

LOS COMUNES: NI PÚBLICOS NI PRIVADOS

Pese a su ubicuidad, *los comunes* no son fáciles de definir. Aportan sustento, seguridad e independencia, aunque —en lo que muchos occidentales creen ver una paradoja— propiamente no producen mercancías. Además, a diferencia de la mayor parte de las cosas en las sociedades industriales modernas, no son ni privados ni públicos: ni granjas comerciales ni colectivizaciones comunistas, ni firmas comerciales ni empresas de servicio público. Tampoco suelen estar abiertos a todo el mundo. La comunidad local es la que, de forma típica, decide quién los usa y cómo se usan.

La ilimitada diversidad de *comunes* también hace esquivo el concepto. Mientras que todos los regímenes comunales suponen un uso conjunto, lo que define su acceso a ellos es desconcertantemente variado: por ejemplo, bosques, selvas, tierras, minerales, agua, peces, animales, lenguaje, tiempo, longitudes de onda de radio, silencio, semillas, leche, anticonceptivos, calles....

Por encontrar algún orden en todo eso, algunos teóricos mantienen que *los comunes* son “recursos respecto de los cuales la exclusión es difícil” y para los que no vale la pena establecer límites, o bien aquellos que “son necesarios para todos pero cuya productividad es más difusa que concentrada, de rendimiento bajo o impredecible”. Por ejemplo, las marismas de inundación estacional en Borneo, las parameras inglesas o las zonas de matorral españolas. Aunque también se tratan como *comunes* tierras de cultivo de menor extensión, más fácilmente divisibles y de mayor productividad. En Laos y Malasia, así como en Etiopía y en muchas partes del África actual, la comunidad asigna tradicionalmente parcelas a sus miembros, manteniendo en cualquier caso la autoridad para redistribuirlas si no se usan para su sustento. En tales casos de usufructo, el derecho comunal puede definirse como un derecho no sobre la tierra, que sigue siendo de la comunidad, sino sobre los frutos de esa tierra durante un cierto tiempo.

Otros teóricos sugieren que *los comunes* son recursos usados en común cuyo empleo por una persona puede sustraerlos del bienestar de otras, y que, por tanto, están potencialmente sujetos a rapiña o degradación. Si bien esto puede ser cierto para muchos casos, otros no son ‘sustraíbles’ en ese sentido, como la diversidad genética o los conocimientos anticonceptivos (por citar solo dos ejemplos de ‘recursos’ comunales habituales).

La clave social

Más fructíferos que esos intentos de definir *los comunes* por sus ámbitos son aquellos que los definen por su organización social y cultural. Por ejemplo, el poder local o grupal, las distinciones entre miembros y forasteros, la paridad básica entre sus miembros, la mayor preocupación por la seguridad común que por la acumulación, así como la ausencia de ese tipo de restricciones que llevan a la escasez económica. Sin embargo, también aquí sería un error pedir mucha más precisión. Por ejemplo, ¿qué significa ‘local’ al hablar de ‘poder local’? En la provincia china de Shanxi, los bosques comunales pertenecían a una aldea, a varias conjuntamente, o a ciertos clanes, mientras que en la India los criterios relevantes pueden referirse a las castas. Y, análogamente, ¿en qué consiste el ‘poder’ del ‘poder local’? A veces es el poder de excluir a los forasteros o el de castigarlos si abusan de *los comunes*. A menudo este poder sustenta las bases de una estructura adicional de derechos, deberes, creencias y reglas internas que dan forma a la relación de la propia comunidad con su entorno. A veces, las redes de poder internas dan lugar a cierta noción de ‘propiedad’ o ‘posesión’ del *común*, pero lo más frecuente es que el grupo relevante no se vea a sí mismo como propietario

¹⁷⁹ Fundador de la Universidad de la Tierra, colaborador del movimiento zapatista y discípulo de Ivan Illich.

del agua o de la tierra, sino más bien como si fuera él propiedad de ellas, o como su mero administrador.

