



LO COMÚN: ALTERNATIVAS POLÍTICAS DESDE LA DIVERSIDAD

*Alejandro
Robayo Corredor*

*Carolina
Jiménez Martín*

*José Francisco
Puello-Socarrás*

*Mario
Rodríguez Ibáñez*

Agenda Común
Para la Paz
desde los Territorios

Proyecto Agenda Común para Construir Paz.
Mediaciones populares y sociales desde
el Observatorio Nacional de Paz

PROYECTO AGENDA COMÚN PARA CONSTRUIR PAZ.
MEDIACIONES POPULARES Y SOCIALES DESDE EL OBSERVATORIO NACIONAL DE PAZ

**LO COMÚN:
ALTERNATIVAS POLÍTICAS DESDE LA DIVERSIDAD**

*Carolina Jiménez Martín
José Francisco Puello-Socarrás
Alejandro Robayo Corredor
Mario Rodríguez Ibáñez*

COLECCIÓN ESTUDIOS TÉCNICOS
PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

Agenda Común
Para la Paz
desde los Territorios

LO COMÚN: ALTERNATIVAS POLÍTICAS DESDE LA DIVERSIDAD

© CDDPAZ- PLANETA PAZ. Sectores Sociales Populares para la Paz en Colombia.

© Carolina Jiménez Martín
José Francisco Puella-Socarrás
Alejandro Robayo Corredor
Mario Rodríguez Ibáñez

ISBN: 978-958-56058-7-9

Este documento hace parte de la colección Estudios Técnicos para la Construcción de la Paz. Esta busca contribuir al fortalecimiento científico-técnico de las propuestas territoriales de desarrollo y construcción de paz de las organizaciones y redes sociales populares.

Fotografía de portada: Archivo fotográfico - Planeta Paz.

Diseño y producción editorial:
Torre Gráfica Limitada
Bogotá, enero de 2017

Revisión editorial: Irene Alonso

Impresión:
Espacio Creativo Impresores SAS

PLANETA PAZ
Calle 30 A No 6-22 Of. 2701 PBX 3402300
Bogotá D.C. - Colombia
planetapaz@planetapaz.org
www.planetapaz.org

OXFAM
Calle 36 No 16- 20. PBX 2882507
Bogotá D.C.- Colombia.
www.oxfamintermon.org

La presente publicación ha sido producida gracias al apoyo de la Unión Europea. El contenido de este documento es responsabilidad exclusiva de los autores y en ningún modo debe considerarse que refleja la posición de la Unión Europea.

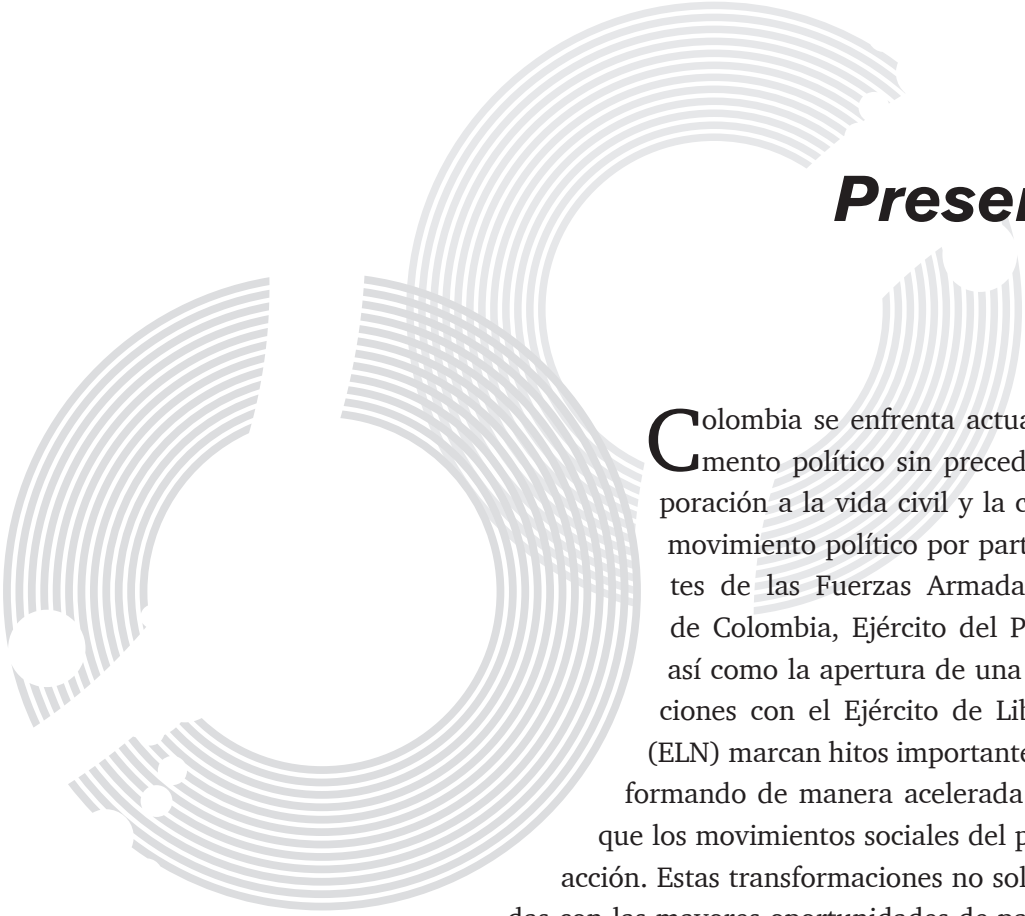
ESTE PROYECTO ES FINANCIADO POR:



Agenda Común
para Construir Paz
Contrato
DC-NSAPVD/2014/328-777



5	<i>Presentación</i>
7	<i>Introducción</i>
11	DESCUBRIENDO LO COMÚN EN LA BIÓSFERA Y LO PLURIVERSO
11	Presentación
12	¿La tragedia de los comunes?
13	La gestión de los comunes
20	Críticas a la economía convencional y algunas pistas para una nueva concepción de lo común desde la biósfera y la comunidad
23	Una concepción de lo común desde lo pluriverso
29	LAS DISPUTAS EN TORNO A LA COMÚN. EXPERIENCIAS COMUNALES DE GOBIERNO DESDE ABAJO COMO ALTERNATIVAS CONTRAHEGEMÓNICAS
29	Presentación
30	La disputa por lo común y los comunes y la defensa de la vida
32	¿Qué es lo común?
35	Ni público, ni privado. Ni común sin comunidad
37	Desde la gobernanza (neoliberal) hacia las habilidades comunales de gobierno
51	LA VIGORIZACIÓN DE LA COMUNIDAD: ESTRATEGIAS EDUCATIVAS, COMUNICATIVAS Y CULTURALES
52	Dos condiciones iniciales
55	Seis pasos de la estrategia
59	Una conclusión en cuatro movimientos



Presentación

Colombia se enfrenta actualmente a un momento político sin precedentes. La reincorporación a la vida civil y la constitución de un movimiento político por parte de los integrantes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (FARC-EP), así como la apertura de una mesa de negociaciones con el Ejército de Liberación Nacional (ELN) marcan hitos importantes que están transformando de manera acelerada el contexto en el que los movimientos sociales del país desarrollan su acción. Estas transformaciones no solo están relacionadas con las mayores oportunidades de participación que se derivan de los acuerdos de negociación entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP y del proceso de negociaciones con el ELN, sino con la profundización de la persecución a líderes y lideresas sociales en algunas regiones del país y el copamiento por parte de otros grupos armados de los territorios antes controlados por las guerrillas. A esto se le suma la profundización de un modelo de desarrollo que genera devastación y pobreza en varios territorios y que atenta directamente contra las posibilidades de una vida digna para los sectores sociales populares del país.

Colombia está viviendo la disputa entre diferentes concepciones de paz: por un lado, la del Gobierno y los sectores dominantes que avanza en un proceso de pacificación de los territorios para mejorar las condiciones de la inversión privada; por otro, la de los sectores contrahegemónicos que le apuestan a una paz con justicia social y ambiental para la buena vida de las comunidades. En el marco de esta disputa se precisa el fortalecimiento de las alternativas políticas planteadas desde el campo de lo popular para que logren hacerle frente a este complejo panorama y se pueda construir una paz desde las bases sociales y los territorios.

Lo común ha sido enunciado como un principio que comparten varias luchas y experiencias alrededor del mundo. Estas luchas se oponen a la difusión de la lógica de la privatización y a la ampliación del mercado a todos los espacios de la vida social; como alternativa, reivindican a las comunidades y al uso colectivo de la riqueza socialmente construida. Muchas de las luchas en Colombia, explícita o implícitamente, ya llevan en su seno a lo común como horizonte de sentido que guía sus acciones de resistencia y sus prácticas de construcción de paz. El nuevo contexto de la movilización social requiere clarificar y hacer visible este horizonte compartido para que las diferentes resistencias puedan encontrar las intersecciones en las cuales pueden articularse con el fin de construir otros mundos.

El estudio que aquí se presenta intenta ayudar en esta necesidad de clarificación, aportando varios textos en los que se discute lo común como principio político de las luchas anticapitalistas. Así, el objetivo de los autores que hacen parte de esta compilación se concentra en aportar elementos de debate a las organizaciones sociales populares que hicieron parte del proceso de *Agenda Común para la Paz desde los Territorios* en el camino de encontrar alternativas de paz que puedan articular y enriquecer sus resistencias.



Introducción

En la actualidad, soplan vientos de cambio en Colombia. La finalización exitosa de un proceso de negociación entre el Gobierno Nacional y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP) y la apertura de un nuevo proceso de negociación con el Ejército de Liberación Nacional (ELN) después de más de cincuenta años de confrontación armada, están abriendo las puertas a una nueva fase de la historia nacional. No deja de ser una etapa sujeta a los riesgos y desafíos propios de un proceso tan delicado y difícil como es el de la construcción de la paz. La consolidación exitosa de dicho proceso en gran parte depende de la capacidad de las fuerzas sociales del país para, por un lado, apoyar las tareas derivadas de los acuerdos producto de las negociaciones y, por el otro, consolidar los proyectos sociales que han intentado construir condiciones de vida digna en varios territorios a lo largo y ancho del país durante varias décadas.

En el campo popular, estas tareas demandan la necesidad de la articulación, recurrentemente mencionada en todo tipo de espacios y encuentros sociales. La historia del movimiento social colombiano ha dejado varias muestras de las riquezas de la acción coordinada entre las diferentes fuerzas sociales y políticas que buscan la transformación del orden imperante y a la vez evidencia las grandes dificultades que esta tarea requiere para su mantenimiento.

No solo la coyuntura de la construcción de la paz requiere de la articulación popular, sino también la arremetida de un modelo que en lo económico ha venido sometiendo todos los espacios de la vida (no solo la humana) a la lógica de la ganancia privada y al dominio del hombre sobre la naturaleza. La avanzada del modelo capitalista por doquier, prácticamente ha generado la difusión de una fábrica en expansión que produce individuos aislados, preocupados únicamente por su propia suerte sin consideración de la de sus congéneres u otras especies, ni de los flujos naturales de los cuales depende su propia vida.

Miles de luchas sociales alrededor del mundo que también se enfrentan al proyecto universalizador del capitalismo, han enarbolado durante las últimas décadas el concepto de lo común como alternativa política que permite desafiar al sistema y construir otros mundos posibles. Sin embargo, este es un concepto que se destaca principalmente por su polisemia –múltiples significados– y su asociación a otros términos que desvían su potencialidad política.

Por lo menos, tres conceptos son a menudo confundidos con lo común. El primero de ellos es el del interés general. Muchas veces se suele identificar lo común con el interés general, entendiendo este último en oposición al interés particular. Así, el interés general sería aquella norma superior de conducta que obligaría a cada quién a anteponer los intereses de la colectividad sobre los suyos propios. Especialmente, las autoridades estatales deberían regirse por aquel principio. Sin embargo, el interés general resulta un concepto muy vago en tanto parece suponer que la sociedad es un conjunto homogéneo cuyos intereses están por descubrirse y no la interrelación entre diferentes grupos sociales con contradicciones e intereses contrapuestos. Adicionalmente, la respuesta a la pregunta sobre quién define cuál es el interés general, a menudo acarrea formas de dominación política y de monopolios de ciertas autoridades para definir lo que está bien y lo que está mal. Así, el interés general a lo largo de la historia ha llegado a identificarse con el interés del Estado o con el de la Iglesia Católica (Laval & Dardot, 2014).

Otro concepto a menudo equiparado con el de lo común es el de lo universal. Así, se puede creer que lo común corresponde a aquellos elementos compartidos por un conjunto determinado por encima de sus diferencias internas. Esto es, su esencia y lo que los haría parte de un mismo género. Lo común, entendido de esta manera, implica la abstracción de los rasgos particulares de ciertos elementos para encontrar entre ellos generalidades que los puedan igualar. Esta concepción resulta altamente problemática para pensar en horizontes alternativos de la lucha política en tanto suprime la diversidad. El llamado de cientos de movimientos sociales y políticos alrededor del mundo es precisamente a revalorar la diversidad constitutiva de lo social y a realizar articulaciones no “a pesar” de las diferencias, sino gracias a ellas.

Finalmente, a menudo –y especialmente en el campo de la lucha social– lo común se toma como un equivalente de lo público. Las experiencias del denominado socialismo real demostraron que lo público (la propiedad estatal) a menudo termina realizando una captura burocrática de lo común (Laval & Dardot, 2014) para ponerlo al servicio de la minoría que controla el aparato estatal o, en el caso de los actuales estados neoliberales, para ponerlo en función del capital. Así, el Estado termina realizando una absorción de las fuerzas de lo colectivo para satisfacer intereses particulares, dando como resultado la desestructuración de la organización social.

Como veremos, lo común representa una alternativa tanto a la lógica burocrática del Estado como a la mercantilización de las relaciones sociales por parte del Mercado, y por eso se ha convertido en el fundamento de la alternativa política de gran parte de los movimientos sociales en el mundo. Este estudio busca, en medio de este mar conceptual, clarificar el sentido de lo común como principio de la alternativa política actual. La experiencia de construcción de la Agenda Común para la Paz desde los Territorios -ACPT- por parte de Oxfam y Planeta Paz junto con más de 250 organizaciones sociales populares de cinco regiones del país, mostró la diversidad de entendimientos al respecto de lo que sería lo común en un agenda intersectorial para la construcción de la paz. De esta manera, salieron a relucir durante las discusiones afirmaciones en torno a la necesidad de defender “los bienes comunes”, “la comunidad”, “los comunes”, entre otros. Todos estos conceptos comparten el mismo horizonte político de lo común, que busca afirmar lo propio contra el capital y la burocracia estatal.

En este propósito de clarificación, el estudio se divide en tres capítulos, cada uno de los cuales busca ahondar en diferentes dimensiones de lo común y permitirle al lector/a hacerse una idea am-

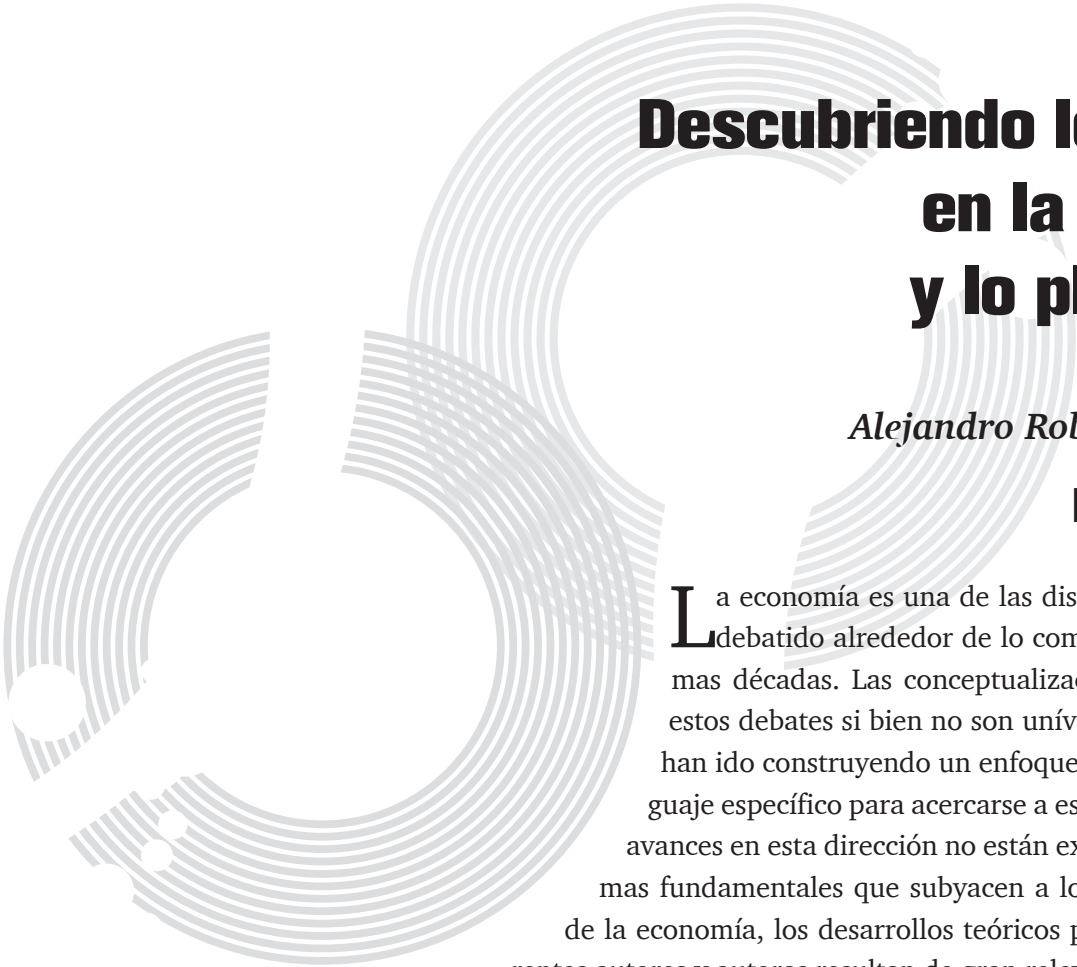
plia de lo que implica este principio en estos tiempos. En el primero de ellos, se retoman los debates en la economía en torno a la categoría de recursos comunes para establecer los principales cambios que ha sufrido esta reflexión –presente en muchas de las discusiones de los movimientos que defienden lo común– a lo largo de los años y retomar algunos de los aprendizajes que el debate en esta disciplina y el desarrollo de la categoría de los comunes tiene para pensar una concepción novedosa de lo común desde lo pluriverso.

El segundo capítulo se concentra en los debates latinoamericanos en torno a lo común y a lo comunitario como alternativas de organización social y política. Aquí el énfasis se pone en las formas de autogobierno comunitario y en el lugar que lo común ocupa en las luchas anticapitalistas. Especialmente se contrasta la lógica de la gobernanza neoliberal sobre los comunes y lo que implica pensar lo común de la mano con la comunidad.

Finalmente, en el tercer capítulo se expone lo que sería una estrategia de comunalización, entendida como la vigorización de la comunidad, a partir de la relación entre cultura, educación y comunicación. Aquí, se profundiza en la comunidad como forma de gestión de lo común, que se despliega en tensión con las lógicas del capital pero que a la vez incuba modos de convivencia que son semillas de órdenes alternativos al dominante.

Los tres capítulos ilustran la manera en la que lo común es ante todo un horizonte que guía las luchas contra el capitalismo y que replantea las alternativas políticas a este modelo desde lo propio, lo diverso y lo comunitario. Por eso, la invitación es a leer los tres textos en su mutua complementariedad y a que el/la lector/a saque sus propias conclusiones. Evidentemente, este estudio no pretende definir de una vez y para siempre lo que implica el principio de lo común, sino que al contrario su intención es generar una reflexión abierta y colectiva dentro del movimiento popular sobre las implicaciones de las discusiones aquí presentadas.

ALEJANDRO ROBAYO CORREDOR



Descubriendo lo común en la biósfera y lo pluriverso

Alejandro Robayo Corredor¹

Presentación

La economía es una de las disciplinas que más ha debatido alrededor de lo común durante las últimas décadas. Las conceptualizaciones derivadas de estos debates si bien no son unívocas y homogéneas, han ido construyendo un enfoque particular y un lenguaje específico para acercarse a este tema. Aunque los avances en esta dirección no están exentos de los problemas fundamentales que subyacen a los supuestos básicos de la economía, los desarrollos teóricos producidos por diferentes autores y autoras resultan de gran relevancia para reflexionar sobre algunos aspectos del debate sobre lo común como horizonte de las luchas políticas contemporáneas. Especialmente, si se reflexiona sobre la importancia que han tenido los desarrollos conceptuales de algunos economistas sobre lo común en su destrucción, apropiación o conservación por parte de empresas y gobiernos, resulta fundamental entender esta perspectiva hegemónica y las críticas más importantes a ella. Igualmente, algunos aportes de la economía han sido apropiados por los movimientos sociales en sus discursos –en especial aquellos preocupados por cuestiones ecológicas– y de ahí la centralidad de entender esta perspectiva.

