

EL FEMINISMO AUTÓNOMO, EL COMUNIZAR Y LAS OCUPACIONES DE TIERRAS EN ZIMBABWE¹

Tarryn Alexander y Kirk Helliker

Bajo el Volcán, año 16, número 24, marzo-agosto 2016

Fecha de recepción: 7 de septiembre de 2015

Fecha de aceptación: 14 de enero de 2016

RESUMEN

Este artículo desarrolla una perspectiva feminista autónoma mediante una conversación con la obra de marxismo autónomo de John Holloway. La relevancia de este desarrollo teórico se ve ilustrada con referencia al concepto de los comunes (o del comunizar). Más específicamente, los dones de revelación de este enfoque teórico se usan para proporcionar una crítica del movimiento de ocupaciones de tierras en Zimbabwe que despegó en 2000. Iniciamos el artículo con un argumento sobre cómo el marxismo autónomo puede enriquecerse conceptualmente para abarcar un análisis de género más interseccional. Luego pasamos a argumentos teóricos más sustanciales con referencia específica a los comunes feministas y después al estudio concreto de las ocupaciones de tierras en Zimbabwe y de las cuestiones de género que éstas plantean.

¹ Una versión de este artículo fue presentada en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, el 17 de marzo de 2015. Traducción de Anna-Maave Holloway.

HACIA UN FEMINISMO AUTÓNOMO

En el pasado, prevalecía en la teoría marxista de la emancipación el comprender y profetizar sobre la posibilidad de un cambio revolucionario masivo que abarque toda la sociedad y se lleve a cabo a través del Estado. El Estado ocupaba un lugar central en la perspectiva dominante de un cambio cataclísmico, una ruptura, y en las estrategias asociadas que se creía cumplirían el sueño de una transformación totalizante. Aunque este enfoque haya tenido y siga teniendo algún valor y relevancia, siempre ha existido una cultura política alternativa que escoge abordar la revolución social no mediante la adquisición del poder, sino a través de la destrucción de la autoridad política. Esta perspectiva busca la retirada del Estado, la destrucción de sus instituciones y la creación de un mundo en el aquí y ahora, basado en un comunismo horizontal viviente.

Este último enfoque está cada vez más presente en el siglo XXI, un siglo con cambios dramáticos en cómo se visualizan la revolución social y las posibilidades comunistas, tanto en el ámbito académico como fuera de él. Han surgido varias teorías que se han sumado a la escena del discurso de la emancipación para capturar este momento, incluidos el anarquismo contemporáneo, el posanarquismo y la teoría crítica posmoderna. El marxismo autónomo, y desde luego el autonomismo específico desplegado por John Holloway, es una de las teorías más emocionantes y controvertidas. En muchos sentidos, ofrece una crítica demoledora de las proclividades del marxismo tradicional y abre este canon venerable a una transformación. Como argumenta más extensamente sobre estas nuevas teorías David Graeber (2007: 318): “Los proyectos revolucionarios no están desapareciendo como horizonte político, más bien se están renovando bajo nuevas coordenadas”.

El paradigma del marxismo autónomo es heterogéneo y difícil de circunscribir (Eden, 2008; Marks, 2012; Olin-Wright, 2008). Sin embargo, se le puede definir como una escuela del marxismo contemporáneo que comparte en líneas generales el rechazo de

ciertos elementos clave del marxismo ortodoxo. Según las tendencias autonomistas, el que la toma del control centralizado sea un objetivo del comunismo constituye un problema y por consiguiente tienden a cuestionar estrategias socialistas centradas en el poder. Se consideran estrategias de lucha social las que suceden a nivel de la vida cotidiana y mediante la actividad propia de las personas comunes. Según Kathi Weeks (2011: 93), el pensamiento autonomista ha recuperado el marxismo como “una teoría de crisis y no de equilibrio, de voluntad y acción subjetivas y no de tendencias objetivas”. Y continúa: “quizás lo que más caracterice a la tradición autonomista sea su intento por restaurar la subjetividad”.

Holloway adopta una acepción específica del autonomismo, a la que llama “autonomismo negativo” en un intento por diferenciar su obra del “autonomismo positivo” de Antonio Negri. El marxismo de Holloway es un tratado optimista del poder de las personas comunes para transformar las condiciones de la sociedad lejos del capitalismo y aproximarse a un nuevo horizonte de dignidad e igualitarismo. Como resultado, hace un llamado a la revolución mediante la prefiguración, junto con otros marxistas de la corriente más convencional que se han apartado de nociones totalizantes de cambio social; ejemplo de ello es Erik Olin-Wright, quien ya no considera que el camino más seguro hoy en día hacia el anticapitalismo sea un cambio cataclísmico, sino más bien las revoluciones a pequeña escala de la vida cotidiana (Olin-Wright, 2010). Basándose en gran medida en su comprensión de los Zapatistas en Chiapas, México, Holloway proyecta nuevas imágenes para la revolución que parten de la construcción y experimentación con relaciones sociales que no guardan simetría con el *status quo* existente en los espacios inmediatos de la reproducción social cotidiana. A esto se le puede considerar como parte del momento actual de emancipación de la política de antipoder o la antipolítica (Cunningham, 2010; Franks, 2008; Katsiaficas, 2006; Newman, 2007). Como explica Binford (2005: 253), Holloway nos recuerda que la “revolución como posibilidad está siempre presente porque [...] la reproducción capitalista está siempre en cuestión”.

Pero aunque el significado de la revolución esté cambiando poco a poco de tonalidad, mucho sigue todavía igual. La posición de las mujeres en particular está todavía arraigada en la permanencia de antiguas trampas conceptuales dentro de, por ejemplo, el marxismo autónomo; y esta continuidad plantea muchos retos para el discurso floreciente. Por lo tanto, un área clave de la obra de Holloway (2002, 2010) que requiere de una atención constante es su tratamiento de las mujeres, el feminismo y el trabajo social reproductivo. A pesar de sus notables contribuciones, parece haber dejado sin representar a un tema que ya está en aprietos dentro de la teoría marxista; a saber, el espacio para reflexionar sobre cómo la opresión sexual en la sociedad se entreteje con el desarrollo del capitalismo moderno. Mientras sus libros atacan a la crudeza modernista y científica del marxismo “engelsiano”, él sigue relegando la cuestión de sexo y género a los márgenes de su tesis de emancipación (como si fuera una agenda discreta y móvil), del mismo modo que lo han hecho demasiados marxistas de los que critica severamente en su obra.

Cynthia Cockburn (2012) acierta en criticar este prejuicio interno de los marxistas contra cuestiones vinculadas a la división sexual del trabajo. Holloway (como muchos otros autonomistas) no consigue abordar de manera suficiente o sustancial a las cuestiones que afectan a las mujeres en su llamado abarcador y universal para una política de antipoder. Sin embargo, más allá de criticar su escaso tratado de las desigualdades de sexo y género, pensamos que su tesis total sobre el revolucionar de las relaciones sociales es potencialmente compatible con el feminismo de maneras que no sean evidentes a primera vista.

Para demostrar esto, presentamos dos puntos de análisis diferentes pero vinculados entre sí, que muestran que para poder pensar de manera diferente hoy en día se necesita una mayor inclusión del pensamiento feminista y de la política sexual en el marxismo crítico contemporáneo. Las dos cuestiones que creemos que marcan la coyuntura entre el feminismo socialista y el marxismo autónomo son (i) la relación contradictoria entre el pensamiento

antidentitario y la agenda feminista; y (ii) las posibilidades que existen para una mayor inclusión de la teoría reproductiva social dentro del paradigma del autonomismo.

