

La acción constructiva y la reivindicación de los communes como un mecanismo de descolonización de la resistencia no-violenta

SEAN CHABOT*

RESUMEN

Los investigadores de la resistencia no-violenta se han concentrado, casi exclusivamente, en el estudio de la acción oposicional contra las fuerzas opresivas. Con ello, han dedicado menor atención a las dimensiones positivas de la resistencia, que permiten a los practicantes generar relaciones sociales y formas alternativas de vida. Como resultado, los estudios sobre la resistencia no-violenta tienden a dar por sentado “el modelo del mundo del colonizador”. Este artículo cuestiona esta lectura predominante, recurriendo a Gandhi, por una parte, y a la literatura autonomista marxista y anarquista, por otra, para explorar formas descolonizadoras de resistencia no-violenta. A través del mismo, se argumenta que el programa constructivo de Gandhi y el pensamiento marxista autonomista de la reivindicación de los communes ofrecen herramientas relevantes para investigaciones innovadoras sobre la descolonización de la resistencia no-violenta. Además, se señala que el movimiento zapatista y las mujeres zapatistas revolucionarias se encuentran a la vanguardia de los experimentos de trabajo constructivo y de communes autónomos en el mundo de hoy. Este artículo propone demostrar a académicos y activistas que la no-violencia revolucionaria por la dignidad y el autogobierno sigue siendo posible.

PALABRAS CLAVE

Descolonización; resistencia no-violenta; programa constructivo; communes; no-violencia revolucionaria.



TITLE

Constructive work and reclaiming the commons as decolonizing nonviolent resistance

ABSTRACT

Scholars of nonviolent resistance, in particular, almost exclusively focus on oppositional action against oppressive forces. They pay much less attention to positive dimensions of resistance that allow practitioners to create alternative social relationships and ways of life. As a result, studies on nonviolent resistance tend to take “the colonizer’s model of the world” for granted. This article contest the prevailing approach by drawing on Gandhi, on the one hand, and autonomist Marxist and anarchist literature, on the other, to explore decolonizing forms of nonviolent resistance. It argues that Gandhi’s “constructive program” and autonomist Marxist thought on “reclaiming the commons” offer tools that are relevant for innovative research on decolonizing nonviolent resistance. And it shows that the Zapatista movement and revolutionary Zapatista women are on the frontlines of experiments with constructive work and autonomous commons in the world today. They demonstrate to scholars as well as activists that revolutionary nonviolence for dignity and self-rule remains possible.

KEYWORDS

Decolonizing; nonviolent resistance; constructive program; the commons; revolutionary nonviolence.

***Sean CHABOT**,
Profesor Titular de
Sociología, Depar-
tamento de Socio-
logía y Estudios de
la Justicia, Eastern
Washington Uni-
versity.

Recibido:
26/03/2018

Aceptado:
11/09/2018

DOI:
<https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39.002>

Traducción:
Diego Sebastián
CRESCENTINO

Introduction

El sentido común nos indica que la resistencia comprende una *acción de oposición* contra alguna especie de sistema enemigo u opresivo. Desde esta perspectiva, la resistencia implica la reacción a una fuerza de dominación existente, o el rechazo a obedecer reglas y autoridades injustas¹. Basados en tales interpretaciones *negativas* del concepto, los académicos de la resistencia en Sociología, Ciencia Política y Relaciones Internacionales se enfocan generalmente en los enfrentamientos entre, por un lado, actores relativamente poderosos y, por el otro, actores relativamente impotentes —entre estados y activistas, organizaciones internacionales y anticapitalistas transnacionales, colonizadores y colonizados, opresores y oprimidos²—. Pero ¿no contempla también la resistencia una dimensión *positiva*? ¿No crecen nuestros músculos por levantar pesas y nuestras mentes por exponernos a ideas transgresoras? En este artículo, amplío la comprensión convencional de la resistencia, centrándome en los esfuerzos constructivos de las personas en su búsqueda por ir más allá de la normalidad asfixiante, especialmente en lugares emergentes y en comunidades en las cuales existe una propiedad común de los bienes³. Argumento, que examinar el programa constructivo de Gandhi y la literatura más reciente sobre los comunes abre un nuevo terreno para estudiar y practicar la descolonización de la resistencia no-violenta.

Desde el cambio de siglo, el interés por los estudios de la resistencia no-violenta ha crecido en los campos académicos dominantes, tales como la Sociología, la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales. Sin embargo, al igual que en estos campos de investigación, los investigadores de los estudios de la resistencia no-violenta tienden aún a adoptar lo que el geógrafo James Blaut⁴ llama “el modelo del mundo del colonizador”, utilizando los conceptos occidentales de individuo, política y libertad para explicar el poder y la resistencia. Así, Gene Sharp, el último e indiscutible pionero de este subcampo, considera a los activistas no-violentos como actores racionales instrumentales, a los movimientos sociales no-violentos como luchas por el poder político con estados autoritarios, y a la emancipación, como un fin solo alcanzable a través de los ideales modernos de la democracia liberal prevaleciente en los Estados Unidos y Europa occidental⁵. Este enfoque, ampliamente adoptado por otros estudiosos de la resistencia no-violenta, está colonizando en el sentido de que asume que las formas de pensamiento modernas y occidentales son universalmente válidas en todo el mundo. Como Raewynn Connell⁶ y Julian Go⁷ en la teoría social, y Branwen Gruffydd Jones⁸ en Relaciones Internacionales, Stellan Vinthagen y yo estamos intentando descolonizar nuestra área de investigación a través de la problematización de las nociones eurocéntricas de subjetividad,

¹ HOLLANDER, Jocelyn y EINWOHNER, Rachel, “Conceptualizing Resistance” en *Sociological Forum*, vol. 19, nº 4, 2004, pp. 533-554.

² McADAM, Doug, TARROW, Sidney, y TILLY, Charles, *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press, Nueva York, 2001; DELLA PORTA, Donatella y TARROW, Sidney, *Transnational Protest & Global Activism*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2005; JOHNSTON, Hank, *What is a Social Movement?* Polity Press, Malden, 2014.

³ BOLLIER, David, *Think Like A Commoner*, New Society, Filadelfia, 2014.

⁴ BLAUT, James, *The Colonizer's Model of the World*, Guilford Press, Nueva York, 1993.

⁵ SHARP, Gene, *The Politics of Nonviolent Action*, Porter Sargent, Boston, 1973; SHARP, Gene, *Waging Nonviolent Struggles*, Extending Horizons Books, Manchester, 2005; SHARP, Gene, *From Dictatorship to Democracy*, The New Press, Nueva York, 2012.

⁶ CONNELL, Raewynn, *Southern Theory*, Polity, Cambridge, 2007.

⁷ GO, Julian, *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 2016.

⁸ JONES, Branwen Gruffydd, *Decolonizing International Relations*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2006.



conflicto político y liberación⁹. Como parte de nuestro proyecto en curso, este artículo busca desarrollar nuevas lecturas a través de una integración de las ideas pasadas —el programa constructivo de Gandhi— y las ideas emergentes sobre la lucha por la descolonización —las reivindicaciones por los comunes—.

Ahora bien, a pesar de que Gandhi es idolatrado como el profeta de la no-violencia, él estaba principalmente interesado en descolonizar al pueblo y la sociedad india del absoluto dominio británico. Consideraba que el trabajo constructivo, que permitía a la población local responder de forma autónoma a los problemas comunes sin depender de instituciones o expertos externos, era la clave para la independencia de India y el autogobierno popular. Así, a pesar de que reconoció que a veces era necesaria una resistencia en forma de protesta no-violenta *contra* las autoridades o leyes opresivas, también sintió que la libertad política, económica, cultural y espiritual surgiría principalmente de una experimentación constructiva que generara formas de vida *más allá* del colonialismo¹⁰. Lamentablemente, el programa constructivo de Gandhi no logró transformar al pueblo y a la sociedad india tal como él imaginaba, lo que llevó a la brutal partición de India y otras tragedias humanas.

