

ARTÍCULOS

La comunalidad indígena como respuesta al individualismo moderno*

The indigenous communality as a response to modern individualism

Sandra Anchondo Pavón

Universidad Panamericana, Instituto de Humanidades, México

sanchondo@up.edu.mx

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7928-084X>

Cecilia Gallardo Macip

Universidad de los Andes, Chile

cgallardo@miuandes.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7230-6234>

RESUMEN: El objetivo de este artículo es mostrar cómo si bien el individualismo contemporáneo ha fragmentado los vínculos sociales de tal manera que pareciera imposible hablar de comunidades, el estudio de la comunalidad muestra de qué modo es posible concebir una sociedad donde el bien común sea el principal factor para resarcir la unión entre individuos, incluso en las sociedades liberales capitalistas. Se argumentará que, desde la modernidad, el auge del individuo sentó las bases del modo en que concebimos las relaciones sociales; sin embargo, la propuesta indígena nos muestra que hay otros caminos no hegemónicos que nos pueden ayudar a comprender a los sujetos como seres interdependientes y en sintonía con el mundo natural.

Palabras clave: Comunidades indígenas; individualismo; cosmovisión; modernidad; medio ambiente.

Cómo citar este artículo / Citation: Anchondo Pavón, Sandra y Gallardo Macip, Cecilia (2023) “La comunalidad indígena como respuesta al individualismo moderno”. *Isegoría*, 68: e26. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.26>

ABSTRACT: The objective of this article is to show how, although contemporary individualism has fragmented social bonds in such a way that it seems impossible to speak of communities, the study of indigenous communalities shows how it is possible to conceive a society where the common good is the main factor to compensate for the union between individuals even in liberal capitalist societies. It will be argued that, since modernity, the rise of the individual laid the foundations for the way we conceive social relations; however, the indigenous proposal shows us that there are other non-hegemonic paths that can help us understand subjects as interdependent beings in tune with the natural world.

Keywords: Indigenous communities; Individualism; Cosmovision; Modernity; Environment.

Recibido: 30 junio 2022. *Aceptado:* 2 mayo 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

* Agradecemos al de Nicola Center for Ethics and Culture de la Universidad de Notre Dame por el apoyo para realizar la presente investigación

INTRODUCCIÓN

Nos parece pertinente incluir a las comunidades y pueblos originarios de México y el mundo, que viven según sus sistemas propios, en las discusiones sobre sustentabilidad y desarrollo humano, sin asimetrías epistémicas, condescendencias o hipocresías. Es nuestra convicción que sus formas de vida, y los principios sobre los cuales las sustentan, nos serán útiles para idear nuevas formas de restituir los daños socioambientales que nos preocupan en la actualidad y edificar mejores mundos futuros para las nuevas generaciones. Iniciaremos este artículo con un diagnóstico sobre las consecuencias que ha traído la separación entre naturaleza y cultura en las sociedades modernas, expondremos después el principio de la comunalidad tal como proponen las comunidades en resistencia para comprender la vida en común y la interdependencia, entre otras realidades que se viven en las comunidades originarias. Lo anterior nos permitirá hacer una crítica al individualismo moderno que tenga como base su contraposición con la comunalidad. Finalmente, invitaremos a considerar las fuentes originarias o indígenas como vías alternativas de sabiduría relevantes para la búsqueda de soluciones sustentables hacia el cuidado de la vida, de las culturas y del planeta en general.

DIAGNÓSTICO CONTEMPORÁNEO

Con el aumento de los enfrentamientos entre los intereses económicos y los problemas socioambientales en el mundo global de hoy, es cada vez más relevante plantear propuestas que busquen soluciones integrales y pacíficas para las diversas regiones y no solamente para algunos. En este sentido ha cobrado relevancia la discusión sobre las dicotomías entre naturaleza y cultura, así como el estudio de sus relaciones. Tal es el caso de la importancia creciente de la antropología ecológica, que estudia las adaptaciones culturales a los distintos ambientes naturales. También del surgimiento y consolidación de la idea de bioculturalidad como binomio indisoluble (Maffi y Woodleey, 2010).

Una de las principales reflexiones en la actualidad se centra en la necesidad de buscar armonizar los intereses de los seres humanos por conservar sus formas de vida y al mismo tiempo preservar la naturaleza. Esto sucede debido a que en las construcciones culturales de Occidente se suele concebir al ser humano como separado de la naturaleza y en posición de dominio sobre ella (Horkheimer, 2016; Jonas, 1995; Heidegger, 1994). Esto, sin embargo, no es la regla para todas las comunidades humanas,

sino que tiene su origen en la modernidad filosófica que propuso con toda contundencia la dicotomía entre naturaleza y cultura, así como la necesidad de dominio de la naturaleza para la emancipación, progreso y bienestar de los seres humanos. En palabras de Max Horkheimer y T. W. Adorno en su obra *Dialéctica de la Ilustración*:

En el momento en el que el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida: el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la entronización del medio como fin, que adquiere en el capitalismo tardío el carácter de abierta locura, es perceptible ya en la prehistoria de la subjetividad. El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sí mismo a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que deba ser conservado (Horkheimer y Adorno, 2016, pp. 104-105).

Desde una concepción antropocéntrica del mundo, la modernidad determinó que el ser humano podía separarse de la naturaleza y que las restricciones técnicas y económicas valían como su único límite para el control y uso de los recursos naturales (Horkheimer, 2016; Horkheimer y Adorno, 2016; Schumacher, 1973). Lo anterior aunado al hecho de que las posibilidades técnicas aumentaron aceleradamente durante el siglo pasado nos fue llevando a abusar de la extracción de recursos naturales, contaminar aguas y aire, deforestar, y un largo etcétera. No fue hasta entrada la década de los sesenta que comenzaron las preocupaciones ecológicas y fueron vinculadas con la actividad humana (Carson, 1962). Sin embargo, ni entonces ni ahora, se ha puesto suficiente énfasis en corregir las bases de la cultura occidental moderna que permiten seguir afirmando que la naturaleza es un ente externo al ser humano, sustituible o mercantilizable.