EL PENSAMIENTO ANTIDENTITARIO Y EL FEMINISMO

En primer lugar, el enfoque de Holloway en cuanto al pensamiento antidentitario dentro del proyecto más amplio del autonomismo lleva la cuestión demasiado lejos. Al rechazar a la identidad, pone el futuro del pensamiento feminista dentro del marxismo en una posición muy difícil. En efecto, ¿cómo podemos, desde la perspectiva de la liberación de las mujeres, movilizarnos contra nodos de opresión específicamente patriarcales utilizando un régimen de pensamiento emancipador antidentitario?

Los/las socialistas feministas han argumentado a lo largo de la historia que, cuando ignoramos las divisiones forjadas en la sociedad por la intersección del patriarcado con el capitalismo, no sólo preludivamos el éxito de estructuras sociales horizontales, sino que además nos distanciamos conceptualmente de una condición *sine qua non* de la existencia total del capitalismo: la desigualdad de género (Ollenburger y Moore, 1992:31). Por ejemplo, las feministas socialistas Silvia Federici (2005, 2012), Maria Mies (1998) y Dalla Costa (2008) han hecho contribuciones críticas a la historia del capitalismo al ilustrar los procesos civilizadores a los que se sometía a las mujeres en los albores de la modernización, con el objetivo de naturalizar los requisitos previos para la supervivencia cotidiana del capital. También muestran cómo esta práctica sigue presente hoy en día.

En este contexto, la obra de Holloway se vuelve problemática. Como veremos más adelante, Holloway no incluye un análisis de la división sexual del trabajo en la discusión de su idea central sobre la alienación del “hacer” (o convertirse) de lo “hecho” (o ser), una división que para él es crucial en la comprensión de la re-

volución como ésta ha sido formada por el autonomismo negativo. Más específicamente, no sólo excluye a las mujeres como entidad política en su teoría de la revolución, sino que además rechaza a “mujer” como categoría. Holloway generaliza al equiparar “mujer” con otras “identidades externas” (como Negro, Judío o Gay), al considerar que es simplemente una máscara de identidad que reafirma las relaciones de dominación e inhibe la emancipación. Así, sostiene que “es la fragmentación del hacer lo que crea la idea de que las personas *son* algo –lo que sea, doctores, profesores, judíos, negros, mujeres–” (2002:63); y que “la identidad es el antítesis del reconocimiento mutuo, de la comunidad, de la amistad y el amor” (2002: 68). En su libro más reciente, repite esta idea al decir que “nombrar es identificar y lo que aquí nos interesa es lo que se mueve contra la identidad” (2010: 217). Según Holloway, el privilegiar camarillas en base a procesos de identificación que llevan a la formulación de categorías objetivas e identidades formadas –sean de raza, género o nacionalidad– ha llevado a su vez a las divisiones y ha reforzado la separación entre el hacer y el hecho, al consolidar la prominencia de la “calidad de lo que es” [“is-ness”] (contra el movimiento y el cambio) en el pensamiento revolucionario, las relaciones sociales y la práctica política. Para él, la identidad es representada por la noción dramática de la “máscara de carácter”.

Holloway vincula las categorías de identidad con una conciencia no deseada que tiene como objetivo reivindicar el poder político, evocando imágenes del pensamiento identitario como instrumental y militante, dominado por metas predeterminadas con poca imaginación para la integración. El pensamiento identitario como centro neurálgico de la política, sostiene, reproduce la lógica del poder a medida que compete para el reconocimiento externo de un grupo cercado, para conseguir una presencia cosificada en instituciones de élite y una influencia exclusiva en las plataformas de la autoridad visible. Lo que se necesita, continúa, no es el contrapoder que se ofrece a través del pensamiento identitario (incluido el pensamiento basado en el feminismo) sino más bien

visiones de antipoder para poder crear lo que “todavía no es”, en vez de perpetuar una lucha por “lo que es”, la identidad. Pero, una vez más, ¿dónde deja una política anticapitalista que privilegia al antipoder así como a la antidentidad a las mujeres, al feminismo y a la lucha contra la supremacía de los hombres y el patriarcado (incluido el entorno rural)?

Mientras que uno puede, desde luego, empatizar con el análisis admonitorio de Holloway contra los modos de pensamiento identitarios que tantas veces han provocado la desradicalización y regresión en los movimientos sociales, su narración sobre la identidad como “máscara de carácter” es demasiado limitadora, especialmente, consideramos, en el caso de las mujeres y las identidades sexuales. Para poner en perspectiva el punto de vista de Holloway de que el pensamiento identitario forma parte de un sistema de ideas pertenecientes a formas desecadas de política y para comprender cómo su insistencia en ello no hace ninguna justicia a la política feminista, debemos cuestionar las supuestas conexiones entre los conceptos de identidad y de subjetividad. No cabe duda de que la identidad es un marcador, una manera de fijar a la subjetividad. A su vez, los sujetos se inscriben en las identidades y las aplican. Sin embargo, no se puede renunciar a la categoría de identidad en un abandono dramático como nos pide Holloway; y, desde luego, (todavía) no a la categoría de mujer como núcleo de la política feminista.

Existen aspectos positivos en el pensamiento identitario a los que Holloway omite. Toda política necesita puntos de referencia concretos. Ciertamente, el sujeto humano fijo y estándar de la teoría modernista -a saber, el sujeto soberano y omnisciente representado en la imagen del varón blanco y occidental que el posmodernismo ha hecho bien en criticar- arroja todavía su sombra sobre todo intento de crear nociones unificadas y cerradas de humanidad. Pero hasta los posmodernistas están divididos sobre la necesidad de rechazar aspectos esencializados del sujeto en su totalidad (Rosenau, 1992: 61). Por ejemplo, los posmodernistas afirmativos creen que, a pesar de la validez de las críticas contra

las categorías modernistas, sigue siendo de vital importancia tener una concepción del sujeto que retenga el humanismo del sujeto igualitario. Esto constituye un reto para todo tipo de teoría política que adopta el rechazo de las categorías modernistas pero que, aun así, podría beneficiarse de puntos de referencia fijos (incluido el género) alrededor de los cuales se puedan galvanizar las personas.

Un marxismo contemporáneo que no responda a la cuestión evidente de la identidad de género como componente de la organización capitalista puede parecer evocador de un androcentrismo retrógrado. Después de todo, no debemos, en nuestra necesidad por obtener nuevas concepciones de radicalismo revolucionario, confundir la hierba con la maleza. Nuestras identidades no siempre e inevitablemente resultan en que hagamos el trabajo de división para el capital y el Estado, como sugiere Holloway. De hecho, identidades como *queer*, feminista, negro y mujer han ayudado a proporcionar estabilidad, consistencia y comunicabilidad alrededor de sitios y sujetos de opresión en la búsqueda por oponer a la jerarquía, el capital y la dominación. Las aspiraciones de identidad permiten a los sujetos a perseguir el deseo de controlar el significado político y sus articulaciones. El pensamiento identitario en el feminismo puede por lo tanto proporcionar puntos de partida para la reflexión sobre el poder y el cambio.

El punto de partida para algunas de las políticas feministas más influyentes ha sido la pregunta “¿qué es mujer?”. Desde luego no ha promovido una concepción congelada del género como John Holloway sugiere que haría el pensamiento identitario. En realidad, el feminismo es un marco identitario bastante irreconocible cuando se le compara con el que dibuja Holloway y, de hecho, se puede sostener que una concepción unitaria de la identidad es menos prominente en el movimiento feminista que en cualquier otro. El feminismo como fuerza emancipadora puede ser descrito y comprendido sólo por sus contradicciones; sus facetas liberales, sus elementos de pensamiento hegemónico contra el cuerpo poscolonialista de la obra feminista y sus ejemplificaciones anti-racistas de norte a sur han llevado a una conciencia perpetua de

interseccionalidad. Esto significa que el movimiento feminista en su totalidad gira entorno a la disputa de la noción de mujer y no de su encierro, estabilización y sutura.