Precisamente, este capítulo intenta establecer las conceptualizaciones más importantes que se han desarrollado en la ciencia económica sobre lo común, advirtiendo sobre sus límites más esenciales y las posibilidades que se presentan desde las voces críticas de esta misma disciplina. A partir de estas mismas críticas y la reciente concepción del pluriverso, se construye una concepción de lo común que permita trascender los límites del desarrollo de lo común en la economía.

El texto está organizado en cuatro partes. En la primera, se trabaja el texto clásico *La tragedia de los comunes* como el punto de partida del debate económico contemporáneo sobre los comunes. En segundo lugar, se exponen los planteamientos de lo que se ha denominado como el “paradigma de los comunes”, principalmente a partir de los trabajos de Elinor Ostrom. En esta misma sección se establecen los principales desarrollos que dicha corriente ha realizado con el paso de los años y con

1. Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Investigador de Planeta Paz. Correo electrónico: alejandrrobayo@planetapaz.org

la consideración dentro de su cuerpo teórico de otros bienes comunes como el conocimiento. En una tercera parte, se recogen las críticas de autores a algunos de los supuestos básicos de la economía convencional y, a partir de allí, –en la cuarta sección– se elabora una concepción de lo común que recoge los principales aportes del paradigma de los comunes, los llamados críticos a incorporar la biósfera y la comunidad a la teoría económica, así como la idea más novedosa de lo pluriverso.



¿La tragedia de los comunes?

En 1968, el ecologista estadounidense Garret Hardin escribió uno de los ensayos más populares e influyentes en el mundo académico, titulado *La Tragedia de los Comunes*. En dicho texto Hardin intentaba advertir sobre los peligros de la sobrepoblación en un mundo con límites físicos. Con el propósito de refutar el principio de la “mano invisible” del mercado, acuñado por el economista inglés Adam Smith –según el cual si cada individuo busca su propio beneficio “la mano invisible del mercado” hará que esta búsqueda promueva también el interés público, lo que redundó en la idea de considerar que las decisiones tomadas por los individuos siguiendo sus propios intereses serán a la vez las mejores decisiones para la sociedad en su conjunto–, Hardin trató el ejemplo de los recursos comunes.

La metáfora utilizada por Hardin para describir la problemática esencial que atraviesa a todos los recursos comunes iba de la siguiente manera: un pastizal abierto a todos los pastores (el recurso común en cuestión) se verá sometido a la inevitable tragedia de su extinción debido a esta libertad de acceso a cualquiera. Cada pastor al actuar como un ser racional buscará maximizar su ganancia. De esa manera, cada uno de ellos se debate entre agregar un animal más para el pastoreo y así beneficiarse individualmente, y los efectos negativos que la introducción de un nuevo animal tendrá para el pastizal debido al sobrepastoreo. Según Hardin, todos los pastores elegirán la introducción de un nuevo animal puesto que la ganancia derivada de este hecho será aprovechada para cada uno individualmente, mientras que los efectos del sobrepastoreo serán más indirectos al ser asumidos por todos los pastores que comparten el pastizal. De tal manera, el pastizal se verá rápidamente extinguido por la acción de todos los pastores que, a pesar de querer la conservación del pastizal, al actuar como individuos racionales terminan destruyéndolo. En ese sentido, todos los recursos que tuviesen un acceso abierto para el uso de cualquier persona estarían condenados a su irremediable extinción.

Esta conceptualización desarrollada por Hardin se inscribe dentro de los supuestos básicos de la economía con respecto a la división de los bienes económicos. Así, en esta disciplina, los bienes pueden ser clasificados por su exclusividad (su libertad de acceso) y su sustrabilidad o rivalidad (el nivel en el que el uso por parte de una persona substraer ciertos bienes para el uso de otras) (Hess & Ostrom, 2016). De esta manera, existirían los bienes privados (aquellos cuyo acceso para otros usuarios es restringido por su propietario y cuyo uso limita su existencia para otros posibles consumidores, como un computador personal), los bienes públicos (cuyo acceso es abierto a todos y cuyo consumo no reduce su cantidad para otros usuarios, como el aire), los bienes de pago o de club (con un acceso restringido pero cuyo consumo no reduce su disponibilidad para otros, como la suscripción a una revista) y finalmente los recursos comunes (aquellos cuyo acceso es abierto y no restringido pero cuyo consumo por parte de algunos usuarios limita su cantidad para otros, como los bancos de peces).

La respuesta de Hardin a esta tragedia –además de pensar en la educación para acabar con este comportamiento colectivo irracional– es que la libertad de acceso a los recursos comunes debía terminar: “La ruina es el destino hacia el cual corren todos los hombres, cada uno buscando su mejor provecho en un mundo que cree en la libertad de los recursos comunes. La libertad de los recursos comunes resulta la ruina para todos” (Hardin, 1968, p. 5).

En este sentido, este ensayo se volvió el centro del debate económico sobre los recursos comunes, en tanto Hardin los sometía a la dicotomía entre su venta como propiedad privada (de manera que su propietario asumiera los costos de su deterioro directamente y así se preocupara por su conservación) o volverlos una propiedad pública administrada por el Estado, el cual debía regular y limitar el acceso a estos. En todo caso, la libertad de acceso debía ser eliminada para garantizar su conservación lo que, paradójicamente, acababa por eliminar el carácter común de dichos recursos.

De esta manera, en estos primeros desarrollos sobre los recursos comunes, es claro ver cómo lo común es entendido como una característica inherente a cierto tipo de bienes (cuyo acceso es abierto pero cuyo uso puede agotar el bien) que en el contexto del individualismo racional estarían sujetos a una inevitable extinción. Esta es una conceptualización problemática, no solo por las posibles soluciones propuestas para resolver la Tragedia –asunto sobre el cual se concentrará la siguiente parte– sino por la naturalización que hace de lo común (Laval & Dardot, 2014). Al decir que lo común se define por las características inherentes a ciertos elementos del mundo, a la vez se acepta que hay bienes que “naturalmente” deberían ser administrados por el Estado o ser privatizados. En este sentido, se olvida que el carácter de los bienes está dado por la configuración de relaciones imperantes de una sociedad con su ambiente en determinado momento y por factores culturales que permiten o no una determinada relación de apropiación con ciertos elementos. Incluso, los desarrollos tecnológicos de la actualidad nos han demostrado que la lógica privada se puede extender a espacios antes inimaginables. Por eso, no existen bienes naturalmente comunes, naturalmente privados o naturalmente públicos, sino que sus características de acceso y sustrabilidad están determinados por configuraciones sociales y culturales específicas.

Por otro lado, el modelo de Hardin está fuertemente anclado en el supuesto de que todos los seres humanos, ante la gestión de un recurso común, se comportan como individuos racionales que buscan maximizar su ganancia. De esta manera, lo que Hardin lleva a cabo es la universalización del modelo del *homo economicus*, cuyo punto de partida para explicar todo el orden social es el individuo maximizador, centrado solo en su interés personal y cuyo único motor para actuar es el balance entre los costos y los beneficios de una acción. A pesar de lo anterior, es rescatable la preocupación de Hardin en torno al crecimiento poblacional en un mundo finito y los desastres que dicho crecimiento pudiese generar, ya que pone de presente que las políticas económicas basadas en el modelo del individuo racional pueden llevar a desastres ecológicos por los límites físicos del planeta.



La gestión de los comunes

Como una refutación a la salida dicotómica de Hardin entre la propiedad privada y la propiedad pública para superar la Tragedia a la que se ven sometidos los recursos comunes, a finales de la década de los ochenta, la politóloga estadounidense Elinor Ostrom realizó una serie de teorizaciones sobre

la gestión que cientos de colectivos a lo largo y ancho del mundo desarrollaban sobre lo que denominó como Recursos de Uso Común (RUC)². De tal manera, Ostrom busca refutar la cuestión sobre los RUC tal y como la presenta Hardin, la cual toma la forma de lo que en economía se denomina como un “dilema del prisionero”; esto es, una situación en la cual los individuos envueltos en el proceso de decisión cuentan con información completa y no pueden cooperar entre ellos. De esta situación se deriva el dilema que cada individuo al tomar racionalmente la decisión más óptima para sí mismo, producirá un resultado colectivo irracional (la extinción del pastizal en el ejemplo de Hardin). En este mismo sentido, Ostrom intenta replantear la famosa cuestión del gorrón, en la que se considera que siempre que exista la posibilidad para un colectivo de obtener un beneficio común por medio de la acción conjunta y que de ese beneficio no puedan ser excluidos quienes no participan de la acción, existirán individuos que verán como más racional no hacer nada y aprovechar –o “gorronear”– los beneficios de la acción colectiva³. De esta manera, la única opción para evitar la existencia de gorroneos⁴ será la imposición de un sistema de incentivos y castigos que garanticen la participación en la acción colectiva. Tanto el dilema del prisionero como la cuestión del gorrón plantean el problema de que si se parte del modelo de actor racional que ha sido descrito en la sección anterior, un conjunto de individuos enfrentados a una cuestión común que requiere de la coordinación y la acción conjunta no será capaz de resolver dicha cuestión de manera óptima para el colectivo.

Bajo estos supuestos, tal y como lo indicaría Hardin, la única solución para evitar este resultado colectivo irracional que lleva al agotamiento de los RUC consiste en una intervención de una autoridad externa que sea capaz de evitar tal situación. Por un lado, el Estado podría hacerse cargo del RUC al establecer regulaciones legales sobre los usos que cada individuo le puede dar para evitar su agotamiento e imponer sanciones a quienes incumplan tales regulaciones. Por otro, la opción alternativa es la instauración de un sistema de derechos de propiedad privada sobre el RUC de manera que dicho recurso fuese dividido entre el conjunto de individuos involucrados en su uso para que cada uno, de manera individual, asuma los costos de su sobreexplotación y por ende se preocupe por las tareas de conservación. Estas son las dos únicas salidas para salvar a los RUC de su inevitable tragedia de acuerdo a la economía convencional: la propiedad estatal o la propiedad privada. Ambas salidas, paradójicamente, terminan por negar el “carácter común” de dicho tipo de recursos, por lo que lo común sería una especie de resquicio destinado a desaparecer.

La gran contribución de Ostrom –que la hizo merecedora del Premio Nobel de Economía en 2009–, fue ofrecer una tercera alternativa para este dilema que refutaba algunos de los supuestos del modelo clásico de la acción racional a partir de la introducción de la cooperación, la confianza y la reciprocidad como opciones claves del comportamiento humano. Su objetivo fue generar una segunda generación de modelos de la acción racional que no se basaran solamente en la suposición de la naturaleza humana como egoísta y maximizadora (el famoso *Homo Economicus*). Para Ostrom, la dichosa Tragedia no se resolvía necesariamente con la intervención de una autoridad externa; al

2. El término originalmente utilizado por Ostrom es el de “common pool-resources”, que normalmente es traducido al español como Recursos de Uso Común.

3. Originalmente, esta cuestión fue planteada por el economista estadounidense Marcur Olson en la década de los sesenta, quien la restringía a la lógica de grandes grupos como los sindicatos.

4. Originalmente en inglés *free riders*.

contrario, esta autora consideraba que bajo ciertas condiciones un conjunto de individuos puede establecer entre sí, mediante la cooperación y el entendimiento mutuo, una serie de acuerdos y regulaciones que permitieran la gestión colectiva de un RUC de manera óptima; más exactamente un arreglo institucional, entendido como un conjunto de normas compartidas que establecen las estrategias disponibles para los individuos en una determinada situación (Ostrom, 2000).

De acuerdo a lo anterior, Ostrom se sirve de una serie de experiencias para demostrar que más allá del Estado y del Mercado⁵, un grupo humano “en una situación de interdependencia puede organizarse y gobernarse a sí mismo para obtener beneficios conjuntos ininterrumpidos, a pesar de que todos se ven tentados a gorronear (*free-ride*), eludir responsabilidades o actuar de manera oportunista” (Ostrom, 2000, p. 65). De esta manera, los individuos adoptan estrategias coordinadas para mejorar sus beneficios comunes o para reducir sus daños (Ostrom, 2000). Así, se enfrentan a situaciones en las que deben acordar entre sí algunas normas sobre el uso y apropiación de ciertos bienes (áreas de uso de cada individuo, horarios de actividad, cantidades permitidas, etc.) así como para su mantenimiento, establecer sanciones para quienes incumplan dichas normas (suficientemente contundentes para que dicho comportamiento no se repita), lo que de paso requiere un sistema de supervisión eficiente (realizado por ellos mismos o por un tercer actor). En concreto, Ostrom identificó ocho principios básicos que caracterizan los diseños institucionales exitosos para la gestión de RUC. Estos son:

- Existencia de límites claramente definidos (del RUC en cuestión).
- Las reglas de uso se ajustan bien a las necesidades y condiciones locales.
- Los individuos afectados por estas reglas pueden participar por lo general en la modificación de las mismas.
- El derecho de los miembros de la comunidad a trazar sus propias reglas es respetado por las autoridades externas.
- Se ha establecido un sistema para autosupervisar el comportamiento de los miembros.
- Se dispone de un sistema graduado de sanciones.
- Los miembros de la comunidad tienen acceso a los mecanismos de resolución de conflictos de bajo coste.
- Las tareas integradas, es decir, la apropiación, el suministro, la supervisión y la sanción, la resolución de conflictos y otras actividades de gobierno se organizan en una estructura anidada con múltiples estratos de actividades (Hess & Ostrom, 2016, p. 31).

En estos ocho principios se hace énfasis en la necesidad de que los individuos directamente afectados por los arreglos institucionales tengan una participación central para definir por sí mismos estas series de reglas y puedan modificar colectivamente dichos arreglos de acuerdo a las condiciones cambiantes del entorno. Es decir, el principio democrático es fundamental en este tipo de gestión. Igualmente, se pone el énfasis en la necesidad de partir de lo local tanto para la toma de decisiones como para poner en marcha el sistema de supervisión, de sanciones y de resolución de conflictos. A

5. Aquí se parte de la distinción realizada por Karl Polanyi entre el *mercado* como un espacio de intercambio entre productores y consumidores, y el *Mercado* (con mayúscula) como un mecanismo autorregulado por las leyes de la oferta y la demanda, base fundamental de las políticas económicas liberales. Véase, Polanyi, K. (2007).

la vez, no se ignora que estos arreglos institucionales para gestionar los RUC se encuentran dentro de sistemas de normas más amplios (los del Estado por ejemplo) que requieren ser armonizados.

Esta perspectiva de Ostrom, que resulta pionera para salir de la dicotomía entre el Estado y el Mercado como únicos mecanismos de gestión de los RUC, sin embargo se remite a una clase muy restringida de estos. Ella misma señala dicha limitación:

Me centro por completo en RUC de pequeña escala, localizados en un país y donde el número de individuos afectados varía de 50 a 15000 personas cuyos ingresos económicos dependen de manera importante del RUC: fundamentalmente pesquerías, áreas pequeñas de pastoreo, cuencas subterráneas, sistemas de irrigación y bosques comunales (Ostrom, 2000, p. 58).

Durante toda la década de los noventa, sin embargo, el debate sobre los bienes comunes se fue ampliando, especialmente por la difusión de las políticas neoliberales derivadas de la aplicación del Consenso de Washington que privatizaron no solo los bienes en manos del Estado sino todos aquellos que tradicionalmente habían estado por fuera del Mercado y de la propiedad estatal y habían estado más sometidos al control de comunidades populares. En este contexto, a principios del siglo XXI, el debate sobre los bienes comunes fue ampliado al expandirse su campo de estudio especialmente a lo que se denominó como bienes inmateriales. De tal manera, el conocimiento, entendido como “todas las ideas, información y datos inteligibles en cualquier forma en que se expresen u obtengan” (Ostrom & Hess, 2016, p. 32), resultó ser un campo fructífero para profundizar las primeras elaboraciones sobre los comunes.

Las características clásicas de los bienes comunes (su baja exclusividad y su alta sustituibilidad) eran desafiadas por los bienes del conocimiento (tales como la información contenida en un libro, los saberes populares tradicionales, los artículos de investigaciones académicas, etc.). Estos habían sido considerados como el mejor ejemplo de los bienes públicos pues su acceso era amplio y su uso por parte de una persona no reducía su disponibilidad para otra. Sin embargo, principalmente por el desarrollo de nuevas tecnologías, este tipo de bienes se vio enfrentado al mismo tipo de problemas de los RUC: su mercantilización o cercamiento, su difícil mantenimiento, su contaminación, etc. Principalmente su mercantilización por medio de patentes y el desarrollo de una cada vez más agresiva legislación sobre la propiedad intelectual pusieron en peligro sus características más prominentes, pues su acceso se vio cada vez más restringido a quien pudiera pagar por ellos. Incluso se llegó a hablar de este fenómeno como la Tragedia de los Anticomunes, puesto que a diferencia de los bienes físicos, los bienes comunes del conocimiento ganaban valor y amplitud mientras su uso fuera cada vez mayor; lo que se vio obstruido por la lógica mercantil impuesta. Por esta arremetida de la lógica privatizadora, la categoría de bienes comunes se vio obligada a ampliarse:

La mayoría de los problemas y dilemas discutidos en este libro surgieron con la invención de las nuevas tecnologías digitales, cuya aplicación puede desempeñar un enorme papel en la robustez o vulnerabilidad de los bienes comunes. Las nuevas tecnologías pueden permitir la captura de lo que antaño eran bienes públicos libres y abiertos. Así ha sucedido con el desarrollo de la mayoría de los «bienes comunes globales», como los mares, la atmósfera, el espectro electromagnético y el espacio, por ejemplo. Esta capacidad de apresar lo que era anteriormente inaprensible crea un cambio fundamental en la naturaleza del recurso, pues este pasa de ser un bien público no rival y no excluyente a convertirse en un

recurso de uso común que hace falta gestionar, supervisar y proteger para garantizar su sostenibilidad y preservación (Hess & Ostrom, 2016, p. 35).

Así, frente a la invasión de la lógica privatizadora a todos los espacios del mundo, los bienes comunes pasaron a entenderse como todo “recurso compartido por un grupo de gente que está sometida a dilemas sociales” (Ostrom & Hess, 2016, p. 27) y que, por tanto, requerían de acciones colectivas sólidas para garantizar su carácter común. Por esta razón, la discusión sobre los bienes comunes adquiere un tinte más político: “El descubrimiento del conocimiento futuro constituye un bien común y un tesoro que debemos a futuras generaciones. El desafío de la presente generación consiste en mantener abiertos los senderos del descubrimiento” (Hess & Ostrom, 2016, p. 33).

Por lo anterior, los/as autores/as pertenecientes a esta corriente denominada como el paradigma de los comunes, se empiezan a plantear una crítica fuerte a la expansión del Mercado sobre todos los tipos de bienes y a su incomprensión de la inalienabilidad de cierto tipo de bienes: “Los economistas tienden a considerar la actividad del mercado y el crecimiento como intrínsecamente buenos, cuando en realidad a menudo actúan como una fuerza erosiva de valiosos recursos no mercantiles, tales como el tiempo familiar, la vida social y los ecosistemas” (Bollier, 2016, p. 53).

De esta manera, este paradigma de los bienes comunes sería una alternativa teórica para comprender las características y la importancia de cierto tipo de gestión sobre los RUC, sobre todo en lo que se refiere a la creación de valor por vías no mercantiles:

El paradigma de los bienes comunes llena un vacío teórico al explicar cómo puede crearse y sostenerse valor significativo fuera del sistema de mercado. No analiza prioritariamente el sistema de propiedad, de los contratos y de los mercados, sino las normas y reglas sociales y los mecanismos jurídicos que permiten a la gente compartir la propiedad y el control de los recursos (Bollier, 2016, p. 53).

Lo anterior no implica un rechazo completo al mecanismo del Mercado, siendo este uno de los principales límites de este paradigma. Los autores y autoras agrupados/as dentro de esta corriente destacan la importancia de formas de autogobierno para gestionar diferentes tipos de bienes comunes, siempre en la idea de superar los dilemas y conflictos a los que se encuentran sometidos; sin embargo, estas formas autogestionarias son vistas más como un complemento de la lógica del Mercado y del Estado y por ende el esfuerzo debe estar puesto en buscar maneras de armonizarlas:

Aunque los defensores de los bienes comunes a menudo diferencian la dinámica de los bienes comunes de las dinámicas del mercado, no creo que los bienes comunes y el mercado sean adversarios. Lo que se busca es lograr un equilibrio más equitativo entre ambos. Los mercados y los bienes comunes son sinérgicos. Se compenetran mutuamente y realizan tareas complementarias. Las empresas sólo pueden florecer si existen unos bienes comunes que permitan mantener el equilibrio entre propiedad privada y necesidades públicas (piénsese en carreteras, aceras y canales de comunicación). Privatícense los bienes comunes y empezarán a estrangularse el comercio, la competencia y la innovación, así como los medios para abordar las necesidades sociales y cívicas. Defender los bienes comunes es reconocer que las sociedades humanas tienen necesidades e identidades colectivas que el mercado no puede satisfacer por sí mismo (Bollier, 2016, p. 63).