Empero, particularmente desde los levantamientos zapatistas de 1994, la noción de trabajo constructivo hacia la autonomía colectiva y el autogobierno ha regresado, esta vez por medio del concepto de los comunes. Para los intérpretes y participantes radicales, este concepto da lugar a nuevas perspectivas y prácticas destinadas a desarrollar comunidades autosuficientes y autónomas que no están totalmente comprometidas con el estado liberal-democrático o el mercado capitalista global¹¹. A lo largo de los últimos 24 años, las luchas por reivindicar los comunes han surgido a través de movimientos sociales de todo el mundo, desde la revolución egipcia hasta los indignados españoles, y desde los protectores del agua de Standing Rock, al movimiento Occupy Wall Street¹². No obstante, en lugar de examinar esta amplia variedad de movimientos, primero esbozaré las ideas y prácticas básicas del programa constructivo de Gandhi y de los teóricos radicales en torno a los comunes. Luego, consideraré las similitudes y diferencias entre estos dos conceptos, tras lo cual mostraré cómo las mujeres zapatistas están llevando a cabo actualmente un trabajo constructivo y reivindicativo, con el objetivo de forjar conexiones entre los territorios autónomos del movimiento zapatista en rebelión¹³. A través de ello, espero que la clara comprensión de estas formas descolonizadoras de resistencia facilite el descubrimiento de posibilidades inexploradas por movimientos comunes, capaces de descolonizar aún más a los pueblos y las sociedades en todo el sistema

⁹ CHABOT, Sean y VINTHAGEN, Stellan, "Decolonizing Civil Resistance" en *Mobilization*, vol. 20, nº 4, 2015, pp. 517-532.

¹⁰ GANDHI, Mohandas, *Constructive Programme*, Navajivan Publishing, Ahmedabad, 1948 [1941]; JOHNSON, Richard, *Gandhi's Experiments with Truth*, Lexington Books, Boston, 2005.

¹¹ DE ANGELIS, Massimo, *Omnia Sunt Communia*, Zed, Londres, 2017; RUIVENKAMP, Guido y HILTON, Andy, *Perspectives on Commoning*, Zed Books, Londres, 2017; CAFFENTZIS, George y FEDERICI, Silvia, "Commons against and beyond Capitalism" en *Community Development Journal*, vol. 49, 2014, pp. 92-105; LINEBAUGH, Peter, *Stop, Thief!: The commons, Enclosures, and Resistance*, PM Press, Nueva York, 2014; HARDT, Michael y NEGRI, Toni, *Commonwealth*, Harvard University Press, Boston, 2011; HOLLOWAY, John, *Crack Capitalism*, Pluto Press, Londres, 2010.

¹² SITRIN, Marina y AZZELLINI, Dario, *They Can't Represent Us: Reinventing Democracy from Greece to Occupy*, Verso, Nueva York, 2014.

¹³ KLEIN, Hillary, *Compañeras: Zapatista Women's Stories*, Seven Stories Press, Nueva York, 2015; MARCOS, Silvia, "The Zapatista Women's Revolutionary Law as It Is Lived Today" en *Open Democracy*, 22 de julio, 2014.

mundo colonial-capitalista, incluidos los estudiosos de la resistencia no-violenta.

1. La perspectiva de Gandhi de la resistencia no-violenta descolonizadora

Por lo general, se tiende a considerar el programa constructivo de Gandhi como una parte menor de su estrategia de resistencia no-violenta. Sin embargo, la construcción no-violenta fue desde un comienzo central en su aproximación a la transformación política y social. En este sentido, aunque Gandhi se hizo famoso por encabezar campañas masivas de *satyagraha* contra el dominio británico, posteriormente priorizó el trabajo constructivo en las comunidades locales como clave para la descolonización de India. Mientras que la desobediencia civil fue a veces necesaria para atender las quejas particulares, Gandhi pidió principalmente esfuerzos constantes de base para mejorar la capacidad de los pueblos colonizados de hacerse cargo de sus propias vidas y de sus condiciones sociales. En otras palabras, la descolonización de la construcción no-violenta estuvo por delante de las prácticas de protesta no-violenta en el corazón del concepto de no-violencia revolucionaria de Gandhi¹⁴.

Para entender el significado completo de su programa constructivo, necesitamos analizarlo a partir del concepto de *swaraj*, que para él se refería al autogobierno individual, comunal y nacional. En *Hind Swaraj*, Gandhi¹⁵ refutó la suposición de que *swaraj* simplemente se refería a la eliminación de los gobernantes coloniales británicos para permitir a los gobernantes indios hacerse cargo del sistema político existente. En cambio, enfatizó que ello implicaba confrontar la lógica moderna de la civilización occidental, y crear modos de vida alternativos que permitieran la autonomía de toda la población india —comenzando con los más pobres y deshumanizados de la sociedad—. Mientras que la mayoría de los nacionalistas indios se centraron en expulsar al “tigre” —los colonizadores británicos—, él quería abordar “la naturaleza del tigre” —la mentalidad y el carácter colonizadores— violando la dignidad humana de las personas británicas e indias por igual. Veinte años después, en la Declaración de la Independencia de India, Gandhi usó el concepto de *poorna swaraj* —o completa autodeterminación— para insistir en que el pueblo indio no sería libre hasta que gozara de autonomía económica, política, cultural y espiritual. Aunque argumentó que la veraz y audaz resistencia no-violenta era la mejor manera de luchar contra la tiranía, su enfoque y su visión estuvieron principalmente orientados a descolonizar las mentes, los cuerpos y las subjetividades del pueblo indio¹⁶.

En relación a ello, podemos ver claras diferencias entre el enfoque descolonizador de Gandhi y el enfoque colonizador de Sharp de resistencia no-violenta. Mientras Gandhi veía la lucha no-armada como un mecanismo para que los indios oprimidos expandieran su capacidad de dignidad y autogobierno sin depender del sistema político y económico británico, Sharp y sus seguidores la ven como un mecanismo para que las poblaciones eliminen a los gobernantes y regímenes autoritarios, y las transformen en una democracia liberal occidental y capitalista. Así, mientras que el primero exige una descolonización económica, política, cultural y espiritual, este último alienta a las poblaciones no libres a luchar de forma no-

¹⁴ CHABOT, Sean y VINTHAGEN, Stellan, “Rethinking Nonviolent Action and Contentious Politics” en *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, vol. 27, 2007, pp. 91-121; GANDHI, Mohandas, *Constructive...*, *op. cit.*

¹⁵ GANDHI, Mohandas, *Hind Swaraj*, Navajivan Publishing, Ahmedabad, 1938 [1909].

¹⁶ PAREL, Anthony, *Gandhi: Hind Swaraj and other Writings*, Cambridge University Press, Nueva York, 2009.



violenta por el sistema favorecido por los colonizadores de hoy.

En esta misma línea, Gandhi redactó el folleto, *Constructive Programme: Its Meaning and Place*¹⁷, a fin de proporcionar directrices concretas para que los pueblos indígenas trabajasen hacia una *swaraj* en comunidades locales *sin* depender de élites o instituciones externas. En su opinión, descolonizar el activismo de base era “la manera veraz y no-violenta de alcanzar una Poorna Swaraj”¹⁸. Esta acción daba energía a las luchas en curso por la autonomía en la vida cotidiana y, cuando era necesario, preparaba a los participantes para las campañas masivas de *satyagraha* contra las autoridades británicas¹⁹. El programa constructivo también le permitió a Gandhi enfocarse no solo en la independencia individual y nacional, sino también en el autogobierno comunal. Por lo tanto, su panfleto enumera la “unidad comunal” como el primer punto del plan, destacando que era necesaria una revolución social para resolver las divisiones y mejorar la autonomía dentro de las ciudades y aldeas indias. Lejos de confiar en las modernas instituciones democrático-liberales importadas por los británicos, Gandhi afirmó que: “La verdad es que el poder reside en el pueblo, y se le confía provisionalmente a quienes elige como sus representantes. Los parlamentos no tienen poder o incluso existencia independientemente de las personas”²⁰. Por lo tanto, imaginó la revolución social desde abajo como el origen de la revolución política en la parte superior, y no a la inversa. Los siguientes diecisiete puntos del panfleto abordan problemas particularmente urgentes en las localidades de todo el país, desde la intocabilidad y el abuso del alcohol, hasta la igualdad económica, la cooperación y la autosuficiencia; desde el saneamiento de las aldeas y la salud pública, hasta la educación de los niños y adultos; y desde el resurgimiento de las lenguas nativas, hasta la participación de grupos marginados —especialmente mujeres, campesinos, grupos tribales adivasi, leprosos y estudiantes—. El programa constructivo de Gandhi enumera la “desobediencia civil” como el último punto, y limita el uso de la protesta no-violenta a enfrentar males locales, aumentar la conciencia pública y movilizar acciones colectivas dirigidas a injusticias particulares. De nuevo, el enfoque descolonizador de Gandhi es diametralmente opuesto al enfoque colonizador de Sharp en este punto. Y finalmente, en la conclusión, comenta a los lectores que el programa constructivo está basado en conversaciones con compañeros de trabajo del ashram de Gandhi, y expresa su preocupación de que los líderes del Congreso Nacional Indio puedan ignorar sus propuestas al continuar priorizando la desobediencia civil sobre el programa constructivo.