Por supuesto, Holloway reconoce que existir a la vez dentro y más allá de una identidad puede ser productivo ya que, como admite, “si el capitalismo fuera caracterizado por la objetivización absoluta del sujeto, no habría manera de que nosotros, como personas comunes, pudiéramos criticarlo” (2010a: 89). Habla de cómo la experiencia excede la categoría y las categorías (o la identidad y las identidades). Pero no se centra en el juego entre subjetividad e identidad; en vez de ello se concentra sobre cómo los principios identitarios vuelven rígida a la política. En su crítica de cómo Holloway extrae la identidad a partir de la subjetividad, Cockburn escribe:

Creo que siempre deberíamos mantener ambos términos presentes [subjetividad e identidad]. Deberíamos reservar a la “identidad” para lo que es proyectado, el nombre, los muchos nombres que usamos como etiqueta... A la vez nunca deberíamos dar por sentado, al contrario de lo que sostiene Holloway, que el yo es un actor libre, flotante, sin forma ni nombre, libre de saltar sobre “nuestro” autobús político, nacido para ser “nosotros” (2012: 216).

En cuanto al género, se trata de un punto crucial. La larga tradición del análisis marxista tiene la reputación infame de tener dificultades para incluir una verdadera crítica del sexismo. Tiene la fama de neutralizar las categorías de género en su análisis social o de tratar a la construcción desigual de la “mujer” como una lucha secundaria en relación a la lucha de clases. En vez de optar sólo por una concepción negativa de “género”, como se ve que hace al final, parecería más progresivo si se preguntara sobre cómo podemos fundamentar una política feminista sin apelar *sólo* al nominalismo.

TRABAJO, REPRODUCCIÓN SOCIAL Y MUJERES

Ahora pasamos a la segunda crítica del marxismo autónomo (de Holloway), donde la falta de atención al trabajo reproductivo de las mujeres es considerada una brecha conceptual. Así, aparte de la “identidad”, otra (la segunda) conjetura echa por Holloway que no agrada mucho en relación con el estatus de género en el marxismo contemporáneo es la manera limitada en que Holloway pone en primer plano las características del “trabajo”. La concepción de trabajo que Holloway intenta recuperar de la obra de Marx –la descripción de la alienación como ésta se encarna en la jerarquía del trabajo abstracto por encima del trabajo concreto (al que también describe como la separación del “hacer de lo hecho”)– no es algo nuevo; se puede encontrar, argumentamos, en las teorías feministas socialistas sobre el trabajo social reproductivo. De este modo, una concepción más crítica y específicamente feminista del “trabajo social reproductivo” y de la “mujer” proporcionaría otro entendimiento de las estrategias materiales a las concepciones filosóficas de Holloway sobre el cambio intersticial; por ejemplo, en la forma de los “comunismos feministas” como ha sido planteada de manera prominente por Silvia Federici. Ahora pasaremos a tratar estas cuestiones en más detalle.

Nos acercaremos a la concepción dual del trabajo que Holloway intenta recuperar de los *Manuscritos de París* (1844) de Karl Marx. Al centro de esta conceptualización se encuentra una dualidad marcada por el trabajo concreto, por un lado, y el trabajo abstracto, por el otro. El trabajo concreto es una actividad de vida compleja, no mercantilizada y determinada de manera individual. El trabajo abstracto es impersonal, alienante y socialmente necesario.

Holloway (2010b: 915) argumenta que el carácter dual del trabajo ha sido tristemente ignorado en los relatos marxistas de la revolución. Sin embargo, continúa, debería ser el foco natural de la política de la emancipación, puesto que la opresión se caracteriza por la relación antagonística entre el trabajo concreto y el traba-

jo abstracto, es decir, la conversión del “hacer concreto en hecho abstracto”, la “ruptura del hacer” y la “ruptura del hacedor de lo hecho”. Por consiguiente, sostiene que la posibilidad para una sociedad más libre se encuentra en elevar la primacía del “hacer” concreto, es decir, de formas de auto-reproducción que no sean capturadas por las fuerzas fetichizantes del sistema. Describe la realización de esto como “la lucha *contra* el trabajo que produce al capital” (Holloway, 2010b: 916, énfasis nuestro).

Holloway habla de la revelación de formas invisibles de “hacer” concreto como el pináculo de nuevas praxis revolucionarias. Para Holloway, esta exposición del “hacer” se extiende más allá del mercado. Dice que “la separación del hacer de lo hecho impregna toda nuestra relación con el mundo y los que nos rodean” (Holloway, 2010a: 49). Y, por lo tanto, rabiar, reclamar dignidad, vislumbrar una sociedad mejor, es plantear el hacer concreto contra el aquí-y-ahora de lo “hecho” constituido, estereotipado y abstraído.

Desde el punto de vista de la liberación femenina, lo que llama en seguida la atención en su teoría del trabajo es que niega cualquier discusión significativa sobre el trabajo reproductivo que, bajo el capitalismo, queda naturalizado como trabajo de las mujeres. El trabajo social reproductivo es “el trabajo de mantener la vida en existencia y reproducir a la siguiente generación” (Laslett y Brenner, 1989). Como Laslett y Brenner argumentan en más detalle, su trabajo conlleva las actividades:

Que se implican directamente en mantener la vida en el día a día y de una generación a otra. La reproducción social conlleva varios tipos de trabajo socialmente necesario [...]. Entre otras cosas, la reproducción social incluye cómo se proporciona alimento, vestimenta y refugio para el consumo inmediato, cómo se consigue el mantenimiento y la socialización de los hijos [...] y cómo se construye la sexualidad (1989: 382).

Hasta en sus generalizaciones más amplias, la representación que Holloway hace del trabajo consigue ignorar la cuestión del trabajo

que es más fundamental en la división de poder entre hombres y mujeres en la sociedad; a saber, la asignación del trabajo social reproductivo y del trabajo de cuidado como una actividad naturalizada de la mujer. Esto, sugerimos, ha de ser explorado como un defecto, no sólo del trabajo de Holloway, sino como un malestar más profundo dentro de la teoría marxista, donde la construcción de las mujeres de manera perteneciente específicamente al capitalismo patriarcal no ha sido suficientemente teorizada. Holloway hace muchas contribuciones reveladoras a un marxismo renovado del siglo XXI, pero recrea la antigua incapacidad del marxismo para representar la naturaleza condicionada por el género del “hacer” social reproductivo.

Además, una comprensión del trabajo reproductivo implica comprender cómo el género, la raza y la clase se cruzan para crear la “economía invisible” del trabajo reproductivo del cual depende en parte el capitalismo global (Mies y Bennholdt-Thomsen, 1999). Según Shields (2008: 301) la conciencia de este cruce profundo de género, raza, clase y sexualidad ha sido la contribución más importante de la erudición feminista a la teoría política. El feminismo socialista (y en particular el feminismo reproductivo) ha sostenido desde hace tiempo que las jerarquías internas condicionadas por el género que existen dentro de la clase obrera, o el “patriarcado” interno “del salario”, como observan, son los puntos más débiles del marxismo (Federici, 2004). Sostenemos que los argumentos de Holloway se podrían ver drásticamente mejorados si se pusiera más énfasis sobre la interseccionalidad.