De lo que se trata entonces, para este paradigma, es de reconocer los límites de los diferentes

mecanismos para satisfacer las necesidades humanas. Así, habrían cierto tipo de bienes que serían mejor proporcionados dejando su gestión a la lógica de la competencia individualista del Mercado, mientras que otros serían mejor administrados por el Estado y en otros los dilemas serían resueltos de mejor manera por acuerdos derivados de la cooperación directa entre los individuos involucrados en la gestión de un RUC. Queda claro entonces que la “gobernanza comunitaria” de los bienes comunes no es vista como una alternativa de organización del conjunto de la sociedad, sino como un mecanismo que puede –y debe– ser complementado con las intervenciones de agencias gubernamentales o empresas privadas.

Por otro lado, la crítica a este paradigma también debe ser apuntada a que no deja de ser problemática la base de las primeras conceptualizaciones derivadas de los trabajos de Ostrom que aún conservan varios rasgos del individualismo metodológico. En el desarrollo de sus teorizaciones sobre la gobernanza comunitaria, los comunes son entendidos como formas de negociación entre individuos que buscan gestionar lo mejor posible para sus intereses de uso económico un determinado bien. Así, lo comunitario es reducido en esta lógica a una agregación de individuos que deciden de forma independiente actuar conjuntamente siempre y cuando se garantice la supervisión de los acuerdos alcanzados (es decir, hay un principio de desconfianza en el otro) y se establezcan sanciones que garanticen el cumplimiento de dichos acuerdos. Si bien en este paradigma se trasciende la idea de que se actúa con base en objetivos e intereses meramente individuales y se acepta que hay un sentido de la identidad colectiva que influye sobre estos intereses, se sigue reduciendo la organización comunitaria a una forma de gestión económica que no toma en cuenta el trasfondo cultural y político de estas prácticas:

Finalmente, aunque todo su análisis conduce a redefinir de otro modo al individuo por el hecho de su compromiso social en la gestión de lo común, Ostrom no abandona la concepción del actor racional que actúa siempre llevando a cabo una comparación entre beneficios esperados y costes previstos. Asume así la visión de calculadores individuales que se deciden por la opción institucional de lo común para alcanzar ventajas estrictamente privadas. (...) Suponer que la opción por una gestión colectiva depende de cálculos de individuos racionales supone olvidar que lo común no se decreta desde el exterior, ni es el resultado de un agregado de decisiones individuales tomadas aisladamente, sino que depende en realidad de un proceso social que tiene su lógica propia (Laval & Dardot, 2014, p. 180).

A pesar de lo anterior, los trabajos posteriores en este mismo paradigma –especialmente los de autores como David Bollier y Silke Helfrich– han intentado trascender estas limitaciones iniciales. En esa dirección, han avanzado en la consideración del paradigma de los comunes no solo como una alternativa teórica para visibilizar cierto tipo de gestión comunitaria, sino como un discurso altamente político que puede trazar algunas alternativas:

[Los comunes] pueden ayudar a incubar nuevas formas de ver, ser y conocer. Tales sensibilidades emergentes nos pueden ayudar a escapar de las categorías duras de los paradigmas dominantes de pensamiento en la política y la economía. También nos pueden ayudar a nutrir nuevas bases de pensamiento que nos pueden liberar de las dicotomías engañosas de la vida contemporánea –subjetivo y objetivo, individual y colectivo, privado y público, racional e irracional– (Helfrich & Bollier, 2015, p. 54).

De tal manera, realizan un desplazamiento del individualismo propio de la economía convencional, presente en la figura del *Homo Economicus* como unidad de análisis, a considerar “la idea de que los seres humanos no se desarrollan y maduran como individuos aislados, sino como criaturas en relación con otros” (Bollier & Helfrich, 2015, p. 5). Igualmente, hacen un llamado por el esfuerzo que toda sociedad debería realizar por promover el respeto por los límites ecológicos, las comunidades estables y la cooperación voluntaria (Bollier & Helfrich, 2015).

Pero ¿qué implicaciones tiene todo esto que se ha señalado en esta sección para lo común? Como hemos visto, el paradigma de los comunes amplió efectivamente las concepciones alrededor de la gestión de los RUC, no solo al mostrar una alternativa de manejo diferente al Mercado y al Estado, sino porque introduce la noción de los comunes (commons), que nos lleva a pensar lo común desde otra perspectiva

Es costumbre en muchos círculos de las ciencias sociales –especialmente en economía– igualar los comunes con recursos manejados conjuntamente. Los comunes no son cosas, recursos o bienes; son una fábrica orgánica de estructuras sociales y procesos. Pueden estar concentrados en el manejo de ciertos recursos –tierra, agua, bancos de peces, información o espacios urbanos– y dichos recursos pueden tener una gran influencia sobre cómo ocurren las estructuras de gobernanza y la producción económica. Pero una excesiva atención a los recursos físicos o el conocimiento en los que se basan los comunes nos puede distraer de su corazón palpitante: la consciencia de pensar, aprender y actuar como un comunero (commoner) (Helfrich & Bollier, 2015, p. 3).

En tal sentido, existe un desplazamiento importante de considerar lo común como una característica asociada con la naturaleza de ciertos bienes (la concepción clásica de la economía expuesta en la sección anterior) para poner el énfasis en lo común como un tipo específico de relaciones sociales. Por eso, una cosa son los RUC (que son bienes) y otra cosa los comunes (commons) como esa serie de relaciones sociales que se establece para la gestión de los primeros, o en los términos de Ostrom, un tipo particular de arreglos institucionales. A esto habría que agregarle, siguiendo los últimos desarrollos de este paradigma, que los comunes no son simples diseños de prácticas reproducibles en cualquier lugar atemporalmente, sino que “son inevitablemente el producto de personalidades, localizaciones geográficas, contextos culturales, momentos en el tiempo y circunstancias políticas únicas” (Bollier & Helfrich, pp. 9, 10). Por esa razón, los comunes vistos de esta manera no son solo formas de asociación económica para la gestión de un bien, sino que poseen una dimensión subjetiva anclada a los sentimientos, las culturas y las experiencias históricas del colectivo social. Por eso, lo común también sería un tipo particular de subjetividad que ofrece posibilidades de emancipación:

En vez de ver a las transacciones mercantiles impersonales como la única forma de satisfacer las necesidades, podemos ver que la comunalización (commoning) es una alternativa práctica que puede emancipar a la gente de las patologías de la cultura del mercado y su lógica (Bollier & Helfrich, 2015, p. 4).

Desde esta perspectiva, los comunes y la práctica de la comunalización serían una alternativa basada en la solidaridad social en contra de la cultura del consumismo individual egoísta.



Críticas a la economía convencional y algunas pistas para una nueva concepción de lo común desde la biósfera y la comunidad

Establecidas las principales características, cambios y límites del paradigma de los comunes, corriente dominante a la hora de acercarse teóricamente a la discusión sobre los comunes, es preciso resaltar otra tradición del pensamiento económico, que ha partido de diferentes críticas a algunos de los principales fundamentos de la teoría económica convencional. Para los propósitos de este texto se analizarán dos críticas fundamentalmente: el llamado a la inclusión de la comunidad y la consideración de la biósfera como límite del sistema económico. Estos dos componentes, junto con los elementos derivados de la discusión anterior, nos permitirán pensar lo común desde una perspectiva diferente a las hasta ahora dominantes en este campo. Veamos.

Una de las críticas principales a la economía convencional, como ya se ha venido mencionando, es que uno de sus supuestos básicos es aquel que iguala la naturaleza humana con la del modelo del Homo Economicus y que, sobre este, se levantan metáforas como las de la “mano invisible del Mercado”. En este sentido, autores como Michael Jacobs han reiterado los peligros de confiar en la metáfora de la Mano Invisible del Mercado como fundamento del funcionamiento de la economía. Jacobs introduce la expresión del “codo invisible” para referirse a los efectos no esperados que el funcionamiento del Mercado puede desplegar, especialmente en lo atinente al medio ambiente:

Sumadas, las fuerzas del mercado producen entonces un resultado que nadie ha determinado. Esta es la “mano invisible” que, según Adam Smith, trajo la prosperidad para todos, pero igualmente puede ser un “codo invisible” que acarree la ruina general. (...) En ocasiones se utilizan los codos para sacar a la gente del camino, con el deseo de seguir adelante, pero la mayor parte de las veces no se usan de manera deliberada; estos golpean y derriban cosas inadvertidamente. Las fuerzas del mercado causan degradación ambiental por ambos métodos. A veces hay destrucción intencionada: es el costo previsto del consumo despiadado, pero por lo general la degradación ocurre por error: es el resultado involuntario de otras decisiones menores (Jacobs, 1995, p. 72).

Esta metáfora de Jacobs sobre el “codo invisible” nos permite observar los efectos indeseados que el mecanismo del Mercado como asignador de recursos puede generar en la escala global. El cambio climático sería uno de dichos efectos. Sin embargo, en la actualidad, ya no se trata de un simple problema de desconocimiento o de falta de información como lo supone este autor. En nuestros tiempos, los riesgos de fenómenos como el cambio climático o la minería en ecosistemas estratégicos para la vida son ampliamente conocidos. Sin embargo, el Mercado se sigue imponiendo sobre este tipo de consideraciones. Conscientemente, quienes toman las decisiones sobre las políticas públicas siguen imponiendo la ganancia privada de unos pocos, sobre consideraciones de orden social o ecológico.

Se ha realizado el intento de “interiorizar” estos efectos “externos” indeseados a las transacciones económicas que los producen; sin embargo, en las opciones presentadas por los elaboradores de políticas públicas, se siguen priorizando los medios mercantiles para dichos procesos ya que la estrategia es hacer que los actores económicos paguen por los efectos negativos que sus acciones generan

por la vía de la imposición de impuestos. Esto tiene varios problemas que, en muchos casos, la hacen una solución inviable. Evidentemente, calcular el costo de la destrucción de los polos, la deforestación, la desaparición de afluentes de agua o de culturas enteras es bastante complejo e incierto, por lo que un primer problema de las internalizaciones tiene que ver con este cálculo que resulta irrealizable en numerosas ocasiones. A esto se le suma un segundo problema y es el de la suposición de que los actores económicos sólo dejarán de dañar el ambiente al ser afectadas sus ganancias monetarias. Así, es el mismo modelo del Homo Economicus el que sigue guiando a gran parte de quienes intentan ofrecer soluciones a los problemas ambientales generados por el capitalismo.

En este sentido, las corrientes críticas dentro de esta disciplina –y por fuera de ella– han hecho un llamado reiterado a reemplazar al Homo Economicus como guía de la teoría económica puesto que el mundo social es más que la agregación de individuos egoístas que se relacionan entre sí únicamente para satisfacer sus propios intereses. Ante todo, los seres humanos somos seres sociales y nos constituimos por nuestras relaciones con otros/as: “Lo que pensamos y sentimos, lo que nos gusta y nos disgusta, nuestras aspiraciones y temores –en suma, lo que somos– se forman socialmente” (Daly & Cobb, 1997, p. 150). De ahí el llamado a incorporar los lazos sociales como base de las explicaciones de una nueva teoría económica;

Pero lo que es igualmente importante para el nuevo modelo –y algo que está ausente en el modelo tradicional– es el reconocimiento de que el bienestar de una comunidad como un todo constituye parte del bienestar de cada persona. Esto es así porque cada ser humano está constituido por sus relaciones con otros, y este patrón de relaciones es por lo menos tan importante como la posesión de bienes. Estas relaciones no se pueden intercambiar en un mercado. Pero sí pueden verse afectadas por el mercado, y cuando el mercado crece y se sale del control de una comunidad, los efectos son casi siempre destructivos. Así pues, este modelo de la persona en la comunidad no busca sólo la provisión de bienes y servicios para los individuos sino también un orden económico que sostenga al patrón de las relaciones personales que forman la comunidad (Daly & Cobb, 1997, p. 154).

La recuperación de la comunidad como la base de la economía produciría un cambio en esta disciplina, la cual no estaría destinada exclusivamente a la provisión de bienes y servicios para individuos consumistas, sino a asegurar una vida digna para todos y todas, lo cual implica la garantía de lazos sociales fuertes y el fortalecimiento de los valores de lo comunitario, entendiendo que esto es lo que constituye a cada ser.

Otra de las críticas más importantes realizadas al corazón de la economía convencional tiene que ver con los efectos del desarrollo o del crecimiento económico sobre el ambiente, que ya se ha venido apuntado. De tal manera, especialmente la economía ecológica ha señalado los riesgos que el actual sistema productivo trae para la vida en todo el planeta Tierra, al punto de asegurar que atenta contra el conjunto de la biósfera, entendida como la red de ecosistemas interconectados que hacen posible la vida mediante flujos de energías, gases, seres vivos, etc.

En las últimas décadas, se han constatado los graves daños que el actual sistema productivo está causando a los ciclos vitales de muchos ecosistemas en lo local y los graves daños a la estabilidad ambiental de todo el planeta:

El sistema productivo actual vive de espaldas a los principios de la termodinámica y constituye más bien un verdadero acelerador entrópico. Consume cantidades ingentes de energía fósil de baja entropía *que ya nunca más estará disponible*; “desordena” las complejas estructuras de los suelos y de los ecosistemas destruyendo la arquitectura natural que asegura la reproducción de la vida; simplifica las cadenas tróficas que aseguran el flujo de la energía solar antes de que se pierda irremediablemente por disipación; rompe los grandes ciclos biogeoquímicos impidiendo el reciclado de los materiales finitos y alterando las bases reguladoras del clima (Herrera, 2011, p. 34).

En este sentido, se ha desmentido la creencia convencional de que el mercado tiene una tendencia intrínseca a crecer solo hasta una escala óptima en el uso agregado de los recursos en comparación con sus demandas sobre la biósfera (Daly & Cobb, 1997). La consideración de este límite biofísico ha planteado la preocupación por la escala de la economía (su tamaño adecuado) con respecto a la sostenibilidad ambiental del planeta:

En los últimos siglos, y de forma más intensa durante los últimos decenios, el tamaño de la esfera económica ha crecido como un tumor a costa de la biosfera y de las personas. La desconexión entre la economía capitalista y las bases materiales que permiten la vida, la ignorancia de la dependencia radical que tenemos los seres humanos, tanto de la naturaleza como de otras personas que cuidan nuestros cuerpos vulnerables, una tecnociencia enormemente poderosa que posibilita el incremento físico de la dimensión económica, y la disponibilidad de energía fósil barata han conducido a conformar una forma de habitar el planeta profundamente incompatible con la lógica que organiza todo lo vivo (Herrera, 2011, p. 31).

Esta incompatibilidad de los actuales patrones de producción y consumo, en suma, de todo el sistema económico, con las condiciones que permiten la vida en todo el planeta, también pone en cuestión el principio económico bajo el cual la naturaleza en los cálculos económicos de la economía convencional se reduce a la Tierra, y ésta a un mero factor de producción reemplazable por el capital o el trabajo. A la vez, este cuestionamiento no solo ataca a la economía convencional sino que también apunta al corazón de la modernidad en términos de una de sus dicotomías fundantes, a saber, aquella que separa humanidad y naturaleza:

En suma, el dualismo moderno típico reaparece en la teoría económica desde Adam Smith hasta la fecha. Por una parte están los seres humanos, la satisfacción de cuyos deseos es el único fin de la actividad económica. Por la otra parte está todo lo demás, todo lo cual se considera sólo como un medio para el fin de la satisfacción de las necesidades humanas (Daly & Cobb, 1997, p. 104).

Replantear esta relación de exterioridad con la naturaleza y de instrumentalización de lo no humano para la satisfacción individual lleva a estos/as autores/as a realizar un segundo llamado relacionado con la introducción dentro de la teoría económica de la biósfera. Esto representa un desafío importante a las actuales políticas económicas basadas en la idea del crecimiento económico irrestricto como medio para aumentar el bienestar social de la población. Por el contrario, para quienes critican esta posición se trata de asumir una visión biocéntrica (Daly & Cobb, 1997), lo que implica concebir las relaciones humanas con los demás seres vivientes bajo el marco de una comunidad de comunidades; en concreto, se trata de entender los flujos interdependientes que hacen posible la vida

–la humana y la no humana– en el planeta y de vincular al sistema económico dentro del equilibrio de dichos flujos.

Estos llamados a introducir la comunidad y la biósfera en una nueva concepción del mundo, más cercana a las realidades interdependientes que lo constituyen, nos muestra un camino de entendimiento de lo común que puede recoger los debates hasta ahora señalados. De esto tratará la sección final.



Una concepción de lo común desde lo pluriverso

Recapitulemos. Hemos señalado cómo las conceptualizaciones sobre lo común en el marco de la economía han realizado un tránsito desde su consideración como una característica inherente a cierto tipo de bienes hasta su definición como un tipo particular de instituciones o normas sociales para la gestión de los RUC. También hemos visto cómo la arremetida del capitalismo neoliberal y su consecuente intento de privatización y mercantilización de todos los espacios de la vida a su alcance, produjo que lo que se ha denominado como el paradigma de los comunes se transformara en un discurso con un contenido altamente político que busca mostrar una alternativa al Estado y al Mercado. De esa manera, los comunes pasaron a ser entendidos como una forma que adquieren los vínculos sociales y que representan alternativas de emancipación frente a la difusión de la cultura del individuo consumista. A la vez, se señalaron los límites de esta perspectiva, especialmente por los resquicios del individualismo metodológico que poseen los primeros trabajos de Ostrom, así como la creencia en la complementariedad entre los mecanismos del Mercado, el Estado y los comunes. Posteriormente, trajimos a colación algunas críticas realizadas desde la economía ecológica a la economía convencional y que apuntan a una reconstitución de la disciplina alrededor de la integración de la biósfera y la comunidad en sus reflexiones. Con este marco, en esta parte final se propondrá una concepción de lo común que articule los aportes de la discusión hasta aquí presentada intentando trascender los límites señalados. Esta concepción intenta romper con los límites impuestos por el debate económico y pone la discusión (también) en un plano ontológico.

Ahora bien, es un hecho que el actual sistema económico está generando no solo crisis humanitarias en diferentes países sino que ha puesto en cuestión las posibilidades de la vida misma en todo el planeta. El capitalismo ha mostrado su intención de siempre ir por más y de ampliar sus fuentes de reproducción. Hoy, hasta el código genético de diferentes especies se encuentra amenazado para su explotación comercial por parte de empresas transnacionales. Es por esta razón que la complementariedad entre el Mercado, el Estado y los comunes, planteada por los/as autores/as del paradigma de los comunes, es errada: Tanto el Mercado como el Estado son mecanismos que reproducen al capitalismo y sus valores fundamentales y esto lo han hecho históricamente a partir de la expropiación de la riqueza socialmente construida y de los flujos de energía presentes en la naturaleza. Esta es una tendencia inherente a su propio desarrollo. Por esta razón, lo que se considera como común bajo este paradigma estará cada vez más cercado y puesto en el límite para ser apropiado y transformado para el capital. Por eso, contrario a la propuesta de constituir islas de reserva de los comunes en un mar de depredación mercantil individualista –como podría interpretarse la propuesta política del paradigma

de los comunes–, lo común debe ser pensado como un principio de reorganización del conjunto de la vida en contra de la lógica del capital.

La modernidad occidental se ha cimentado sobre bases patriarcales, antropocéntricas y capitalistas (Herrera, 2013). Por eso, cualquier alternativa política en la actualidad debe sustentarse sobre un cambio profundo de las bases de nuestra sociedad. Hasta ahora, el sistema dominante se ha alzado sobre la idea falsa de la autonomía de los individuos con respecto a la naturaleza y al resto de personas (Herrera, 2013). Una de las dimensiones de la emancipación con respecto a este modelo es reconstituir los lazos sociales sobre otros fundamentos que tomen en cuenta la red de hilos sobre los cuales está tejida la vida en el planeta. La ecofeminista Yayo Herrera nos advierte de dos principios fundamentales a tener en cuenta en esta transformación, a saber, la **ecodependencia** y la **interdependencia**:

Los seres humanos somos una especie de las muchas que habitan este planeta y, como todas ellas, obtenemos lo que precisamos para estar vivos de la naturaleza: alimento, agua, cobijo, energía, minerales... Por ello, decimos que somos seres radicalmente **ecodependientes**.

Pero además, cada ser humano presenta una profunda dependencia de otros seres humanos. Durante toda la vida, pero sobre todo en algunos momentos del ciclo vital, las personas no podríamos sobrevivir si no fuese porque otras dedican tiempo y energía a cuidar de nuestros cuerpos. Esta segunda dependencia, la **interdependencia**, con frecuencia está más oculta que la anterior (Herrera, 2013, p. 281, negrillas propias).