La premonición de Gandhi se hizo realidad, ya que no logró obtener un apoyo significativo para el programa constructivo entre las élites del Congreso o la población en general. Así, a medida que India se acercaba a la independencia política formal, líderes como Jawaharlal Nehru comenzaron a enfatizar la necesidad de una industrialización económica y una modernización cultural, en lugar de descolonizar las luchas por el autogobierno, la autosuficiencia y la libertad espiritual de las personas. Así, en 1947, el movimiento independentista indio logró eliminar al régimen británico, pero no creó alternativas descolonizadoras a la democracia liberal y al capitalismo, y no logró mejorar la capacidad de las masas de India para dominar

¹⁷ GANDHI, Mohandas, *Constructive...*, op. cit.

¹⁸ *Ibidem*, p. 2.

¹⁹ TERCHEK, Ronald, *Gandhi: Struggling for Autonomy*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1996.

²⁰ GANDHI, Mohandas, *Constructive...*, op. cit., p. 5.

sus propios destinos. Pero ¿el fracaso de la visión de Gandhi de las luchas de base hacia una sociedad india no-violenta significa que su programa constructivo ya no es relevante hoy? Personalmente, propongo que podemos apreciar mejor la relevancia contemporánea del programa constructivo de Gandhi a través del lente de los recientes estudios autonomistas y anarquistas sobre los comunes. El segundo epígrafe de este artículo, destaca las características clave de los comunes, el acto de la comunificación y su potencial emancipatorio. El tercer epígrafe, por su parte, muestra cómo la literatura postcapitalista acerca de los comunes se superpone con el programa constructivo de Gandhi, yendo incluso más allá del mismo. Y, por último, el cuarto epígrafe aborda las luchas zapatistas en Chiapas, con el objetivo de reflexionar en torno a cómo integrar la descolonización del enfrentamiento no-violento con los comunes postcapitalistas podría abrir posibilidades para la no-violencia revolucionaria “desde abajo” en nuestro sistema mundo colonial-capitalista.

2. Las perspectivas autonomistas sobre los comunes y la comunificación

La investigación académica sobre los comunes se centró originalmente en los trágicos intentos de gestión colectiva de los recursos materiales compartidos, en las comunidades independientes de las fuerzas del mercado capitalista y las regulaciones gubernamentales. Inspirados por Garrett Hardin²¹, los estudiosos supusieron que tratar recursos naturales como la tierra como bienes comunes, inevitablemente conducía a un contraproducente uso excesivo y a su agotamiento. Elinor Ostrom²² y sus colaboradoras cuestionaron la perspectiva de Hardin, al mostrar que la gestión común de los recursos y servicios compartidos podría ser económicamente eficiente y ecológicamente sostenible. Pero consideraban a los comunes como una forma de mejorar el sistema capitalista y estatal en las democracias liberales modernas, no como una forma de transformar su lógica o crear alternativas sistémicas.

Sin embargo, desde el inesperado ascenso del movimiento zapatista en 1994, los académicos y activistas autonomistas y anarquistas han ido más allá del convencional enfoque de los “comunes como recursos”, y han añadido nuevas perspectivas sobre los “comunes como acuerdos sociales”²³. Los investigadores y actores radicales se han basado en la comprensión marxista y anarquista del cercamiento de los comunes para introducir diferentes puntos de vista sobre cómo las prácticas comunes conocidas como punto de comunificación señalan otras maneras de producir y reproducir la vida social autónoma²⁴. Sugieren que las actividades sociales particulares y las luchas políticas de los comuneros en todo el mundo resisten la lógica dominante del mercado capitalista y del estado liberal, y crean formas alternativas de actuar, trabajar, gobernar y estar juntos. Como Holloway²⁵ declara en *Crack Capitalism*:

Los comunes pueden verse como la forma embrionaria de una nueva sociedad. Estas áreas comunes, al menos en la medida en que existe un control social genuino y no solo la propiedad estatal, pueden ser vistas como otra de las tantas grietas en la dominación del capital, y en tantas áreas en las que no

²¹ HARDIN, Garrett, “The Tragedy of the Commons” en *Science*, vol. 162, nº 3859, 1968, pp. 1243-1248.

²² OSTM, Elinor, *Governing the Commons*, Cambridge University Press, Nueva York, 1990.

²³ RUIVENKAMP, Guido y HILTON, Andy, *Perspectives...*, op. cit., p. 3. Para un concepto anarquista de los comunes, véase JEPPESEN, Sandra et al., “The Anarchist Commons” en *Ephemera*, vol. 14, nº 4, 2014, pp. 879-900.

²⁴ El concepto “comunificación autonomista” se basa en un pensamiento tanto autonomista marxista como anarquista.

²⁵ HOLLOWAY, John, *Crack Capitalism*, Pluto Press, Londres, 2010, pp. 29-30.



se ejecuta el mandato del capital en el tejido de la dominación. O, mejor dicho: si el capital es un movimiento de encercamiento, los comunes son una comunificación desarticulada, un movimiento en la dirección opuesta, un rechazo al encercamiento, al menos en áreas particulares.

En resumen, la comuna autonomista permite a los sujetos y colectividades oprimidos en las sociedades capitalistas decir tanto 'No al mercado y al estado', como imaginar o experimentar con los 'Sí postcapitalistas'.

Más específicamente, la comunificación autonomista es una forma de acción social que permite a las personas desarrollar y ejercer sus propias aptitudes, su capacidad individual y colectiva para hacerse cargo de sus propias vidas, y de crear alternativas a las formas de dominación del estado capitalista que (re)producen fuerzas penetrantes de violencia. La comunificación es una forma de (re)construir relaciones sociales dentro y a través de espacios sociales específicos —como vecindarios, escuelas o comunidades virtuales—, donde las personas puedan participar en encuentros directos con la explotación y enajenación de la fuerza de trabajo del sistema capitalista; y con la división, el control y la colonización del sistema estatal de los mundos vitales cotidianos. En otras palabras, se refiere a las energías humanas, las conexiones y las actividades que forman los tres elementos básicos de los comunes: compartir *recursos* materiales e inmateriales, formar comunidades de *comuneros* —sujetos dispuestos a compartir, agrupar y reproducir recursos para iniciar y sostener los comunes—, así como nutrir, continuar y expandir actos de *comunificación*²⁶.