En paralelo a las posiciones de control y dominación, diversas comunidades indígenas han podido resistir a los embates de la Modernidad y se han caracterizado por el cuidado de los ecosistemas. En el caso específico de las comunidades originarias de lo que hoy conforma México, se sabe que son ellas las principales guardianas de los ecosistemas y de la diversidad biocultural (Boege, 2008, pp. 14-16). No es producto del azar que las zonas

megadiversas alrededor del país estén custodiadas por comunidades indígenas, sino que es resultado de las prácticas culturales que suceden a través de procesos adaptativos y dinámicos en armonía con la naturaleza. Es decir, sus prácticas bioculturales están siempre situadas y, a través de sus creencias, significaciones y acciones tienden a conservar la biodiversidad:

La convivencia con la biodiversidad regional ha hecho que esas comunidades probaran, desecharan o desarrollaran el uso de plantas, insectos y animales como alimento, medicina, vestimenta, limpieza corporal o vivienda. Por esta razón, los pueblos indígenas y las comunidades locales han sido reconocidos como sujetos sociales centrales para la conservación y el desarrollo sustentable (Boege, 2008, p. 17).

Dicha conservación es posible también porque sus prácticas están integradas armónicamente con la totalidad de las dinámicas sociales que se viven dentro de la comunidad. Las estrategias agrícolas, por ejemplo, están basadas en la diversidad biológica para satisfacer las necesidades materiales de la comunidad, pero también están ligadas a la ritualidad y religiosidad desde una visión de continuidad comunitaria que abarca el respeto a la tradición y la esperanza en las futuras generaciones. Es así que, la integralidad de todo lo que se hace dentro del territorio posee una lógica de suyo incompatible con el individualismo moderno que es capaz de someter a la naturaleza a cambio de beneficios económicos o placeres exacerbados, porque la considera una realidad separada de la propia existencia individual¹ (Deneen, 2019).

La cosmovisión de las comunidades originarias que viven de acuerdo a su propio derecho y conservan sus formas organizativas ancestrales, hunde sus raíces en el respeto a la comunidad y al territorio de manera integral, sin exclusividad para lo humano. Específicamente en Oaxaca, México, surge con fuerza la defensa de lo propio a partir de la noción de comunalidad que, según los propios teóricos indígenas, implica concebir a los seres humanos como parte de un todo orgánico que llamamos naturaleza. Como recuerda Jaime Martínez Luna, importante intelectual de la Sierra de Oaxaca, saberse parte del ámbito natural es crucial para vivir la comunalidad:

El ser y nacer en un ámbito natural, permite a la persona hacerse y entender su dependencia de la naturaleza que la rodea. El pensamiento que se ejercita, está directamente vinculado con lo natural, porque se vive rodeado de ello, no únicamente de seres humanos establecidos (Martínez Luna, 2010, p. 32).

Asimismo, Martínez Luna afirma que los saberes que preservan las prácticas comunitarias deben provenir de la experiencia vivida con lo natural, no de las complejas teorías. Es por ello que la comunalidad es un principio práctico, fundamento de la vida sociopolítica de las comunidades originarias que han resistido defendiendo el derecho propio y sus formas de vida. Este principio es la base sobre la cual se realizan las capacidades colectivas o capacidades comunes que habilitan las capacidades individuales de los miembros de la comunidad.

LA COMUNALIDAD COMO BASE DE LAS CAPACIDADES COMUNES O COLECTIVAS

La comunalidad es el fundamento de la organización sociopolítica comunitaria que se orienta al interés común de la colectividad y al fortalecimiento de los valores compartidos y de las capacidades colectivas (o comunes) de todos los seres que habitan el territorio compartido (Aquino, 2013). Tales capacidades colectivas son la vida y la salud comunitaria, la voluntad colectiva (o capacidad de autodeterminación), la subjetividad colectiva, la memoria colectiva, la intencionalidad colectiva, la inteligencia y la imaginación colectiva.

Si bien no es común hablar de capacidades colectivas, la propia Martha Nussbaum las ha considerado en su obra, como un producto derivado de la suma e interacción de las capacidades individuales. Probablemente lo hace así debido a que está pensando en el riesgo de enfatizar demasiado el aspecto colectivo al grado de llegar a instrumentalizar a los individuos, olvidando que las personas son fines en sí mismas y no se pueden subordinar al conjunto: «las capacidades pertenecen, en primer y prioritario lugar, a las personas individuales, y sólo luego, en sentido derivado, a los colectivos» (Nussbaum, 2012, p. 55).

Nussbaum parte de la importancia de desarrollar individualmente nuestras capacidades humanas básicas con miras a la autorrealización y para ello es obviamente indispensable la vida común, sin embargo, insiste en que las capacidades colectivas no constituyen una prioridad ni para la comunidad política ni para los individuos.

De distinta manera, los teóricos oaxaqueños como Joel Aquino, Marcos Sandoval, Floriberto

¹ Con respecto a este punto, también véase al autor Albert O. Hirschman, quien realiza un estudio exhaustivo sobre las pasiones y los intereses en la Modernidad, en su obra: *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*.

Díaz y Jaime Martínez Luna, enfatizan el carácter colectivo de los esfuerzos humanos, el trabajo comunitario y la vida comunal para desarrollarlos por encima de la individualidad.

Con el principio de la comunalidad, como base para la realización y el florecimiento de las personas individuales en armonía con el conjunto biocultural (que incluye al resto de los seres del territorio común), resulta imposible desarrollar las capacidades y funcionamientos individuales sin la interacción respetuosa con el territorio y los otros seres que lo habitan. Por eso es necesario que primero exista un soporte comunitario de cuya totalidad se desprendan, precisamente, las capacidades y funcionamientos de las partes, así como las ventajas asociadas. Lo anterior no niega la individualidad y el valor concreto de los miembros de la comunidad y tiene la ventaja de no batallar para unir lo que nunca ha sido separado, pues la comunidad,² que incluye tanto lo que llamamos mundo natural como la dimensión socio-cultural humana, se mantiene cohesionada como una totalidad gracias a la comunalidad.