Percepciones de la escasez

Otra característica que a menudo se atribuye a *los comunes* es que, a diferencia de los recursos en la economía moderna, no se perciben como escasos. Ello no se debe sólo a que muchas cosas disponibles como *comunes* –sea el silencio, el aire o la diversidad genética- se renuevan continuamente por sí mismas (hasta que su apropiación por agentes políticos externos los convierte deliberadamente en escasos). Lo más importante es que las necesidades que muchos *comunes* satisfacen no se pueden extender infinitamente. Esas necesidades no están determinadas por un sistema exterior de producción de bienes y servicios orientado hacia el crecimiento, sino que se ven constantemente controladas y limitadas por el propio sistema comunal. Al no existir la carrera entre crecimiento y escasez, producida por el propio crecimiento, no es rara la sensación de ‘tener lo suficiente’. Incluso donde se venden los productos del *común*, las ‘necesidades’ definidas por el consumismo y la demanda de bienes y servicios de un mercado externo están sujetas a una continua revisión interna.

DONDE LA COMUNIDAD TIENE AUTORIDAD

Para la mirada occidental, las calles y callejas de Bangkok, como las de tantas ciudades del Sur, pueden parecer una extraña mezcla de orden y caos. A la sombra de relumbrantes hoteles y bloques de pisos u oficinas, los moradores de casuchas habitan en la oscuridad, en conglomerados caóticos de chabolas junto a las vías del ferrocarril, en solares o en zonas pantanosas. Frente a hileras de tiendas de cemento y bancos con aire acondicionado, carros y puestos de golosinas, de calamares secos y de bebidas frías compiten por el espacio con pordioseros y vendedores de fruta o de amuletos. Traficantes de *souvenirs* obstruyen el tráfico de viandantes amontonando sus mesitas con las de ropa infantil barata, artículos de cuero, dulces y zapatillas deportivas. Vendedores ambulantes muestran un abierto desprecio a la propiedad intelectual ofreciendo a voces a la concurrencia falsos Rolex, cintas de rock pirateadas y supuestas camisetas Lacoste. Bajo la mirada abúlica de los policías, los transeúntes serpentean entre ruidosos y humeantes camiones, autobuses y motocicletas.

La apariencia anárquica de estas escenas puede confundir la mentalidad occidental. ¿Quiénes son estas gentes que crían puercos y secan la ropa junto a las vías del tren? ¿Por qué la policía no hace nada contra los timadores o los vehículos contaminantes? ¿Dónde está aquí la ley? ¿Por qué nadie parece saber lo que es eso? El occidental acomodado en un puesto de comidas al borde de una calle atiborrada puede tener la ingrata sensación de estar invadiendo un espacio público, reforzada quizá por cierta molestia hacia burócratas y policías. ¡Basta de vendedores! Como los chabolistas, parecen prestos a ocupar todo el espacio posible. Por supuesto, de vez en cuando la policía los desaloja, pero no parece que sea por una preocupación real por el orden público. Es más probable que se deba a que llega alguna personalidad extranjera y algún alto funcionario, temeroso de quedar mal, haya emitido una orden de acicalar las calles. En cualquier caso, los vendedores regresan en cuanto se va la policía.

Una estructura oculta

Si conociera mejor Bangkok, la impresión del occidental cambiaría. Tras la aparente ausencia de orden público, aparecen señales de un tipo diferente de orden moral y ambiental. Se advierte que, aunque pueda no respetarse siempre el orden público, sí están bien marcados los límites informales dentro de comunidades de gentes que se conocen entre sí. En los poblados de chabolas, o en la hilera de vendedores ambulantes, los vecinos ponen en su lugar a quien se pasa de la raya. No hay

mucho espacio y hay pocas oportunidades de mantenerlo limpio y atractivo, pero la gente lo aprovecha lo mejor que puede. Y como ningún grupo es lo bastante fuerte para usurpar demasiado espacio para sí, todos tienen un hueco.

También se defienden las fronteras externas. Cuando la policía hace una redada, surgen murmullos enfurecidos entre los puestos. “¡Este sitio es nuestro! ¡Llevamos años aquí! ¡¿Con qué derecho nos echan?!”. En ocasiones, la rabia puede llevar a una resistencia más organizada. En una zona de huertos asentada en un recodo del río Chao Phraya, junto al centro de la ciudad, se reunieron propietarios y ocupantes para protestar por la conversión de su tierra en un ‘parque público’, arguyendo que ellos y sus antepasados ya habían mantenido verde el lugar durante un siglo. En un barrio de chabolas, cuando la policía entró a dismantelar las moradas de sus ocupantes, los críos se lanzaron a agarrarles de las piernas. Sacudiéndoselos de encima, los policías sólo consiguieron avanzar unos cuantos pasos antes de toparse con una falange de mujeres enfurecidas y burlonas que, con los pechos al aire, trataban de expulsarlos, avergonzándolos. Tras ellas esperaban los hombres de la comunidad. Puede que la gente reconozca las leyes más como un hecho que como una norma social, y valore las costumbres más que los contratos, pero su sentido del derecho y de la justicia está bien afinado.