En su formulación actual, la concepción del trabajo de Holloway no hace suficiente referencia al trabajo reproductivo o a la interseccionalidad. Además, incluso si se incorporaran, sería difícil imaginar dónde cabría en el binario laboral de Holloway la actividad reproductiva, en gran medida no asalariada e invisible. ¿El carácter fragmentario del trabajo de cuidado lo convierte en trabajo abstracto? ¿O es que su naturaleza aparentemente personal lo convierte en trabajo vivo y concreto? Para que las mujeres como clase económica puedan negociar su libertad/falta de libertad de manera consistente

con el marco de Holloway del trabajo y la revolución, haría falta una noción más completa del trabajo que la que ofrece el autor. Por ejemplo, el binario trabajo concreto-trabajo abstracto que introduce tendría que ser reformulado como un continuo y no como un simple dualismo, simplemente porque el trabajo reproductivo en particular tiene una existencia dual fascinante como trabajo abstracto y trabajo concreto a la vez (Fortunati, 1995: 105).

Holloway ignora lo que no puede ser ignorado: que las mujeres tienen un lugar histórico particular y especial en la historia de la transformación capitalista del trabajo. Las feministas socialistas han mostrado repetidamente cómo el sistema de “trabajo” asalariado se desarrolló sobre los hombros de su equivalente invisible: la condición no asalariada del trabajo social reproductivo.

Sin embargo, los hechos históricos sobre la reproducción social (a saber, su carácter condicionado por el género) han de ser ignorados por Holloway si desea retener en su obra la sugerencia de que para cambiar nuestras vidas debemos renunciar a nuestras máscaras de identidad, incluida la que lamentablemente ve como la máscara de carácter “mujeres”. Para comprender una política que comienza en lo cotidiano, hemos de poder comprender el potencial de lo cotidiano. Este potencial que el propio Holloway menciona no se puede comprender si no comprendemos a “ella”, la que realiza el “hacer” más ignorado del capitalismo, los “trabajos de creación” más invisibles, la “productividad” más devaluada, la que lleva a cabo el “trabajo concreto” que es esencialmente engullido por la jerarquía del “trabajo abstracto”; ella, que es “mujer”.

Como breve conclusión a esta sección, parece claro que el combinar la cuestión hombre-mujer, la invisibilidad del trabajo reproductivo y el deseo por una política de clase antijerárquica puede potencialmente ofrecer un contenido práctico y constructivo al llamado de Holloway por “agrietar al capitalismo”. Pasaremos a explorar esta cuestión haciendo referencia específica a un comunizar feminista.

UN COMUNIZAR FEMINISTA

Existe un volumen considerable de literatura sobre “los comunes” (o “lo común” como algunos prefieren) y el comunizar desde la perspectiva del autonomismo y otras perspectivas relacionadas que van contra el Estado. En el intento por delinear la importancia de “los comunes”, se hace con frecuencia una clara distinción entre “los comunes”, por un lado, y las esferas de lo público y lo privado bajo el capitalismo, por el otro, que son “dos caras de la misma moneda capitalista” (Roggero, 2010: 366). Como sostiene Thorburn (2012: 254), “una política de lo común” no “es mediada por el Estado o el capital”. Por ejemplo, el espacio público, que no ha de ser confundido con los comunes, es un espacio “otorgado por una autoridad concreta al público bajo condiciones específicas que, en última instancia, afirman la legitimidad de la autoridad” (Stavrides, 2012: 587). Por consiguiente, reclamar lo público es simplemente reclamar la legitimidad del Estado y por consiguiente afirmar o reafirmar su autoridad.

Así que en el seno de los comunes se encuentra una comprensión radicalmente diferente de la socialidad, una comprensión que reconoce lo común como algo emergente y en proceso de convertirse y no como algo diseñado e implementado. En este sentido, Linebaugh (2010: 2) se refiere a esto como “la realidad del comunizar” y las “prácticas de comunizar”, y Federici (2011: 2) como el “movimiento de los comunes”. El comunizar conlleva movimiento y movimientos y “la comunidad se desarrolla mediante el comunizar, a través de actos de organización orientados hacia la producción de lo común” (Stavrides, 2012: 587). El qué acarrear estas prácticas de comunizar está abierto a diferentes interpretaciones, pero incluirían “reglas auto-establecidas, autodeterminación, auto-organización y prácticas de autorregulación, sobre todo en relación al Estado y las relaciones capitalistas sociales, económicas y culturales” (Bohm *et al.*, 2008: 6). Sin embargo, esto no significa que los comunes-como-proceso existan fuera de las muletas del Estado y el capital, puesto que implican

prácticas dentro, contra y potencialmente más allá del capitalismo. Como comenta Stavrides (2012: 594) por ejemplo, “el reino de lo común emerge en una confrontación constante con el espacio público ‘autorizado’ y controlado por el Estado”. De la misma manera, Bohm *et al.* (2008: 10) subrayan que las prácticas autónomas alrededor de los comunes se llevan a cabo en una “lucha permanente y continua” contra estructuras, prácticas y discursos existentes del poder hegemónico. En efecto, “los comunes” pueden ser (y a menudo son) domesticados e incorporados por regímenes hegemónicos.

Por ende, no se trata de abordar a “los comunes” con romanticismo. Una vez más, Stavrides (2012: 591) argumenta sagazmente que “las discrepancias, las ambigüedades y las contradicciones son ingredientes necesarios de una potencial comunidad en acción”. Jeffrey *et al.* (2012: 1254) argumentan en la misma línea que “la lucha por los comunes siempre ha tenido su propia política de separación y división” y los movimientos por los comunes “a menudo erigen muros como medio de protección”. Existe frecuentemente una tensión entre mantener un carácter abierto e inclusivo, por un lado, y regular el espacio por medios democráticos y justos, por el otro; sin embargo, esta opción puede resultar en la protección pero también a la vez en la exclusión de los demás (una suerte de momento de cercamiento). Intriga el comentario de de Angelis (2014: 304) sobre esto, quien habla de una “forma patriarcal de los comunes” que simplemente reproduce estructuras y prácticas patriarcales prevaletentes.

En este sentido, a menudo se hace referencia a los comunes de la reproducción social. Debido a ello, y en su intento por desengancharse de los ritmos del Estado y el capital, los comunes han de conllevar “espacios autónomos desde los cuales reclamar el control sobre las condiciones de nuestra reproducción” (Caffentzis y Federici, 2014: 1101). Las mujeres y el patriarcado cobran una importancia crítica en este sentido, debido al carácter central desde el punto de vista histórico de las mujeres en la reproducción social a nivel del hogar, donde el trabajo de las mujeres ha sido apropiado como trabajo no remunerado, del mismo modo que –bajo el capitalismo– la naturaleza ha sido expropiada para beneficio de las corporaciones.

Así, en cierto sentido, tanto las mujeres como la naturaleza han sido sujetas a procesos de cercamiento. Como plantean Mies y Benholdt-Thomsen (1999:156) “las mujeres son tratadas como los comunes y los comunes son tratados como las mujeres”. Exploramos esta cuestión en detalle más adelante y argumentamos sobre el significado de unos comunes feministas; porque los comunes que no estén animados por prácticas feministas no pueden ser tales, puesto que siguen sometiendo a las mujeres al cercamiento.