El marco teórico-conceptual de la comunalidad, fue creado y dado a conocer en el ámbito académico por comuneros de Oaxaca como Jaime Martínez Luna, de Guelatao de Juárez y Floriberto Díaz Gómez, de Tlahuitoltepec, para describir la vida en las comunidades que se rigen por sistemas normativos propios en Oaxaca, pero funciona en comunidades originarias de otras regiones, tales como el pueblo yoeme, también llamado yaqui (Mesri y Carlón, 2019) o el pueblo tojolabal (Aguilar *et al.*, 2015).

Esta teoría explica lo que de hecho sucede en las comunidades y el modo en que se desarrolla en ellas la buena vida. Se aleja de los modelos que pretenden interpretar desde fuera lo que ahí sucede o que intentan ajustarlas a los modelos teórico-conceptuales ajenos a su realidad (de arriba hacia abajo). Una de las consecuencias derivadas de vivir la comunalidad es priorizar el bien común por encima de los derechos y libertades individuales, así como considerar que las personas pertenecen al mundo natural y son interdependientes.

No vemos en la naturaleza sus facultades productivas. Vemos en ella nuestra casa, nuestra propia capacidad de convivencia integral. En otras pala-

bras, la naturaleza no es materia, mercancía, cosa; es todo, somos todo. Por eso hemos defendido los territorios con nuestra propia existencia, porque somos ellos. Es por eso que la naturaleza no nos pertenece, pero sí nosotros a ella (Martínez Luna, 2015, p. 108).

La fuente del propio pensamiento indígena es la naturaleza por lo que es imposible superarla a través de la racionalidad o imponer un dominio artificial sobre ella. Los movimientos naturales marcan los ritmos «sus humores marcan nuestras festividades, sus calores y sus fríos determinan nuestras necesidades, nos da la respuesta para la reproducción de nuestra especie» (Martínez Luna, 2015, p. 108).

De ahí que el primer elemento de la comunalidad sea el territorio vivo que implica necesariamente la totalidad de lo que existe en sus confines: la existencia de la madre tierra, sus montañas, ríos, aves, etcétera (Rendón, 2003, p. 39-40). Además, incluye también la dimensión socio-político-cultural del lugar en el que se desarrolla y se conserva la vida colectiva con sus formas de ser, de nutrirse, con su ritualidad y espiritualidad (Barabas, 2010) a partir de las pautas, los signos y el sustento que dan las realidades naturales.

La Tierra, según don Floriberto Díaz es ese espacio total que nos cobija y nutre, de ahí que sea como una madre que «nos recoge en sus entrañas». Nosotros pertenecemos a ella, no al revés.

Para nuestras abuelas y abuelos sabios, el punto de partida y de llegada era la tierra. Por eso llegó a ser la madre de todos los seres vivos: de ella somos, de ella nos alimentamos y a ella retornamos, aceptándonos en sus entrañas. Ella es sagrada, entonces, y nosotros sus hijos lo somos también. La relación materno-filial entre la tierra y nosotros la gente, no es un asunto metafísico, espiritual, algo imaginario; es una relación material, real, existente (...) La sacralidad de la tierra no admite la división o la posesión. Ni de la gente sobre la tierra y los recursos naturales, ni de una gente respecto a otras gentes. La integralidad de todos los elementos naturales y los seres vivos explica la primacía de la comunidad y de la familia, frente al individuo, respeta los intereses comunitarios, se respeta a sí mismo, pero también merece el respeto de la comunidad y de su familia (Díaz, 2007, p. 47).

El segundo elemento de la comunalidad es la asamblea general comunitaria, la máxima autoridad en las comunidades que se rigen por el derecho propio. En ella, se da el consenso y la toma de decisiones en común, por ejemplo, el nombramiento

² Cf. «Por eso, la aporía de la Ilustración no se resuelve con una renuncia a la Ilustración, sino precisamente rompiendo los límites de la Ilustración desde la propia Ilustración. Los límites de la Ilustración son justamente los del uso de la razón con la exclusiva función del dominio de la naturaleza, es decir, la absolutización de una forma de razón al servicio de los intereses económicos de una minoría» (Girón, 2001, p. 137).

de autoridades y la asignación de obligaciones comunitarias a través del sistema de cargos (Martínez Luna, 2011, p. 66). La gestión común de lo que hay, se produce, desea y sucede en la comunidad resulta fundamental para mantener el propósito compartido de la convivencia armónica.

Consecuente con el principio de armonía entre todos los seres vivos, la gente busca cómo lograr que cada uno de los habitantes actúe positivamente en función de la comunidad, pensando en los demás, antes que pensar en sí mismo. Que visto modernamente desde cualquier sistema jurídico, es bastante similar al principio del *bien común* para definir derechos y obligaciones (Díaz, 2007, p. 39).

El tercer elemento es el trabajo colectivo o tequio, también conocido como faena. Se trata de una manifestación de la reciprocidad que se vive en la comunidad. A través del tequio los miembros de la comunidad expresan su voluntad de ser parte y hacerlo no es solo una obligación sino una recreación y un goce de la pertenencia.

El cuarto elemento es la fiesta, es decir las celebraciones y ritos colectivos como expresión del don comunal. Se trata de la exteriorización del agradecimiento por los dones recibidos y el compromiso de participar en la comunidad refrendando la identidad comunitaria a través de la música, las danzas y el disfrute colectivo de los excedentes en un ambiente festivo lleno de simbolismos (Rendón, 2013, p. 44).

Todos los elementos de la comunalidad se entrelazan de manera compleja y dependen unos de otros, sin embargo, es clave entender que para que pueda materializarse, el principio de la comunalidad requiere del territorio (realidad natural y etnocultural) bajo el entendido de que todas las capacidades individuales y colectivas se desarrollan gracias a su sustento y a la interacción, asociación y relaciones de sus componentes. De tal manera que la buena vida se da desde un paradigma sustentado en sistemas propios de organización, reciprocidad, servicio y conservación que trascienden la mera cooperación interesada de los sujetos individuales capaces, puesto que también considera los ritmos, las pausas y las necesidades del conjunto vivo que se da en la simbiosis de naturaleza y cultura humana. De ahí que una de las funciones de la comunalidad sea precisamente la sustentabilidad que es ante todo una actitud históricamente diseñada por las comunidades que entiende a la naturaleza como el centro, a la cual pertenece el ser humano, de la cual depende y hacia la cual se dirige (Martínez Luna, 2004, p. 347).