El orden que busca la gente no suele ser el llamado ‘orden público’. A pocos les importan las obligaciones generales hacia invisibles extraños. Son pocos los que guardan recuerdo de la palabra impresa, anónima y formal, o de las declaraciones de ‘propiedad pública’ sobre cierta zona. La gente trata, más bien, de establecer relaciones personales, cara a cara. Se tantean unos a otros, tratando de situarse. ¿Quién es aquí el más poderoso? ¿Quién tiene más autoridad? ¿Conozco a alguno de sus parientes? ¿Dónde puedo hacer un espacio para mi familia? ¿Cómo puedo ampliarlo haciendo las alianzas adecuadas? ¿Cuánto podemos conseguir mis familiares y amigos sin ofender a los vecinos? A medida que los nuevos conocimientos actúan para ir adquiriendo posiciones en las aceras, en los vecindarios o en los lugares de encuentro, se perfilan redes invisibles, se tienden conexiones, y se establecen reglas no dichas. A medida que las relaciones cristalizan y se reequilibra el poder, crece la interdependencia y el afecto se cambia por respeto. Se distingue entre los locales y los forasteros, y la consideración y el cariño florecen entre los conocidos. Los hábitos pronto se convierten en derechos, que no pueden violarse sin negar también los crecientes lazos personales. La gente común pone su confianza en estos derechos y en estos lazos, más que en el aparato formal de la ley o en un inculcado sentido de ‘lo público’.

Orígenes, cambio, renacimiento

Este orden no emerge de la nada. Recrea fragmentariamente una larga tradición que es más visible en el campo: la tradición comunal¹⁸⁰. Allí, hasta hace poco, la categoría de ‘lo público’ apenas existía. En la práctica cotidiana, era sobre todo la comunidad quien ejercía su dominio sobre el tiempo, el espacio, la agricultura y el lenguaje. Los bosques y los ríos que alimentaban los sistemas locales de riego se mantenían intactos porque quien los degradara tenía que enfrentarse a la cólera de los vecinos privados de su sustento, y nadie era lo bastante poderoso como para hacerlo. Todos estaban sujetos a la vigilancia y el castigo de los demás.

Bangkok deformó esta tradición. Las minorías beneficiadas por el crecimiento del Estado y del ‘desarrollo económico’ lograron el poder suficiente para usurpar ámbitos comunales cada vez más amplios –calles, aire limpio, espacios verdes– sin tener que preocuparse de la reacción de otros. Las redes de relaciones personales se deshilaron, perdieron su anclaje en un lugar concreto y la capacidad de la gente para defender su espacio y hacerlo habitable quedó muy debilitada. Aquéllos cuyos modos de vida quedaron desbaratados por este proceso cayeron en una progresiva y

¹⁸⁰ Ver, por ejemplo, “Traditions Resist Change”, en Sanitsuda Ekachai, *Behind the Smile: Voices of Thailand*, Thai Development Support Committee, Bangkok, 1990, pp. 86-95.

miserable dependencia de quienes les habían destruido. Simultáneamente, se ramificaron nuevas redes de relaciones personales entre las capas superiores de la sociedad. Alianzas dinásticas, comerciales y militares concentraron y reconcentraron el poder mucho más allá de la capacidad de la gente común para controlarlas.

En este sentido, el desorden de Bangkok surgió menos de los hacinamientos chabolistas de las barriadas o de las fortuitas formaciones de vendedores ambulantes que de las fuerzas –en parte extranjeras- que están tras los modernos rascacielos públicos y privados, los restaurantes de comida rápida y los rutilantes anuncios que tan tranquilizadores y ordenados le parecen al visitante occidental. De hecho, es en *los comunes* como los de las barriadas o los espacios de venta ambulante donde mejor puede encontrarse el orden que salvaguarde los intereses y el entorno de los bangokianos comunes. Cuando está en juego la subsistencia, estas gentes improvisan o reconstruyen más o menos toscamente sus regímenes comunales antes que depositar su esperanza en la economía de mercado o en las instituciones públicas. Con mejor o peor fortuna, *los comunes* son los espacios sociales y políticos donde pueden hacerse cosas, donde la gente encuentra un sentido de pertenencia y donde tiene algo de control sobre su propia vida. En Bangkok, como en tantos otros lugares del Sur, cuando *los comunes* desaparecen, apenas hay nada que pueda reemplazarlos.