Así, al pensar sobre los comunes, la categoría de mujer no es una identidad que puede ser desplazada. Hace falta, más bien, complicar y revalorizar a la categoría mujer; debemos situar en un contexto histórico todas sus diferencias y mostrar su significado material y social en la continuación de la separación del hacer de lo hecho. La feminista marxista autónoma Silvia Federici plantea esto con claridad en su libro *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, y en su antología *Revolución en Punto Cero. La acumulación capitalista, la proletarianización y la relación asalariada que organizan a la sociedad hoy en día*, todos dependen de esta cuestión. Según Federici (2002: 14):

Desde este punto de vista, los debates que se han llevado a cabo entre las feministas posmodernas sobre la necesidad de deshacerse de “mujeres” como categoría de análisis, y definir al feminismo en términos puramente de oposición, han sido erróneos. En otras palabras: si la “feminidad” ha sido constituida en la sociedad capitalista como una función laboral que oculta la producción de la fuerza laboral bajo la apariencia de un destino biológico, entonces la “historia de las mujeres” es la “historia de clases” y la cuestión que se ha de plantear es si la división sexual del trabajo que ha producido este concepto en particular ha sido trascendido. Si la respuesta es negativa (como ha de ser si consideramos la organización actual del trabajo reproductivo), entonces “mujeres” es una categoría de análisis legítima y las actividades asociadas a la “reproducción” siguen siendo un terreno de lucha crucial para las mujeres.

Silvia Federici (2010) plantea la recolectivización de la reproducción social como meta para un nuevo comunismo. Los “comunes feministas” que discute se componen de experimentos en posibilidades colectivas impregnados por la rectificación radical de quien lleva a cabo las tareas de subsistencia en las comunidades y en la sociedad en general. Se trata de una cuestión crucial para los argumentos de las “revoluciones cotidianas”. Sin embargo, lo que difiere en el enfoque de Federici sobre los comunes y tiene un papel central en su comprensión es la noción de que el capitalismo se recrea en silencio en el presente así como lo hizo en el pasado, con la ayuda de los hombres, sobre los hombros de las mujeres, mediante la acumulación primitiva en el “punto (cero)” del trabajo; a saber, el punto en el que se lleva a cabo el trabajo social reproductivo. Por consiguiente, sostiene Federici, cualquier revolucionar exitoso de las relaciones sociales ha de esclarecer y enfocarse en cómo la construcción de las “mujeres” mediante la invisibilización de la reproducción social se utiliza para que la acumulación primitiva no quede como una etapa en los anales de la modernidad, sino como un proceso en curso donde el capital reacciona periódicamente ante revueltas sociales estableciendo cada vez nuevos cercamientos de la vida en comunidad.

Los nuevos cercamientos del siglo XXI crean sistemas de dominio y dependencia económicos extremadamente complejos al encerrar a nivel internacional a las personas en un sistema de opresión capitalista que es más impersonal e imperceptible que cualquier otro sistema de dominación que haya existido. Para Federici (2012: 12) se puede reforzar el reimaginar esta sociedad mediante un nuevo acercamiento a la noción de acumulación primitiva continua a través de una mirada feminista. El progreso del capitalismo se ha basado históricamente en una división sexual del trabajo que considera la producción y reproducción social de la fuerza laboral secundaria en relación al trabajo asalariado. Existe una forma de patriarcado propia del capitalismo contra la que hay que luchar.

Este vínculo entre el trabajo de las mujeres y la acumulación primitiva en desarrollo tiene un significado especial hoy en día, ya que nos encontramos en un sistema de capitalismo global co-

nocido tanto por imponer los mayores cercamientos de la historia mundial (Midnight Nights Collective, 2009) como por tener la reproducción social más violada por las relaciones capitalistas (Dalla Costa, 2008: 87). Este desarrollo contemporáneo no es casual; se trata, más bien, de un indicio presente de la infraestructura del capitalismo, fundamentalmente condicionada por el género

En efecto, las mujeres han desempeñado un papel central en la resistencia al cercamiento de las relaciones comunales a través de la defensa de los comunes existentes y la creación de otros nuevos. Federici, por ejemplo, deriva su creencia en la posibilidad de los comunes feministas a partir de la observación de las agricultoras de subsistencia en África, Asia y América Latina. Ve una doble realidad de las mujeres en el reino de la reproducción social, donde las mujeres se ven sujetas al patriarcado capitalista pero donde también utilizan su alcance en el dominio de la actividad reproductiva para plantar bien profundo las semillas de una sociedad reconstruida. A pesar de la falta de representaciones teóricas de los comunes feministas, existen ejemplos pragmáticos en el mundo real que, aunque pocos, han sido una verdadera inspiración.

Hay esperanza en la idea de los comunes feministas. Pero los comunes también son un terreno disputado. En este sentido, consideramos que la noción de comunizar feminista es más apto que el de comunes feministas, puesto que aquél subraya el hecho de que la defensa de los comunes existentes o la creación de otros nuevos es un proceso que está sujeto a una tensión y un conflicto continuos. A este respecto, quizás el reto más obvio para la creación de los comunes en África sea la existencia de sistemas duales de tenencia de la tierra, que incorporan tanto sistemas consuetudinarios como pertenecientes a sistemas neoliberales de comercialización; al actuar en conjunto, pueden destrozar las posibilidades de las mujeres en su lucha por adquirir tierra a pesar de que constituyan la mayoría de los agricultores en este continente. Federici advierte que tal brecha entre el poder social de hombres y mujeres casi garantiza que la lucha actual por los comunes será apropiada por el Estado o por donantes internacionales:

El igualitarismo es para los comunes una cuestión de supervivencia, ya que si existen en su seno relaciones de poder desiguales se abre el camino hacia la intervención externa y la expropiación. Más concretamente, se muestra que las desigualdades basadas en el género crean dinámicas que consolidan el dominio del mercado sobre las relaciones rurales, puesto que debilitan a la solidaridad entre mujeres y hombres frente al asedio que los comunes sufren por el Estado, las empresas y las instituciones internacionales, y llevan a muchas mujeres a exigir el reforzamiento de la misma maquinaria legal de la cual depende la privatización de la tierra (Federici, 2011: 42).

Por consiguiente, en las luchas contra el cercamiento se han de cuestionar todos los sistemas de jerarquías afianzadas. Los comunes pueden ser considerados un modelo, un trampolín o proceso hacia un sistema de transformación social que directamente desafía a los ejes del capitalismo patriarcal, el Estado y la propiedad privada; es decir, que directamente cuestiona a la organización del trabajo en torno al trabajo reproductivo invisible que contribuye a la renovación constante de las relaciones capitalistas modernas.

En última instancia, no podemos pensar en el cambio intersocial sin pensar en los impedimentos de sexo y género para la revolución, del mismo modo que no podemos pensar en los comunes sin pensar en las tareas de reproducción social y en quienes las llevan a cabo. La alteración de los valores sociales, las condiciones existentes de socialización y la posibilidad para la resocialización de las personas se basa en tal punto sobre el poder de los que realizan la reproducción social (las mujeres) que unos comunes sostenibles tendrán que privilegiar la cooperación social profunda en base al apoderamiento de las mujeres. Sostenemos que los comunes todavía no son tales si no implican la existencia de una comunidad que admite abiertamente la necesidad de colectivizar el trabajo reproductivo y reconocer el valor de las mujeres.

ZIMBABWE-OCUPACIONES DE TIERRAS Y GÉNERO

A la luz de las discusiones sobre autonomismo, feminismo y los comunes, echaremos una mirada breve a Zimbabwe; más específicamente, al movimiento de ocupaciones de tierras que se inició en 2000 y menos al programa estatal subsiguiente de reforma agraria acelerada. El objetivo de examinar a Zimbabwe no es el de argumentar que emergieron comunes feministas en y a través de las ocupaciones ni tampoco, desde luego, mediante el programa acelerado estatal. Se trata más bien de demostrar la utilidad potencial de los pensamientos del “feminismo autónomo” en una evaluación crítica de lo que a primera vista podría parecer una reapertura de los comunes a través de las ocupaciones de tierra.