La sociedad comunal diseña sus normas por medio de sistemas propios. La geografía permite sociedades pequeñas, que mantienen relaciones cara a cara de calidad, fundadas en el trabajo. La instancia que lo permite y fortalece es la asamblea general; en ella participan todos directa o indirectamente (Martínez Luna, 2004, p. 349).

El territorio compartido organizado a través del consenso común en la asamblea, el trabajo colectivo o servicio comunitario y la fiesta comunitaria como celebración de los dones comunes constituyen la comunalidad. Es a través de la comunalidad que las niñas, niños, jóvenes, mujeres, varones y ancianos pueden satisfacer sus necesidades y ver materializados sus derechos. En este sentido la dimensión individual de los derechos se deriva de los derechos colectivos o derechos comunes que surgen de la vivencia de la comunalidad (González y Mesri, 2015). Sin embargo, lo que ahora nos interesa resaltar es que la comunalidad es la base de la autogestión y sustentabilidad de las comunidades originarias. Por lo que debe entenderse conjuntamente con la libre determinación y la autonomía que les permiten decidir sobre el uso de los recursos que provienen de sus territorios.³

El derecho a la autodeterminación es clave para la conservación de las formas propias y diferenciadas de organización político-social que permiten a las comunidades y pueblos alcanzar la vida buena a lo largo y ancho de todo el territorio mexicano (Fuente Carrasco, 2012, p. 10). Gracias al respeto a sus propios modos de organización, a sus sistemas normativos propios y a su cosmovisión comunal es que pueden construir una sustentabilidad alterna «a la impuesta por la racionalidad económica ortodoxa» (Fuente Carrasco, 2009, p. 41). La comunalidad es una aportación elemental para la construcción de alternativas a la economía neoliberal, son un llamado de atención hacia formas de vida más sustentables fuera del modelo económico capitalista.⁴

³ Como indica el artículo 26 de la Declaración de los Pueblos indígenas: «Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otra forma tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma» y este derecho al territorio se encuentra profundamente vinculado al derecho de autodeterminación (Mesri, 2022, p. 141).

⁴ Un claro ejemplo que encarna este pensamiento lo encontramos en el economista E. F. Schumacher, quien en 1973 escribió *Lo pequeño es hermoso*. Ahí propone una visión integral en contra de la economía capitalista capaz de ver más allá de los beneficios monetarios para unos cuantos, y propositiva para tomar en cuenta la realidad de los bienes naturales y de la brecha mundial de pobreza.

Desde la lógica de la resistencia que ha explicado Miguel Bartolomé, del reto de la pluralidad cultural al que aluden él y Luis Villoro (Villoro, 2007, Bartolomé, 2008) y de la búsqueda de modernidades alternativas como ha propuesto Walter Mignolo, entre otras propuestas no hegemónicas, resulta fácil reconocer la vigencia y la importancia de las teorías de la comunalidad. Aparecen como un fundamento y como un horizonte común de pueblos con raíces culturales distintas que pese a sus diferencias «se oponen sin duda al nacionalismo imperante, es decir, a la ideología que identifica el estado nacional con la vigencia de un solo patrón cultural» (Villoro, 2007, p. 197). Al mismo tiempo se oponen a las lógicas del mercado capitalista.

Una de las consecuencias fundamentales que se derivan del principio de la comunalidad es que no hay acumulación, pues el excedente de cada ciclo se reparte a través de la compartencia, en la fiesta. Los miembros de las comunidades originarias que se rigen por sistemas normativos propios consideran que la tierra les da lo que necesitan y cuando hay de más se debe compartir en las fiestas familiares y en las celebraciones colectivas, es una oportunidad de fortalecer los lazos de la comunidad. Como parte de la identidad, fuerza y pertenencia comunitaria, la fiesta es, en palabras de Martínez Luna:

... el reflejo del espíritu de todos. Todos trabajamos para ella. Lo mismo sembrando que coordinando las actividades; lo acumulado en el año se usa para el goce de todos. Lo organizado durante el año se muestra en la fiesta. Diría que nuestras fiestas nos identifican y reflejan el respeto y la solidaridad que nuestra actitud ha sembrado en las comunidades que nos circundan. La fiesta le da significación al trabajo; por ello subrayamos que el trabajo es la comunidad en todas sus dimensiones. Sólo que en la fiesta encontramos la solidaridad lo mismo que la comunalidad en un punto culminante (Martínez Luna, 2010, p. 91).

Otra de las diferencias, y una de las más radicales, en comparación con las lógicas económicas basadas en la acumulación, las dinámicas del mercado, el extractivismo y el progreso, es que la comunalidad es un concepto vivencial (no artificial) que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida: «es un razonamiento lógico natural que se funda en la interdependencia de sus elementos temporales y espaciales» (Martínez Luna, 2015, p. 100). Se trata de la capacidad y la funcionalidad común y orgánica de los seres vivos que la conforman, en el ejercicio conjunto y armónico de la vida refle-

jando la diversidad contenida en el territorio y la interdependencia de los elementos que lo integran.

Los principios secundarios asociados al principio de comunalidad son: el respeto, la reciprocidad, la labor compartida con el mundo de forma integral y total, el agradecimiento por los dones recibidos y el goce (Martínez Luna, 2015, p. 100). Por ello, la comunalidad es lo opuesto a la individualidad (Martínez Luna, 2010, p. 17).

INDIVIDUALISMO, MODERNIDAD Y PÉRDIDA DEL ENFOQUE DEL BIEN COMÚN

El auge del individuo, junto con la idea de un dominio y control absoluto de la naturaleza puede rastrearse hasta el nacimiento del proyecto moderno en la Europa del siglo XV. Con el cambio del paradigma del Antiguo Régimen a la Modernidad, el auge del individuo y el Estado, aunado a una tecnología en pos del capitalismo, fue el parteaguas histórico que cambió por completo la manera en que el hombre se relacionaba con la naturaleza (Manent, 1995). La búsqueda de un bien común como eje de la Antigüedad se perdió por completo cuando la sociedad moderna surgió como conquistadora y fiel creyente de la ciencia y la técnica (Lipovetsky, 1986).