Como un proceso social, la comunificación permite a las personas con diversos valores y visiones tomar decisiones autónomas sobre cómo garantizar la supervivencia de la comunidad, responder a sus desafíos y organizarse colectivamente. Les permite constituirse y cuidarse unos a otros en sus entornos ecológicos. Y les proporciona las experiencias vividas y el conocimiento práctico para hacer posibles formas inimaginables de hacer y conectarse socialmente, tanto en sus propios comunes como con otros. Mientras que la comunificación ocurre en comunes que están dentro del capitalismo y el estado, permite a los comuneros reconocer las posibilidades de reivindicar espacios dentro de las empresas y los gobiernos, y crear nuevos espacios más allá de ellos. Entonces, aunque los sistemas comunes nunca son inmunes a las fuerzas deshumanizantes del capitalismo y el estado, son claramente sistemas distintos con otras lógicas y prioridades. Mientras que el capitalismo se apropia de recursos materiales e inmateriales para venderlos y obtener con ellos más lucro y expansión, los comunes usan esos recursos, por ejemplo, para sostenerse y reproducirse tanto a sí mismos como a sus comuneros —no en la búsqueda por una riqueza y un crecimiento ilimitados—. Y mientras que el estado depende del monopolio de la violencia y de la burocracia jerárquica para el control de las poblaciones de arriba hacia abajo, la supervivencia de los comunes reside en comuneros con capacidades compartidas para comunicarse, reunirse y actuar juntos para enfrentar desafíos concretos, satisfacer las necesidades y deseos humanos, y realizar visiones desde abajo hacia arriba²⁷.

²⁶ DE ANGELIS, Massimo, *Omnia Sunt...*, op. cit.; LINEBAUGH, Peter, *Stop, Thief...*, op. cit.

²⁷ DE ANGELIS, Massimo, *Ibidem*.

La comunificación implica múltiples prácticas de construcción no-violenta para establecer formas de vida más allá de nuestro profundamente violento mundo estatal capitalista. Aquí, la violencia no se refiere meramente a formas *directas* de comportamiento visible, ilegal y destructivo, sino a un *continuum* de violencia directa, institucionalizada, simbólica y rutinaria²⁸. Aunque los actos de violencia ilegítimos y directos generalmente reciben la mayor parte de la atención pública, las formas relativamente invisibles de violencia institucionalizada, simbólica y rutinaria son mucho más mortíferas. Los estados y las corporaciones capitalistas, por ejemplo, generalmente pueden usar sus poderes de coacción y persuasión para legitimar —y por lo tanto ocultar— la devastadora violencia institucionalizada. La violencia simbólica de los medios y de la cultura dominante enmarca a los grupos oprimidos como responsables de su propio sufrimiento, justificando estereotipos, políticas y prácticas deshumanizantes. Y como parte normalizada de la vida cotidiana, las formas rutinarias de violencia, como el abuso doméstico, el racismo institucional y la actuación policial arbitraria en áreas específicas, pasan a menudo desapercibidas. Para resistir y prosperar, la comunificación debe ser muy sensible a todo el continuum de violencia, tanto dentro como fuera de los comunes. Los sujetos violentados, que carecen de un sentido de la dignidad y de la confianza en sí mismos, son obviamente incapaces de realizar el disciplinado “trabajo sobre sí mismos” que permite que los comunes autónomos sobrevivan —o prosperen— en sistemas de capitalismo estatal diseñados para encerrarlos, cooptarlos o destruirlos. Por lo tanto, la comunificación y la construcción no-violenta son mutuamente dependientes: *la comunificación sin construcción no-violenta no puede reproducirse a sí misma, mientras que la construcción no-violenta sin comunificación es egocéntrica y, en última instancia, contraproducente*.

Los comunes autonomistas transforman subjetividades, espacios sociales y formas de vida hacia el postcapitalismo²⁹. Si bien la comunidad no puede escapar completa o permanentemente de los sistemas de estados capitalistas —aún—, puede movilizar a los comuneros y a la comunidad a reclamar territorios, recursos y capacidades descuidadas o abandonadas por tales sistemas. La comunificación orientada hacia la autonomía postcapitalista permite a las comunidades tomar cartas en el asunto, desarrollando y regenerando prácticas de valores alternativos en el contexto de los comunes, y organizando movimientos sociales de resistencia *en contra de y más allá de* la lógica dominante. Aquí, los comunes implican prácticas emancipatorias de reproducción social como la convivencia, la ayuda mutua, el diálogo entre las diferencias, la autosuficiencia y el autogobierno, mientras que los movimientos sociales son “sociedades en movimiento” que construyen entornos para la autoemancipación de los sujetos, mientras irrumpen y ensanchan las grietas en los sistemas de estado capitalista³⁰. Por lo tanto, la comuna está estrechamente relacionada con lo que algunos académicos y activistas radicales llaman “política prefigurativa”: luchas personales y colectivas hacia la práctica de visiones de libertad e igualdad en el aquí y en el ahora. Ésta última implica la presencia de procesos de experimentación, de una imaginación radical, una conducta transformadora, una conexión translocal y una circulación de nuevas formas de pensar, enfatizadas por autores como Luke Yates, Carlie Trott, y Max Haiven y Alex Khasnabish³¹.

²⁸ SCHEPER-HUGHES, Nancy y BOURGOIS, Philippe, *Violence in War and Peace*, Blackwell, Oxford, 2003.

²⁹ GIBSON-GRAHAM, J.K., *A Postcapitalist Politics*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 2006.

³⁰ ZIBECHI, Raúl, *Territories of Resistance*, AK Press, Oakland, 2012.

³¹ YATES, Luke, “Rethinking Prefiguration: Alternative, Micropolitics and Goals in Social Movements” en *Social*



La comunificación es particularmente transformadora cuando permite el surgimiento de movimientos que, por un lado, permiten a los comuneros sustentarse y cuidarse a sí mismos y, por el otro lado, tienen efectos en las subjetividades más allá de los comunes existentes, y legitiman a los comunes como alternativa a los sistemas de estado capitalista en una sociedad más amplia³². Tales actividades producen cambios en la *subjetividad*, ya que los comuneros se reinventan a sí mismos en relación con diferentes sistemas — tanto estados capitalistas como sistemas comunes—, y para diferentes luchas —como la autosuficiencia, la unidad en la diversidad y la conexión translocal a través de los comunes—. También producen cambios en el *espacio social*, en el sentido de que los comunes luchan por construir y defender “territorios de resistencia” en el contexto de estrategias capitalistas para el cercamiento y la privatización, y de estrategias estatales para el control y la disciplina³³. Y en el proceso, transforman las *formas de vida*, en la medida en que los comuneros aprenden a desarrollar habilidades únicas, satisfacer necesidades comunitarias y formar relaciones sociales conducentes a comunidades postcapitalistas más allá de los violentos sistemas de estado capitalista. Por ejemplo, los movimientos comunes adoptan enfoques emancipatorios para la atención médica cuando permiten a los comuneros recuperar su conocimiento y poder de curación a través de clínicas de salud, prácticas y promotores, que luchan para ganar autonomía frente a corporaciones capitalistas e instituciones estatales que buscan dominar el sistema de salud. Cuando adoptan enfoques similares en áreas como la alimentación, la vivienda, la energía, la supervivencia ecológica, el conocimiento y la educación, estos movimientos comunes comienzan a formar sistemas holísticos y autogeneradores de transformación sociopolítica³⁴.

Los enfoques autonomistas en torno a la comunificación apuntan a otros entendimientos de las revoluciones políticas y sociales. El pensamiento convencional sobre los movimientos revolucionarios tiende a confiar en lo que Immanuel Wallerstein³⁵ llama “la estrategia de los dos pasos”, normalizando la idea de que las luchas radicales toman primero el poder estatal mediante luchas antisistémicas, y luego, durante la segunda etapa, seleccionan a sus propios representantes políticos para dirigir la transformación social del sistema. La historia ha demostrado repetidamente, sin embargo, que este concepto de revolución es profundamente defectuoso y está lejos de ser liberador para la mayoría de las personas. En primer lugar, supone que el reemplazo de los representantes políticos tiránicos por otros revolucionarios —o incluso reformistas— convertirá a los sistemas capitalistas estatales en sistemas emancipatorios. Empero, en la práctica, tales revoluciones políticas solo pueden perturbar temporalmente el sistema de gobierno sin provocar cambios estructurales radicales que favorezcan modos de vida autónomos entre los oprimidos. En segundo lugar, el concepto convencional de revolución supone que un modelo alternativo —como el socialismo o el comunismo— debe estar listo para reemplazar el modelo de sistema actual. Esto ignora que los nuevos sistemas sociales —como los sistemas ecologistas— surgen desde abajo —

Movement Studies, vol. 14, nº 1, 2015, pp.1-21; TROTT, Carlie, “Constructing Alternatives: Envisioning a Critical Psychology of Prefigurative Politics” en *Journal of Social and Political Psychology*, vol. 4, nº 1, 2016, pp.266-285; HAIVEN, Max y KHASNABISH, Alex, *The Radical Imagination: Social Movement Research in the Age of Austerity*, Zed Books, Nueva York, 2014.