Se ha escrito mucho sobre el programa acelerado de reforma agraria en Zimbabwe, pero bastante menos sobre las propias ocupaciones. Tan sólo unos pocos investigadores (Moyo y Yeros, 2005; 2007; Sadomba, 2011; Masuko, 2011) han intentado ofrecer un relato razonablemente matizado sobre las ocupaciones de tierras, pero ninguno de estos estudios se ha enfocado en el género. Es cierto que existe un volumen creciente de escritos sobre el programa acelerado y el género (por ejemplo, Goebel, 2005a; 2005b; Chingarande, 2010; Mutopo, 2011a), pero las perspectivas de género que se adoptan quedan muy lejos del ámbito del feminismo autónomo.

La naturaleza del movimiento de ocupaciones de tierras y de la reforma agraria está muy debatida en la bibliografía de Zimbabwe. El argumento dominante es que las ocupaciones eran políticamente reaccionaras puesto que se trataba simplemente de una estrategia electoral para que el partido gobernante autoritario obtuviera más apoyo en las comunidades rurales ante las elecciones nacionales inminentes de junio de 2000. El argumento alternativo y el que apoyamos en gran medida es que las ocupaciones fueron en su mayor parte descentralizadas (a nivel de distrito e incluso de granja), al menos al principio. Cierto es que la asociación principal de veteranos de guerra desempeñó un papel importante a nivel local y las estructuras locales de los partidos gobernantes se implicaron lenta pero seguramente en

el movimiento (o al menos en ocupaciones específicas) incluso antes de que se anunciara la reforma agraria a mediados de 2000. Según este argumento, con la reforma acelerada el Estado quiso no sólo legitimar las ocupaciones (y por consiguiente protegerlas) sino también someterlas y subsumirlas. Así, la intervención del Estado fue una espada contradictoria de doble filo: la legitimación era progresista y la subsunción, retrógrada. Sin embargo, esto no implica que las propias ocupaciones fueran inherentemente progresistas, lo cual es altamente dudoso desde el punto de vista del feminismo autónomo.

Está claro que las ocupaciones rechazaron, al menos de manera implícita, a la reforma agraria liderada por el mercado (que en líneas generales prevalecía hasta el 2000) así como socavaron el régimen de propiedad privada basado en la raza que había dominado el entorno rural en Zimbabwe. Debido a ello, al menos antes de que el Estado tomara cartas en el asunto, la situación en el terreno (en las granjas ocupadas) ha sido descrito por Moyo y Yeros (2007) como un momento “protorrevolucionario”. Sin embargo, el movimiento de las ocupaciones, al ser un programa de redistribución de la tierra liderado por las personas (al menos desde nuestro punto de vista) quiso reestructurar el espacio rural en base a claros criterios de raza. No fue, en ningún sentido, un movimiento en contra del patriarcado. Esto es consistente con las redistribuciones de la tierra previas a 2000 en Zimbabwe, en la práctica y en el discurso: “Los debates sobre reformas agrarias inminentes [...] se construyen alrededor de cuestiones de raza y eficacia económica, dejando a aquéllos que se relacionan con el género como un conjunto de suposiciones sin analizar” (Kesby, 1999: 38).

Es discutible hasta qué punto el movimiento de ocupaciones haya sido un momento genuinamente protorrevolucionario, si es que llegó a serlo, al menos desde el punto de vista de un comunizar feminista. Desde luego, no se puede reducir a cualquier carácter reaccionario de los acontecimientos en 2000 a una subsunción del movimiento por el Estado, puesto que el propio movimiento no era necesariamente progresista, como Moyo y Yeros en particular sostienen constantemente. Al fin y al cabo, fue un movimiento patriarcal que en muchos sentidos simplemente reprodujo el tipo de

relaciones de género pronunciadas que existían en las áreas comunales construidas durante el colonialismo, tanto en relación con el trabajo como con la tierra. Con respecto a esto, no debería haber ninguna confusión entre las tierras comunales y los comunes. Como sostienen en líneas más generales Mies y Benholdt-Thomsen (1999: 157) es necesario hacer una clara distinción entre “una comunidad basada en la reciprocidad, es decir en los miembros de la comunidad, y los llamados regímenes comunales impuestos desde arriba”. No cabe duda de que las áreas comunales son impuestas desde arriba; por ejemplo, el sistema de caciques en las áreas comunales de Zimbabwe forma parte de manera efectiva del sistema estatal local.

Aunque la ocupación de un terreno privado (cercado) sí parezca una suerte de proceso de comunizar que conlleva el restablecimiento de una esfera de lo común que había existido en el pasado antes de ser socavado por el desahucio colonial, en los terrenos que fueron ocupados durante el movimiento se asentaron patriarcados locales muy similares a los de las áreas comunales. En el sentido más amplio, y sin ninguna referencia a género, hubo algunas tendencias comunizantes, por ejemplo en casos donde los ocupantes quisieron defender sus campamentos base o sus asentamientos en granjas ocupadas no sólo contra los propietarios de las granjas sino también contra las intrusiones del Estado y del partido gobernante. Sin embargo, a este nivel más amplio también hubo exclusiones marcadas, en particular de las decenas de miles de trabajadores rurales que en aquél momento trabajaban y vivían en las granjas comerciales ocupadas.

A veces, las reorganizaciones radicales a nivel social y espacial (como pueden ser las ocupaciones de tierras) pueden causar una desestabilización parcial de formas de dominación como el patriarcado, sin hacerlo intencionadamente. Puesto que las ocupaciones en Zimbabwe se enmarcaron en un contexto de acción militarizada (y de hecho sí implicaron tales acciones), las ocupaciones de tierra asumieron básicamente identidades notablemente masculinizadas. En este sentido, los acontecimientos del año 2000 en relación con la tierra fueron altamente masculinizados (Bhatasara, 2010). Esto no debería sorprendernos. Después de todo, la dimensión patriarcal de las re-

laciones de tierra tiene su propio conjunto de racionalidades que no puede ser reducido a otras fallas geográficas sociales en países africanos como Zimbabwe, incluidas la dominación de clase y las jerarquías raciales y étnicas. Debido a esto, el reestructurar de las relaciones de tierra sobre líneas de clase y de raza a menudo deja la dominación patriarcal ignorada e intacta o tan sólo ligeramente alterada.

Las agrupaciones sociales que ocuparon tierras en diferentes grados y por diferentes razones fueron muy diversas: granjeros comunales, trabajadores urbanos, veteranos de guerra, trabajadores rurales, funcionarios y miembros de la élite de los partidos. La coordinación de las ocupaciones se llevó a cabo a nivel de granja y entre diferentes granjas a nivel de distrito; aquí los veteranos de guerra (mayoritariamente hombres) desempeñaron un papel muy importante. El rol de las mujeres en las ocupaciones, por otro lado, fue en gran medida uno de subordinación. Sin embargo, en ciertos casos las mujeres lideraron las ocupaciones o las granjas por sí solas, en ausencia de hombres. Así, hubo casos de mujeres provenientes de áreas comunales que desempeñaron funciones importantes en las ocupaciones y a veces incluso asumieron un papel de liderazgo.