Una realidad cotidiana...

La historia de Bangkok y sus *comunes* rotos puede parecer lejana a la experiencia occidental. La palabra ‘comunes’ tiene, para muchos, un sabor arcaico: el de los pastos de la aldea medieval que no pertenecen a los aldeanos pero sobre los que tienen el derecho de apacentar su ganado. Sin embargo, son una realidad cotidiana para la inmensa mayoría de la humanidad. El 90% de los pescadores del mundo se abastecen en *los comunes* de las costas marinas, donde capturan la mitad del pescado que hoy se come en el mundo¹⁸¹. En Filipinas, Java y Laos, los sistemas de riego están ideados y mantenidos por los propios aldeanos, y los derechos sobre el agua se ejercen mediante reglas establecidas por la comunidad¹⁸². Incluso en el Norte, hay comunidades que aún administran sus bosques y pesquerías en mano común (cultivadores de langosta en Maine, por ejemplo, o comunidades de bosques en muchas zonas de Finlandia), y mantienen el poder de repartir entre ellas lo que consideran ‘sus’ parcelas de mar o de suelo¹⁸³. Por otra parte, continuamente están emergiendo nuevos *comunes*, incluso en comunidades que pudieran parecer comunidades totalmente fragmentadas. En ciudades del interior de los EEUU, las jergas de las comunidades negras expresan conceptos a los que las lenguas que se enseñan en las escuelas estatales no pueden referirse. Por todas partes, junto a los basureros tóxicos y en torno a los proyectos de plantas nucleares, la gente insiste en su ‘derecho’ a mantener el aire y la tierra que les rodean libres de la amenaza de sustancias venenosas o radioactivas, denunciando la racionalidad ‘pública’ y económica que dicta que sus hogares son ‘objetivamente’ la mejor localización para almacenar los desechos. A ellos no les resultarían del todo extraños, pese al lenguaje religioso, los sentimientos expresados por un anciano de una tribu brasileña:

“El único lugar posible donde los *krenak* podamos vivir y restablecer nuestra existencia, hablar con nuestros dioses, hablar a nuestra naturaleza, entretejer nuestras vidas, está donde Dios nos hizo. No

¹⁸¹ Ostrom, E., *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 27.

¹⁸² Ver, por ejemplo, Cruz, M.C.J., “Water as Common Property: The Case of Irrigation Water Rights in the Philippines” en Berkes, F. (ed.), *Common Property Resources: Ecology and Community-Based Sustainable Development*, Belhaven Press, London, 1989, pp. 218-235.

¹⁸³ Ver, por ejemplo, Acheson, J.M., “The Lobster Fiefs Revisited: Economic and Ecological Effects of Territoriality in Maine Lobster Fishing” en McCay, B. And Acheson, J.M. (eds.), *The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources*, University of Arizona, Tucson, 1987, pp. 37-65.

podemos seguir viendo el planeta en que vivimos como si fuera un tablero de ajedrez donde la gente mueve sin más las cosas de un sitio a otro.”¹⁸⁴

...Que no está disponible para todo ni para todos

Durante muchos años, los gobiernos, los organismos internacionales de planificación (y muchos ecologistas) han visto con profunda hostilidad los regímenes comunales. Nada enerva más al Banco Mundial que la mentalidad del “no-en-mi-patio-trasero” que muestran muchas comunidades al defender sus *comunidades* de presas, residuos tóxicos o industrias contaminantes¹⁸⁵. Muchos ecologistas y delegados a la Cumbre de la Tierra también veían el control local sobre tierras, bosques y aguas como una vía para la destrucción ambiental. Para ellos, la única manera de salvaguardar el entorno es cercarlos, patrullarlos y dárles valor económico mediante el desarrollo.