La interdependencia y la ecodependencia son dos principios que ayudarían a reincorporar la comunidad y la biósfera no solo dentro de la ciencia económica sino dentro de un nuevo paradigma de organización de lo social. La interdependencia nos permite tomar en cuenta el papel que otros seres humanos juegan en nuestro propio desarrollo como personas, lo que implica trascender la idea que asume que lo único valioso es aquello que puede ser expresado monetariamente. Esas otras actividades del cuidado, que en nuestras sociedades son mayoritariamente asumidas por las mujeres, cobran un nuevo sentido bajo esta perspectiva, ya que son estas las que nos permiten poder existir. Incluso, son estas mismas actividades las que en últimas hacen posible una vida digna, por lo que deberían estar en el centro de cualquier proyecto alternativo de la sociedad.

La ecodependencia nos ayuda a entendernos como parte de los múltiples flujos sobre los cuales se despliegan diversas formas de vida. El controvertido científico británico James Lovelock llegó a referirse a esta red de flujos como un organismo viviente de escala planetaria, al que nombró como Gaia –por la diosa griega de la tierra–. Gaia –equivalente a la biósfera– sería una entidad autorregulada que hace posible las condiciones de habitabilidad de la Tierra. En tal sentido, “la biosfera es una entidad autorregulada con capacidad para mantener la salud de nuestro planeta mediante el control [d]el entorno químico y el físico” (Lovelock, 1985, p. 6), lo que genera el ambiente propicio para la existencia de miles de especies.

Entender este patrón reticular que hace posible la vida de muchas especies (incluida la humana) en el planeta es la base de una nueva concepción de lo común. Sin embargo, dicha concepción plantea diversos desafíos, especialmente en términos de cambiar los patrones culturales que declaran la autonomía de los seres humanos con respecto a la naturaleza y a otros seres humanos. Para esto, es necesario lo que Herrera denomina como una alfabetización ecológica:

La alfabetización ecológica, reaprender qué es la Biosfera y cómo se autorregula es un asunto crucial. Nos referimos aquí a entender, valorar y querer las diferentes formas de vida y reconocernos como partes de una red formada por el clima, agua, plantas y aire. Es preciso reconocer que el sol está en el comienzo de la vida y es el origen de toda la energía que utilizamos, comprender que la fotosíntesis es la tecnología que sostiene la vida; entender en qué medida somos agua y cuál es el papel del agua en la creación de comunidades humanas, en la geopolítica o en la economía; conocer las consecuencias de la producción industrial de alimentos (Herrera, 2013, p. 301).

Esta alfabetización ecológica es un proceso que tienen claro muchas experiencias comunitarias en todo el mundo. Lo que más arriba hemos visto como los comunes, precisamente son distintas formas de aprehender esta red de la vida, son formas en las que las relaciones sociales humanas se organizan a sí mismas comprendiendo su ecodependencia y su interdependencia. Las experiencias de agroecología son una clara muestra de esto.

Como hemos visto, los comunes adquieren diferentes formas de acuerdo no solo a su contexto espacial, sino también a sus tradiciones culturales, a trayectorias de vida colectiva y a subjetividades particulares. Pero estas formas atañen no solo a los asuntos de la gestión productiva de la vida –y de ahí la necesidad de trascender el debate puramente económico– sino que involucran en sí mismas dimensiones de carácter político, cultural, entre otros, que las hacen verdaderos *ethos*, es decir formas particulares de ser. Estos *ethos* son múltiples y diversos y están constituidos a partir de concepciones del mundo o cosmogonías diversas. Son ontologías relacionales tal y como lo entiende Escobar:

Las ontologías relacionales con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, cual es el caso de muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. En estas ontologías, los territorios son espaciostiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí radica la importancia de una perspectiva ontológica sobre los conflictos ambientales, por ejemplo. Algunas veces, al menos, estos conflictos revelan diferencias entre mundos. Lo que está en juego, en otras palabras, es la existencia continuada del pluriverso, el cual los zapatistas explican como “un mundo en que quepan muchos mundos” (Escobar, 2014, p. 59).

Por eso, ante todo, lo que presenciamos a lo largo y ancho del planeta es un pluriverso de mundos, de formas de vida, de comunes. La arremetida del capital contra cientos de territorios –especialmente del Sur Global– atenta directamente contra la posibilidad de existencia de estos otros mundos. Cuando se imponen grandes zonas de plantación de cultivos para la exportación por encima de la economía campesina, más diversificada y destinada al autoconsumo, en realidad lo que se impone es una visión del mundo –aquella que piensa desde el desarrollo y el capitalismo– por encima de esas otras formas de vida que piensan sus relaciones con el ambiente de otra manera. Se produce un conflicto ontológico. En este sentido, la pérdida de la biodiversidad que se ha acrecentado en las últimas décadas, no sólo implica la desaparición de miles de especies vegetales y animales, sino que incluye también la pérdida de las posibilidades de la diversidad humana:

La disminución de la biodiversidad se encuentra ligada a la pérdida de diversidad cultural, ya que la destrucción de los territorios también provoca el deterioro de los espacios comunitarios en los que los seres vivos se relacionan y organizan y, por tanto, de los modos de vida en los que muchas sociedades a través de

milenarios se han desenvuelto, sin necesidad de poner en peligro la supervivencia de la especie humana y del resto de especies (Herrera, 2011, p. 36).

Por esta tendencia a la extinción de varias especies en el planeta es que resulta un problema vital la difusión de un solo modelo por doquier. El capitalismo, al intentar reproducirse a sí mismo, intenta imponer una sola visión del mundo: aquella del mercado, del individualismo, del consumo y del crecimiento económico indefinido. Es un proceso de universalización de cierto tipo de valores y prácticas asociadas con una experiencia histórica particular. Es la difusión de una ontología capitalista por todo el globo:

Desde esta perspectiva, lo que ocupa territorios y comunes es una ontología particular, aquella del mundo universal de los individuos y los mercados (la OWW⁶) que intenta transformar todos los mundos en uno solo; esta es otra forma de interpretar el cercamiento histórico de los comunes. Interrumpiendo el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas y urbanas populares están avanzando en luchas ontológicas (Escobar, pp. 352, 353).

Las luchas ontológicas serían precisamente todas aquellas luchas por mantener mundos múltiples, por mantener el pluriverso. En este sentido, se ha vuelto una tarea primordial en nuestros tiempos luchar contra este proyecto universalizante que atenta contra la diversidad de la vida y “explorar formas de coexistencia armónica de los diferentes” (Esteva, 2012, p. 16). En esta tarea, lo común se vuelve un principio fundamental para la acción a partir de las bases que ya hemos establecido. Por lo anterior, y sintetizando los principales aportes de las diferentes corrientes señaladas en el curso de este escrito, lo común no solo es esa base de la biósfera que hace que la vida sea posible, sino la afirmación de esos múltiples mundos que se han entendido a sí mismos en la ecodependencia y la interdependencia social como sus principales fundamentos. Por eso, lo común es el pluriverso que se opone al proyecto universalizante del capitalismo, que entiende que existimos solo en la interdependencia y que afirma esas formas de vida comunitarias que hacen posible la permanencia y estabilidad de los flujos bióticos.

En conclusión, lo común debe ser entendido entonces como un horizonte político que fundamenta diferentes prácticas, constituye la base de subjetividades comuneras y alienta proyectos que buscan romper la lógica del capital desde las concepciones del mundo que se entienden a sí mismas a partir de la ecodependencia y la interdependencia. Su condición fundamental es el mantenimiento de la diversidad y la coexistencia de estos múltiples mundos para ofrecer, mediante la articulación, una alternativa de carácter global.

Como horizonte político, lo común requiere no idealizar las prácticas actuales de comunización (los comunes) como proyectos sin ninguna contradicción. Al contrario, lo común también plantea serios interrogantes a estos proyectos por las implicaciones que tiene una comprensión del mundo desde la ecodependencia y la interdependencia. Solo como un ejemplo de lo anterior, entenderse a uno mismo desde la interdependencia implica asumir una lucha por relaciones sociales igualitarias. En este sentido, requiere, por ejemplo, reconocer el papel de lo que se ha denominado

6. El Mundo de Un Solo Mundo, OWW por sus siglas en inglés (One-World World)

como economía del cuidado para las posibilidades de la propia existencia y las dificultades que esta misma interdependencia sugiere para otras personas (en este caso, especialmente las mujeres que son quienes en su mayoría asumen este tipo de labores). Por esta razón, lo común toca no solo aquella dicotomía moderna naturaleza/numanidad, sino que también debe hacer temblar otros pares que fundamentan las desigualdades entre seres humanos (femenino/masculino, racional/emocional, capital/trabajo, etc.).

Lo común es entonces una apuesta radical no solo por la reorganización del sistema productivo sino por nuevas subjetividades capaces de poner nuestras emociones y pensamiento al servicio de la comunidad desde la lucha por la justicia en todas sus formas.

Bibliografía

- Bollier, D. & Helfrich, S. (2015). *Overture*. En: Bollier, D. & Helfrich, S. (Eds.) *Patterns of Commoning*. USA: The commons strategies group, pp. 1-12.
- Bollier, D. (2016) El ascenso del paradigma de los bienes comunes. En: Hess, C. & Ostrom, E. (Eds.) *Los bienes comunes del conocimiento*. Traficantes de sueños, pp. 51-64.
- Daly, H. & Cobb, J. (1997). *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y el futuro sostenible*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- Jacobs, M. (1995). El codo invisible: fuerzas del mercado y degradación ambiental. En: *Economía Verde. Medio ambiente y desarrollo sostenible*. Bogotá: Tercer Mundo y Uniandes.
- Escobar, A. (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Escobar, A. (2015). Commons in the Pluriverse. En: Bollier, D. & Helfrich, S. (Eds.) *Patterns of Commoning*. USA: The commons strategies group, pp. 348-360.
- Esteva, G. (2012). Los quehaceres del día. En: *Revista electrónica Alternativ@s*. Año VI, No. 83, abril.
- Hardin, Garret (2014). “La tragedia de los comunes”, en: *CULCyT*, año 1, No 3. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2014, pp. 11-20.
- Helfrich, S. y Bollier, D. (2015). Can commoners become self-aware of their collective potential? En: Bollier, D. & Helfrich, S. (Eds.) *Patterns of Commoning*. USA: The commons strategies group, pp. 53-56.
- Herrera, Y. (2011) Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de deudas. En: *Revista de Economía Crítica*, nº13, primer semestre 2011, pp. 30-54.
- Herrera, Y. (2013) Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible. En: *Revista de Economía Crítica*, nº16, segundo semestre 2013, pp. 278-307.
- Hess, C. & Ostrom, E. (2016). Introducción: una visión general de los bienes comunes del conocimiento. En: Hess, C. & Ostrom, E. (Eds.) *Los bienes comunes del conocimiento*. Traficantes de sueños, pp. 27-50.
- Laval, C. y Dardot, P. (2014). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona, Gedisa.
- Lovelock, J. (1985). *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: UNAM.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Quipu Editorial.

Las disputas en torno a la común. Experiencias comunales de gobierno desde abajo como alternativas contra- hegemónicas

Carolina Jiménez Martín¹
y José Francisco Puello-Socarrás²

Es necesario diferenciar una práctica comunitaria posteriormente funcionalizada por el capital, de una que es realizada, de entrada, para el capital. El primer tipo de prácticas pueden significar esfuerzos por reproducir la vida más allá del capital –incluso en contra– y si bien éste logra apropiarse, por distintos mecanismos de explotación y despojo, de la energía humana desplegada en tales prácticas; en tanto éstas existan significa que siempre hay algo más, es decir, que se produce o regenera un producto material y/o social que no es para el capital y que, de una u otra manera, cumplirá el fin de reproducir la vida

Raquel Gutiérrez y Huascar Salazar (2015, p. 22).

Presentación

Nuestra América vivió durante la primera década del siglo XXI un intenso proceso de movilizaciones críticas del neoliberalismo. Los pueblos de esta región se levantaron para exigir *justicia, dignidad, libertad y democracia* en sus territorios. Desde su perspectiva, el despliegue del proyecto neoliberal había: i) puesto en cuestión los fundamentos éticos de la vida en sociedad; ii) radicalizado la violencia sobre todas las formas de vida; iii) intensificado la devastación de la naturaleza; iv) profundizado las desigualdades sociales; entre otros asuntos, que no permitían garantizar una vida digna para todas y todos³.

1. Docente del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora del grupo Theseus. carolinajimenezm@gmail.com.

2. Docente de la Escuela Superior de Administración Pública. Investigador del grupo Theseus. josephco@yahoo.com

3. Según cifras ofrecidas por OXFAM "La desigualdad extrema en el mundo está alcanzando cotas

Los alcances de estas rebeliones populares fueron heterogéneos. En algunos países desembocaron en rupturas a nivel de gobiernos; en otros, fortaleció los procesos autonómicos y de repolitización de las comunidades; y en ciertos territorios, el ascenso de una derecha reaccionaria generó el repliegue de la movilización social. Independiente de los alcances diferenciados, esta década de luchas abrió un nuevo horizonte emancipatorio en la región, el cual se alimentó de la capacidad creativa y de resistencia de los pueblos de Nuestra América, expresada en la multiplicidad de prácticas comunales; y de un saber popular que elaboró una crítica sistemática al pensamiento moderno, desarrollista y neoliberal.

De entonces a nuestros días, la dinámica subversiva y de luchas concretas por la defensa de la vida se ha mantenido, transformado y resignificado. Las comunidades han desplegado importantes rebeliones en defensa del territorio, el agua, las semillas, los saberes ancestrales, el trabajo, entre otros componentes fundamentales para construir una buena vida, una vida digna para todas y todos. Y es justamente en el marco de este proceso que la disputa por los *común*, los *comunes* y lo *comunal* ha cobrado un lugar estratégico.

Atendiendo a estos asuntos, este documento propone algunos debates desarrollados en la última década en torno a lo común, los bienes comunes y la forma comunal de la política y lo político. Esto con el propósito de contribuir a la reflexión de los movimientos sociales, las organizaciones populares y demás actores sociales y políticos que procuran a través de sus prácticas y luchas construir comúnmente una nueva organización de la vida.

El texto se organiza en cinco apartados. Uno inicial en el que se proponen elementos generales sobre la centralidad de la disputa de lo común en la coyuntura actual. Un segundo apartado en el que se presentan algunas conceptualizaciones sobre lo común y los bienes comunes. Seguido por la presentación de ciertos debates sobre lo público, lo privado y lo común. Un cuarto apartado en el que se desarrolla una crítica a la gobernanza liberal y se expone el concepto de habilidades comunales de gobierno. Y finalmente, una reflexión sobre las iniciativas comunales y la construcción de un nuevo proyecto de organización de la vida.



La disputa por lo común y los comunes y la defensa de la vida

La disputa por lo común y los comunes no es novedosa, ni mucho menos utópica, existe una larga tradición en el movimiento social y en el pensamiento crítico en su defensa. Sin embargo, la

insostenibles. Actualmente, el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el 99% restante de las personas del planeta (...) Al mismo tiempo, la riqueza en manos de la mitad más pobre de la humanidad se ha reducido en un billón de dólares a lo largo de los últimos cinco años. (...) En 2015, sólo 62 personas poseían la misma riqueza que 3.600 millones (la mitad más pobre de la humanidad). No hace mucho, en 2010, eran 388 personas" (OXFAM, 2016). En el mismo sentido Piketty señala que "Desde la década de 1970 la desigualdad creció significativamente en los países ricos, sobre todo en los Estados Unidos, donde en la década de 2000-2010 la concentración de los ingresos recuperó –incluso rebasó ligeramente– el nivel récord de la década de 1910-1920 (...) el incremento de las desigualdades desde la década 1970-1980 obedece mucho a los cambios políticos de los últimos decenios, sobre todo en materia fiscal y financiera" (Piketty, 2015, pp. 29-30 y 36).

intensificación y extensión de los procesos de despojo, enajenación⁴ y privatización de lo *común* y los *comunes* que caracterizan al capitalismo contemporáneo ha conducido a que cobren una centralidad en los proyectos de resistencia social en la actual coyuntura,

Como dice Massimo De Angelis, siempre ha habido comunes “fuera” del capitalismo que han desempeñado un papel clave en la lucha de clases, alimentando el pensamiento radical así como a los cuerpos de muchos comuneros (De Angelis, 2007), las sociedades de ayuda mutua del siglo diecinueve son un ejemplo de ello (Bieto, 2000). Lo que resulta aún más importante es que continúan surgiendo nuevos tipos de comunes; del “software libre” al movimiento de “economía solidaria”, está surgiendo todo un mundo de nuevas relaciones sociales que se basan en el principio del compartir en común (Bollier and Helfrich, 2012), reafirmandose en la observación de que el capitalismo no tiene nada más que aportarnos excepto miseria y divisiones (Caffentzis y Federici, 2015, p. 57).

Así las cosas, la disputa por lo común implica una confrontación al capitalismo. Pone de cabeza la matriz individualista de organización de la sociedad. Y propone, entre otros, la recuperación de la dignidad, la libertad, la justicia, la autonomía y la capacidad de cooperación (Gutiérrez, 2015) como principios de organización de la vida en comunidad. Algunas experiencias de los procesos sociales populares en Colombia son ilustrativos de esta cuestión: acueductos comunitarios, custodios de semillas, zonas de reserva campesina, procesos de educación popular, cooperativas de economía solidaria, entre otros.

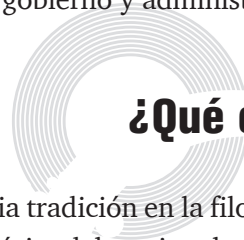
En efecto, este tipo de experiencias al tener como fundamento ético *la vida digna* de las comunidades –bióticas, no solo humanas– rompen relaciones de explotación y subordinación y permiten organizar la vida atendiendo a otro tipo de relaciones sociales y naturales. Así, prácticas asociadas a la mercantilización de la vida, la competencia generalizada, el consumismo, el rendimiento máximo y el individualismo son desplazadas y remplazadas por prácticas vinculadas con la satisfacción de los deseos y las necesidades de la comunidad, el respeto de la vida, el goce comunal, entre otras. Los ejercicios desarrollados por la red de acueductos comunitarios en Colombia caminan en esta dirección,

Los acueductos comunitarios somos gestores sociales y públicos del agua (...) somos un legado ancestral que ha pasado de generación en generación, consolidando y defendiendo la identidad y los territorios. Somos un bien común y patrimonio cultural y ambiental de la nación. (...) Las comunidades organizadas en la gestión comunitaria del agua construimos espacios para la paz, la justicia social y ambiental, en nuestros territorios y exigimos respeto a la autonomía social y comunitaria (Red Nacional de Acueductos Comunitarios Colombia, 2016).

4. “En la modalidad capitalista del proceso de vida social global, la autoreproducción del sujeto comunitario sólo se lleva a cabo en la medida en que se halla subordinada a la satisfacción de un sistema de necesidades que es heterogéneo respecto al suyo propio: el que se determina en la dinámica reproductiva y acumulativa del capital. [...] Para el sujeto comunitario, autorreproducirse de manera capitalista es, por ello, realizar (afirmar) su propia supervivencia, pero hacerlo –he aquí la contradicción– en tanto que sujeto explotado (negado) tanto en lo físico (en el derecho al disfrute del producto de su labor) como en lo específicamente humano (en su autarquía o facultad de decidir sobre sí mismo)” (Echeverría, 1986, p. 44).

Este tipo de experiencias se constituyen en horizontes *alternos-y-nativos*, es decir alternativos, guías abstractas, pero también vías concretas para convocar la materialización de las expectativas comunitarias populares. Entonces poner lo común y los comunes como soportes del nuevo horizonte emancipatorio implica refundar la organización de la vida. Construir un nuevo tipo de sociabilidad, recomponer el metabolismo energético de la naturaleza y recuperar para la vida los fundamentos éticos de la *justicia, la dignidad, y la libertad*.

En este entendido, la profundización de la actual crisis del sistema capitalista en su fase neoliberal, la cual –no sin razón– ha sido calificada como una crisis civilizatoria, o dicho de otro modo: inminente y terminal para la civilización humana⁵, potenciaría todavía más el valor de las perspectivas auténticamente comunales como basamento para formas de gobierno y administración desde abajo.



¿Qué es lo común?

El debate epistemológico sobre lo *común* tiene una amplia tradición en la filosofía política y otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas. Y no es el propósito del escrito ahondar en el mismo, ni recuperar la multiplicidad de conceptualizaciones que en el marco de éste han emergido. Aquí de lo que se trata es de proponer algunos conceptos –elaborados por intelectuales cercanos al movimiento popular– que aporten en las discusiones del movimiento social sobre el lugar de la disputa por lo común y los comunes⁶ en la materialización de un nuevo horizonte emancipatorio.