³² DE ANGELIS, Massimo, *Omnia Sunt...*, op. cit., p. 387.

³³ ZIBECHI, Raúl, *Territories...*, op. cit.

³⁴ DE ANGELIS, Massimo, *Omnia Sunt...*, op. cit.

³⁵ WALLERSTEIN, Immanuel, *World-Systems Analysis*, Duke University Press, Durham, 2004, p. 32.

desde prácticas y situaciones concretas en la vida cotidiana—, no desde ideales o ideologías implementadas desde arriba. Y finalmente, el pensamiento convencional sufre a menudo “la falacia del sujeto”, al dar por sentado que una coalición de grupos revolucionarios —como la clase obrera— se enfrenta a otra coalición de grupos gobernantes —como la élite estatal capitalista— en batallas políticas por la hegemonía³⁶.

La comunicación postcapitalista constituye otra forma de imaginar e involucrarse en la revolución. Llama la atención sobre otro tipo de revolución social, destacando una transformación del trabajo social y una (re)producción en los comunes, en lugar de una sustitución de un grupo de representantes políticos por otro. En lugar de apoderarse del dominio capitalista y estatal, tales revoluciones sociales producen formas de poder creativo y cooperativo, que generan nuevas subjetividades sociales, relaciones, espacios y formas de vida. Si bien éstas comienzan en la vida social mundana, es político en el sentido de que transgreden los sistemas establecidos y construyen formas emergentes de cooperación, autosuficiencia y autogobierno, prefigurando así otro sistema —con otra lógica y otra visión— en el aquí y ahora. En lugar de proponer un modelo superior para un sistema alternativo, las revoluciones sociales basadas en la comunificación se centran en crear respuestas de base adecuadas a las crisis sistémicas —en los ámbitos de la salud, los alimentos, el calentamiento global, etc.— causadas por el capitalismo y el gobierno estatal. El éxito o el fracaso de los proyectos revolucionarios postcapitalistas depende de la capacidad de los comuneros para transformar las prácticas opresivas en prácticas emancipadoras, la toma jerárquica de decisiones en mecanismos horizontales de decisión, las democracias oligárquicas en democracias participativas, y el gobierno externo de las corporaciones y los gobiernos por el autogobierno comunal sostenible en territorios específicos de resistencia. Y, en lugar de distinguir entre sujetos revolucionarios y no revolucionarios, los movimientos comunes revolucionarios perciben y hacen posible la comunificación entre todas las subjetividades humanas, ubicadas en todo tipo de contextos sociales. La comunificación revolucionaria puede ocurrir tanto en espacios urbanos como rurales, tanto en organizaciones burocráticas —como universidades— como en subculturas informales, y tanto en lugares donde los comunes están bien establecidos, como en lugares que les son hostiles —como las prisiones—. Desde esta perspectiva, las revoluciones no son momentos populares de locura para eliminar a los tiranos y construir el paraíso en la tierra, sino experimentos colectivos continuos —y siempre imperfectos— para inventar y conectar formas comunitarias de vida social que satisfagan las necesidades e involucren las capacidades de todos los comuneros —a pesar de los inevitables obstáculos y oposiciones³⁷—.

3. Comparando los comunes autonomistas con el programa constructivo de Gandhi

Al comparar el pensamiento autonomista y anarquista de los comunes con el programa constructivo de Gandhi, podemos ver muchas áreas de convergencia y divergencia. Mi propósito en este artículo es tocar algunas de estas áreas para provocar una mayor reflexión, diálogo y exploración. La primera similitud es que, tanto los autores autonomistas como

³⁶ DE ANGELIS, Massimo, “Social Revolutions and the Commons” en *South Atlantic Quarterly*, vol. 113, nº 2, 2014, pp. 299-311.

³⁷ DE ANGELIS, Massimo, *Omnia Sunt...*, op. cit.; RUIVENKAMP, Guido y HILTON, Andy, *Perspectives...*, op. cit.; CAFFENTZIS, George y FEDERICI, Silvia, “Commons against...”, op. cit.; LINEBAUGH, Peter, *Stop, Thief...*, op. cit.; HARDT, Michael y NEGRI, Toni, *Commonwealth...*, op. cit.; HOLLOWAY, John, *Crack Capitalism...*, op. cit.



Gandhi, enfatizan la necesidad de revertir la *estrategia de los dos pasos* que ha obsesionado a las revoluciones y a los movimientos de liberación desde el siglo diecinueve. Ambos señalan sus defectos inherentes, al asumir que obtener el control del poder estatal permitirá una transformación social duradera y una mejora significativa en la calidad de vida de las personas oprimidas. Gandhi³⁸ reflexionó tempranamente en torno a este punto en *Hind Swaraj*, donde cambió explícitamente la prioridad desde una protesta no-violenta, hacia una construcción no-violenta —y de una revolución política a una social—. Esta reflexión surgió en la década de 1940, cuando intentó (sin éxito) convertir el programa constructivo en un movimiento de independencia de India. Utilizando un lenguaje distinto, autores como De Angelis³⁹, Caffentzis, y Federici⁴⁰ también parten de la revolución social emergente en los comunes y en los actos de comunificación, en lugar de la revolución política en confrontación con el estado y con las elites capitalistas. Además, ambas perspectivas son conscientes de que las luchas revolucionarias basadas en la reconstrucción social, deben tender puentes entre la construcción no-violenta de las comunidades locales y aquella de los movimientos sociales más amplios, con el objetivo de debilitar y defenderse del sistema de dominación existente. Por ello, Gandhi intentó llevar el programa constructivo a la vanguardia del movimiento de independencia de India, mientras que los autonomistas se centran en las posibilidades y experiencias de los “movimientos comunes”.

Otra convergencia es que tanto Gandhi como los académicos autonomistas destacan la *violencia sistémica del capitalismo moderno*, y buscan crear sistemas económicos, políticos y culturales alternativos que no cometan los errores trágicos del socialismo de estado. Para Gandhi, el programa constructivo era una forma práctica para que todos los pueblos indios —especialmente los más pobres y más violentados—, construyeran sistemas alternativos en sus propias vidas, sus hogares, sus comunidades y en sociedades más amplias. En su opinión, obtener la capacidad de la autosuficiencia *postcapitalista* era esencial para las luchas *descolonizadoras* por la autonomía (trans)local⁴¹. Así, a pesar de que los investigadores autonomistas de los comunes se enfocan más en el postcapitalismo que en la descolonización, sus argumentos básicos se parecen mucho a los de Gandhi. Precisamente, muestran cómo los comuneros comprometidos con la comunificación pueden transformar las relaciones y los sistemas sociales con prácticas de valor, como la amistad, la ayuda mutua y el trabajo creativo para el bien común. Tales prácticas de valor son igualmente cruciales para la autodeterminación y la construcción no-violenta de Gandhi. De este modo lo expresa De Angelis, al explicar la visión autonomista del cambio social:

“Veo el cambio social, no solo en términos de los componentes de los sistemas sociales, sino también en términos del conjunto de relaciones y prácticas que constituyen los sistemas sociales como una unidad. Cambiar las relaciones y prácticas que constituyen el sistema capitalista como una unidad sería un ejemplo: un cambio social a través del cual el lucro y la acumulación ya no son el motivo principal de la práctica social, sino más bien el cuidado, la

³⁸ GANDHI, Mohandas, *Hind Swaraj...*, *op. cit.*

³⁹ DE ANGELIS, Massimo, *Omnia Sunt...*, *op. cit.*

⁴⁰ CAFFENTZIS, George y FEDERICI, Silvia, “Commons against...”, *op. cit.*

⁴¹ WHEATLEY, Margaret y FRIEZE, Deborah, *Walk Out Walk On: A Learning Journey Into Communities Daring to Live the Future Now*, Berrett-Koehler, San Francisco, 2011.

solidaridad, la convivencia, la comunidad y la ecología, y la riqueza social ya no está en manos de unos pocos, sino que es accesible para muchos. En este sistema cambiado, el miedo por la falta de ingresos provenientes del trabajo, o la amenaza y la realidad de la indigencia, serían simplemente imposibles, pues la sociedad de los comunes las haría imposibles”⁴².