Para defender esta perspectiva, las agencias de desarrollo han jugado con dos confusiones interrelacionadas. La primera, difundida en los años 60 por Garret Hardin y otros, es el mito de “la tragedia de los comunes”. Según Hardin, todo *común* “genera inevitablemente una tragedia” ya que el beneficio individual que obtiene cada uno de sus usuarios por sobreexplotarlo será siempre mayor que los costes individuales resultantes de su degradación¹⁸⁶. Sin embargo, como han señalado muchos críticos, y como el propio Hardin reconoció más tarde, lo que él describe no es un régimen comunal, en el que la autoridad sobre el uso de bosques, aguas y tierras depende de la comunidad, sino más bien un régimen de *libre acceso*, sobre el que nadie tiene autoridad, sobre el que no hay propiedad de nadie, en el que la producción para un mercado externo adquiere prioridad sobre la subsistencia, en el que la producción no está limitada por consideraciones sobre la abundancia local a largo plazo, en el que la gente “no parece hablar entre sí”¹⁸⁷, y en el que el beneficio de sus usuarios es el único valor social efectivo.

Cuidar los comunes

La diferencia es fundamental. Lejos de ser algo “disponible para todos”, el uso de *los comunes* está estrictamente regulado por reglas y prácticas comunales.

En Canadá, por ejemplo, las gentes de la nación *ojibway* aún cosechan en el Lago Wabigoon, en Ontario, el arroz silvestre en mano común, pese a los intentos del gobierno estatal por imponer métodos modernos de gestión. El arroz crece en el lago y hasta los años 1950 se cosechaba completamente a mano desde canoas, pero desde hace poco también se han introducido máquinas cosechadoras. Tanto las máquinas como las canoas para la cosecha están reguladas en asambleas comunales donde se asignan los derechos de cosecha. Según la decisión de la asamblea, ciertas zonas (en general, aquellas que se han sembrado hace poco o que quedan más lejos) pueden reservarse para quienes usan máquinas, o se permite a ciertas máquinas entrar en ciertas zonas durante un periodo limitado “sólo después de a que quienes cosechan con las canoas tradicionales se les haya permitido ejercer sus derechos hasta donde haya decidido la asamblea comunal.”¹⁸⁸ Las violaciones de las asignaciones de cosechas por quienes usan máquinas se tratan en la asamblea: recientemente se le negaron los derechos de cosecha durante toda una estación a un usuario de máquina. Para cada zona de cosecha con canoa, la comunidad acuerda elegir un *jefe de zona*, que se

¹⁸⁴ Citado en el Comité Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 114.

¹⁸⁵ Banco Mundial, *World Development Report 1992: Development and the Environment*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 15 y 83.

¹⁸⁶ Hardin, G., “The Tragedy of the Commons”, *Science*, 162, 13-12-1968, pp. 1243-1248.

¹⁸⁷ McEvoy, A., “Toward an Interactive Theory of Nature and Culture” en Worster, D. (ed.), *The Ends of the Earth: Perspectives on Modern Environmental History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 226.

¹⁸⁸ Chapeskie, A.J., *Indigenous Law, State Law and the Management of Natural Resources: Wild Rice and the Wabigoon Lake Ojibway Nation*, texto mecanografiado, julio 1988, p. 18.

responsabiliza de regular el ciclo de cosecha según la costumbre y de mediar en las disputas. Si se incumplen las reglas, el infractor puede quedarse en tierra: hace poco hubo quien tuvo que “volver a aprender las costumbres indígenas, sentándose en la orilla y observando.”¹⁸⁹

Entre los *barabaig*, un grupo de pastores semi-nómadas de Tanzania, los derechos de uso y acceso a la tierra están repartidos de forma diferente entre la comunidad, el clan y las familias. Como explica Charles Lane, “el *barabaig* reconoce que, para hacer un uso eficaz de los recursos, hay que controlar el acceso a los pastos de modo que se evite explotarlos más allá de su capacidad de regeneración. Aunque el agua es accesible a todos, su uso se controla mediante reglas que evitan que se despilfarre o contamine. Un pozo pasa a ser propiedad del clan al que pertenece el hombre que lo excavó. Aunque cualquiera puede sacar agua de cualquier pozo con fines domésticos, sólo los miembros del clan pueden llevar a ese pozo su ganado para abrevar.”¹⁹⁰ Ya sea individual o colectiva la propiedad de la tierra, hay reglas que aseguran que su uso no irá en perjuicio de la comunidad como un todo, por lo que, por ejemplo, ciertos árboles todos los respetan como sagrados. Las disputas, que son raras, se resuelven en asamblea pública de los varones adultos, si bien en ciertos casos especialmente complejos se forma un comité especial. Hay un consejo paralelo de mujeres, que también tiene derechos de propiedad sobre tierra y animales. Las mujeres tienen jurisdicción en asuntos concernientes a ofensas de los hombres sobre ellas y en los que se refieren a la vida espiritual. Lane describe cómo recientemente un consejo de mujeres reprendió a los hombres por arar en tierra sagrada. En el ámbito regional, un consejo análogo supervisa el movimiento de los rebaños para garantizar que no se sobre-explotan los pastos.