En el discurso de los movimientos de los años ‘60 y ‘70 no existía el concepto de “común”. Se luchaba por muchas cosas, pero no por lo común tal como lo entendemos ahora. Esta noción es un resultado de las privatizaciones, del intento de apropiación y mercantilización total del cuerpo, del conocimiento, de la tierra, del aire y del agua. Esto ha creado no sólo una reacción sino una nueva conciencia política, de hecho, ligada a la idea de nuestra vida común, y provocó una reflexión sobre la dimensión comunitaria de nuestras vidas. Entonces hay una relación o correspondencia muy fuerte entre expropiación, producción de común, y la importancia de lo común como concepto de vida, de las relaciones sociales (Federici, 2011).

El planteamiento de Federici vincula la *disputa por lo común* con los procesos expoliadores del capitalismo contemporáneo. Esto se explica, entre otras cosas, porque en la actualidad el *despojo* se

5. “Cuando analizamos las múltiples causas de la crisis contemporánea, llegamos a la conclusión de que el paradigma de la organización del sistema económico, hoy globalizado, va mucho más allá que la simple producción de la base material de la vida colectiva. Es por eso que se trata de una crisis de civilización, que implica todos los aspectos de la vida, tanto de la naturaleza como del género humano” (Houtart, 2013, p. 240).

6. Aunque discursivamente algunos movimientos sociales no hagan referencia explícita a la defensa de lo común o de los comunes, sus luchas son una repuesta a los diferentes tipos de cercamiento que soportan los procesos de acumulación bajo el actual patrón. Las disputas populares en lo corrido de este siglo buscan, entre otras cosas, poner freno al proceso de despojo y privatización definido por el orden neoliberal que limita la gestión, acceso y uso de ciertos bienes fundamentales para garantizar una vida digna y una buena vida a las comunidades en sus territorios.

constituye en un rasgo central de las dinámicas moleculares de acumulación del capitalismo global. De ahí el nombre dado por Harvey a esta nueva fase imperialista: *Acumulación por desposesión*. Entonces, volver de dominio privado los derechos de propiedad común, impulsar una nueva ola de cercamiento de los bienes comunes, perseguir y criminalizar propuestas comunitarias de organización de los territorios, entre otras prácticas canibalísticas resulta una amenaza para la reproducción de la vida de los sectores subalternos. De ahí la centralidad de las luchas por lo común en el escenario actual.

Lo común se explica entonces desde una lógica relacional. No es una característica natural de ciertos objetos; tampoco un rasgo particular de un momento histórico específico, ni mucho menos un atributo de ciertos grupos sociales. Lo común está asociado a un tipo de relación social de carácter vital,

Los bienes comunes no deben considerarse pues como un tipo particular de cosas o activos y ni siquiera de procesos sociales, sino como una relación social inestable y maleable entre cierto grupo social autodefinido y los aspectos de su entorno social y/o físico, existente o por ser creado, considerada sustancial para su vida y pervivencia. De hecho, existe una práctica social de comunalización que produce o establece una relación social con determinado bien común cuyos usos, o bien quedan restringidos a cierto grupo social, o están parcial o plenamente abiertos a todos. En el núcleo de la práctica de comunalización se halla el principio de que la relación entre el grupo social y el aspecto del entorno considerado como bien común será a la vez colectiva y no mercantilizada, quedando fuera de los límites de la lógica de intercambio y las valoraciones del mercado (Harvey, 2013, p. 116).

Hay tres constataciones centrales en el análisis de Harvey: 1. lo común es una relación sustancial para el mantenimiento de la vida. 2. los bienes comunes pueden ser materiales o inmateriales; y 3. las prácticas de comunalización no tienen un carácter mercantil. De este planteamiento se desprende que la defensa de lo común es a su vez una condición de vida para las clases subalternas y una posibilidad para que éstas construyan un mundo anticapitalista. La potencia política y disruptiva de lo común radica en la capacidad creativa y productiva de la sociedad y la naturaleza. De ahí que no sea posible caracterizarse de un modo fijo e inmutable, y que éste varíe de acuerdo a las condiciones históricas.

La referencia a la práctica social de comunalización ubica la discusión de lo común de la mano de la comunidad. Así las cosas, no se trataría de una lectura minimalista sobre lo común en donde un grupo de individuos se reúnen para gestionar un bien/objeto/mercancía, sino haría alusión a un proceso en el cual los vínculos sociales asumen un carácter comunitario. Por tanto, los comunes son producto de la cooperación social,

Los comunes no están dados, son producidos. Aunque digamos que estamos rodeados de bienes comunes –el aire que respiramos y los idiomas que usamos son ejemplos elocuentes de bienes que compartimos–, tan solo podemos crearlos mediante la cooperación en la producción de nuestra vida. Esto es así porque los bienes comunes no son necesariamente objetos materiales, sino relaciones sociales, prácticas sociales constitutivas. Esta es la razón por la cual algunos prefieren hablar de “comunalizar” o de “lo común”, justamente para remarcar el carácter relacional de este proyecto político (Caffentzis y Federici, 2015, p. 67).

Entonces, los comunes hacen referencia a una producción en y de la comunidad. Una comunidad entendida en un sentido amplio⁷, esto es, seres humanos, naturaleza, biosfera, espectro electromagnético y el universo (Linebaugh, 2009).

Los planteamientos hasta aquí expuestos (Caffetzins, Federici y Harvey) se nutren de la tradición marxista. Por tanto, la reflexión que proponen sobre lo común camina en un horizonte anti-capitalista y de lucha de clases. No se trataría entonces de hacer más humano el capitalismo vía el reconocimiento de algunos bienes comunes. Tampoco de construir un orden social en donde coexistan orgánicamente bienes públicos, privados y comunes resultado de un consenso entre clases. Aquí lo que se persigue es luchar por el derecho colectivo a construir un nuevo sistema de relaciones sociales y de organización de la vida. La discusión entonces es sobre los *comunes anticapitalistas*.

En el pensamiento latinoamericano, el debate en torno a lo común ha cobrado vitalidad en las últimas décadas. Esto se explica, entre otras cosas por la riqueza de las luchas populares en los albores del siglo XXI, en especial aquellas vinculadas con la movilización de los pueblos indígenas. Las propuestas comunitarias del buen vivir/sumak kawsay y del vivir bien/suma qamaña, al igual que la tradición libertaria de la región han alimentado bastante esta reflexión⁸. Para los propósitos de este apartado recuperamos los conceptos que sobre lo común nos proponen Raúl Prada y Raúl Zibechi. Para el maestro boliviano,

En sentido amplio, lo común entonces no es una propiedad, tampoco una posesión, es un acceso. Acceso de todos a los bienes naturales, a los productos del trabajo colectivo, así como al leguaje, al intelecto general, a los saberes, a las ciencias, a la cultura, que son también bienes comunes. Lo común es de la comunidad, por lo tanto forma parte de la territorialidad o las territorialidades de la comunidad. Lo común nos hace íntimamente interdependientes y complementarios, integrados en el compartir de lo que es inmediatamente accesible, sin mediación alguna, ni costo, salvo el de la propia energía para acceder (Prada, 2013).

Desde esta perspectiva, lo común se define a partir del acto de compartir en comunidad, del entrelazamiento de las vidas entre los seres de la madre tierra que construyen colectivamente un territorio. En síntesis, lo común es la vida misma, en toda su complejidad (Prada, 2013). De ahí la potencia política que encarna para impulsar un proyecto de transformación social. En este mismo sentido, Zibechi propone entender lo común como los vínculos fundamentales para el desarrollo de la vida,

Los vínculos que construimos para seguir siendo, para hacer que la vida siga siendo vida; vínculos que no pueden ser acotados a institución ni a cosas (agua, tierra, natura). En este sentido, los llamados “bienes comunes” no son objetos, entes separados de las personas, sino esos lazos (comunes, comunitarios) que hacen posible que, por decir, agua y tierra sigan siendo en beneficio del común/ comunitario. Los “bienes comunes” son lo que hacemos para que sigan siendo bienes de uso del común (Zibechi, 2015, p. 76).

7. Las comunidades no sólo se reducen a las comunidades humanas. Las comunidades son comunidades bióticas, si es que no hablamos de otras formas de asociaciones. Estamos hablando de formas de comunidad más ricas y complejas, que exigen formas de correspondencia vitales (Prada, 2013).

8. El texto “La vigorización de la comunidad. Estrategias educativas, comunicativas y culturales” escrito por Mario Rodríguez Ibáñez y contenido en este texto es una contribución interesante desde la educación popular y el pensamiento de colonial.

Así, lo común expresa la acción de la comunidad, el trabajo colectivo. Por tanto, el centro de la reflexión radica en las prácticas que permiten la organización y la reproducción de la vida.

Las conceptualizaciones expuestas sobre lo *común* y *los comunes* denotan la capacidad de acción transformativa que los caracteriza. En este caso, su defensa implica un ataque frontal al orden necro-económico del neoliberalismo y del capitalismo. De ahí la importancia que éstos tienen en las luchas de los movimientos sociales durante lo corrido del siglo XXI.

Lo común y los comunes al estar asociados con las capacidades de: relacionarse, cooperar, compartir, producir, comunalizar, acceder, complementar, vincular, entre otras; hacen posible mover la sociedad en un horizonte político de transformación y construcción de una buena vida, una vida digna y solidaria para todas y todos. Y este movimiento implica poner en cuestión la forma de organización de la vida en el y del capitalismo.

Las feministas han contribuido de manera importante en esta discusión,

Los mercados capitalistas no son deidades; son instituciones socioeconómicas en las que se articulan relaciones de poder que privilegian a sujetos concretos (...) Son un conjunto de estructuras que permiten que unas pocas vidas se impongan como las dignas de ser sostenidas entre todxs, como las únicas dignas de ser rescatadas en tiempos de crisis. Son una serie de mecanismos que jerarquizan las vidas concretas y establecen como referente y máxima prioridad la vida del sujeto privilegiado de la modernidad, aquel al que, siguiendo a María José Capellín, llamaremos el BBVAh: el sujeto blanco, burgués, varón, adulto, con una funcionalidad normativa, heterosexual. En torno a él se concentran el poder y los recursos, se define la vida misma. Frente a este punto de partida, surge el reclamo feminista de poner la sostenibilidad de la vida en el centro (Pérez, 2014, p. 25).

Por tanto, se trata de transformar radicalmente este sistema de organización de la vida,

Hacer comunidad –producir en común– es, entonces y en primera instancia, des-naturalizar la identidad impuesta por la configuración capitalista de la reproducción social, orientarse hacia el sistema de necesidades del sujeto concreto, y no del sujeto automático del capital, del valor valorizándose; es, muy particularmente, orientarse hacia el valor de uso como fundamento del sistema de necesidades del sujeto comunitario (Millán, 2015, p. 190).

Finalmente, podemos decir que reconocer que los “bienes comunes pueden ser producidos, protegidos y utilizados para el beneficio social” y gestionados comunalmente, y generan unas condiciones de posibilidad para resistirse al poder capitalista y repensar la política de una transición anticapitalista (Harvey, 2013).



Ni público, ni privado. Ni común sin comunidad

En el debate sobre lo *común* y *los comunes* emerge un asunto central asociado a la relación que existe entre lo común, lo público y lo privado. Ciertos planteamientos teóricos proponen una relación

de complementariedad entre estas tres esferas. Para estos enfoques, habría campos claramente delimitados que definirían cuándo un bien debe asumir alguno de estos caracteres. Es más, para dichos postulados la simbiosis entre éstos sería considerada como una condición para la estabilidad sistémica⁹.

Mientras que los comunes para el mercado pueden ser vistos como vestigios de antiguas formas de cooperación laboral, el interés creciente por lo común también viene de un amplio rango de fuerzas socialdemócratas que están preocupadas por los extremos a los que lleva el neoliberalismo y/o reconocen las ventajas de las relaciones comunales para la reproducción de la vida cotidiana. En este contexto, los comunes aparecen como un posible “tercer” espacio además de y al mismo nivel que el Estado y el mercado (Caffentzis y Federici, 2015, p. 64).

En este tipo de enfoques, lo común no compromete relaciones auténticamente comunales. Esta clase de perspectivas tienden a destruirlas y a obstaculizar el desarrollo de las existentes. Desde luego, no pretende generar lazos comunales basados en solidaridades sociopolíticas y en torno a un objetivo general y amplio de con-formación de una “unidad-en-común”, una comunidad. Estos planteamientos subsumen la construcción social colectiva en el individualismo, y al final facilitan la subordinación de *lo comunal* –su producción y reproducción– a las necesidades de las lógicas del Capital.

Otros enfoques equiparan lo público y lo común. Al decir de estas perspectivas, lo común tiene un carácter público, por tanto es y debe ser gestionado por el Estado o por los actores designados por éste¹⁰. De este modo, se asiste a una estatalización de lo común. Estos planteamientos desconocen rasgos constitutivos de lo común como es el de pertenecer a la comunidad –más no al Estado– y tener un carácter inmediatamente accesible y sin mediación.

Es difícil comprender la expropiación de lo común por lo “público” si no median las representaciones institucionalizadas. Esto supone que alguien se convierte en el principio de todo, en el dueño absoluto de todo, por eso mismo en el dador de todo, en el concesionario. Este alguien es la representación suprema, el soberano, el absoluto, como principio básico institucional. (...) En el nacimiento de estos aparatos de captura, que después, retrospectivamente, se va llamar Estado, en el sentido amplio de la palabra, no moderno, la expropiación de lo común es el mecanismo de institución y constitución de esta forma de

9. “El objetivo general tiene que ser la reconceptualización del mercado y el Estado neoliberales, para dar lugar a una “triarquía” con los comunes: Estado-mercado-comunes, para redirigir la autoridad y conseguir sustento de nuevas formas más beneficiosas. El Estado mantendría su compromiso por una gobernanza representativa y la gestión de la propiedad pública, de igual modo que el sector privado continuaría poseyendo capital para la producción y posterior venta de bienes y servicio en el mercado” (Bollier y Weston, 2012: 350).

10. Este enfoque propone una interpretación limitada de lo público. Desde esta perspectiva lo público aparece como sinónimo del Estado o en el mejor de los casos como el ámbito donde se relacionan el Estado Nacional y los ciudadanos. Desconociendo, como lo propone Leopoldo Múnera que lo público hace referencia, entre otras cosas, a “la absorción por parte del Estado de lo que antes era considerado como comunitario y la institucionalización de procesos colectivos para la definición del interés general, dentro de los límites establecidos por la dimensión privada de la sociedad. Por consiguiente, lo público en las sociedades contemporáneas no hace referencia simplemente al Estado como regulador sistémico de las actividades individuales, sino a la forma como bajo su dominio se conserva y transforma lo comunitario y lo colectivo” (Múnera, 2001, p. 10).

poder, entendido como disponibilidad y monopolización de fuerzas y recursos, de bienes y de cuerpos (Prada, 2013).

Estos enfoques que propenden por la estatización de lo común, no problematizan la forma como los comunes están siendo devastados por los poderes públicos y entregados al lucro de la iniciativa privada. Las iniciativas público-privadas y las privatizaciones de los bienes comunes son ilustrativos de esta cuestión.

También existen algunas lecturas que advierten sobre los peligros de la gestión comunitaria de lo común; por tanto, alertan sobre la necesidad imponer los derechos de propiedad privada siempre que los recursos sean de propiedad común. Ésta sería una garantía de perdurabilidad de un bien dado. El texto de Hardin “La tragedia de los comunes”, reseñado en el capítulo anterior, corresponde a esta tradición.

Esta perspectiva ha sido cuestionada desde diversos frentes. Para el pensamiento crítico, posturas como éstas no reconocen la incapacidad de los derechos de propiedad privada individualizada para satisfacer los intereses del grueso de la sociedad.

Finalmente, encontramos un número importante de reflexiones que establecen una clara distinción entre lo público, lo privado y lo común. Las conceptualizaciones propuestas en el apartado anterior son ilustrativas de esta apreciación. Para éstas, lo común hace referencia a espacios autónomos que son fundamentales para la reproducción de la vida y que están más allá del ámbito de acción del Estado.

Los elementos expuestos aquí tan solo pretenden situar a grosso modo el debate sobre lo público, lo privado y lo común. En el pensamiento crítico, tanto desde las tradiciones anarquistas como las marxistas existe una importante reflexión sobre estos asuntos. En especial, las referidas a lo público como una esfera en disputa y como escenario de posibilidad para la emancipación social en tanto abra paso a una acción sociopolítica popular (Oliver, 2009).



Desde la gobernanza (neoliberal) hacia las habilidades comunales de gobierno

Entre los debates que emergen durante el siglo XXI, el tema de las formas de gobierno viene siendo objeto de diferentes valoraciones. La noción de *Habilidades Comunales de Gobierno* (HCG) se propone entonces destacar las formas de gobierno desde abajo, asociadas con modalidades de comando político y administración socioterritoriales basadas en lazos comunal-populares¹¹.

Existen al menos dos grandes senderos teóricos para interpretar las formas de organización sociopolíticas y los modos contemporáneos de gobierno. Sintetizamos ambas tendencias caracterizándolas por el contraste existente entre la actualidad hegemónica de las opciones convencionales *vis à vis* los potenciales contrahegemónicos de las alternativas emergentes.

11. Nos parece útil ensayar la expresión comunal-popular, en clara alusión al “comunitario-popular” (ver Linsalata 2015) pues, al igual que Gutiérrez & Salazar (2015, 26), el encuentro de ambos términos “(...) resulta más abarcativ[o] y flexible a la hora de pensar, sobre todo, contextos de reproducción atravesados más profundamente por el capital”.

Conviene subrayar antes que si bien es posible advertir matices respecto a la noción de gobernanza tanto en perspectiva convencional¹² como aparentemente contestataria¹³ y paulatinamente “sub-tipos” del término *aggiornados* con nuevos adjetivos: *corporativa*, *buena gobernanza*, *socio-ci-bernética*, *democrática-radical*, *multinivel*, la discusión merece ser desplegada en el horizonte de una crítica ontológica, es decir, de raíz y bajo un principio ético-material.

Siempre será útil recordar que, como sucede paradigmáticamente con el campo de las ideas y los debates sobre el “desarrollo” –y sus interminables y engañosas prolongaciones contemporáneas: “sostenible”, “sustentable”, etc.–, el desafío crucial para estas discusiones no es continuar respaldando, al decir de Misoczky (2010, p. 16): “una crítica domesticada, que se mantiene dentro de los límites de la gestión y se propone, a lo sumo, producir micro-emancipaciones que no coloquen en riesgo el orden del capital”.

Se trata de “producir, reproducir y desenvolver la vida humana en comunidad, y, en último caso, la vida de toda la humanidad” (Dussel citado por Misoczky 2010, p. 19) como el principio ético-material orientador del pensamiento reflexivo y las praxis activas que intentan la transformación de lo actualmente existente.

Gobernanza y bienes comunes: la sin-salida hegemónica

El primer tipo de gobierno está asociado con los fundamentos del pensamiento y prácticas del denominado *nuevo neoliberalismo* (Puello-Socarrás 2008 y 2013), el cual viene siendo respaldado por fuerzas sociopolíticas, ideológicas y económicas prohegemónicas, y secundado por instituciones financieras globales como el Fondo Monetario Internacional aunque más visiblemente por el Grupo de Banco Mundial en distintas definiciones de políticas públicas inter-nacionales.

Esta *gubernamentalidad neoliberal* puede ser ubicada alrededor de la noción de *gobernanza* (policéntrica).

12. Una comprensión clásica convencional muy recurridas de la gobernanza la proporciona Kooiman (2005, p. 74): “(...) Para decirlo claro, es la parte privada (mercado) del sector la que normalmente tiene la *responsabilidad de gobernar las interacciones primarias* que se llevan a cabo. Es tarea de las partes privadas ajenas al mercado responsabilizarse del gobierno de las interacciones más organizadas que acompañan estos procesos primarios. Y es la tarea/responsabilidad de las organizaciones públicas cuidarse de que los problemas y oportunidades en y alrededor de los procesos y estructuras primarios y secundarios de estos actores *se lleven a cabo de acuerdo a principios y reglas* que reflejan sistemas/intereses sociales comunes y amplios conectados con estos procesos” [énfasis propio].

13. En el debate latinoamericano se ha venido promocionando un contraste, a la vez, metodológicamente erróneo y políticamente engañoso entre corrientes de la gobernanza supuestamente contrapuestas. Por un lado, se exponen interpretaciones convencionales, tachadas de “gubernamentalistas y económico-instrumentales” y, por otro lado, aquellas consideradas “críticas” y autoproclamadas “democrático-radicales y ciudadanas”. Dentro de las corrientes de la gobernanza democrática, una de las referencias especiales es La Democracia realizada: la alternativa progresista (1998), sin advertir que la filiación ideológica de su autor, el neo-liberal-desarrollista Roberto Mangabeira Unger, se alinea estructuralmente con las perspectivas convencionales, antes denunciadas.

Recientemente, la obra de Elinor Ostrom (2011) ha venido jugando un rol crucial para renovar discursivamente –lo cual implica e influye sobre diferentes prácticas sociales– cómo resultaría posible *Gobernar los bienes comunes* “más allá del mercado” (y sus intereses privados) y “más allá del Estado” (y sus poderes públicos).