En su estudio de la Granja Merrivale en el distrito de Mwenezi, provincia de Masvingo, Mutopo (2011a; 2011b) describe cómo las mujeres no pudieron implicarse plenamente en la ocupación de la granja debido a responsabilidades familiares en las áreas comunales, pero subraya que muchas mujeres solteras, divorciadas y viudas sí ocuparon granjas. En otros casos se observa un papel mucho más importante de las mujeres de las tierras comunales en las ocupaciones, incluso de liderazgo real. El estudio de Chingarande (2010) sobre mujeres “comunes” que ahora viven en Nyambamba, en el distrito de Chimanimani, ilustra muy bien este punto, aunque su participación clave se dio en gran parte porque la mayoría de los hombres en las áreas comunales cercanas eran empleados en otro lugar en el momento del movimiento nacional de ocupaciones. Pero incluso en el caso de esta zona (que fue ocupada y condicionada por mujeres) fueron los esposos de las ocupantes los que aparecieron como propietarios en las cartas de oferta estatales (en el contexto de la reforma acelerada) porque

“sus esposos hicieron todo el papeleo” (Chingarande, 2010:4). Hubo casos de mujeres veteranas de guerra o con importante afiliación con partidos políticos quienes sí impulsaron las ocupaciones, como en el caso del distrito Mazowe (Chiweshe, 2011; Sadomba, 2011). Pero, en líneas generales, el papel de las mujeres en las ocupaciones no se tradujo en un acceso directo a terrenos de tipo A1 (para agricultura a pequeña escala), al menos en el caso de las mujeres casadas.

Aunque las ocupaciones fueron marcadas por importantes variaciones a nivel de distrito y a nivel más local, de granja, hubo arreglos informales y estructuras formales para la coordinación de las actividades de los ocupantes tras el momento de la ocupación (Chaumba *et al.*, 2003; Sadomba, 2011). Éstos incluyeron la formación de Comités de Siete en las granjas, que tendían a adoptar formas patriarcales. Los comités, que emergieron como forma de autoridad local en las granjas ocupadas, incluían una representante de las mujeres, aunque la posición crítica de jefe de seguridad raramente estaba en manos de una mujer. Y lo que quizás sea más importante, las relaciones entre hombres y mujeres en términos de las actividades de reproducción social seguían confinando a las mujeres a la esfera doméstica. Según Masvingo, Scoones *et al.* (2010: 55), las mujeres “a menudo adoptaban roles altamente condicionados por el género en los campamentos base [de las granjas ocupadas] (p.ej. cocinar, recoger leña para el fuego y agua) y rara vez ocupaban altos puestos de liderazgo”.

A la vez, existen muchos indicios de que ciertos grupos de mujeres utilizaron la esfera social proporcionada por las ocupaciones para negociar y maniobrar con el objetivo de reposicionarse socialmente. A este respecto, cabe subrayar que el patriarcado como sistema de dominación es invariablemente un sistema de negociación. Como sostienen Mazhawidza y Manjengwa (2011: 7) sobre género y la reforma acelerada a medida que el proceso se desenvuelve, hay nuevos y viejos actores que negocian el camino y producen compensaciones. A menudo existe para las mujeres un espacio para maniobrar dentro de la dominación patriarcal, y estas maniobras podrían cuestionar aspectos del sistema de patriarcado (Goebel, 2005b). Además, este cuestionar puede a veces llevar simplemente a un reposicionar de las

mujeres dentro del patriarcado, llevando de esta manera a una recreación del patriarcado en formas sociales alteradas (Kesby, 1999).

En este sentido, la presencia de las mujeres casadas en las granjas A1 (como fueron nombradas en el contexto de la reforma agraria) era formalizada por el Estado en y a través de sus esposos (aunque ha habido cambios recientes en este aspecto) y esto simplemente reproducía las condiciones prevalecientes en las zonas comunales. La posición de las mujeres solteras –divorciadas, enviudadas o solteras– es de particular importancia. Muchas mujeres solteras de las zonas comunales aprovecharon los movimientos generalizados en granjas comerciales en 2000 para lograr acceder a tierras que no estaban a su alcance (o que habían perdido) en zonas comunales debido a su condición de solteras. Y, en ciertos casos, su condición de ocupantes era formalizada más adelante por el Estado en el contexto de la reforma agraria. Es bastante común que viudas y divorciadas en zonas comunales sean acusadas por los familiares de sus esposos de brujería o de causar la muerte de estos últimos (sobre todo en casos de VIH y de SIDA) e incluso a menudo son expulsadas por ellos (Chaumba *et al.*, 2003). Por consiguiente, para algunas mujeres, las ocupaciones encerraban “el potencial emancipador de pertenecer a una nueva comunidad” (Scoones *et al.*, 2010: 52).

Sin embargo, cabe cuestionarse si este potencial fue realizado. Citamos tres ejemplos como ilustración de este punto. En primer lugar, una viuda de 62 años en la Granja Nuanetsi, provincia de Masvingo, cuyo esposo murió en 2004, exclamó:

Tengo miedo de ir a Maranda [el área comunal de donde viene] porque las personas allí quieren la propiedad que dejó mi esposo –el ganado, los burros y otros bienes. Sé que van a querer hacerse con esta propiedad, olvidando que estoy viva (Mutopo, 2011b: 19).

En segundo lugar, hay casos de mujeres cuyo nombre apareció en un principio en la carta de oferta de la reforma agraria y quienes fueron presionadas por sus esposos para hacer que se retirara su nombre; a veces las mujeres cedieron para mantener relaciones cordiales con su

esposo. Chenai, una mujer que tenía tierra registrada a su nombre, dice: “no había paz en el hogar y mi esposo se quejaba todo el tiempo de que yo tuviera tierra a mi nombre, incluso amenazó con divorciarme” (Mazhawidza y Manjengwa 2011: 30). En tercer lugar, las mujeres fueron por lo general afectadas por la escasez de agua que había con frecuencia en las granjas ocupadas y después asignadas mediante la reforma, puesto que en las comunidades rurales es deber de la mujer buscar el agua. Los problemas a los que se enfrentaban las mujeres quedan claramente reflejados en el siguiente comentario de una mujer en la Granja Dunstan en el distrito Goromonzi:

Como mujeres, siempre nos toca caminar largas distancias para buscar agua [...]. Nunca descansamos. Si tenemos ropa que lavar, hay que dedicar todo el día a esta actividad en particular, puesto que el lugar se encuentra tan lejos [...]. Esto también toma parte de nuestro tiempo reproductivo, cuando deberíamos estar trabajando en el campo (Chakona, 2011: 101).

Estos son tan sólo unos ejemplos que ilustran cómo las prácticas cotidianas pueden llevar a unos comunes patriarcales incluso cuando hay un impulso amplio y pronunciado de comunización.

CONCLUSIÓN

La búsqueda por unos comunes feministas nunca fue parte de la agenda del movimiento de ocupaciones de tierras y del subsiguiente programa acelerado de reforma agraria del Estado de Zimbabwe. Sin embargo, si un proceso de comunización no está animado por un impulso feminista significativo, es cuestionable que se trate realmente de un proceso de comunización en el sentido auténtico de la palabra. El significado político de este impulso ha sido demostrado mediante un acercamiento teórico al pensamiento autonomista de John Holloway desde una perspectiva feminista, y a través de proponer un marco autonómico feminista que se mueva en, contra y más allá de Holloway, del mismo modo que los comunes feministas se mueven en, contra y más allá del capitalismo patriarcal.