Un tercer ejemplo puede ser el de Torbel, en Suiza. Un pueblo de unas 600 personas, donde los pastos, bosques, sistemas de riego y los caminos que conectan terrenos privados o comunales se administran todos comunalmente. Los derechos sobre estos *comunes* no están abiertos a todos sino que se limitan a que haya comuneros que decidan si un forastero debe admitirse o no como miembro de la comunidad. Por una regulación que se remonta a 1517, y que se aplica en muchas otras aldeas suizas de montaña, nadie puede enviar más vacas a los pastos comunales de las que pueda alimentar durante el invierno, una norma que se refuerza con un sistema de multas. Una vez más, es un consejo quien administra *los comunes*, que en este caso está formado por todos los ganaderos. Además de los derechos de pastos, asigna la madera para la construcción y la combustible, dispone la distribución de abono y tiene a su cargo el mantenimiento de cercas y cobertizos.

La tragedia de los cercados

Una segunda confusión que enfanga el debate sobre *los comunes* se refiere a la degradación ambiental que pudiera atribuirse a los regímenes comunales y la que resulta típicamente de su desmantelamiento por regímenes más amplios. Como muchos autores han señalado, si se examinan con cuidado, muchas ‘tragedias de los comunes’ resultan ser ‘tragedias de su cercamiento’¹⁹¹. Una vez en posesión de la tierra, los cercadores, a diferencia de las familias ligadas a ella, pueden degradar sus posesiones y abandonarlas, vendiéndolas en el mercado sin sufrir ninguna pérdida personal. Quienes se benefician de arruinar *los comunes* son los cercadores, no los comuneros. En el norte de Brasil, por ejemplo, se ha atribuido la situación de pobreza a la excesiva dependencia de la palma de *babaçu*, que los habitantes de la selva usan para hacerse refugios, obtener leña y alimentar sus animales. Pero la pobreza debe atribuirse más bien al confinamiento a que les han sometido los colonos ganaderos, que les persiguen como a intrusos cuando recolectan los frutos del *babaçu* más allá de los límites que les han fijado.

¹⁸⁹ Ibid., p. 20.

¹⁹⁰ Lane, C., *Barabaig Natural Resource Management: Sustainable Land Use under Threat of Destruction*, Discussion Paper 12, UN Research Institute for Social Development, Ginebra, 1990, p. 7.

¹⁹¹ Bromley, D.W., *Environment and Economy: Property Rights and Public Policy*, Blackwell, Oxford, 1991.

El régimen comunal y su entorno natural

No quiere esto decir que todo régimen comunal sea siempre capaz de prevenir la degradación de los bosques, las tierras o las zonas de pesca. Pero sí es cierto que, como señala Martín Khor, “el control local, aunque acaso no suficiente para la protección del entorno, sí es necesario, mientras que, bajo control estatal, el entorno sufre necesariamente”.

Una primera razón por la que el control local es esencial está en que “el propio entorno es local, la naturaleza se diversifica haciendo nichos, atrapando cada lugar en su propia e intrincada red. Por tanto, la adaptación humana duradera al final también debe ser local.”¹⁹² La diversidad biológica, por ejemplo, está en relación con el grado en que un lugar es diferente del de al lado, tanto por su topografía como por su historia natural y humana. Y estará mejor preservada por sociedades que alimenten esas diferencias locales, donde las tradiciones y la historia natural de cada zona interactúan para crear distintos sistemas de cultivo y de uso del agua y de los bosques.