Al igual que Gandhi, De Angelis y otros autonomistas critican las implicaciones económicas y sociales de los sistemas capitalistas apoyados por los estados liberales. Están de acuerdo en que la explotación, la alienación y el individualismo egoísta son los cimientos de la civilización moderna como un todo, y que los sistemas alternativos deben reflejar y nutrir una lógica (contramoderna) muy diferente, con cosmovisiones, valores, relaciones y prácticas muy distintas⁴³.

Y finalmente, Gandhi y los autonomistas coinciden en la importancia de la *reproducción social* en la vida cotidiana de los comuneros. Para la feminista autonomista Silvia Federici⁴⁴, la reproducción social se refiere a cómo nos cuidamos unos a otros, cómo nutrimos nuestros cuerpos a través de la comida y el refugio, cómo configuramos y reformamos las culturas y las ideologías, y cómo construimos y reconstruimos las comunidades. El capitalismo explota la reproducción social —llevada a cabo sobre todo por mujeres—, que proporciona a los trabajadores la capacidad física y mental para ser trabajadores productivos y maximizar los beneficios para los propietarios del capital. Las luchas por la comunificación, en contraste, se basan en procesos y actividades de reproducción social para iniciar, sostener y expandir *la resistencia contra el capitalismo, así como generar alternativas más allá del capitalismo*. Según Federici y otros autonomistas, redefinir la reproducción social integrando la cooperación en lugar de la competencia, y la riqueza común en lugar de la riqueza privada, es clave para crear subjetividades, relaciones sociales y espacios sociales que subviertan la lógica violenta del sistema dominante. Aunque Gandhi no usó el término “reproducción social”, su panfleto muestra claramente la importancia de ello para el programa constructivo. Sus deliberaciones sobre saneamiento en las aldeas (# 5), educación elemental y adulta (#6 and #7), el papel esencial de las mujeres (# 8), la salud y la higiene (#9), y la igualdad económica (#14), por ejemplo, enfocan directamente las necesidades examinadas por los autonomistas. Tanto Gandhi como Federici reconocen, además, que el trabajo del cuidado constructivo en hogares y vecindarios, puede servir tanto al sistema colonial y capitalista, como energizar a las sociedades descolonizadoras y postcapitalistas en movimiento.

La literatura autonomista sobre los comunes también amplía y mejora el programa constructivo de Gandhi. Si bien el programa constructivo fue en muchos aspectos innovador y adelantado para su tiempo, también estaba lleno de lagunas conceptuales y dependía excesivamente del liderazgo del propio Gandhi. Por el contrario, el pensamiento autonomista sobre los comunes se ha beneficiado de redes cada vez más numerosas de académicos y profesionales que —a diferencia de Gandhi— han podido recurrir a una gran reserva de

⁴² DE ANGELIS, Massimo, *Omnia Sunt...*, op. cit., p. 85.

⁴³ PAREKH, Bhikhu, *Gandhi: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Londres, 2001, pp. 78-91.

⁴⁴ FEDERICI, Silvia, “Feminism and the Politics of the Commons” en *The Commoner*, 2012 [Disponible en: <http://www.commoner.org.uk/?p=113>].



sabiduría práctica, y aprender de una amplia gama de experimentos prometedores con trabajo constructivo en distintas comunidades de todo el mundo. Tal colaboración a largo plazo y transnacional sobre el tema ha (re)producido un marco teórico más coherente y útil de lo que Gandhi podría haber imaginado. Pero las ideas autonomistas actuales sobre los comunes no hubieran sido posibles sin la aparición de la lucha zapatista en Chiapas, hace casi 25 años.

4. Zapatistas, resistencia no-violenta descolonizadora y no-violencia revolucionaria

Pocos estudiosos de la resistencia no-violenta y de la paz consideran que la lucha zapatista — que comenzó como un levantamiento armado— es relevante para sus estudios. Yo propongo, empero, que los zapatistas son los practicantes más prometedores del programa constructivo de Gandhi en el mundo contemporáneo. Aunque no han rechazado la posibilidad de una autodefensa violenta, se han centrado en construir comunidades autónomas y formas de vida más allá de la violencia del capitalismo, la democracia liberal y el militarismo estatal. Cuando ingresaron al escenario global en 1994, dejaron en claro que su oponente era el sistema mundo colonial-capitalista, y presentaron once demandas: trabajo, tierra, techo, pan, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Las primeras seis demandas indicaban claramente la necesidad de un trabajo constructivo en las comunidades locales, mientras que las demandas restantes se centraban en las luchas por la autonomía, como caminos hacia formas de vida emancipatorias y no-violentas. Más importante aún, los zapatistas enfatizaron que querían cumplir con estas demandas por sí mismos, sin depender del estado, las élites o los recursos externos.

Así, aunque libraron campañas de *protesta no-violenta* durante los primeros 10 años de lucha —después de 12 días de lucha armada a comienzos de 1994—, cambiaron la prioridad a la *construcción no-violenta* de comunidades (trans)locales alrededor de 2004 — tal como hizo Gandhi en la década de 1940—. Desde entonces, los zapatistas han realizado esfuerzos constructivos mucho más allá de lo que Gandhi pudo. En la actualidad, ocupan casi la mitad de la entidad federativa de Chiapas, y han creado muchos territorios autónomos, instituciones y formas de gobierno en los territorios zapatistas, todos basados en el principio: “Aquí la gente gobierna y los gobernantes obedecen”. Han fundado sus propias clínicas de salud, escuelas, medios de transporte, bancos, cooperativas, municipalidades y estructuras gubernamentales de abajo hacia arriba, con el fin de aumentar las capacidades de autogobierno, autosuficiencia, superación personal y dignidad. De esta manera, aunque los zapatistas siguen siendo vulnerables ante los caprichos del estado mexicano y del capitalismo global y continúan enfrentando serios desafíos económicos y sociales, han creado alternativas viables a la “naturaleza del tigre” —colonizadora de mentes y explotadora de cuerpos—, mientras crean otros espacios sociales y otras formas de vida posibles. Si bien sus condiciones distan mucho de ser utópicas, gradualmente están ganando “poder de actuación” personal y colectivo, a medida que aprenden a hacerse cargo de sus propios destinos.

Además, las palabras y las prácticas de los zapatistas han sido fuentes importantes de inspiración para los investigadores autonomistas de los comunes y la comunificación. Por un lado, demuestran la posibilidad de un “movimiento de comunes” revolucionario, que confronte las formas de violencia directa, institucionalizada, simbólica y rutinaria asociadas a los “cercamientos de los comunes” realizados por el capitalismo global. Por otro lado,

indican el potencial de los experimentos “reivindicativos de comunes” y de los territorios autónomos de resistencia, como formas embrionarias de sociedades postcapitalistas. En el proceso, están reinventando la comprensión convencional de la revolución y de la resistencia. La mayoría de los científicos sociales y políticos siguen definiendo las revoluciones como movimientos excepcionales, masivos y a menudo violentos, que buscan “tomar el estado” y cambiar las instituciones gubernamentales en nombre de la liberación política y la justicia social⁴⁵. Empero, como indica John Holloway⁴⁶, los zapatistas están reinventando la idea y la práctica de la revolución, luchando por “cambiar el mundo sin tomar el poder”. Al sostener y conectar territorios autónomos de resistencia, están fomentando nuevos modos de revolución social y política desde abajo, en lugar de tratar de conquistar el sistema político y reemplazar a sus gobernantes. Desde esta perspectiva, la resistencia no-violenta y descolonizadora puede ser más o menos revolucionaria, dependiendo de la medida en que las prácticas cotidianas se conviertan en elementos duraderos del movimiento y de los comunes zapatistas. Así, si bien los zapatistas reconocen que no pueden escapar por completo del sistema capitalista y estatal dominante, sí pueden convertirse en comuneros que aprenden a compartir recursos y fomentar la autonomía, al tiempo que se involucran en múltiples actos de convivencia dentro de/entre distintas comunidades. En este contexto, las mujeres zapatistas han sido particularmente cruciales para el continuo crecimiento y transformación de los comunes zapatistas.