Cuando Ostrom (2005, pp. 1-2) se interroga, en manos de quién debería estar la “propiedad común”, insiste que:

(...) en la prestación de servicios urbanos y recursos de uso común hemos encontrado repetidamente *comunidades de individuos* en áreas urbanas y rurales que se han *auto-organizado para proveer y co-producir*... bienes y servicios locales dadas las restricciones que ellos enfrentan... *emprendedores públicos* trabajan de cerca con ciudadanos que frecuentemente encuentran nuevas maneras de conformar servicios, a partir de una mixtura entre el talento local y los recursos.

En este tipo-ideal de mentalidad de gobierno hegemónica no existe posibilidad alguna de construir un gobierno por fuera de las dinámicas de mercado y de las relaciones inter-individualistas. Interpretaciones como ésta, bajo el oxímoron: “bienes comunes” fetichizan la noción amplia de *lo comunal*, ocultando sistemáticamente las contradicciones que depararían las lógicas mercantiles en la construcción de “lo común”.

Aunque las teorías de Ostrom se han (auto)promocionado en el marco de los *bienes comunes*, deberían ser rigurosamente redefinidas dentro del tópico: *bienes de uso compartido* (*Common-pool resources*, CPR), cuestiones distintas técnica y especialmente políticamente. No se ha advertido lo suficiente que en esta línea de argumentación: “lo compartido” alude a una *partición* basada en la conjunción de individuos emprendedores (públicos), nunca deja de insistir Ostrom¹⁴.

En distintas oportunidades, Marx describió bastante bien esta clase de situaciones. En *El Capital*, por ejemplo, se refirió al *cercamiento privado de los bienes comunes*, un episodio mejor conocido como la acumulación originaria o primitiva, y que viene siendo reeditado contemporáneamente a través de la lectura de Rosa Luxemburgo por David Harvey alrededor de la acumulación por desposesión.

Silvia Federici (2010, p. 108) describe en detalle este tipo de situaciones, las cuales no pueden ser mantenidas como vestigios arqueológicos del pasado capitalista sino, por el contrario, se deben articular en los análisis como condiciones sistémicas constantemente actualizadas, hoy vigentes:

En Inglaterra... la privatización se logró fundamentalmente a través de “cercamientos”, un fenómeno que se ha asociado hasta tal punto con la expropiación de los trabajadores de su “riqueza común” que, en nuestro tiempo, es usado por los militantes anticapitalistas como signifiante de los ataques sobre los derechos sociales.

En el siglo XVI, “cercamiento” era un término técnico que indicaba el conjunto de estrategias que usaban los lores y los campesinos ricos para eliminar la propiedad comunal de la tierra y expandir sus

14. A diferencia del (primer) neoliberalismo ortodoxo que enaltece como principio antropológico el *homo economicus* (“hombre económico”), el nuevo neoliberalismo (heterodoxo) propone el *homo redemptoris*, el hombre emprendedor. El emprendedorismo se constituye en la nueva base que respalda distintos tipos de reformas contemporáneas –ideológicas, institucionales, políticas públicas, etc.– para renovar el neoliberalismo como proyecto político de clase en el siglo XXI (ver Puella-Socarrás 2008a y 2008b).

propiedades. Se refiere, sobre todo, a la abolición del sistema de campo abierto, un acuerdo por el cual los aldeanos poseían parcelas de tierra no colindantes en un campo sin cercas. El cercado también incluía el cierre de tierras comunes y la demolición de chozas de quienes no tenían tierra, pero podían sobrevivir gracias a sus derechos consuetudinarios.

Por ello, las perspectivas de la gobernanza en general y la policéntrica en particular (fundamentadas en teorías de reconocidos pensadores e intelectuales del neoliberalismo como F.A. Hayek, Vicent Ostrom y Ronald Coase) han sido justamente caracterizadas por Federici y Caffentzis (2013) como casos de *lo común sin comunidad*.

El principal sujeto, actor y agente en esta (nueva) perspectiva neoliberal no es la comunidad. Son los emprendedores, es decir, individuos que aunque en apariencia –propone esta narrativa– “cooperan”, siguen actuando bajo lógicas *individualistas*¹⁵. En realidad, habría que puntualizar: intentan “coordinarse” a partir de una modalidad distinta al sistema de precios a través de negociaciones reguladas. La “cooperación” no se encuentra respaldada así por lazos de solidaridad recíproca, o una identificación comunal, sino que se sustenta en el egoísmo individualista.

Aquí las habilidades para gobernar están, por lo tanto, en función de las capacidades individuales emprendedoras; no de las colectivas –en un sentido comunal y popular–.

No es casual que uno de los pioneros de la noción de gobernanza, Ronald Coase (1937), haya subrayado que ésta es una forma de acción “colectiva” que busca y posibilita maximizar la producción para propósitos de intercambio.

En esta versión, la gobernanza ignora la dimensión de las necesidades sociales e intereses auténticamente colectivos y opera bajo la base del intercambio ajustando lógicas de cuasimercados.

Esta es la razón por la cual los “bienes comunes” (versión de Ostrom) se encuentran gobernados por un conjunto de actores individuales, el lado privado de la fórmula. Muchas veces se pretende denominarlos acríticamente: sociedad civil, sin explicitar que se hace alusión a los intereses organizados en el sentido socioeconómico. El Estado, por su parte, aparece como el trasfondo de la acción gubernamental (el lado “público” en esta historia) siempre limitada al mandato de vigilar los acuerdos *entre* los individuos y hacer cumplir la ley (*rule of law*) para garantizar que los resultados de las lógicas privadas en el manejo de recursos “com-partidos” sean satisfactorios, y evitando (falsa y caricaturescamente) que –al decir de Hardin– la tragedia de los comunes se materialice¹⁶.

15. Debemos registrar que recientemente la noción “Común” ha despertado un renovado interés tanto en el sentido contrahegemónico como hegemónico. Uno de los argumentos que pretenden imponer las narrativas hegemónicas es contraponer (falsamente) las lógicas de la “competencia” a las de la “coordinación”. Ambas –en todo caso– resultan ser esencialmente individualistas y no pretenden ir más allá de las lógicas neoliberales hoy vigentes. Por ejemplo, el reconocido tecnócrata y académico neoliberal estadounidense, J. Sachs (2008, p. 3) convoca la noción de Common Wealth [genéricamente: “Comunidad”]; en la parte I del libro que lleva el mismo nombre y titulada muy suspicazmente: Nueva teoría económica para el Siglo XXI propone: “El siglo XXI superará muchas de nuestras asunciones básicas sobre la vida económica (...) La misma idea de Estados-nación en competencia que luchan por mercados, poder, y recursos se convertirá en anticuada”.

16. Le asiste toda la razón a Federici (2010, nota pie No. 32) cuando se refiere que La tragedia de los Comunes (Hardin 1968): “(...) fue uno de los pilares de la campaña ideológica para apoyar la privatización

Por ello, el lema ostromiano que sintetiza este horizonte: *ni Mercado ni Estado*, significa la hibridación público-privado (epistemológicamente hablando), o los espacios “públicos-no estatales” (ver Bresser-Pereira 2004). Formas de actuación e instrumentos en políticas “públicas” fruto de lo anterior son, por ejemplo, las recurridas asociaciones público-privadas que hoy por hoy se registran en las realidades de la vida institucional y son cada vez más frecuentes en espacios y territorios tradicionalmente comunales, con el fin de recrear formas de posprivatización (ver Stolowicz 2016, pp.1035-1108).

La idea clave de la gobernanza entonces es activar incentivos desde el Estado para “con-juntar” individuos, los cuales encuentran los términos apropiados para coordinar sus propios intereses y acciones procurando objetivos de orden particular en los espacios públicos.

Habilidades Comunales de Gobierno (HCG): potencialidades contrahegemónicas

En contraste, identificamos un segundo tipo-real de modalidades de gobierno que se encuentra alejado de las opciones prohegemónicas. Las denominamos: Habilidades Comunales de Gobierno¹⁷.

En general, este tipo de gobierno *desde abajo* estaría basado en distintas cosmovisiones *alternas-y-nativas* que visualizan la consolidación de formas históricas y actualmente existentes de gobierno y administración de territorios comunitarios bajo una impronta no convencional y, por lo tanto, contrahegemónica.

Muchas experiencias populares a lo largo y ancho de Nuestra América que podrían ser caracterizadas como HGC han sido construidas desde lógicas organizacionales basadas en valores y prácticas como: la *desmercantilización* de las relaciones sociales (en situaciones críticas como la colombiana, este horizonte implica necesariamente la desmilitarización de las mismas); la solidaridad y reciprocidad comunales¹⁸, entre otros; y, más amplia y complejamente, alrededor de matrices civilizatorias como el *Buen-vivir-Bien* comunal (Puella-Socarrás 2015).

de la tierra en la década de los setenta. La versión de Hardin sobre la ‘tragedia’ señala la inevitabilidad del egoísmo hobbesiano como determinante del comportamiento humano”. Ostrom interpone, por un lado, una crítica al argumento de Hardin que, por otro lado, entroniza las lógicas del emprendedor y el emprendedorismo bajo la fórmula “público-privado”. Esto último, se constituye –precisamente– en una caricatura de las relaciones asociativas comunitarias, tal y como lo planteara García Linera, a propósito de los Estudios de Marx sobre la Comunidad ancestral (“Cuaderno Kovalevsky”): “(...) Marx... nos señaló también la existencia de fuerzas antagónicas internas y externas que empujan a la *disolución de los lazos comunitarios reales*: fuerzas externas como las relaciones capitalistas que, en el ininterrumpido proceso de incorporación del campo a sus leyes, *buscan estrangular la comunidad* o, en otros casos, *subordinar formalmente el trabajo comunitario al capital, transformando las antiguas relaciones asociativas en una caricatura de ella*. Fuerzas internas como la tendencia al control individual y de ciertas tierras, la desigualdad en el control del ganado, la posesión de “indios de servicio” para el cultivo de las tierras de las autoridades comunarias [sic] antes y en la colonia, el *trabajo individual de parcelas* o, finalmente, la propiedad privada, que empujan a la comunidad a su disolución” [énfasis propio] (García Linera 2015, 119).

17. También: Gobern(h)abilidades Comunales.

18. Cfr. Ayni como complementariedad, ayuda mutua.

La característica general de estos casos, así concebidos, puede ser traducida en el marco de un gobierno dirigido hacia “la reproducción de los seres humanos dentro de un hogar social y natural” (Mies & Bennholt-Thomsen citado por Federici & Caffentzis 2013).

Solon y Esterman (citado por Solon 2016, pp. 19-20) sintetizan lo anterior aludiendo específicamente al *Vivir Bien* (*suma qamaña* aymara), la concepción de *Pacha* y la crítica al “desarrollo”. Recordemos una idea eminentemente neoliberal:

Esta visión en espiral del tiempo cuestiona la esencia misma de la noción de “desarrollo” de siempre avanzar hacia un punto superior, de la búsqueda de estar o ser siempre mejor. Este devenir ascendente es una ficción para el *Vivir Bien*. Todo avance da vueltas, no hay nada eterno, todo se transforma y es un reencuentro del pasado, el presente y el futuro.

En la *Pacha* no existe separación entre seres vivos y cuerpos inertes, todos tienen vida. La vida sólo se puede explicar por la relación entre todas las partes del todo. La dicotomía entre seres con vida y simples objetos no existe. Así mismo, no hay una separación entre seres humanos y naturaleza. Todos somos parte de la naturaleza y la *Pacha* como un todo tiene vida.

Según Josef Esterman, la *Pacha*, “no es una máquina o un mecanismo gigante que se organiza y se mueve simplemente por leyes mecánicas, como se ha dicho por los filósofos modernos europeos, especialmente Descartes y sus seguidores. *Pacha* es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio. El principio básico de cualquier “desarrollo” debe ser, entonces, la vida (*kawsay*, *qamaña*, *Jakaña*) en su totalidad, no sólo la de los seres humanos o los animales y las plantas, sino de toda la *Pacha*” [cursivas pertenecen al texto].

La cuestión aquí no sería converger en objetivos y hacer de ellos un “negocio compartido”. Por el contrario, se trata de organizar la vida social popular como un todo: *con-vivir* en el marco de autonomías colectivas preservando, al mismo tiempo, la individuación (no el individualismo, situación distinta) de las personas pensadas como proceso metabólico social natural (Marx, 2015). Es precisamente lo que muchas experiencias comunal populares latinoamericanas y caribeñas, cada una a su modo, han traducido como la *convivencialidad* –categoría desarrollada en sus inicios por Iván Illich–.

García Linera invoca esta característica, condensándola bajo la noción de “forma-comunidad”:

Cada elemento natural involucrado en el ciclo natural de la comunidad existe ante ella como ser vivo, por tanto cambiante, sensible y tratable. Pero a la vez, cada uno de ellos es parte integrante de un ser natural supremo que abarca a la totalidad de las fuerzas naturales visibles y no visibles, palpables y conceptualizables, que, como totalidad, designa a cada una de sus partes funciones específicas dentro de la recreación de la vida de la naturaleza-total, de la que la comunidad y sus miembros son componentes actuantes. *Cada miembro de la naturaleza, incluida la comunidad, es visto así como parte activa y necesaria del metabolismo natural total*. Esta concepción holista recrea la intimidad y la divinidad de la naturaleza frente al ser humano, a la vez que impulsa, en lo que hemos venido a llamar la ética tecnológica comunal, una comprensión activa de la interdependencia profunda y respetuosa de todos los elementos tratados por el laborar con el todo natural que agrupa a todos, entre lo que el individuo comunal hace y todo lo que los demás componentes naturales vivos hacen y necesitan. No hay, pues, en el pensamiento científico natural una concepción unilateralizada de la naturaleza, ni mucho menos cósmica o usurpable, sino *convivencialista, retributiva, totalizadora-universalista* [énfasis propio] (García Linera, 2009, pp.310-311).

En este momento resulta crucial introducir la noción de *abigarramiento*¹⁹. Acercando los argumentos de Silvia Rivera Cusicanqui es útil plantear una distinción fundamental entre la noción (compleja) de abigarramiento –en sus propios términos: *ch'ixi*– y la (simple) de hibridación:

La noción de **hibridez** propuesta por García Canclini es una metáfora genética, que connota esterilidad. La mula es una especie híbrida y no puede reproducirse. *La hibridez asume la posibilidad de que la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercer completamente nuevo*, una tercera raza o un grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita.

(...) La noción de *ch'ixi*... equivale a la de “sociedad abigarrada” de [René] Zavaleta [Mercado], y plantea **la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan**. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa. [énfasis propio] (Rivera Cusicanqui, 2010. p. 70).

En contraste con las lógicas de las nuevas síntesis neoliberales (hibridaciones “público-privadas”), las modalidades alternativas de gobierno y autoridad involucran esferas y espacios sociales referidos a lo común que existen como “tramas abigarradas” o “entramados comunitarios” (Gutiérrez & Salazar 2015, pp. 21-22) y evolucionan bajo dinámicas de “inter-acción yuxta-puestas” donde individuos y colectividades en la vida social co-existen, con-viven simultáneamente, asegurando la *unidad-en-la-diversidad* sin privilegiar ningún nivel superior subordinado al otro (o, a la inversa)²⁰.

Esto implica igualmente formas creativas, y no por ello menos contenciosas, de autonomías sociopolíticas y prácticas de auto-gobierno “desde adentro” y “desde abajo” en las comunidades.

Las habilidades comunales de gobierno podrían ser resumidas a partir de la propuesta conjunta del Buen-vivir-Bien (*suma qamaña* - *summa kawsay*), de la siguiente manera:

La administración de la biósfera es entendida como “cuidado físico y espiritual”. “Cuidado” en el sentido del *care* inglés con el que Arne Naess explica el sentido de la “ecología profunda”: cuidado, esmero, atención, delicadeza, precaución; una respetuosa y cuasi reverencial relación del ser humano con la naturaleza. Torrez usa dos conceptos para explicitar más este sentido: *Qaman*: “cuidar como criar la vida”, y *Pacha-qamana*: cargo del que cuida la Tierra entendida como tiempo / espacio; como paridad de materia / energía. Así, el administrador / cuidador, lo es de un territorio entendido como un sistema dinámico vivo (“*bewegliche Ordnung*”, Goethe; “*Holomovimiento*”, Bohm) compuesto por redes bióticas que van desde el mundo celular hasta el *ayllu*, la *marka*, el *suyo*, según el caso (Medina 2011, pp. 48-49)

19. La noción de abigarramiento, original de V.I. Lenin y recuperada por René Zavaleta Mercado, podría ser descrita mediante la siguiente definición operativa que aporta Antezana (2009: 132): “(...) se trata de la calificación mutua de diversidades económico-sociales de tal suerte que, en concurrencia, ninguna de ellas mantiene su forma (previa); la referencia, o sea, la sociedad concreta objeto de conocimiento permitiría caracterizar las diversas historias en juego, es decir, los diversos grados de constitución social (relativos) ahí implicados; y, el marco de “calificación de unas por otras” diversidades recurriría al concepto de “intersubjetividad” para reconocer, en las crisis sociales, el grado de unidad-de-la-diversidad alcanzado en dicha concurrencia”. [énfasis propio].

20. Gutiérrez y Salazar (2015, 21-22), por ejemplo, entienden lo comunal en tanto: “tramas abigarradas” o “entramados comunitarios” que se “hacen visibles y se vuelven inteligibles en comunidades indígenas, originarias, campesinas; sobre todo en momentos de *lucha o de fiesta*”.

Y complementariamente:

(...) El capital –y los heterogéneos procesos de su producción–, abstractalizan los valores de uso que conforman la riqueza social para poder sujetarlos a relaciones mercantiles; únicamente de esta forma el valor puede valorizarse en bucles incesantes. Por su parte, la reproducción de la vida (humana y no humana) o los polimorfos procesos de reproducción comunitaria de la existencia se basan en el cuidado y producción de una enorme multiplicidad de vínculos y de valores de uso que garantizan la satisfacción de una amplia variedad de necesidades humanas. La producción de tales riquezas concretas y su gestión no están, de entrada, escindidas: hay múltiples caminos para buscar su equilibrio. Lo político, así, no es necesariamente una actividad autonomizada de la reproducción (Gutiérrez & Salazar, 2015,p. 25).

La tabla 1 sintetiza el contraste entre las mentalidades de gobierno pro-hegemónicas y las habilidades comunales contra-hegemónicas, a partir de las categorías anteriormente analizadas.

TABLA 1. BIENES DE USO COMPARTIDO PRO HEGEMÓNICOS *VERSUS* BIENES COMUNES.

	BIENES DE USO COMPARTIDO Prohegemónicos	BIENES COMUNES
Emergencia	nuevo Neoliberalismo	Matrices civilizatorias
Procedencia	Desposesión semántica y 'reciclaje' ideológico hegemónico / convencional	Pro-posiciones Alternas-y-Nativas
Espacios / Esferas / Lógicas	Síntesis público-privadas	Abigarramiento comunal
Gobierno	Gobernanza (policéntrica) de los bienes comunes o de “uso <u>compartido</u> ” (common-pool recourses)	‘Cuidado’ de los bienes comunales & pulsiones para el buen-vivir-bien (suma qamaña, summa kawsay)
Horizontes visiones Desarrollo	Lo común <u>sin</u> Comunidad Con-Junción (‘comunidad inter-individual’ “Ni Estado ni Mercado”	Lo comunal <u>con</u> Comunidad Con-VIVIR (‘común-unidades’) Otro Estado, otro Mercado
Referencias teórico prácticas	Síntesis neoliberales. (pensamiento convencional “renovado”, Ostrom)	Coaliciones discursivas (pensamiento crítico latinoamericano).

La presencia de perspectivas alternativas y variadas experiencias de HCG están ciertamente vinculadas con la reciente recuperación de coaliciones discursivas a partir de los saberes y conocimientos propios, autóctonos, raizales diría Fals Borda (2013), en convergencia con distintas corrientes del pensamiento crítico y, especialmente, en los procesos de reconstrucción de las resistencias populares en medio de la llamada oleada antineoliberal a nivel regional.

Bajo distintos ritmos e intensidades, las fuerzas contrahegemónicas han generado, al decir de Gutiérrez & Salazar (2015) “trans-formaciones” en muchos lugares y tiempos del Sur Global y en Nuestra América a partir de las reconfiguraciones sociopolíticas de gobierno que aquí y ahora caracterizamos como HCG.