Esta orientación local es en los pequeños regímenes comunales donde se manifiesta de modo ejemplar:

“Las comunidades de pequeño tamaño son más apropiadas para reunir las condiciones formales que requiere una administración colectiva de *los comunes* que sea duradera y fructífera. Entre esas condiciones están la visibilidad de los recursos comunes y de los comportamientos hacia ellos, el control de los efectos de las regulaciones, una amplia comprensión y aceptación de las reglas y de su racionalidad, los valores que se expresan en esas reglas (esto es, el tratamiento equitativo para todos y la protección del entorno, y el respaldo a los valores por la socialización, los criterios comunes y su estricto cumplimiento”¹⁹³

Una segunda razón por la que es importante el control local está en que allí donde la gente confía directamente en su entorno natural para su sustento, desarrolla un conocimiento profundo de ese entorno y orienta sus acciones de acuerdo con ese saber. Los muy diversos sistemas de agricultura campesina en todo el mundo no han evolucionado al azar, sino que reflejan “un minucioso conocimiento de los elementos e interacciones suelos y vegetación, animales y clima.”¹⁹⁴ Son dinámicos e innovadores, introduciendo cambios a partir de un continuo diálogo con la naturaleza. Como cada técnica empleada se evalúa principalmente según su impacto local a largo plazo, el saber popular que rige *los comunes* no tiende a escindirse, como hace la ciencia moderna, en disciplinas rígidas que pretenden poder aplicarse en cualesquiera circunstancias. Al contrario, tiende a concentrarse en “una serie de controles que ayudan a conservar el entorno físico y social para las generaciones siguientes.”¹⁹⁵ Efectivamente, la noción de que las actuales generaciones no son sino administradores que tienen a su cargo las tierras de sus antepasados en fideicomiso para las generaciones venideras es algo compartido por muchas comunidades locales, sobre todo en el Sur. Esa noción no es sólo un ideal sino que, allí donde el régimen comunal aún es dominante, modela la vida cotidiana. Algunos *comunes*, por ejemplo, están totalmente protegidos incluso contra la recolección de mera subsistencia: así, de los árboles *iiri* de los *mbeere* del África oriental no puede hacerse leña ni siquiera cuando ya han caído. En torno a las aldeas *yoruba* de Nigeria, los anillos tradicionales de bosque espeso que se usan como defensa, y donde no puede cultivarse, son también lugares de culto a las divinidades locales. También en el Himalaya, los campesinos trazan un anillo

¹⁹² O'Connor, R., “From Fertility to Order” en Siam Society, *Culture and Environment in Thailand*, Siam Society, Bangkok, 1989, pp. 393-414.

¹⁹³ Ostrom, E., “The Rudiments of a Revised Theory of the Origins, Survival and Performance of Institutions for Collective Action”, Working Paper 32, Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Indiana University, Bloomington, 1985.

¹⁹⁴ Altieri, M.A., “Traditional Farming in Latin America”, *The Ecologist*, Vol. 21, num. 2, marzo/abril 1991, p. 93.

¹⁹⁵ McCorkle, C.M. et al., *A Case Study on Farmer Innovations and Communication in Niger*, Academy for Educational Development, Washington DC, 1988, p. 40.

protector alrededor del bosque, mediante una mezcla de religión, floklora y tradición. Y en la Columbia británica, tanto una gestión consciente como la vida ceremonial “señalan periodos de abstención en la pesca, de modo que se asegure la emigración del salmón y otros peces hacia sus zonas de desove río arriba.”¹⁹⁶

Controles y equilibrios

El notable éxito de *los comunes* locales en la salvaguarda de su entorno es algo bien documentado. Por ejemplo, el detallado estudio de McKean sobre las tierras comunales japonesas (*iriaiichi*) no pudo encontrar un solo caso de “un *común* que sufiera destrucción ecológica mientras aún era un *común*.”¹⁹⁷ En Pakistán, incluso el Informe Nacional a la Cumbre de la Tierra reconoce que la gestión tradicional de los bosques comunales *shamilaat* es más eficaz en la protección ambiental que la que lleva a cabo el Estado en los que pertenecen.

Pero ese éxito depende de algo más que del conocimiento local del entorno, el respeto a la naturaleza y las técnicas indígenas. El grado de protección depende mucho del grado de dependencia que la comunidad tiene, para mantenerse, hacia su entorno natural, pues entonces tiene un interés directo en protegerlo. Una vez que desaparece ese interés directo, una vez que los miembros de la comunidad buscan fuera su sustento y su promoción social, los controles y equilibrios culturales que limitan los potenciales abusos del entorno se van haciendo ineficaces. La autoridad de los regímenes comunales declina.