Como demuestra la etnógrafa Hilary Klein —quien vivió con los zapatistas por 6 años—, las compañeras zapatistas han estado a la vanguardia del movimiento zapatista desde el comienzo. Aún así, han sufrido diversas formas de violencia en la vida cotidiana. Los padres controlan las decisiones sobre las vidas de las mujeres jóvenes, incluso con quiénes se casan y si pueden o no acceder a la educación, mientras que los maridos determinan generalmente cuántos hijos deben tener y cuándo pueden abandonar el hogar. Aunque las condiciones han mejorado a lo largo de las últimas dos décadas, las comunidades autónomas siguen siendo patriarcales, y el abuso doméstico se acepta con demasiada frecuencia como comportamiento normal. Las compañeras han respondido a estas relaciones y situaciones opresivas formando sus propios comunes y comprometiéndose así con la construcción no-violenta. Antes del levantamiento de 1994, por ejemplo, trabajaron juntas para redactar la llamada “Ley Revolucionaria de Mujeres”. En aquel momento, las mujeres insurgentes zapatistas viajaron por Chiapas y “dieron a las mujeres un espacio para hablar, expresar sus sentimientos y comentar cómo querían cambiar todo esto: en la vida en familia, con sus maridos y con sus hijos”⁴⁷. Estas conversaciones alimentaron nuevas formas de pensar sobre cómo abordar la violencia y cambiar “el orden de las cosas” dentro de sus hogares, vecindarios y comunidades⁴⁸.

Con base en este proceso inclusivo, la Ley Revolucionaria de Mujeres estipula actualmente el derecho de las mujeres zapatistas a participar en organizaciones sin discriminación,

⁴⁵ GOLDSTONE, Jack, *Revolutions: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 2014; FORAN, John, *Taking Power: On the Origins of Third World Revolutions*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005.

⁴⁶ HOLLOWAY, John, *Change the World Without Taking Power*, Pluto Press, Londres, 2002.

⁴⁷ KLEIN, Hilary, *Compañeras...*, op. cit., p. 69.

⁴⁸ MARCOS, Silvia, “The Zapatista...”, op. cit.



trabajar y obtener un salario fuera del hogar, decidir sobre sus parejas matrimoniales y sobre el número de hijos que desean tener, ser elegidas para puestos de liderazgo local, recibir educación de calidad y cuidado de la salud, estar protegidas contra los golpes y la violencia sexual, y tener los mismos derechos y responsabilidades que todos los zapatistas. Estas leyes revolucionarias han tenido efectos significativos en la vida cotidiana de las mujeres, especialmente en las relaciones con sus padres y maridos, y su capacidad de autogobierno y autosuficiencia. Como una compañera dijo a Klein:

“En mi familia, las cosas han cambiado mucho. Mi esposo es completamente diferente. Antes, él no quería que dejara la casa para nada. Él no me respetaba. Si no le gustaba algo que yo decía, me maltrataba. Pero él ya no es así. Como mujer, aprendí a hablar claro. Aprendí a defenderme. Ambos tuvimos que cambiar, eso es de lo que me di cuenta en ese momento. Los hombres tienen que cambiar, pero también lo deben hacer las mujeres. La vida en nuestro hogar cambió mucho. Ahora entendemos que ambos debemos respetarnos mutuamente”⁴⁹.

Claramente, las mujeres zapatistas han cooperado en la construcción no-violenta para ocuparse de sus propios problemas, mientras forman y mantienen sus propios comunes postcapitalistas en el proceso. Para ellas, la revolución no es solo un levantamiento para apoderarse del estado, o un reclamo retórico grandioso, sino que ésta debe *vivirse* en el aquí y en el ahora, en la vida social y política. Tienen mucho que enseñarnos sobre cómo funciona la “no-violencia revolucionaria”, y sobre cómo podemos vivirla en nuestras propias vidas.

Mientras que intelectuales pacifistas como Barbara Deming⁵⁰ y Dave Dellinger⁵¹ popularizaron el concepto de la no-violencia revolucionaria hace cinco décadas, Matt Meyer⁵² es uno de sus promotores más activos hoy. En efecto, su trabajo sobre no-violencia revolucionaria menciona tres puntos importantes, que la mayoría de los investigadores de la resistencia no-violenta y de la paz pasan por alto. En primer lugar, problematiza el binario simplista entre la resistencia no-violenta —buena y probablemente exitosa— y la resistencia violenta —mala y cuyo éxito resulta improbable— que reprime severamente el pensamiento crítico en nuestro campo. En cambio, busca combinar la preferencia de Gandhi por una no-violencia audaz, con la inspiradora llamada del Che Guevara por una revolución militante, la “comunidad de amor” de Martin Luther King y la existencia “por cualquier medio necesario” de Malcolm X. En segundo lugar, Meyer busca llamar la atención sobre las complejas intersecciones entre raza, clase, género y sexualidad para permitir coaliciones más fuertes, amplias y profundas entre los diferentes grupos de luchadores por la libertad, con diferentes experiencias vividas e inclinaciones estratégicas. Y, por último, afirma claramente que las luchas radicales que buscan la paz y la justicia deben enfrentarse directamente al imperialismo estadounidense, con todas sus raíces. Con estas poderosas declaraciones, Matt ciertamente está dando nueva vida a nuestras exploraciones y discusiones sobre la no-violencia revolucionaria. Pero sugiero

⁴⁹ KLEIN, Hillary, *Compañeras...*, op. cit., p. 218-219.

⁵⁰ DEMING, Barbara, *Revolution & Equilibrium*, Grossman, Nueva York, 1971.

⁵¹ HUNT, Andrew, *David Dellinger: The Life and Times of a Nonviolent Revolutionary*, NYU Press, Nueva York, 2006.

⁵² MEYER, Matt, “Rebuilding Revolutionary Nonviolence in an Anti-Imperialist Era” en *Peace Review*, vol. 26, 2014, pp. 69-77.

que su perspectiva se vería sumamente beneficiada si prestara una atención más cuidadosa al programa constructivo de Gandhi, las perspectivas autonomistas sobre los comunes, y el movimiento zapatista —especialmente las mujeres zapatistas rebeldes—.

Es así que el enfoque de Matt Meyer sobre la no-violencia revolucionaria continúa vinculado a la estrategia de los dos pasos, que destaca varios medios de revolución política, y supone que la revolución social se producirá después de alcanzar la victoria política. El programa constructivo de Gandhi invierte el orden de prioridades, alentando las actividades transformadoras y las relaciones que constituyen la revolución social en el aquí y en el ahora, al mismo tiempo que habilitan y preparan otras formas de hacer la revolución política. A su vez, nos recuerda que las luchas revolucionarias importantes no siempre son visibles y dramáticas, sino que a menudo están ocultas y son mundanas. El trabajo autonomista en torno a los comunes, además, concuerda con la visión de Gandhi, esclareciendo a su vez detalles empíricos y teóricos en torno a cómo la recuperación de los comunes del capitalismo y del estado podría conducir al surgimiento de sistemas postcapitalistas basados en prácticas de valores y formas de vida emancipatorias. Juntos, por lo tanto, el programa constructivo y los comunes ofrecen nuevos conceptos, perspectivas y horizontes para explorar la no-violencia revolucionaria.