Las iniciativas comunales y una nueva organización de la vida

El extenso campo de resistencias y rebeldías que se ha tejido en Nuestra América en las dos últimas décadas expresa la potencia política transformadora de las clases y sectores sociales subalternos que han sido sistemáticamente excluidos y humillados bajo el modo de organización social dominante. El carácter transformador, y en algunos casos, claramente anticapitalista de estos espacios contrahegemónicos radica en el horizonte de sentido de sus disputas. Esto es, en la defensa de una vida buena y digna para todas y todos. Horizonte imposible de materializar a través de los flujos necroeconómicos dinamizadores del capitalismo, responsables de la crisis civilizatoria por la que atraviesa hoy el planeta,

La multiplicidad de crisis que se agudizaron los últimos tiempos son el resultado de la misma lógica de fondo: (1) una concepción del desarrollo ignorando las «externalidades» (es decir los daños naturales y sociales); (2) basada sobre la idea de un planeta inagotable; (3) dando al valor de cambio el predominio sobre el valor de uso; y (4) identificando la economía con la tasa de beneficio y la acumulación del capital, creando enormes desigualdades. El modelo que produjo un desarrollo espectacular de la riqueza mundial ha llegado al fin de su función histórica, por su carácter destructor de la naturaleza y por la desigualdad social que ha provocado. No puede reproducirse o, en términos contemporáneos, ya no es sostenible. «La racionalidad económica del capitalismo – escribe Wim Dierckxsens (2011)– no solo tiende a negar la vida de amplias mayorías de la población mundial sino que destruye la vida natural que nos rodea»(Houtart, 2014).

La vida como postulado ecológico y político fundamental del proceso de resistencia en la región, expresa un rechazo sistemático al carácter depredatorio y antinatural propio de las relaciones sociales capitalistas. Bajo estos postulados, el consenso crítico elaborado a favor de la vida, implica el reconocimiento del vínculo orgánico existente entre lo humano y lo natural.

La comprensión de lo natural como dimensión fundamental de la actividad vital y como soporte material y simbólico de la praxis humana, permite entender la crítica al capitalismo construida por los movimientos socioterritoriales de la región. En este sentido, no se trata simplemente de cuestionamientos parciales al modo de organización de la vida bajo el capitalismo. Se trata de cuestionamientos sustanciales al proceso de mercantilización de la vida; de un rechazo a los múltiples riesgos –biológicos, militares, económicos– que amenazan la reproducción de la vida humana y de la naturaleza; en síntesis expresa la necesidad vital de construir desde otros lugares y bajo otros presupuestos un modo de vida postcapitalista.

El objetivo no puede ser reformar el sistema actual porque está pervertido en múltiples sentidos. Pervierte la noción misma de vida que merece la pena ser vivida, al negar la vulnerabilidad y la eco-dependencia, en tanto condiciones básicas de la existencia, e imponer un ideal de autosuficiencia que no es universalizable, porque solo es alcanzable gestionando la interdependencia en términos de explotación. Y pervierte el funcionamiento de las estructuras socioeconómicas, al poner el conjunto al servicio del proceso de acumulación, donde se lucran esas pocas vidas que merecen ser lloradas y garantizadas por el resto, a cuyo servicio se pone la vida en su conjunto. Frente a la crisis no queremos empleo, no queremos salario, no queremos Estado del bien-estar. Queremos cuestionar la relación salarial misma, la estructura capitalista en su conjunto. No hay marcha atrás, sino futuros posibles a construir (Pérez, 2014, p. 53).

Las apuestas por una nueva organización democrática de la sociedad, la naturaleza, y de la vida, permiten entender la centralidad que ocupa la defensa de lo común y de los comunes en la movilización social y popular en la actualidad. En efecto, los comunes, en tanto dimensión material y social privilegiada para la reproducción de la vida en comunidad, se constituyen en eje fundamental de la disputa social por la construcción de un nuevo modo de organización de la vida.

Que no existe ciudad, ni sociedad viable alguna, sin el reconocimiento de los bienes, conocimientos y riquezas que siendo comunes a todas y a todos hacen posible la vida conjunta. Que estos bienes comunales son esenciales para el mantenimiento de la vida, y que comprenden tanto elementos naturales, como la tierra, el agua, los bosques y el aire, como otros recursos gestionados hasta ahora por manos públicas y privadas con poco respeto a su conservación y mejora, tales como espacios públicos, sanidad, educación, cuidados colectivos, cultura y conocimiento (La carta de los comunes, 2011).

Así las cosas, las luchas por los comunes construidas desde la diversidad étnica, etaria, sectorial, cultural, cívica, popular y de género que se presentan en la región, expresan, por una parte, un rechazo a los formas mercantiles e imperialistas de apropiación de la vida; y por la otra, una apuesta afirmativa por las formas solidarias y comunitarias de gestión de lo que es de todos. De este modo, la disputa por lo común, es como lo propone Raquel Gutierrez (2014) “un horizonte reapropiador de la riqueza material creada y conservada socialmente” y que ha sido despojada sistemáticamente bajo las formas de dominación y acumulación capitalista. Lo común como horizonte de posibilidad para recuperar la *capacidad de hacer* que ha sido enajenada por las dinámicas moleculares del capital.

Por tanto, no se trata solamente de una lucha en contra del neoliberalismo. Mucho menos, de generar un triarquía: Estado-mercado-comunes. Aquí de lo que se trata es de recuperar lo común para la comunidad y de este modo avanzar en un horizonte del buen vivir. Por consiguiente,

Los comunes que pretendemos construir tienen por objetivo la transformación de nuestras relaciones sociales y la creación de una alternativa al capitalismo. No están centrados únicamente en proporcionar servicios sociales o en amortiguar el impacto destructivo del capitalismo y son mucho más que una gestión comunal de recursos. En resumen, no son senderos hacia un capitalismo con rostro humano. Los comunes tienen que ser el medio para la creación de una sociedad igualitaria y cooperativa o se arriesgan a profundizar las divisiones sociales, creando paraísos para quienes se lo puedan permitir y que, por ende, puedan ignorar más fácilmente la miseria por la que se encuentran rodeados (Caffentzis y Federici 2015, p. 66).

Esta propuesta *alterna-y-nativa*, en contraste con la sinsalida neoliberal, implica dimensionar lo común con comunidad, como también lo ha subrayado Federici y Caffentzis,

Lo común requiere una comunidad. Esta comunidad no debería ser elegida sobre la base de alguna identidad privilegiada sino, mejor, sobre la base del trabajo en el cuidado realizado para reproducir lo común y regenerando lo que es tomado desde él. Lo común de hecho supone derechos y obligaciones. Así el principio debe ser que aquellos que pertenezcan a la comunidad contribuyan con su mantenimiento, su reproducción... cuando decimos “No existe lo común sin comunidad” pensamos en cómo una comunidad específica resulta instituida en la producción de relaciones por las cuales lo común deviene y se sostiene (Federici y Caffentzis, 2015, p. 68).

Para lograr esto es necesario tomar en cuenta las habilidades comunales para preservar el vivir-en-común, el con-vivir. Así las cosas, las luchas y los debates sobre lo común abren horizontes de reflexión sobre la transición y la construcción de un nuevo mundo que permita reappropriar para la comunidad el trabajo y la riqueza socialmente producida y que ha sido sistemáticamente usurpada bajo la racionalidad dominante.

Bibliografía

- Antezana, Luis (2009). Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación, en: AA.VV. *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO, Muela del Diablo Editores, Comunas, CIDES, UMSA, pp. 117-142.
- Bollier, D. y Weston, B. H. (2012). "Green governance: ecological survival, human rights and the law of the commons" en D. Bollierand y S. Helfrich (Edit.) *The Wealth of the Commons: a World Beyond Market and State* (Amherst, MA: Levellers Press), pp. 343-352.
- Bresser-Pereira, Luiz Carlos (2004). *Democracy and Public Management Reform. Building the Republican State*. Oxford: Oxford University Press.
- Coase, Ronald (1994). La naturaleza de la empresa, en: *La empresa, el mercado y la ley*. Alianza: Madrid, pp. 33-49.
- Echeverría, Bolívar (1986). "Definición del discurso crítico" en *El discurso crítico de Marx* México D.F: Editorial ERA.
- Fals-Borda, Orlando (2013). Posibilidad y necesidad de un Socialismo autóctono en Colombia y Elementos y desarrollos de un Socialismo raizal en: Herrera, N. y López, L. (comp.), *Ciencia, compromiso y cambio social. Orlando Fals Borda (antología)*. Buenos Aires: El Colectivo, pp. 399-411.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y La Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes deSueños.
- Federici Silvia (2011). Entrevista: Cuentos de brujas. Por: Veronica Gago. Página 12, 15 de Abril de 2011. Recuperado en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-6441-2011-04-15.html>
- Federici, Silvia & Caffentzis G. 2013 (2015). "Commons Against and Beyond Capitalism... Upping the Anti". *Journal of theory and action*. No. 15 (Sept. 2013), pp. 83-97.
- Foucault, Michel. 1978 (1999). *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona, Paidós.
- Harvey David (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Ediciones Akal, Madrid.
- García Linera, Álvaro (2015). Introducción al "Cuaderno Kovalevsky (Extractos) en Marx, Karl, *Escritos sobre la Comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- García Linera, Álvaro (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstrata a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz: CLACSO Coediciones-Muela del Diablo Editores.
- Gutiérrez, Raquel (2014). Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina. Documento mimeo.
- Gutiérrez, Raquel & Salazar Lohman, Huascar (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la trans-formación social en el presente. *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*. No. 1 (Puebla: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos), pp. 15-50.
- Houtart François (2016). Entrevista con François Houtart: "El bien común de la humanidad como matriz de la nueva sociedad". Recuperado en: <http://www.aporrea.org/actualidad/n297305.html>

- Houtart François (2014). De los bienes comunes al bien común de la humanidad. Revista Agora Vol 14 No 1. Medellín. Recuperado en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-80312014000100013
- Houtart François (2013). Más allá de la economía, el bien común de la humanidad. En: Argumentum, Vitória (ES), v. 5, n.2, p.235-242, jul./dez. 2013. Recuperado en: <http://periodicos.ufes.br/argumentum/article/viewFile/6423/5072>
- Kooiman, Jan. (2005). Gobernar en gobernanza, en: Cerrillo i Martínez, A. (ed.). *La Gobernanza hoy. 10 textos de referencia*. Madrid: Instituto Nacional de administración Pública, pp. 51-87.
- Madrilonia.org (2011). La Carta de los Comunes. Para el cuidado y disfrute de lo que de todos es. Ediciones: Traficantes de sueños, Madrid. Recuperado en: https://archive.org/stream/LaCartaDeLosComunes/La%20Carta%20de%20los%20Comunes.%20Para%20el%20cuidado%20y%20disfrute%20de%20lo%20que%20de%20todos%20es_djvu.txt
- Linebaugh Peter (2009). Todo en común: los bienes comunes, el castillo, el zorro y el lince. En: Revista electrónica sinpermiso (29/11/2009), Recuperado en: <http://old.sinpermiso.info/articulos/ficheros/comunes.pdf>
- Linsalata, Lucia (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba*. Cochabamba: SOCEE-Autodeterminación-Fundación Abril.
- Medina, Javier (2011). Acerca del *Suma Qamaña* en: Farah, I. & Vasapollo, L., *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural.
- Misoczky, Maria Ceci (2010). Das praticas não-gerenciais de organizar a organização para a práxis da libertação em: Misoczky, Maria Ceci, Kruter, Rafael & Moraes, Joysi. *Organização e práxis libertadora*. Porto Alegre: Dacasa Editora.
- Múnera, Leopoldo (2001). La tragedia de lo público. Recuperado en: http://saberesmultiples.unal.edu.co/fileadmin/docs/Conferencistas/Leopoldo_Munera/La_tragedia_de_lo_publico.pdf
- Oliver Lucio (2009). Conflictos y tensiones en torno del Estado ampliado en América Latina. Brasil y México entre la crisis orgánica del Estado y el problema de la hegemonía. Recuperado en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/gavia/03confli.pdf>
- Ostrom, Elinor (2011). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de la acción colectiva*. México: UNAM.
- Ostrom, Elinor (2005). Unlocking Public Entrepreneurship and Public Economies. Discussion Paper No. 2005/01. EGDI-WIDER Conference on Unlocking Human Potential (Helsinki, 17-18 September 2004).
- Pérez, Amaia (2014). Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida. Ediciones traficantes de sueños. Madrid.
- Prada Raúl (2013). Lo común no es estatal ni privado. Expropiación de lo común. Portal electrónico Rebelión. Recuperado en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=172523>
- Puello-Socarrás, José Francisco (2015). “No diga: bienes ‘comunes’. Diga: Bienes Comunales! ‘Lo común sin comunidad en el nuevo neoliberalismo de Elinor Ostrom’”. *Revista Izquierda* (Bogotá: Espacio Crítico – Centro de Estudios) No. 54, Junio, pp. 30-36.

- Puello-Socarrás, José Francisco (2015). “Neoliberalismo, antineoliberalismo y nuevo neoliberalismo. Episodios y trayectorias económico-políticas Suramericanas (1973-2015)” en: Puello-Socarrás *et alt.* (coord. Luis Rojas Villagra) *Neoliberalismo en América Latina. Crisis, tendencias y alternativas*. Buenos Aires: CLACSO. ISBN 978-99967-788-3-5, pp. 19-42.
- Puello-Socarrás, José Francisco (2008). *Nueva Gramática del Neo-liberalismo. Itinerarios teóricos, trayectorias intelectuales, claves ideológicas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.
- Puello-Socarrás, José Francisco (2013). Ocho tesis sobre el neoliberalismo (1973-2013) en: Ramírez, Hernán (org.), *O neoliberalismo sul-americano em clave transnacional: enraizamento, apogeu e crise*. São Leopoldo: Oikos - Unisinos. ISBN 978-85-7843-376-5, pp. 13-57.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sachs, Jeffrey (2008). *Common Wealth. Economics for a crowded planet*. New York: Penguin Books.
- Solón, Pablo (2016). *Reflexiones a Quema Ropa sobre Alternativas Sistémicas ¿Es posible el Vivir Bien?* La Paz: Fundación Solón.
- Stolowicz, Beatriz (2016). Asociaciones público-privadas: el orden jurídico del gran capital en: *El misterio del posneoliberalismo. Tomo II: La estrategia para América Latina. Volumen 2*. Bogotá: ILSA, pp. 1035-1108.
- Tapia, Luis (2010). El Estado en condiciones de abigarramiento, en: García Linera, Álvaro, Prada, Raúl, Tapia, Luis y Vega, Oscar. *El Estado. Campo de Lucha*. La Paz: CLACSO, pp. 97-128.
- Zabaleta Mercado, René (2009). *La autodeterminación de las masas*. Colombia: Siglo XXI – CLACSO.

La vigorización de la comunidad: estrategias educativas, comunicativas y culturales

Mario Rodríguez Ibáñez¹

Hace ya algunos años, con un equipo de trabajo realizamos una investigación sobre la situación de las niñas en la escuela y en la atención del sistema de salud en seis provincias rurales del departamento de La Paz en Bolivia, poblaciones mayoritariamente aymaras². En dicho proceso hicimos una encuesta donde se preguntaba, entre otras cosas, sobre qué integrante de su familia necesitaba más atención en salud. Una de las respuestas más reiteradas fue la del “ganado”.

En otra ocasión, con un amigo, andábamos buscando un pedazo de tierra para poder tener un espacio de vida en las orillas de ese maravilloso lago que es el Titikaka. Encontramos la posibilidad en una comunidad llamada Toke Pokuro, en pleno lago mayor, fuera de los circuitos turísticos. Para ello, ya que en la comunidad estaba prohibido el mercado de tierras, una familia nos tuvo que adoptar como parte de ella y así accedimos a cuarta hectárea de terreno. Cuando realizábamos, con nuestras familias incluidas, el ritual de ch’alla³ del terreno, se aproximó un anciano de la comunidad –con toda su sabiduría a cuestas– a compartir el ritual con nosotros. Nos dijo que el Tata Kawani tendría compañía y que esto estaba bien, que debíamos cuidar esa zona y ser respetuosos con él. El Tata Kawani es una piedra, mejor dicho una roca, grande, en plena orilla del lago Titikaka, muy próximo al terreno que nos concedieron; un lugar cargado de energía donde se desarrollan algunos rituales tradicionales andinos muy importantes para la regeneración de la comunidad.

Podría seguir con decenas de ejemplos vivenciales, pero lo importante es hacer visible dos elementos claves para comprender la vivencia comunitaria de los pueblos ancestrales de nuestro conti-

1. Educador boliviano, con especialidades en temas de comunicaciones y culturales. Integrante del equipo de Wayna Tambo - Red de la Diversidad (mario.reddiversidad@gmail.com).

2. Pueblo indígena originario de Bolivia (también presente en Perú y Chile). Entre los pueblos andinos de Bolivia es el segundo numéricamente más grande, luego de los quechuas. Su cohesión cultural lo hace uno de los pueblos más vigorosos de Bolivia

3. Ritualidad andina para “inaugurar” una nueva actividad, un bien preciado o un nuevo ciclo vital.

nente. Por un lado, su carácter relacional que va más allá de los vínculos entre humanos, incluyendo también aquello que es parte de la regeneración de la vida en común. Por eso, el ganado puede ser parte de la familia, que es lo común más próximo; así, una roca ritual y energética también hace parte del común ampliado en un territorio local. Son las múltiples relaciones de convivencia las que van configurando lo común compartido y van diseñando la gestión de esas relaciones en un territorio determinado. Esas relaciones son relaciones intersubjetivas, configuran maneras de estar, de convivir, y de constituir sujetos. Por eso, no sólo los humanos y humanas son personas, sino también el ganado, los animales, el lago, las rocas, los vientos. Todos y todas son personas en las culturas ancestrales indígenas, por ello también son sexuados. Sólo en una comunidad ribereña del lago Titikaka identificamos 14 formas de nominar el agua, dependiendo de su forma y estado, como personas masculinas o femeninas según el caso, pero todas ellas con cargas filiales de familia y comunidad: mamá (por ejemplo, el gran lago Titikaka es la gran Mama Lago o Jach'a Mamaqhota), pero también (según sea río caudaloso, riachuelo, arroyo, lluvia, granizo, garúa, etc.) tía, tío, suegra, nuera, primo, hermana, etc.

Si el primer elemento de configuración de lo común son las múltiples relaciones que hacen a nuestras convivencias y de las que dependemos para regenerar nuestra vida material, social y afectiva, el segundo es la gestión corresponsable de lo común. Por ello, nos tocaba hacerle compañía al Tata Kawani, cuidarlo y mantener una relación de respeto. Así, también él cumpliría con su parte de cuidado a la comunidad. Es decir, se nos encargaba una tarea importante para la regeneración de la vida equilibrada de la comunidad.

Como punto de partida de la vida en las culturas indígenas está la convivencia, el campo compartido. Por ello, el sujeto no puede ser comprendido sino desde el estar, y se está en comunidad. Como lo aprendí en la vida diaria de las conversaciones con mis vecinos de niños, lo que es ch'ulla (lo no par, lo incompleto) no regenera la vida; por ello hay que completarlo, hay que hacer que la unidad básica sea el dos y no el uno (por ello en Bolivia, en las ciudades más andinas, hasta las cervezas se piden de dos en dos y se beben en comunidad). La comunidad está en el centro de la reproducción de la vida y por ello hablamos de estrategias de comunalización que gestionan justamente lo común desde modos de vida capaces de convivir con el mundo contemporáneo moderno y con las lógicas del capital, pero al mismo tiempo que visibilizan y fortalecen otros modos de convivir que incuban y germinan alternativas a lo dominante.

En el presente artículo, de manera muy breve, situaré dos condiciones, seis pasos y una conclusión con cuatro movimientos. Todo, como trazo de brocha gorda, para comprender la relación entre educación-comunicación-cultura en procesos de vigorización de lo comunitario de manera que se afecten las relaciones de poder.



Dos condiciones iniciales

Partir de lo existente

No es posible generar una estrategia de comunalización que no parta de lo existente, de lo que habita de comunidad en nuestras vidas. Por el ello no hablamos de futuro deseado a ser alcanzado, sino de experiencias y vivencias a ser vigorizadas.