La clave del éxito de los regímenes comunales depende de los límites que su cultura de responsabilidades compartidas impone al poder de cualquier individuo o grupo. La igualdad que habitualmente prevalece en *los comunes*, por ejemplo, no nace de ninguna noción preconcebida de una *communitas* más o menos ideal o romántica ni tampoco de ningún respeto a la noción moderna de ‘igualdad de derechos’. Más bien surge como producto colateral de la incapacidad de las elites de comunidades pequeñas para eliminar por completo el poder de negociación de cualquiera de sus miembros, de la limitada cantidad de bienes que cualquier grupo puede acaparar ante la mirada de los otros, y de las cuidadosas maniobras que cada uno debe hacer para conseguir una posición cuando todos se conocen y comparten un mismo interés tanto en minimizar sus riesgos como en no permitir que nadie se haga demasiado poderoso. Así es improbable que alguien pase hambre mientras otros viven en la opulencia. Tanto en la actual Indonesia como en la Europa medieval, cualquier penuria debe ser compartida. (Esto ayuda a entender por qué la exclusión del grupo aún se considera equivalente a la pena de muerte en muchas sociedades en las que *los comunes* juegan un papel central.) En muchas de estas sociedades, la mercantilización de la comida se percibe como una amenaza, pues impide subsistir a los menos afortunados.

Los cambios en la base del poder de una elite local o el aumento de tamaño de una comunidad pueden socavar rápidamente la autoridad del *común*. La sensación de vergüenza o de transgresión, que es tan importante para los controles comunitarios, así como el propio seguimiento de las infracciones, se diluyen o desnaturalizan con un excesivo aumento del número de miembros, en tanto que aumenta la envidia de los forasteros, que no se ven sometidos a esos controles. Llegados a cierto punto, “la quiebra de una comunidad, con el consiguiente colapso de las nociones de propiedad y responsabilidad compartidas, puede abrir el camino hacia la degradación de los recursos comunes aunque fueran abundantes.”¹⁹⁸

¹⁹⁶ Pinkerton, E., “Intercepting the State: Dramatic Processes in the Assertion of Local Comanagement Rights”, en McCay, B.J. y Acheson, J.M., op. cit. 4, p. 347.

¹⁹⁷ McKean, M.A., *Management of Traditional Common Lands (Iriaichi) in Japan*, Duke University. Citado en McCay, B.J. y Acheson, J.M. “Human Ecology of the Commons” en McCay, B.J. y Acheson, J.M., op. cit. 4, pp. 1-33.

¹⁹⁸ Berkes, F. y Feeny, D., “Paradigms Lost: Changing Views in the Use of Commons Property Resources”, *Alternatives*, vol. 17, num.2, 1990, p. 50.

Éste es precisamente el proceso que el desarrollo fomenta. La expansión del Estado moderno y de las instituciones internacionales y mercantiles conlleva una pérdida progresiva de espacio para *los comunes*. Hoy, casi todas las comunidades humanas están encapsuladas –o integradas por completo– en sistemas sociopolíticos más amplios, y tienen en este cercamiento una amenaza omnipresente. En la medida en que se difuminan los límites políticos, sociales y ecológicos, el control se centraliza o privatiza, las habilidades particulares se quedan obsoletas, la gente es puesta al servicio de la industria o simplemente desechada, y la tierra se comercializa o se somete a administración. Destruído o degradado su entorno, socavado o negado su poder, y amenazadas sus comunidades, son millones los que hoy exigen que se pare ese proceso de desarrollo. Como escribe Gustavo Esteva, “en Río o en la ciudad de México, se necesita ser muy rico o muy estúpido para no darse cuenta de que el desarrollo apesta... Es necesario decir ‘no’ al desarrollo, a todas y cada una de las formas de desarrollo. Y eso es precisamente lo que las mayorías sociales –para las que el desarrollo siempre ha sido una amenaza– están pidiendo.”¹⁹⁹ Para estas mayorías, la lucha está en reclamar, defender o crear sus *comunes* y, con ellos, el elemental sentimiento de equidad que brota de compartir un futuro común.

¹⁹⁹ Esteva, G., “The Right to Stop Development”, NGONET UNCED *Feature*, 13 Junio 1992, Río de Janeiro.