, no el mundo es nuestro” (Universidad de la Tierra, 2020).. Desde la colonialidad, el indígena debe perder el sentido comunitario y es a través de la libertad que se elimina la dimensión comunal. Comunalizar es desobedecer, es resistir epistemológicamente a la individualización y al proceso de competencia que se inserta y se distribuye a través del pensar del libre mercado en donde todo tiene precio, pero todo pierde su valor. En las palabras del propio JML: “Comunalidad es vida concreta, no es un concepto abstracto, es tal vez lo opuesto de la abstracción. La comunalidad no puede ser un discurso, no puede ser parte de algo, es un todo integrado, vivencial y existencial, ahí se ve la posibilidad de la suficiencia y de la celebración de la vida” (Universidad de la Tierra, 2020).

Pensar la comunalidad de esta manera implica no reproducir las lógicas que surgen del pensamiento colonial y eurocéntrico para responder a la demanda del reconocimiento. Por ejemplo, pensar en términos de derechos humanos, constructos de la modernidad, basados en la lógica colonial que permiten una colonialidad al definir quién es humano (o menos humano). La comunalidad es una forma de “pensar natural” a través de la que se superan los grandes retos del lenguaje y del Estado, el cual captura únicamente las mismas posturas que surgen de la propia colonialidad del sujeto y de lo que se entiende como un individuo. Por ello, a través del énfasis en términos como la compartencia, se reflejan las formas en el que la comunalidad es “el predicado verbal del nosotros” (Guerrero Osorio, 2019, p. 132). El suelo, el territorio, constituyen la comunalidad, no se miden en abstracciones, por el contrario, *la vida es acción*. Todo el mundo tiene territorio, dice JML, se pierde la capacidad de relacionarse con la gente que les rodea y tomar decisiones, se pierde el papel político, porque no hay ninguna forma de convivencia más allá de las estructuras de consumo, un ámbito puramente individual.

La comunalidad implica un rechazo a la toma del poder a través de los medios tradicionales instituidos por el pensamiento moderno, desde el Estado hasta la democracia formal y los derechos humanos. En el ámbito de la comunalidad, estas instituciones juegan un papel secundario, en el sentido que se interpretan como instrumentos del cambio, pero no como herramientas que llevan a la transformación o que conducen a la comunalidad. Igualmente, la comunalidad rechaza aquellos conceptos occidentales que dictan las formas en las que es posible relacionarse entre personas y naturaleza. Aquí, existe una negación del antropocentrismo que permite asignarle derechos o una cierta agencia a la naturaleza. Para JML la cuestión no es si la naturaleza tiene derechos, pues los derechos son una forma de atar aquello que no es nuestro a las características de lo humano. Dicho de otra forma, en la comunalidad es imposible codificar a la naturaleza, puesto que somos parte de ella.

“¿Cómo se atrevieron los compas de Ecuador y Bolivia a darle derechos a la naturaleza?” dice Martínez Luna en el seminario de Unitierra, “este acto reduce la naturaleza a las caracterizaciones inherentemente antropocéntricas (por ejemplo la idea de sujetos con derechos) pero que al mismo tiempo mantienen una colonialidad con respecto a las identidades.” (Martínez-Luna, 2020, s.n.). Para JML, estas propuestas, así como aquellas que piensan que es posible “conservar”, o peor, “aprovechar” a la naturaleza, terminan por reafirmar una estratégica extractivista, algo que se vuelve inevitable desde esta visión separatista entre lo humano y lo natural, y al mismo tiempo de la jerarquización de lo humano sobre lo natural. En varios países de América Latina se puede cuestionar el discurso y la retórica del neoliberalismo, pero en esencia ninguno de estos movimientos —quienes han “capturado” el Estado, pero luego no saben qué hacer con él— presentan una construcción emancipadora del sistema colonial de poder y su estructura asociada con el capitalismo.