Lo existente tiene al menos tres características que quiero destacar ahora, porque me serán útiles para que se comprenda, en un artículo tan breve, los sentidos de esta estrategia de comunalización:

a) Es un mundo abigarrado

Entendemos por abigarrado un campo cultural diverso y complejo, donde existen espacios de continuidad de las matrices y singularidades de cada cultura que compone ese espectro diverso, pero donde también hay espacios para la convivencia de las diferentes matrices culturales que se van complementando, a veces tensamente y otras amistosa y amorosamente, en complementariedad; e incluso hay espacios para el brote de lo inédito, de lo nuevo desde lo existente. Es decir, lo abigarrado hace referencia a una trama multicolor y en movimiento donde se entremezclan las diferentes singularidades culturales, pero al mismo tiempo se mantienen esas mismas singularidades vivas y en movimientos de transformación sin que por ello desaparezcan las mismas. Se trata del reconocimiento de las vidas personales y colectivas como un continuo movimiento de intercambios y convivencias, pero en los que las singularidades no desaparecen, pero tampoco se quedan quietas, momificadas, sino que están en un proceso permanente de transformaciones. Por ello, la configuración de lo comunitario a partir de las matrices culturales indígenas originarias, sólo puede observarse en el mundo contemporáneo de forma vital, capaz de traer al mundo presente su memoria ancestral, y por ello también es existente en el mundo urbano, desde esa nueva contextualidad.

b) Es un mundo de asimetrías entre diversos

Las matrices culturales singulares que conforman nuestra realidad abigarrada no se encuentran y conviven en condiciones equitativas, sino que están cruzadas por relaciones de poder que escenifican trayectorias asimétricas. Los horizontes civilizatorios portados por la modernidad occidental, con sus nociones y prácticas de desarrollo, progreso, ciencia, conocimiento, política, economía, estética, ética, etc., son los dominantes y conforman el repertorio de éxito que inundan nuestras subjetividades y sentidos de vida. Los modos de vida portados por otros horizontes como los indígenas y populares, si bien suelen ser fundamentales para la regeneración de la vida cotidiana y los lazos de comunidad –por tanto, muy presentes en la vida de las personas, incluso en ámbitos urbanos–, en la estructura de validación social suelen ser colocados como secundarios y subordinados. Eso hace que mucho de lo que se porta como otros modos de vida, diferentes a los dominantes y hegemónicos, termine en un proceso de folklorización, vaciándose en contenido y sentidos de vida.

Detrás de esa asimetría están relaciones de poder que reproducen las lógicas de dominación. Éstas van en sentido contrario de la vivencia comunitaria, buscan constituir el individuo como sujeto de la sociedad, desmontando y erosionando las experiencias de convivencia y cuidado corresponsable de lo común. Por ello, vigorizar los procesos de comunalización tiene que ver con una estrategia ética y política para comprender la vida desde otros sentidos y horizontes, más relacionados y equilibrados no sólo entre seres humanos, sino también de éstos con sus entornos naturales, ancestrales y sagrados.

c) Lo existente es contradictorio

Las experiencias, vivencias y sentidos de vida que portan los sujetos populares, en nuestro caso con fuerte presencia de su pertenencia cultural indígena, son contradictorias. Por un lado, están habi-

tadas e influenciadas por los procesos de dominación; es decir, que expresan pensamientos y prácticas en el horizonte y las nociones validadas desde la modernidad occidental, el capitalismo contemporáneo y la configuración cultural señorial colonial y patriarcal, que fue conformando nuestro día a día desde las élites dominantes de nuestros países, y que contagiaron a conjunto de las capas sociales. Al mismo tiempo, por otro lado, se mantienen, en muchos casos vigorosamente, otras prácticas y pensamientos que hacen otros modos de vida que reorganizan un nos-otros/as colectivo más comunitario y con otros sentidos de vida, provenientes justamente de unas prácticas propias cargadas de ancestralidad indígenas (en otros casos también africana), con un profundo arraigo popular.

Nuestro abigarramiento porta al mismo tiempo elementos de reproducción de la dominación, pero también gérmenes de alternativas, otros modos de vida y prácticas de ruptura con lo dominante. Por ello, partir de lo existente nos da un marco que va más allá de los horizontes ideales, nos coloca en el desafío de la contextualización permanente, en movimiento, y de la vitalidad que compone cada territorio singular, conectado siempre a múltiples territorios simultáneamente. Así, las estrategias educativas - comunicativas - culturales son posiblemente más emancipatorias, ya que conectan con esa energía vital de lo existente.

Los otros modos de vida son existentes, pero como semillas a ser criadas

Después de las siembras mayores y antes de las cosechas, en plena época de lluvias, cuando ya brotaron las semillas pero todavía están en eso, en brote pequeño, es la época, en el calendario agrícola de las comunidades andinas, para celebrar las *illas*. Las *illas* son algo así como algo que ya está y porta lo que es, pero sin ser todavía eso que ya es. Para ser del todo eso que ya es, necesita ser criado cuidadosamente. Esas *illas* suelen ser pares, noción básica de comunidad, y se expresan en las pequeñas papitas u ocas o cualquier otro producto que va brotando y que se unen haciendo pares siameses. A esas *illas* se las denomina *ispallas*, es decir completado en par. Las *illas* también son piedritas, pétalos de flores, pequeños animalitos hechos de masas de alimentos como la quinua y otros. En las ciudades se expresan en las miniaturas de la fiesta de *alasitas* de finales de enero.

Desde esa sabiduría recomprendimos que lo que llamamos proceso está marcado por estas *illas* de los otros modos de vida que germinan alternativas desde lo existente, pero que son subordinadas y que requieren ser criadas cuidadosamente para que broten adecuadamente y se hagan cosecha abundante. Las *illas* remiten además a esa idea potente de los pueblos indígenas, que el compartir, que el mundo de las convivencias y las relaciones, es lo que hace circular la riqueza, la abundancia, la fertilidad y fecundidad de la vida, y no las carencias como centro de las relaciones. Solo lo que circula se comparte, se redistribuye en reciprocidad, genera abundancia. Por ello, el compartir no es solo un ideal ético, sino un imperativo funcional que permite la reproducción de la vida en todos sus sentidos. Nunca estuve en un *apthapi*⁴ donde no haya una gran diversidad de alimentos y se genere una abundancia que haga imposible que alguien no se quede satisfecho con la cantidad de lo que comió, nunca falta.

4. Se trata de una comida comunitaria donde cada persona o familia participante traer algún alimento preparado. Cada participante suele traer uno, dos o tres alimentos, pero juntando con los otros se hace una comida muy diversa y abundante para ser ingerida en comunidad.

Las alternativas emancipatorias no están en el futuro ideal, sino que son parte de nuestras experiencias y prácticas, están en lo comunitario de nuestro existente, como illas que requieren ser criadas adecuadamente, desde lo abundante que tenemos.



Seis pasos de la estrategia

Todas nuestras acciones son educativas, comunicativas y culturales a la vez en un proceso de comunalización

Los procesos de socialización son aquellos por los cuales aprendemos a vivir en sociedad, por los que nos incorporamos a los repertorios cotidianos que nos permiten convivir con los otros y con las otras, pero también con los que se nos incorporan criterios de valor, nociones de verdad, sentido de vida, creencias. Estos pueden ser transgredidos, sin duda, pero la socialización pone algunos límites o señala claramente los elementos estructurantes por donde nos movemos. Así aprendimos a ser individuos conectados por normas y necesitados de leyes cada vez más específicas que regulen nuestras convivencias. Si esto es así, ¿por qué no podemos reaprender a convivir más comunitariamente? ¿a hacernos cargo más corresponsablemente de lo común? Por ello, en el centro de nuestra estrategia están los procesos de comunalización, o de vigorización de nuestras vivencias comunitarias desde lo existente.

Para reaprender a vivir la comunidad necesitamos erosionar un elemento central de los procesos de modernización: la separación de las dimensiones de la vida en especializadas compartimentadas. Así, es clave retomar la experiencia que todo acto, que todo evento, que cada actividad que desarrollamos es al mismo tiempo educativa, comunicativa y cultural. Un taller no es solo educativo, sino profundamente comunicativo y cultural. Un concierto de música, una fiesta del barrio o una exposición fotográfica no son solo eventos culturales, sino profundamente educativos y comunicativos. Un programa de radio, un boletín barrial o un video no son instrumentos comunicativos, sino experiencias culturales profundas, y por supuesto, también educativas. El hacer que toda nuestra estrategia sea asumida como educativa, comunicativa y cultural es un primer paso fundamental, que rompe las formas clásicas de intervención institucional y organizativa. Nos recoloca en una dinámica de trabajo distinta y potencializa exponencialmente lo que hacemos por la complejidad y riqueza de toda intervención.

Mediaciones entre comunidad, chacra/crianza y diversidad

La comunidad está constituida por dos elementos complementarios: a) una funcionalidad pragmática que hace fundamental la convivencia con los otros y otras (en el sentido amplio de personas del que hablamos antes, que va más allá de lo humano), para permitir y hacer posible la reproducción de la vida en todas sus dimensiones (o en muchas de ellas al menos); y b) un campo intersubjetivo compartido por el lugar de procedencia, la ancestralidad común, unos saberes comunes y una convivencia que genera una fuerte afectividad y cuidado. La comunidad se vive funcionalmente y se siente subjetivamente.

Para que la comunidad exista y que sus acciones compartidas permitan la regeneración de la vida para todos y todas, hay que tener un proceso paciente de crianza. La crianza nos remite a la noción

campesina de chacra, de cultivo, de criar. En las culturas indígenas y los sectores populares urbanos –muchos también indígenas pero no únicamente– todo se cría, por tanto se experimenta como proceso de cultivo que debe brotar. La estrategia es fundamentalmente criadora de sentidos de vida, de convivencias, de conocimientos y saberes, de alternativas económicas, de prácticas políticas, etc. Por tanto, son procesos de brote, de cuidado compartido, de amparo comunitario. En los procesos de crianza comunitaria, participan todos y todas, pero no de la misma manera. Se sabe de singularizaciones de los sujetos, pero eso no lleva a especialidades fragmentadas y desconectadas, sino entrelazadas rica y complejamente en cada persona y en la totalidad de la comunidad. Así, cada persona es incompleta aunque total; necesita de otras y otras para vivir. También las comunidades son incompletas pero totales; requieren de otras para reciprocarse y garantizar la continuidad de la vida.

La comunidad y su experiencia de crianza no pueden ser si no se reproduce la diversidad. La diversidad es el punto de partida, pero también es horizonte de sentido de la comunidad. La comunidad no genera igualdad homogeneizadora; de hacerlo, se mata a sí misma.

La estrategia genera espacios de encuentro, de mediación compleja –como ya se dijo, a veces tensa y otras amistosa y amorosa– entre diversos para posibilitar la convivencia comunitaria y la crianza compartida. Las redes de cuidado y amparo funcionan así y, en nuestra vivencia, están presentes desde el cuidado de una chacra de papas hasta el cuidado de los animales; desde el control de las zonas de pastoreo hasta las aguas para el riego, y desde la vigilancia de los niños, hasta las formas de hacer circular el dinero; desde la ritualidad y sus lugares sagrados, hasta el encuentro con los difuntos; desde la estética que adornan las casas, hasta las relaciones que se establecen con el Estado.

La complementariedad coherente y pertinente entre contenidos, metodologías y dispositivos

Desde estas perspectivas, el currículo es el lugar del encuentro complementario, coherente y pertinente de los contenidos, las metodologías y los dispositivos, antes que una separación lógica. En las formas están los contenidos y los contenidos no se comprenden sin sus metodologías. Así, las herramientas educativas, comunicativas o culturales dejan de ser meros instrumentos y se constituyen en fuertes disparados de procesos culturales. La utilización de un elemento cohesionador de la comunidad, como unas hojas de coca, un mate cocido o un textil, despliega un proceso complejo que es cultural, educativo y comunicativo a la vez, que sin ser explícito provoca una cantidad impresionante de contenidos y genera unos cómo compartidos que desatan las metodologías.

Esto nos reorganiza la manera de planificar y organizar nuestros procesos educativos, comunicativos y culturales e intensifica nuestras experiencias vivenciales en cada dispositivo, en cada evento, en cada camino tomado, en cada contenido desarrollado. Nos hace más coherentes y pertinentes.

Otra noción de tecnología: la complementariedad entre lo funcional, lo ritual simbólico y lo estético

Vayamos por un ejemplo. Un textil andino es una de las cosas más complejas en su elaboración, y sin embargo es muy cotidiano y está instalado en la sabiduría de la gente. Combina varias variables,

lo que hace que su diseño y realización sea un ejercicio complejo y abstracto que exige muchas capacidades, y sin embargo en la vida de la gente ocurre nomás. Claro, luego de un proceso de crianza de esas capacidades.

Ahora ese textil, en la vida de la comunidad indígena, tiene que tener una funcionalidad práctica clara: sirve para llevar las papas, a los niños y las niñas, a las ropas o la coca; no es un elemento decorativo para las paredes, sino que es utilitario. Pero ese textil es la vez estéticamente bello y se le pone mucho cuidado en la crianza de sus diseños y la combinación de sus colores. Solo que su belleza solo tiene sentido si es útil al mismo tiempo. Una vez preguntamos a la gente en la ciudad de El Alto sobre cómo era una plaza bella estéticamente. La mayoría de las respuestas fueron “cuando la plaza está llena”, es decir, cuando es usada, siguiendo esta misma línea del textil. Y muchos de esos textiles son ritualizados, además de portar el simbólico cultural ancestral en sus diseños. La combinación de estos tres elementos: funcionalidad pragmática, estética bella y ritualidad simbólica hace que un proceso y un producto sean coherentes y pertinentes en la reproducción de la comunidad. Por ello, tal vez no es posible que haya trabajo comunitario (apertura de un camino, techado de una casa, cosecha de la chacra, canal de riego y *pasanaku* urbano como manera de hacer circular el dinero en comunidad) sin fiesta ritual y estética. Es otra noción de tecnología que le da otro sentido, otro modo de vida a nuestras acciones educativas, comunicativas y culturales, que atraviesa nuestras formas de abordar y trabajar los contenidos, las metodologías y los dispositivos.

El sujeto se hace al estar en una triple dimensión: las relaciones cotidianas, el tejido organizativo, lo público y el bien común

La experiencia nos enseñó que hay que trabajar simultáneamente en una triple dimensionalidad de nuestras vidas para vigorizar adecuadamente las transformaciones emancipatorias posibles y de manera sostenible en el tiempo, y que además permitan cohesionar lo comunitario como materialidad de otros modos de vida a los dominantes y hegemónicos: la vida cotidiana, el tejido organizativo y lo público/el bien común.

La vida cotidiana y sus relaciones son finalmente donde se reproduce la vida y se hacen materialidad las convivencias y sus sentidos. Es en el cotidiano donde se actúa y se enraízan las crianzas comunitarias. Ahí brotan las alternativas y se encarnan en las vivencias y los saberes que se van haciendo sabiduría por la experiencia, se van haciendo modo de vida por su permanencia y su presencia en muchas dimensiones de nuestras vidas. Ahí incuban y se hacen realidad las illas de las que hablamos antes. Sin actuaciones en la vida cotidiana y las múltiples relaciones que establecemos en ellas no es posible vigorizar lo comunitario. La vida cotidiana nos remite a lo próximo, a lo local y territorial, al dónde ocurre nuestra vida.

Pero lo cotidiano, lo próximo, lo local y territorial no alcanza para que esos otros modos de vida disputen efectivamente con lo dominante asimétrico y acumulador de riqueza y poder en pocas manos, a costa de la mayoría de los seres humanos y del planeta en su conjunto. Por ello, desde la experiencia comunitaria de cuidado de lo común se puede potencializar la actuación macro, sobre las políticas, pero ya no como respuesta exclusiva y monopólica del Estado o el mercado dominante ante la demanda social, sino como una reconfiguración de lo público como encuentro tenso y complementario

entre Estado y sociedad/comunidad para el cuidado y la decisión sobre lo que son nuestros bienes comunes y cómo gestionarlos adecuadamente para el bien compartido o comunitario. Se trata de otra manera de corresponsabilidad entre Estado y comunidad sobre lo público, pero donde se vigoriza simultáneamente una recuperación de la capacidad comunitaria de gestionar el bien común, capaz de desmontar el poder del Estado y del mercado, para recolocarlo en la gente y sus relaciones.

El encuentro entre vida cotidiana y lo público no es posible sin tejidos organizativos capaces de generar esa articulación adecuadamente. Lo organizativo sigue estando en lo fundamental de las experiencias populares educativas, comunicativas y culturales; pero hoy las sabemos más contradictorias y por tanto necesitadas de estrategias que las recompongan en sus sentidos comunitarios de circulación de la autoridad, la representación, la vocería y el poder, desde la redistribución de sus logros, desde su totalidad incompleta que necesita de otros tejidos para existir y desplegar plenamente su vida.

El sujeto comunitario es en la medida que es capaz de articular coherentemente, aunque en procesos arrítmicos e irregulares, esta triple dimensionalidad; es solo en la medida que se está. Por tanto, es territorial, localizado, vivencial y relacional.

Transformar las relaciones de poder desde la plurinacionalidad, la reciprocidad/redistribución y el vivir bien/buen convivir

Los procesos de comunalización no tienen un punto de llegada, pero sí horizontes compartidos que van orientando nuestros camineros cotidianos. Son como mojones señalizados que nos permiten tomar decisiones y ajustar nuestros recorridos y trayectorias.

Uno fundamental es partir de que nuestros países se constituyeron como estados monoculturales, que negaron la rica diversidad de modos de vida y horizontes civilizatorios existentes. Es parte de una herencia colonial que asumió la noción de desarrollo como destino único, al cual debían acomodarse todas nuestras culturas tan profundamente diversas. Y si eso sucedió en el campo cultural civilizatorio, eso se materializó en nociones únicas y homogeneizadas de conocimiento, de estética, de salud, de economía, de política, de arte, de comida, etc. Se requiere entonces una estrategia de comunalización, de procesos de descolonización que nos reabran a la plurinacionalidad. No sólo se trata de Estados plurinacionales, sino fundamentalmente de sociedades y comunidades plurinacionales que sean capaces de reconstruir lo público, también en su relación con el Estado, desde esa diversidad.

Nuestras sociedades y Estados también son patriarcales, concentradores del poder y de la representación en lo masculino. Las comunidades, al ser profundamente relacionales, al necesitar de la red de amparo para regenerar la vida, al hacer brotar una intersubjetividad de cuidado para ello, dinamizan las experiencias de reciprocidad, de dar y recibir en equidad, por tanto con un mínimo de condiciones de igualdad o al menos de no asimetrías radicales que generan dominación. El proceso de despatriarcalización y descolonización desafía a vigorizar las vivencias y experiencias de reciprocidad, no sólo entre humanos, sino de éstos con la naturaleza, con los ancestros y lo sagrado. Pero la reciprocidad puede generar que unos tejidos comunitarios se potencien más que otros, generando asimetrías entre ellos. Por eso es clave otro movimiento de las estrategias indígenas para que esto no suceda: la redistribución de lo existente. Eso equilibra las relaciones, permite romper con la noción de

acumulación infinita y genera sociedades/tejidos comunitarios más democráticos. Esto es en todos los campos de la vida. Se puede hacer reciprocidad y redistribución en la crianza de los niños y las niñas, en la política, en la economía, en la educación y las metodologías, en las formas comunicativas y los dispositivos, en todo. Pero si bien está presente en todo, no se trata de una manera única, sino que se expresa en la diversidad existente y eso la enriquece.

Los procesos de comunalización nos permiten reconstituir nuestras maneras de convivir con la vida donde no todo es acumulación, sino procesos de conversación que van generando ciclos de avance y de retroceso, de ascenso y de descenso, de acumulación y de redistribución. Es decir, nos invita a erosionar los procesos mercantiles de intercambio, siempre hechos para acumular más, de manera que los intercambios pongan el bien común en el centro de su realización. Es colocar el horizonte de otros modos de vida o civilizatorios en el debate –tema de otro artículo– de lo que llamamos Vivir Bien o Buen Convivir, siempre desde lo existente y desde la pluralidad, la diversidad de eso que existe con sus contradicciones.



Una conclusión en cuatro movimientos

Primer movimiento. Volvamos a las illas de las que hablamos en el primer capítulo de este artículo. La experiencia comunitaria emancipatoria se está haciendo en illas, se están criando desde lo existente.

Segundo movimiento. Eso coloca una tremenda potencia en nuestras experiencias micro, pero ya no entendidas como pequeñas, sino como el lugar territorial de lo comunitario donde, por la escala micro, se nos permite actuar en la mayor cantidad de dimensiones de la vida simultáneamente, y más si lo hacemos conjuncionando nuestras estrategias educativas, comunicativas y culturales. Al poder actuar en la totalidad de la vida, aunque siempre incompleta y necesitada de otros y otras (en el sentido amplio de personas), el impacto transformador es mayor. Así, lo micro solo es si es territorial y lo territorial es multiescalar, articula inevitablemente lo micro inmediato con lo meso y lo macro, con lo nacional, lo regional y lo internacional, con lo global y lo local. Lo micro ya no se encierra en lo pequeño, sino que vigoriza sujetos, que comunitariamente actúan en lo común en múltiples dimensiones.

Tercer movimiento. Desde estas perspectivas, nuestras estrategias de comunalización no tienen destinos únicos y controlados o controlables, sino que producen procesos lindos, complejos y desafiantes de resignificación, recontextualización, reconfiguración y de rehacer lo existente.

Cuarto movimiento. Se trata de horizontes de otros modos de vida que desmontan el destino civilizatorio único dominante y hegemónico. Son orientaciones de caminos y no puntos de llegada, desde la diversidad, que generan prosperidades (del latín *pro spera* = vivir de acuerdo a nuestra esperanza).

El Alto, enero 2017

ESTE PROYECTO ES FINANCIADO POR:



Agenda Común
para Construir Paz
Contrato
DCI NSAP
VDr2014/528-777



observatorio nacional de paz



PLANETA PAZ

Sectores Sociales Populares
para la Paz en Colombia



OXFAM