El proyecto liberal, en su intento inicial por desvanecer cualquier vínculo con el Antiguo Régimen, defendió que el hombre es egoísta y pasional y además, es anticultural, puesto que la ciencia y la tecnología suplieron ese lugar.⁵ Es decir, el individuo contemporáneo en su deseo de dejar atrás toda tradición, por considerarla un límite para su libertad, inició la destrucción de sus propios valores culturales para suplirlos con la inmediatez de la tecnología, sin tomar en cuenta la responsabilidad que el cuidado de los valores de la humanidad requiere para con las futuras generaciones.

La fragilidad de las relaciones entre los ciudadanos es una herencia que identificamos con el liberalismo clásico. Ha tenido como consecuencia el fortalecimiento de las relaciones directas entre los individuos y el Estado, revelando con ello diversas patologías sociales.

⁵ Por anticultural, retomamos lo dicho por Patrick Deneen en *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?:* «La doble expansión del estado y la autonomía personal descansa en buena medida en el debilitamiento y la eventual pérdida de culturas particulares, y su reemplazo no por una única cultura liberal, sino por una ubicua y asfixiante anticultura. Lo que popularmente se denomina «cultura» —a menudo modificada por un adjetivo, como «pop» o «mediática» o «multicultural»— es de hecho el signo de que la cultura ha sido destripada y dividida en una serie de costumbres, prácticas y rituales generacionales que parten de marcos locales y particulares» (2016, p. 93)

Dichas patologías provienen de la creencia en la solvencia del Estado. que se piensa puede resolver todas las necesidades humanas, sin tomar en cuenta la relevancia de los vínculos entre los sujetos ni sus relaciones con el territorio y los seres naturales en general.

A partir de la Modernidad, las comunidades se diluyen cada vez más. Como ejemplo, tenemos el debilitamiento de la familia y las asociaciones religiosas. En las palabras de Patrick Deneen: «El relajamiento de los vínculos sociales en casi cualquier aspecto de la vida —familiar, vecinal, comunal, religioso, nacional incluso— refleja el avance de la lógica liberal y es la fuente de su inestabilidad más profunda» (Deneen, 2019, p. 53).

De ese modo, la premisa hobbesiana en el *Leviatán*, del hombre como una criatura con apetitos, con miedo y aislada; una criatura que desea evadir aquello que le provoca un daño físico se instaló en el pensamiento Occidental como descripción absoluta del ser humano (Hobbes, *El Leviatán*, 14, 8. p. 122). Es más, bajo la lógica moderna, la naturaleza cobarde y egoísta del ser humano fue el motivo por el cual cedió sus derechos al Estado, ya que creyó imposible que los sujetos se mantengan en paz por sí solos (Deneen, 2016, p. 77). En ese sentido, como en el Estado de Naturaleza los individuos no eran capaces de mantenerse con vida y a salvo, necesitaron de alguien que les asegurara su autoconservación (Deneen, 2019, p. 54).

En este contexto, resulta comprensible que el Estado se presente como el único protector de los individuos, que por naturaleza buscan únicamente su supervivencia. (Deneen, 2019, p. 174). El problema fue que el Estado, al concebir a todos los sujetos iguales preservando su independencia, asumió que el individuo no requería de ningún tipo de relación o vinculación, más que con aquella institución que él consintió crear (Honneth, 2014). Tampoco creyó necesario ninguna expresión religiosa colectiva, ninguna fiesta comunal o espacio para las tradiciones compartidas.

Desde la Modernidad, el individuo comenzó a pensar en la necesidad de superar la tradición y todo rastro de cultura y memoria colectiva, pues esta era la manera que concebía para desplegar su naturaleza. Es decir, el individuo liberal moderno, se entendía como un átomo al que le interesaba únicamente su amor propio, para usar la terminología rousseauiana (Deneen, 2016).

En especial, la escisión con la cultura implicó también una ruptura con el pasado y la desintegración de lo que antes estaba unido. Nos referimos particularmente a la pérdida de aquello que unía a

los individuos entre sí y con el mundo natural. Tras el proyecto moderno, las comunidades perdieron su interés por el bien común, convirtiéndose en una colección de individuos, donde las instituciones se volvieron imposiciones.

Este quiebre con la naturaleza se dio debido al cambio que hubo con el pensamiento político premoderno, donde se entendía al ser humano como parte de un orden natural con mayor amplitud; además, se asumía que el hombre poseía un fin establecido por la naturaleza. De ese modo, el ser humano formaba parte del mundo natural. En cambio, con el mundo moderno liberal se inauguró una separación en la que el hombre se apartó de la naturaleza para dominarla (Horkheimer y Adorno, 2016, pp. 104-105).

El problema es que dicho afán de dominio por el dominio mismo provocó que el mundo natural fuera visto como aquello que puede ser manipulado y sometido para la obtención de beneficios individualistas (Horkheimer, 2016).

También es importante señalar que por la estrecha relación entre el Estado y el mercado, las relaciones de los individuos se convirtieron en meras transacciones. Empezó a ocurrir que el mercado y el comercio transformaron, en cierta medida, las «pasiones» en «intereses» controlando nuestra naturaleza pasional y egoísta por cálculos individuales; se fortalecieron las relaciones basadas en mero interés y se comenzó a aceptar ese comportamiento como la justificación para el crecimiento del liberalismo y el capitalismo (Hirschman, 1978). Por todo lo que hemos afirmado, es posible decir que desde el origen de la modernidad se ha asumido que el ser humano se encuentra separado de la naturaleza, es egoísta, cobarde, pasional y, por ende, individualista.

Sobre todo, el mercado refleja otro lado de nuestra naturaleza individualista: somos seres consumidores. No obstante, tal afán por consumir no tiene un límite precisamente porque nos consideramos dueños del mundo natural. En aras de defender una autonomía individual, el hombre contemporáneo rompió por completo su relación con la naturaleza. Al no formar parte de este mundo, puesto que puede controlarlo por medio de la técnica y la ciencia que desarrolló para someterla a su antojo, se ha olvidado de la importancia de la responsabilidad intergeneracional. Como es el yo, antes que el nosotros, el individuo actual, descarta por completo a algunos “otros” y al futuro de las siguientes generaciones. Su avaricia convertida en interés personal se ha olvidado del cuidado de su Casa Común.