La revirada de JMA a la frase de Marx es una confrontación a la modernidad desde la cual Marx articuló su pensamiento. Al romper con las estructuras modernas que delimitan el pensamiento, es decir, al hablar de la “compartencia” o desde la convivencia, se desdibujan los dualismos que categorizan al pensamiento moderno (pienso y luego existo, cuerpo y mente, sociedad y naturaleza, etc.). La propuesta de JML es entonces una que surge desde los márgenes, de la resistencia que persiste después de siglos de homogeneización e intentos de modernización o desarrollo. Nuestro interés es entonces el de comprender no sólo las formas de resistencia, sino las formas en las que aquellos que viven y piensan desde la comunalidad reordenan e interrumpen las estructuras de poder que mantienen una lógica de poder atada al colonialismo, al sistema capitalista y a la modernidad. En este sentido, podemos resumir nuestro análisis de la comunalidad a partir de los siguientes 4 aprendizajes:

- 1) La comunalidad implica una desobediencia epistémica, pero también una desobediencia de la práctica. No sólo se cuestiona radicalmente la separación entre el ser humano y la naturaleza, sino que se vive concretamente sin esta separación.
- 2) La comunalidad elimina por completo la lógica de tomar el control del Estado. La lucha por el poder institucional se replantea desde las 4 características principales (territorio, comunidad, trabajo y goce) de la comunalidad: del compartir surgen los procesos de toma de decisiones, es el mandar obedeciendo de los zapatistas y una “comunocracia” o “comunomía” que emana de estas mismas interacciones.
- 3) La comunalidad no es post, de, ni colonial, es en sí misma una forma de existir y de entenderse, por lo que requiere de un nuevo lenguaje y de los medios para comunicarlo.
- 4) Finalmente, la comunalidad, nos dice JML, es el resultado de la circunstancia. Pero es al mismo tiempo “el único camino que le queda a la sociedad mundial, sociedad que ha perdido toda integridad natural de sus modelos de vida.” Es aquí que propuestas como las del diálogo de saberes y el diálogo de víveres pueden convertirse en una herramienta efectiva para aprender a escuchar a quienes viven-piensen en la comunidad (Leff, 2017).

### **3. Balances entre convivencialidad y comunalidad**

Lo que tratamos de hacer en este texto es tejer los hilos entre dos pensadores amigos: Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna. No desde sus historias personales, sino a partir de dos conceptos: convivencialidad y comunalidad. Ambos, aunque con génesis distintas, tienen también sus puntos de coincidencia. Sobre todo, queremos subrayar que ambas comprensiones teóricas de otros horizontes políticos operan desde abajo, para ser más específicos, desde la recuperación de los ámbitos de la comunidad. El concepto de convivencialidad lo construyó Iván Illich muy probablemente bajo el volcán, en Cuernavaca, al escuchar esta palabra entre los pobladores del pueblo de Ocotepéc. Responde, sin embargo, a una crítica más amplia dirigida contra la sociedad industrial y sus excesos, teniendo muy en cuenta otros hemisferios. La comunalidad, en cambio, se territorializa en Oaxaca, aunque actualmente se haya recuperado por un gran número de intelectuales y movimientos que intentan repensar sus propias luchas y resistencias.

Nos atrevemos a decir que ambos conceptos se complementan. La comunalidad subraya, por ejemplo, el aspecto de territorialidad implícito en la convivencialidad, mientras que

esta explícita la dimensión crítica a la tecnología que también está implícita en aquella. Las dos proponen vivir de otra manera, pero sin plantear una utopía o un nuevo discurso revolucionario. Recuperan en cambio la vida propia de los pueblos que durante muchos siglos han sabido vivir en sus propios territorios. No apuestan, aunque tampoco condenan, por las luchas tradicionales tal y como se han dado en el occidente moderno. Tomar el poder no tendría sentido porque el poder no es algo que puede tomarse, es algo que está ahí atravesándonos. Inútil sería buscar conquistar las estructuras gubernamentales, mejorar las instituciones y cambiar todo desde arriba. Esta mentalidad es justamente la causa del problema y no puede ser parte de la solución. Por el contrario, las luchas comunales y convivenciales apuestan por la organización desde abajo, reconociendo las diversidades y las capacidades autónomas para hacernos cargo de nuestras propias vidas. Existe en ellas la posibilidad de dismantelar las estructuras de poder ya existentes a través del diseño de otras que existan en ámbitos y escalas comunes, es decir, en la definición de un techo común o de los límites sin que estos afecten a otros en otros territorios y comunidades.