Finalmente, el movimiento zapatista es un vivo ejemplo de la no-violencia revolucionaria en la práctica. Mientras que muchos académicos han perdido interés en los zapatistas desde que regresaron a las aldeas y junglas de Chiapas, sugiero que sus actividades no-violentas son ahora más revolucionarias que nunca. En lugar de afirmar su no-violencia, adoptando métodos de protesta ampliamente percibidos como no-violentos, experimentan a través de muchas formas diferentes la lucha *contra* el continuum de violencia, mientras construyen muchos espacios, relaciones y prácticas diferentes para ir *más allá* del continuum de violencia en sus vidas cotidianas y mundos sociales. El hecho de que las prácticas zapatistas en contra y más allá de la violencia no se ajusten fácilmente a las categorías y métodos científico-sociales enumerados por Gene Sharp⁵³, no significa que no sean no-violentos. En mi opinión, las mujeres zapatistas son ejemplares en este sentido. Se enfrentan directamente a las múltiples formas de violencia en sí mismas, sus relaciones y entornos, y desarrollan sus propias estrategias y métodos para trabajar entre, y más allá de ellas ¡Así es como se ve la no-violencia revolucionaria!

Entonces, ¿qué podemos hacer — como académicos, intelectuales y activistas— para contribuir con esa no-violencia revolucionaria? Para empezar, podemos tratar de descubrir otras historias ocultas de construcción no-violenta y comunes postcapitalistas, llevadas a cabo por otras personas olvidadas. Si bien las mujeres zapatistas son inspiradoras, creo que hay muchos otros grupos que intentan enfrentar y superar la violencia. Necesitamos inventar formas de amplificar, compartir y extraer sabiduría práctica de estas historias ocultas, sin silenciar o borrar a las personas involucradas olvidadas. También, podemos examinar las muchas formas de violencia que experimentamos nosotros mismos, en nuestras universidades capitalistas coloniales y ONGs, y crear luchas, espacios y oportunidades para la no-violencia revolucionaria en nuestros propios mundos sociales. Así, a pesar de que las fuerzas de la

⁵³ SHARP, Gene, *The Politics...*, *op. cit.*



explotación y la dominación están en todas partes; también lo están las posibilidades de resistencia y las potencialidades de las alternativas. ●

Bibliografía

- BLAUT, James, *The Colonizer's Model of the World*, Guilford Press, Nueva York, 1993.
- BOLLIER, David, *Think Like A Commoner*, New Society, Filadelfia, 2014.
- CAFFENTZIS, George y FEDERICI, Silvia, "Commons against and beyond Capitalism" en *Community Development Journal*, vol. 49, 2014, pp. 92-105.
- CHABOT, Sean y VINTHAGEN, Stellan, "Rethinking Nonviolent Action and Contentious Politics" en *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, vol. 27, 2007, pp. 91-121.
- CHABOT, Sean y VINTHAGEN, Stellan, "Decolonizing Civil Resistance" en *Mobilization*, vol. 20, nº 4, 2015, pp. 517-532.
- DE ANGELIS, Massimo, "Social Revolutions and the Commons" en *South Atlantic Quarterly*, vol. 113, nº 2, 2014, pp. 299-311.
- DE ANGELIS, Massimo, *Omnia Sunt Communia*, Zed, Londres, 2017.
- CONNELL, Raewynn, *Southern Theory*, Polity, Cambridge, 2007.
- DELLA PORTA, Donatella y TARROW, Sidney, *Transnational Protest & Global Activism*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2005.
- DEMING, Barbara, *Revolution & Equilibrium*, Grossman, Nueva York, 1971.
- FEDERICI, Silvia, "Feminism and the Politics of the Commons" en *The Commoner*, 2012 [Disponible en: <http://www.commoner.org.uk/?p=113>].
- FEDERICI, Silvia, *Revolution at Point Zero*, PM Press, Nueva York, 2012.
- FORAN, John, *Taking Power: On the Origins of Third World Revolutions*, Cambridge University Press, Nueva York, 2005.
- GANDHI, Mohandas, *Hind Swaraj*, Navajivan Publishing, Ahmedabad, 1938 [1909].
- GANDHI, Mohandas, *Constructive Programme*, Navajivan Publishing, Ahmedabad, 1948 [1941].
- GIBSON-GRAHAM, J.K., *A Postcapitalist Politics*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 2006.
- GO, Julian, *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 2016.
- GOLDSTONE, Jack, *Revolutions: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.
- HAIVEN, Max y KHASNABISH, Alex, *The Radical Imagination: Social Movement Research in the Age of Austerity*, Zed Books, Nueva York, 2014.
- HARDIN, Garrett, "The Tragedy of the Commons" en *Science*, vol. 162, nº 3859, 1968, pp. 1243-1248.
- HARDT, Michael y NEGRI, Toni, *Commonwealth*, Harvard University Press, Boston, 2011.
- HOLLANDER, Jocelyn y EINWOHNER, Rachel, "Conceptualizing Resistance" en *Sociological Forum*, vol. 19, nº 4, 2004, pp. 533-554.
- HOLLOWAY, John, *Change the World Without Taking Power*, Pluto Press, Londres, 2002.
- HOLLOWAY, John, *Crack Capitalism*, Pluto Press, Londres, 2010.
- HUNT, Andrew, *David Dellinger: The Life and Times of a Nonviolent Revolutionary*, NYU Press, Nueva York, 2006.
- JEPPESEN, Sandra; KRZYNSKI, Anna; SARRASIN, Rachel y BRETON, Émilie, "The Anarchist Commons" en *Ephemera*, vol. 14, nº 4, 2014, pp. 879-900.
- JOHNSON, Richard, *Gandhi's Experiments with Truth*, Lexington Books, Boston, 2005.
- JOHNSTON, Hank, *What is a Social Movement?*, Polity Press, Malden, 2014.
- JONES, Branwen Gruffydd, *Decolonizing International Relations*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2006.
- KLEIN, Hillary, *Compañeras: Zapatista Women's Stories*, Seven Stories Press, Nueva York, 2015.
- LINEBAUGH, Peter, *Stop, Thief!: The commons, Enclosures, and Resistance*, PM Press, Nueva York, 2014.
- MARCOS, Silvia, "The Zapatista Women's Revolutionary Law as It Is Lived Today" en *Open Democracy*, 22 de julio, 2014.
- McADAM, Doug, TARROW, Sidney, y TILLY, Charles, *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press, Nueva York, 2001.
- MEYER, Matt, "Rebuilding Revolutionary Nonviolence in an Anti-Imperialist Era" en *Peace Review*, vol. 26, 2014, pp. 69-77.
- OSTROM, Elinor, *Governing the Commons*, Cambridge University Press, Nueva York, 1990.
- PAREKH, Bhikhu, *Gandhi: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Londres, 2001.
- PAREL, Anthony, *Gandhi: Hind Swaraj and other Writings*, Cambridge University Press, Nueva York, 2009.
- RUIVENKAMP, Guido y HILTON, Andy, *Perspectives on Commoning*, Zed Books, Londres, 2017.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy y BOURGOIS, Philippe, *Violence in War and Peace*, Blackwell, Oxford, 2003.
- SHARP, Gene, *The Politics of Nonviolent Action*, Porter Sargent, Boston, 1973.

- SHARP, Gene, *Waging Nonviolent Struggles*, Extending Horizons Books, Manchester, 2005.
- SHARP, Gene, *From Dictatorship to Democracy*, The New Press, Nueva York, 2012.
- SITRIN, Marina y AZZELLINI, Dario, *They Can't Represent Us: Reinventing Democracy from Greece to Occupy*, Verso, Nueva York, 2014.
- TERCHEK, Ronald, *Gandhi: Struggling for Autonomy*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1996.
- TROTT, Carlie, "Constructing Alternatives: Envisioning a Critical Psychology of Prefigurative Politics" en *Journal of Social and Political Psychology*, vol. 4, nº 1, 2016, pp. 266-285.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *World-Systems Analysis*, Duke University Press, Durham, 2004.
- WHEATLEY, Margaret y FRIEZE, Deborah, *Walk Out Walk On: A Learning Journey Into Communities Daring to Live the Future Now*, Berrett-Koehler, San Francisco, 2011.
- YATES, Luke, "Rethinking Prefiguration: Alternative, Micropolitics and Goals in Social Movements" en *Social Movement Studies*, vol. 14, nº 1, 2015, pp. 1-21.
- ZIBECHI, Raúl, *Territories of Resistance*, AK Press, Oakland, 2012.