A día de hoy, este consumismo exacerbado demuestra un nulo respeto por el medio ambiente, el cambio climático, los excesivos maltratos a las plantas, animales y, en general, a todo el medio ambiente. Disfrizamos un genuino interés por la Tierra en aras del progreso de la humanidad (Horkheimer, 2016). Sin embargo, dicha preocupación en realidad consiste en la instrumentalización del mundo para la obtención de fines individualistas y egoístas que no toman en cuenta el pasado, presente y el futuro de los seres humanos.

Este problema, en su totalidad, parte de una noción antropológica que, nos parece, surge de la modernidad, la cual promueve un conjunto de individuos aislados que buscan única o prioritariamente su beneficio propio, porque perdieron por completo la capacidad de buscar un bien común y formar comunidades que los vinculen por el bien de todos en conjunto.

Es por tales motivos que la sabiduría originaria, basada en la comunalidad, se presenta como una respuesta a la crisis socio-ambiental moderna.

NATURALEZA, COMUNALIDAD Y BUEN VIVIR

En el contexto actual en el que muchas personas y grupos activistas buscan desesperadamente alguna solución ante la crisis medioambiental que vivimos, la noción del *buen vivir* que comparten pueblos indígenas americanos de distintas regiones⁶ ofrece una propuesta de eficacia probada. Aunque pareciera que el proyecto moderno ya agotó sus posibilidades para proveernos de una vida buena, en el mundo actual, de hecho, convivimos con sociedades alternativas que presentan una mirada distinta.

El buen vivir o *lekil kuxlejal* (maya tsotsil-tseltal), *sumak kawsay* (quechua), *suma qamaña* (aymara), *Teko porã* (guaraní) o *Küme mogen* (mapuche de Chile y Argentina), no es solo un ideal utópico, como afirman algunos, ni solo una crítica a la situación que vivimos como humanidad (Santana, 2015, p. 172).

El buen vivir condensa y explica los modos de vida de los pueblos originarios americanos y su resistencia ante las formas de vida que llamamos occidentales, especialmente a las que suceden en entornos capitalistas basados en el consumo y la explotación de la tierra. En franca oposición al individualismo acentuado por la modernidad, las

⁶ Recomendamos ampliamente el texto de Paoli (2003) en el que explica la educación para el *buen vivir*.

culturas originarias otorgan a las prácticas nosótricas (nótricas) y a la comunalidad total centralidad en la construcción del buen vivir.

El pueblo maya-tojolabal lo hace, por ejemplo, a partir de la noción del *jlekilaltik*. De esta manera muestra una vía alternativa de comprender la vida humana y las prácticas socioculturales de modo integral y articulado con todos los seres naturales. Carlos Lenkersdorf, dedicó gran parte de su vida a estudiar la cultura maya-tojolabal y a la manera en que operaba el «nosotros» como principio organizativo y práctica de su realidad:

Lenkersdorf identifica entre los mayas tojolabales el NOSOTROS como aquello que representa una gran diversidad de sujetos que se complementan entre sí. Los sujetos que conforman el NOSOTROS no son solamente humanos sino también animales, plantas y lo que consideramos como cosas: tortillas, montañas, árboles, etc. (...) el peso filosófico del concepto es extraordinario y así, manifiesta su importancia filosófica. Aparece, reaparece y brilla en los ámbitos menos esperados, desde el caos social hasta el tiempo cíclico, el sistema numérico y la poesía. Dicho de otro modo, el NOSOTROS desempeña la función de un principio organizativo [de la realidad] (Aguilar *et al.*, 2015, p. 280).

Este «nosotros» es precisamente lo que permite la buena vida, la justicia social y el bien para todos (no de la mayoría). En tojolabal se habla del *jlekilaltik* que implica la salud, el bienestar, la libertad nosótrica y la justicia estructural colectiva. Desde la comprensión de un orden total que sostiene la interdependencia de los miembros de la comunidad y no su separación o bienestar individual. Desde la cosmovisión tojolabal, tanto las personas como las otras entidades naturales tienen *k'ujol*, es decir tienen corazón. Su modo de vida, desde el corazón, es intersubjetivo y conduce a una pluralidad implícita en el nosotros. Es esa misma pluralidad la que garantiza la apertura del nosotros hacia los otros, los diferentes, en lugar de la cerrazón que no los admite, se entiende que se entrelazan y complementan (Lenkersdorf, 2005, pp. 114-115; Meza, 2016).

Así también, desde otra región muy diversa en el norte de México, en territorio yoeme, se puede notar que en su ordenamiento jurídico propio aplica el principio fundamental de que primero existen obligaciones comunitarias y luego derechos. Incluso los niños y niñas tienen obligaciones. Todos los miembros prestan un servicio a la comunidad, ya sea que ostenten un cargo o que presten su servicio por medio del tekil, en el que los principios de re-

ciprocidad y ayuda mutua se ven reflejados (Mesri y Carlón, 2019). Primero se encuentra el bien y la permanencia del grupo, su arraigo e interacción con el entorno natural, su supervivencia, antes que los intereses individuales. La pertenencia viene después del cumplimiento de los compromisos con la comunidad.

Podríamos seguir enumerando pueblos que invitan a pensar la prioridad de la comunalidad frente a los derechos individuales en las comunidades originarias dentro y fuera del territorio mexicano, pero daremos solamente uno más: la buena vida, el ideal de vida para el pueblo tseltal en Chiapas (*lekil kuxlejal*) solamente puede darse desde el *kochelin jbahtik* o intersubjetividad comunitaria, que se refiere a un imperativo ético de corresponsabilidad comunitaria que contiene un entramado de valores, derechos y obligaciones dependientes de la existencia de la comunalidad como obra de los *Kahkananetik* (quienes nos cuidan) y que trasciende a todas las personas y familias como ente superior.