Es verdad que todavía queda mucho por decir. Jaime Martínez Luna ha ampliado el concepto de comunalidad a una serie de acepciones como *comunalicracia* o *comunomía*, la primera en lugar de democracia y la segunda en lugar de autonomía. Podría criticársele que estos conceptos continúan hablando en griego (*cracia, nomos*). En el fondo, la intención de Martínez Luna es subrayar que el horizonte es el de los comunes y que por lo tanto el gran reto es el compartir el mundo: la *compartencia*.

Esteva está de acuerdo con este reto. Sin embargo, también reconoce que la transformación es necesaria, que el compartir implica la creación, como decía Illich, de herramientas y organizaciones convivenciales que lleven a cabo la nueva organización. Estas pasan por la recuperación de lo que somos, nudos de redes de relaciones y nunca individuos. Por ello, lo que está detrás tanto de la convivencialidad como de la comunalidad es una profunda reflexión ontológica, una revolución al nivel del ser y no meramente del aparecer. Mas no se queda en la pura reflexión metafísica, en los discursos que meramente tejen palabras que no tienen correlatos reales. Todo lo contrario.

## **Conclusiones**

Este texto busca servir como una introducción a dos pensadores y a dos conceptos que pueden ayudarnos a navegar el colapso civilizatorio que enfrentamos. Desde el sentir-pensar de la comunalidad, que más que un concepto es el entendido de una forma de ser,

existir, producir y compartir desde la comunidad, hasta la convivialidad: la propuesta de una recuperación de sustantivos por verbos que permiten articular las bases de un pensamiento necesario para producir un nuevo lenguaje. Palabras como la hospitalidad, el aprender, comer y sanar se convierten en las bases que entienden la amistad no como un atributo social, sino como una condición política, en donde el principal reto que se enfrenta ante la crisis civilizatoria es la imposibilidad de imaginar, diseñar y construir un mundo nuevo, uno para el cual no tenemos los conceptos y palabras adecuadas. Como recientemente lo ha establecido Gustavo Esteva por vía de Iván Illich:

Creo que si queda algo como vida política en este mundo tecnológico comienza con la amistad. Quiero sugerir que la amistad está en el centro mismo del camino que nos guía hacia el nuevo mundo y nos permite escapar de esta era de muerte. Lo que tenemos que hacer, dijo Illich, es “cultivar amistades disciplinadas, abnegadas, cuidadosas y de buen gusto (sabrosas).” Quizás, añadió, “en eso podemos encontrar lo que es bueno.” Este es el punto central, porque encontrar lo que está bien, el bien común, es la definición misma de la política. Es la vida política que aún tenemos abierta. (Esteva, 2021)

Aunque existen enormes retos y cuestiones que abordar con relación a estos dos conceptos y pensadores desde varios ámbitos —por ejemplo desde el ámbito pedagógico y la construcción de una identidad colectiva, desde el papel de la Universidad de la Tierra y la Universidad Autónoma Comunal en Oaxaca (UACO), en la construcción de un aprender emancipatorio, comunal u autónomo, entre muchos otros—, nuestra intención es que esta discusión propicie un acercamiento a las ideas de estos pensadores y a sus formas de articular propuestas de comunalidad y convivencialidad, y que a su vez permitan comenzar a enlistar aquellas palabras y conceptos que nos permitan definir los otros mundos que ven más allá de los impuestos por las estructuras coloniales, capitalistas y patriarcales.