REFERENCES

- Bhatasara Sandra (2010). "Land Reform and Diminishing Spaces for Women In Zimbabwe: A Gender Analysis of the Socio-Economic and Political Consequences of the Fast Track Land Reform Programme". MSc thesis, Maastricht Graduate School of Governance.
- Binford, Leigh (2005). "Holloway's Marxism". En *Historical Materialism*, 14(3), pp. 251-263.
- Bohm, Steffen; Dinerstein, Ana and Spicer, Andre (November, 2008). "(Im) possibilities of autonomy: social movements in and beyond capital, the state and development". En School of Accounting, Finance and Management, University of Essex, Working Paper No. WP 08/13.
- Caffentzis, George and Silvia Federici (2014). "Commons against and beyond capitalism". *Community Development Journal* 49, no. S1:i92-i105.
- Chakona, Loveness (2011). "Fast Track Land Reform Programme and Women in Goromonzi District, Zimbabwe". MA thesis, Rhodes University.
- Chaumba, J., Scoones I. & Wolmer, W. (2003). "From Jambanja to Planning: The Reassertion of Technocracy in Land Reform in Southeastern Zimbabwe". *Journal of Modern African Societies* 41, 4(2293), pp. 533-554.
- Chingarande, S.D. (2010). "Gender and livelihoods in Nyabamba A1 Resettlement Area, Chimanimani district of Manicaland Province in Zimbabwe". En *Livelihoods after Land Reform in Zimbabwe Working Paper 5*. Livelihoods after Land Reform Project. South Africa: PLAAS.
- Chiweshe, Manase (2011). "Farm level institutions in emergent communities in post-fast track Zimbabwe: case of Mazowe District", PhD thesis, Department of Sociology, Rhodes University.
- Cockburn, Cynthia (2012). "Who are 'we'?, asks one of us. En *Journal of Classical Sociology*, 12(2): pp. 205-219.
- Cuninghame, Patrick (2010). Autonomism as global social movement. *WorkingUSA: The Journal of Labor and Society*, 13(4): pp. 451-464.
- Dalla Costa, Giovanna Franca (2008). "The Work of Love: Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the dawn of the 21st Century". Autonomedia.
- De Angelis, Massimo (2014). "Social revolution and the commons". En *The South Atlantic Quarterly* 113, 2, pp. 299-311.

- Eden, David (2008). "Against, Outside & Beyond: The Perspective of Autonomy in the 21st Century". PhD thesis, The Australian National University.
- Federici, Silvia (2004). *Caliban and The Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Oakland: Autonomedia.
- Federici, Silvia (2011). "Feminism, finance and the future of #occupy (Interview with Max Haiven)". Communications. www.libcom.org/library/feminism-finance-future-occupy-interview-silvia-federici
- Federici, Silvia (2012). *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*. Oakland: Autonomedia.
- Fortunati, Leopoldina (1995). *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*. Oakland: Autonomedia.
- Franks, Benjamin (2012). Postanarchism and Meta-ethics. En *Anarchist Studies* 16(2).
- Goebel, Allison (2005a). "Zimbabwe's 'Fast Track' Land Reform: What about women?". En *Gender, Place and Culture*, 12(2), pp. 145-172.
- Goebel, Allison (2005b). *Gender and Land Reform: The Zimbabwe Experience*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Graeber, David (2007). *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*. Oakland: AK Press
- Holloway, John (2010a). *Change the World Without Taking Power*. London: Pluto Press.
- Holloway, John (2010b). *Crack Capitalism*. London: Pluto Press
- Jeffrey, Alex, Colin McFarlane and Alex Vasudevan (2012). "Rethinking enclosure: space, subjectivity and the commons". En *Antipode* 44, 4, pp. 1247-1267.
- Katsiaficas, George (2006). *Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*. London: AK Press
- Kesby, Mike (1999). "Locating and dislocating gender in rural Zimbabwe: the making of space and the texturing of bodies". En *Gender, Place and Culture*, 6(1).
- Laslett, Barbara and Brenner, Johanna (1989). "Gender and Social Reproduction: Historical Perspectives". En *Annual Review of Sociology*, 15, pp. 381-404.
- Linebaugh, Peter (2010). "Meandering on the semantical-historical paths of communism and commons". www.commoner.org.uk/?p=98

- Ollenburger, Jane and Moore, Helen (1997). *A Sociology of Women: Intersection of Patriarchy, Capitalism and Colonization*. United Kingdom: Pearson Press.
- Marks, Brian (2012). "Autonomist Marxist Theory and Practice in the Current Crisis". En *ACME: An International Journal of Critical Geographies*, 11 (3), pp. 467-491.
- Marx, Karl (1844). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Moscow: Progress Publishers.
- Masuko, Louis (2011). *Nyabira-Mazowe War Veterans' Association: A Microcosm of the National Land Occupation Movement*. In *Land and Agrarian Reform in Zimbabwe: Beyond White-Settler Capitalism*. Edited by Sam Moyo and Walter Chambati. Dakar, CODESRIA and AIAS, 2013.
- Mazhawidza, Phides and Jeanette Manjengwa (2011). *The social, political and economic transformative impact of the Fast Track Land Reform Programme on the lives of women farmers in Goromonzi and Vungu-Gweru Districts of Zimbabwe*. Women Farmers Land and Agriculture Trust and Centre for Applied Social Sciences, University of Zimbabwe.
- Midnight Notes Collective (2009). *Promissory Notes: From Crisis to Commons* [Online]. Accessed: February 2015
- Mies, Maria (1998). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. United States: Palgrave MacMillan.
- Mies, Maria and Bennholdt-Thomsen, Veronika (1999). *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalised Economy*. London/New York: Zed Books
- Moyo, Sam and Paris Yeros (2005). "Land Occupations and Land Reform in Zimbabwe: Towards the National Democratic Revolution". En Sam Moyo and Paris Yeros (Eds.), *Reclaiming the Land: The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia and Latin America* (pp. 165-205). London: ZED Books.
- Moyo, Sam and Yeros, Paris (2007). "The Radicalised State: Zimbabwe's Interrupted Revolution". En *Review of African Political Economy*, 34(111), pp. 103-121.
- Mutopo, Patience (2011a). "Women's struggles to access and control land and livelihoods after fast track land reform in Mwenezi District, Zimbabwe". En *Journal of Peasant Studies*, 38(5).

- Mutopo, Patience (2011b). "Gendered Dimensions of Land and Rural Livelihoods: The Case of New Settler Farmer Displacement at Nuanetsi Ranch, Mwenezi District, Zimbabwe". Paper presented at the International Conference on Global Land Grabbing, 6-8 April 2011, University of Sussex.
- Newman, S. (2011). *The Politics of Postanarchism*. United Kingdom: Edinburgh University Press.
- Olin-Wright, Eric (2010). *Envisioning Real Utopias*. London/New York: Verso.
- Rosenau, Pauline (1992). *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*. New Jersey: Princeton University Press.
- Roggero, Gigi (2010). "Five theses on the common". En *Rethinking Marxism* 22, 3, pp. 357-373.
- Sadomba, ZW. (2011). *War Veteran's in Zimbabwe's Revolution*. Harare: Weaver Press.
- Scoones, I; Marongwe, N.; Mavedzenge, B.; Mahenehene, J.; Murimbarimba, F. and Sukume, C. (2010). *Zimbabwe's Land Reform*. Harare: Weaver Press.
- Stavrides, Stavros (2012). "Squares in movement". En *The South Atlantic Quarterly* 111, 3, pp. 585-596.
- Thorburn, Elise (2012). "A common assembly: multitude, assemblies, and a new politics of the common". En *Interface: A Journal for and about Social Movements* 4, 2, pp- 254-279.
- Weeks, Kathi (2011). *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antitwork Politics, and Postwork Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.
- Wright, Steve (2008). "Mapping Pathways within Italian Autonomist Marxism: A Preliminary Survey". En *Historical Materialism*, 16, pp. 111-140