Como se ve en los ejemplos anteriores, la vida buena para las personas pertenecientes a los pueblos originarios, que son justamente premodernos, depende más del territorio y de la autonomía lograda para cuidarlo, gestionarlo y aprovecharlo que de un anhelo de dominación y transformación sobre la naturaleza. Asimismo, notamos una preponderancia de los funcionamientos comunitarios sobre los individuales que llaman la atención. Esto es fundamental para comprender que, desde sus paradigmas, la sustentabilidad en ningún caso entra en conflicto con los derechos individuales, el progreso y expansión que suponen las libertades adquiridas por los individuos modernos.

Con base en las reflexiones anteriores, queremos invitar a reconocer que, al menos en las regiones latinoamericanas, el enfoque de las capacidades heredero de Martha Nussbaum y Amartya Sen, habría de reparar más en calibrar el lugar que otorgamos a las capacidades colectivas y podríamos hacerlo a la luz de la noción de bien común, el principio de comunalidad, los derechos colectivos o la filosofía nosótrica de origen indígena. Creemos que los marcos conceptuales indígenas permiten considerar a las capacidades y funcionamientos colectivos no solamente pensando en los seres humanos sino en la compleja totalidad que conforman con todos los seres que componen el territorio común. De esta manera no hay conflicto entre sustentabilidad y desarrollo ni tampoco entre conservación de la naturaleza y bienestar humano porque la comunalidad es el principio y fin de los esfuerzos comunitarios y de la vida compartida.

Aunque existen valiosos esfuerzos por comprender el estatuto de las capacidades comunes desde la filosofía occidental,⁷ nos parece importante repensarlo a través de principios de origen indígena y premodernos como los que hemos intentado exponer aquí. Así, fue nuestra intención describir la ruptura entre los seres humanos y la naturaleza durante la modernidad, a partir de la lectura y la presentación de distintos autores modernos, al igual que de diversos críticos de este período histórico. Basta ver el análisis de algunos intelectuales del siglo XX para notar que en el proyecto moderno ocurrieron cambios sustanciales que determinaron en gran medida los problemas socioambientales que hoy tenemos. Además, a nuestro juicio la modernidad ha suscitado cambios innecesarios en la visión de la realidad y ha creado divisiones problemáticas entre individuo y comunidad o naturaleza e intereses humanos; divisiones que no impactaron a las comunidades originarias que resistieron su influencia. No buscamos presentar una visión maniquea entre el mundo indígena y no-indígena o entre el mundo moderno y un pasado romantizado. Pero es un hecho que los lazos comunitarios en los pueblos originarios nos invitan a pensar en otra realidad posible.

CONCLUSIONES: BIEN COMÚN, SUSTENTABILIDAD INDÍGENA Y FUTURO COMUNITARIO

Es así que una de las claves de los modelos de sustentabilidad indígena está en vivir la comunalidad, vivir desde el *nosotros* los valores comunitarios y transmitir la sabiduría ancestral, que le da soporte y que permite la consideración integral de todo lo que existe al interior de una comunidad (incluidas las relaciones, vínculos y significaciones comunes), a las nuevas generaciones. Hacerlo sin prejuicios ni

⁷ Después de un análisis de las propuestas de Sen, Taylor, Sandel y otros importantes teóricos de la justicia respecto a las capacidades colectivas, Reyes Morel concluye que: «es posible definir una capacidad colectiva o común como el éxito en la constitución de una comunidad de significación que modifica el conjunto de valores, creencias, fines o prioridades de un sujeto, es decir, su concepción de bien» (Reyes Morel, 2008, p. 151). La existencia de las comunidades de significación explica que algunas veces los individuos sean capaces de sacrificarse o de ver más allá de sus intereses particulares por el bien de la comunidad (Reyes Morel, 2008, p. 154). Las creencias y valores compartidos tienen efectos directos en la libertad de los sujetos quienes pueden autocomprenderse más allá del «yo» (Reyes Morel, 2008, p. 158) y perseguir bienes que son irreductiblemente comunes entre los cuales estarían por ejemplo el orden y la participación política, pero también podrían considerarse como tales el agua, el aire y la luz solar.

asimetrías epistémicas de por medio puede ayudar no solo a respetar sus autonomías y planes de futuro, sino también a proponer modelos alternativos a las economías capitalistas basadas en el extractivismo y la acumulación.

La comunalidad es el resultado de la vivencia activa de los derechos colectivos comunes de las comunidades indígenas incluyendo el derecho al territorio, a la autodeterminación, al derecho propio, a la educación en la propia lengua y cultura, etcétera. Sobre todo, la comunalidad, anclada en el territorio, es la base para desarrollar las capacidades colectivas de autonomía y autodeterminación, y puede comprenderse como el prerrequisito que permite habilitar los derechos colectivos de los pueblos⁸ y, en consecuencia, la vida buena para todas y todos. Es principio y horizonte de la vida buena y pertenece a una dimensión que no es comparable con la suma de las capacidades individuales, ni como resultado derivado de estas (tal como han propuesto Nussbaum y Sen). Sin nosotros, no hay yo. Si no se garantizan efectivamente los derechos colectivos tampoco habrá posibilidad de garantizar los derechos individuales en las comunidades, puesto que sin comunidad no hay posibilidad de existencia para el individuo.

Además, una de las enseñanzas clave desde la propia sabiduría indígena, en términos de sustentabilidad, es que hay que revisar las condiciones concretas de cada territorio y desde la auto sustentabilidad local (no en términos globales) pues hay que considerar la intersubjetividad colectiva. Compartir hacia adentro de la comunidad con todos sus miembros (humanos y no humanos) y apoyar y respetar a los demás pueblos, pero las decisiones no son globales.

El principio de comunalidad implica la continuidad e interdependencia en las relaciones y acciones de todos los seres naturales que habitan el territorio, incluidos los seres humanos. No hay separación entre la naturaleza y la cultura. Por lo tanto, no hay dominación posible, sino vinculación y compartencia. Es por eso que se vive con perspectiva comunal, se juzga y decide desde ahí lo que convenga para desarrollar las capacidades,

funcionamientos y bienes colectivos de los que se desprenden como consecuencia obvia las libertades y capacidades individuales.