Una de las lecciones clave es que, como hemos establecido aquí, la condición de la territorialidad a partir de la cual surge la construcción del sujeto político no necesariamente tiene que surgir del vínculo con él mismo (aunque bien puede ser así), sino que puede articularse desde la amistad, la cotidianidad y el compartir. Enraizarse o “poner los pies en la tierra” es parte del proyecto de la comunalidad, pues necesariamente implica el construir esas redes, esas relaciones que nos permiten experimentar la vida en la dimensión común de la convivialidad. Pareciera, recuperando el comentario de JML a Marx con el cual iniciamos

nuestras reflexiones, que para compartir el mundo sí es necesario transformarlo. Más no al modo moderno imperial y antropocéntrico, sino al modo comunitario en donde la transformación se traduce en relaciones profundas de amistad y hospitalidad con lo humano y lo no-humano.

## **Bibliografía**

- Dinerstein, A. C. (2015). *The politics of autonomy in Latin America. The Art of Organising Hope*. Palgrave Macmillan.
- Esteva, G. (2011). Otra autonomía, otra democracia. En Bajo tierra ediciones (ed.), *Pensar las autonomías Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (pp. 117-143). Sísifo Ediciones y Bajo Tierra.
- Esteva, G. (coord.). (2012). *Repensar el mundo con Iván Illich*. La casa del mago.
- Esteva, G. (2013). La insurrección en curso. En Raúl Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (pp. 129-216). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Esteva, G. (2015). Time to Enclose the Enclosers with Marx and Illich. *The International Journal of Illich Studies*, 4(1), 70-96.
- Esteva, G. (2016). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 171-186.
- Esteva, G. (2016). La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo. *Crítica de la cultura del progreso capitalista*, 1(2), 1-25.
- Esteva, G. (2019). El camino hacia el diálogo de víveres. En Stefano Sartorello (Coord.), *Diálogo y conflicto interepistémico en la construcción de una casa común* (pp. 133-168). Universidad Iberoamericana e INIDE.
- Esteva, G. (15 de junio de 2021). Amistad, esperanza y sorpresa: las claves de la nueva era, [Conferencia inaugural]. 8vo Foro Sur-Sur sobre Sostenibilidad, Universidad Global por la Sustentabilidad, Universidad de Lingnan, Hong Kong.

- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- González Gómez, A. E. (2019). La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva. *Revista de Ciencias y Humanidades*, IX(9), 119-138.
- González Gómez, A. E. (2021). *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*. Unidad Editorial Culagos.
- Guerrero Osorio, A. (2019). Comunalidad. En A. Kothari, A. Shalleh, A. Escobar, F. Demaria, A. Acosta (Eds.), *Pluriverse a Post-Development Dictionary* (pp. 130-132). Tulika Books.
- Illich, I. (2006). *Obras Reunidas I*. Fondo de Cultura Económica.
- Illich, I. (2008). *Obras Reunidas II*. Fondo de Cultura Económica.
- Leff, E. (2017). Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política. En *Ambiente & Sociedad*, 20(3), 229-262.
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú.
- Martínez Luna, J. (2016). Conocimiento y Comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 98-112.
- Martínez Luna, J. (17 de diciembre de 2020). *Comunalidad y Vida Concreta* [Conferencia en el congreso virtual]. Pensamiento Indígena Contemporáneo y su relación con el Pensamiento Gandhiano. Universidad de la Tierra, Oaxaca, México.
- Martínez Luna, J. [Universidad de la Tierra, Oax.]. (17 de diciembre del 2020). *Comunalidad y Vida Concreta* [video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=2tmDYSjL2vA&t=4619s>
- O'Donnovan, O. (2015). Conversing On the Commons: an interview with Gustavo Esteva part 1. *Community Development Journal*, 50(3), 529-534.
- O'Donnovan, O. (2015). Conversing on the commons: an interview with Gustavo Esteva part 2. *Community Development Journal*, 50(4), 742-752.

Sachs W. (ed.). (1996). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. PRATEC.

Shanin, Theodore (Ed.). (2018). *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*. Verso Books.