Compartimos en estas líneas una invitación a incluir a las comunidades y pueblos que revisamos, y en general de los indígenas americanos que viven según sus sistemas propios, a la discusión sobre sustentabilidad y desarrollo humano. Su perspectiva es prácticamente una inversión de la visión individualista de las teorías liberales de las capacidades y, por lo tanto, también de las teorías de los derechos humanos que priorizan o únicamente enfocan los derechos individuales, que, si bien no hay que dejar de lado, se encuentran en profunda interdependencia con los derechos humanos colectivos como ha demostrado la lucha y resistencia de los pueblos originarios del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Castellanos, L.; De Luna Ramírez, L.; López Arcos, A.; Morollón, D.; Ponce Rascón, M.; Popoca Gómez, C. A.; Silva Estrada, M. R. (2015) La posibilidad de crear un nosotros desde la filosofía maya-tojolabal. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 2, octubre, pp. 279-283.
- Aquino, A. (2013). La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos. *Cuadernos del Sur; Revista de ciencias sociales*, 18, (34).
- Barabas, A. (2010). Los sistemas normativos frente a las nuevas alternativas religiosas en Oaxaca. En *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*. Editado por Miguel A. Bartolomé.
- Bartolomé, M. (2008). La diversidad de las diversidades: Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina. *Cuadernos de antropología social*, (28), 33-49.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Carson, R.1 (1962). *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin, Boston.
- Deneen, P. J. (2016). *Conserving America? Essays on Present Discontents*. St. Augustine's Press, Notre Dame.
- Deneen, P. J. (2019). *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?*, RIALP, Santiago de Chile.
- Díaz Gómez, F. (2007). Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksénáá'yén ayuujkwénmáá'ny ayujk mék'ájtén. En Robles Hernández, S. y Cardoso Jinénez, R. (comp). *Voces*

⁸ «Es precisamente la comunalidad la que se constituye en las condiciones necesarias para la autonomía: la reciprocidad basada en el principio de la ayuda mutua, el poder en manos del colectivo constituido en asamblea, la voluntad de servir gratuitamente durante años a la comunidad en diversos cargos a pesar de ser onerosos, la defensa de un territorio histórico y culturalmente propio, son elementos suficientes para un régimen de autonomía en condiciones propicias, y esas condiciones son las que confisca el Estado» (Maldonado, 2003, pp. 20-21).

- indígenas*, UNAM/ Servicios del Pueblo Mixe (SER). Programa universitario México Nación multicultural. https://formacion.ilsb.org.mx/wp-content/uploads/2021/10/Floriberto-Diaz.-Escrito_-Comunalidad-ene-Sofia-Robles-Hernandez-y-Rafael-Cardoso-Ji_compressed.pdf
- Fuente Carrasco, M. (2009). Nueva ruralidad comunitaria y sustentabilidad: contribuciones al campo emergente de la economía-ecológica. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 13, pp. 41-55.
- Fuente Carrasco, M. (2012). La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria. *Polis Revista Latinoamericana*, (33). <https://doi.org/10.4067/s0718-65682012000300009>
- Girón, M. Á. (2001). La irracionalidad de la racionalidad posmoderna. *Miscelánea Comillas*, 113-139.
- González Oropeza, M. y Mesri Hashemi-Dilmaghani, P. A. (2015). Justiciabilidad de los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas. *Cuestiones constitucionales*, (32), 201-233. <https://doi.org/10.1016/j.rmhc.2016.03.007>
- Heidegger, M. (1994). "Serenidad". *Revista Colombiana de Psicología* 3: 22- 28. Tomada de ECO: revista de la Cultura de Occidente 4 (1960). Trad. de Zubiaurre, Antonio. Disponible online: <http://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15808>
- Hirschman, A. O. (1978). *Las pasiones y los intereses*, FCE, México.
- Hobbes, T. (2009). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Alianza, Madrid.
- Honneth, A. (2014). *El derecho a la libertad*, Katz, Buenos Aires.
- Horkheimer, M. (2016). *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.
- Maffi, L. y Woodleey, E. (2010). *Biocultural Diversity Conservation. A Global sourcebook*. Earthscan, Washington.
- Maldonado, B. (2003). La comunalidad como una perspectiva antropológica india. En *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, editado por J. J. Rendón, pp. 13-26. México: CONACULTA.
- Manent, P. (1995). *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton University Press, New Jersey.
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca, Culturas Populares-CONACULTA-Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca-Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C.-CAMPO.
- Martínez Luna, J. (2004). «Comunalidad y desarrollo». *Diálogos en la acción*, pp. 335-354.
- Martínez Luna, J. (2015). «Conocimiento y comunalidad». *Bajo el volcán*, 15, (23), pp. 99-112.
- Mesri Hashemi-Dilmaghani, P. (2022). «Los derechos de los pueblos originarios en México frente a la propuesta de reforma a la Ley Federal de Variedades Vegetales». En: Solano Flores, B. E., Anchondo Pavón, S., Fernández Molina, M. V. y Rivero Frago, D. (coords.) *Respuesta a la amenaza de reformar la Ley de Variedades Vegetales*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas. Opiniones técnicas sobre temas de relevancia nacional, (53), UNAM.
- Mesri Hashemi-Dilmaghani, P. A. y Carlón Flores, M. A. (2019). *La organización político-social de la tribu yoeme (yaqui)*. Ciudad de México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Meza Salcedo, G. (2016). «Justicia nosótrica para la paz: desde la memoria hacia la utopía». *Panorama*, 10 (18) pp. 40-49. <https://doi.org/10.15765/pnrm.v10i18.642>
- Nussbaum, M. (2012) *Crear Capacidades*. Paidós, Barcelona.
- Paoli, A. (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal*, UAM, México.
- Rendón, J. J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, México: CONACULTA.
- Reyes Morel, A. (2008). Comunidades de significación como capacidades colectivas. Una revisión comunitarista de la teoría de Amartya Sen, *Areté. Revista de Filosofía*, XX(1), pp. 137-163. <https://doi.org/10.18800/arete.200801.005>
- Santana, M. E. (2015). El buen vivir, miradas desde dentro. *Revista pueblos y fronteras digital*, 10(19), 171-198. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.19.50>
- Schumacher, F. E. (1973). *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Barcelona.
- Villoro, L. (2001). *De la libertad a la comunidad*, FCE, México.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México.