

Los límites de la “Democracia Directa”*: un análisis de género de los colectivos activistas “anarquistas” en Montreal

Erica Lagalisse
McGill University, 2010

El texto inicial en inglés se publicó en *Altérités – Revue d’anthropologie du contemporain*, vol. 7, no. 1 (se puede consultar en Internet: www.alterites.ca/vol7no1/pdf/71_Lagalisse_2010.pdf).

Introducción a la traducción

Este artículo, basado en mi tesis de maestría fue escrito en inglés y publicado en Montreal, Québec, en Canadá. Lo escribí pensando en dos tipos de lectores; aunque lo haya escrito para responder a criterios académicos, prioricé tanto como me fue posible una forma de escribir que lo hiciera comprensible y atractivo para un público activista —espero que esto pueda apreciarse en la traducción. Mi prioridad en el proceso de investigación y elaboración de este artículo era intervenir de forma constructiva en los movimientos sociales anarquistas a los cuales yo pertenecía.

Dos cosas me motivaron a traducir este artículo: por un lado quise cumplir con mi promesa de entregar los “resultados” de la investigación a todas las personas que habían sido parte de ella —y muchas de ellas hablan español. Por otra parte, en la medida en que algunos de los desafíos y contradicciones que menciono también han surgido en los colectivos anarquistas y autonomistas en México, espero que este artículo contribuya al proceso de ubicar estos problemas para trabajar con ellos.

No cabe duda de que algunas de las características de los movimientos anarquistas de Montreal que describo en este artículo no corresponden a los de México. Hago notar al lector que este texto no destaca específicamente las particularidades culturales de los colectivos anarquistas de Montreal respecto a los de México, sencillamente porque los lectores a los que estaba dirigido el texto inicial eran activistas de Montreal, y no de México. Cuando las frases y los conceptos eran difíciles de traducir porque no parecía existir un equivalente en México, añadimos notas al pie que explican la traducción (marcadas con asteriscos y no con números).

Para terminar, si alguien quiere criticar, comentar o comparar su experiencia con la situación de Montreal que describo, me encantaría escucharlo o escucharla. De hecho, actualmente continuo mi investigación sobre redes de movimientos sociales anarquistas en México, y cualquier comentario sobre estos temas me sería de gran ayuda. Incluí mi correo electrónico en caso de que alguien quiera ponerse en contacto conmigo.

Erica Lagalisse: erica.lagalisse@mail.mcgill.ca
12 de abril del 2011, Oaxaca, Mexico

* En el texto original, la expresión “democracia directa” era “*radical democracy*”. Aclaro aquí que se refiere a la democracia participativa (y no a la democracia representativa) y a la aplicación de las prácticas democráticas en todas las esferas de las relaciones sociales.

Entre 2006 y 2007, realicé una investigación sobre varios colectivos activistas en Montreal. Participé muy de cerca en dos colectivos, un colectivo de solidaridad con los Zapatistas y una casa cooperativa. (al que me referiré a partir de este momento como el co-op)**. También entrevisté e interactué con varixs activistas de otros colectivos que colaboraban y/o estaban relacionados con los dos colectivos antes mencionados. Algunos grupos, como el colectivo Zapatista que describiré más adelante a detalle, eran colectivos activistas con una clara orientación anarquista y anticapitalista. Otros, como el co-op que también describo, se identificaban más bien con una agenda más liberal y ecologista. Sin embargo, todos los grupos con los que trabajé durante mi investigación intentaban poner en práctica los planteamientos de la democracia directa en el funcionamiento interno de los colectivos, y los reivindicaban como una meta final para la sociedad en su conjunto.

Lxs activistas cercanxs al anarquismo estaban más sistemáticamente comprometidxs con una lucha contra “cualquier forma de dominación”, pero muchxs de lxs *co-opers* también. Sin embargo, en el seno de estos colectivos, se reproducían patrones de dominación en cuanto a raza, clase, género y sexualidad, que también encontramos en el resto de la sociedad —como era de esperarse. Este ensayo se centra principalmente en el eje de género. Sin embargo, mantengo el entramado con otros ejes en una visión analítica, y destaco cómo las dinámicas entre hombres y mujeres están afectadas por otras formas de desigualdades sociales. En este ensayo, doy cuenta

* * Decidimos usar el término “co-op” para referirnos a esta casa colectiva. Hasta donde sé, en México, ningún concepto ni práctica en los movimientos liberatarios y/o autonomistas (por ejemplo, ocupa, casa colectiva, cooperativa) coincide exactamente con las estructuras y dinámicas del co-op. Por ejemplo, aunque se parecía en muchos aspectos a una casa ocupa, los integrantes rentaban el espacio colectivamente a un propietario. La palabra “co-op” era el nombre que le daban al espacio. Los integrantes se autodenominaban “*co-opers*”. A partir de ahora usaremos este término en el artículo.

de algunos patrones recurrentes de la dominación masculina* dentro de estos colectivos, y de los que usaban los hombres para esquivar la crítica a este tipo de dominación.

El hecho de que los dos colectivos que describo etnográficamente se parezcan en la forma en que nominalmente adoptan la “democracia directa”, y de que aun así ambos se queden cortos en cuestiones de género, sugiere que lxs activistas e investigadorxs deberían de estar atentxs a diferencias entre teoría y práctica en otros movimientos similares. Los colectivos eran diferentes en muchos aspectos (uno anarquista y anticapitalista, el otro liberal y ecologista), pero ambos reproducían ciertos patrones en cuanto a género. En sí, esto es importante desde el punto de vista analítico: pareciera que esto es posible, e incluso muy probable, en diversos movimientos sociales autonomistas, independientemente de su radicalidad. Las diferentes dinámicas entre colectivos también son significativas: destaco estas diferencias en el reporte etnográfico y las discuto en mi conclusión.

Contextualización histórica y etnográfica

A continuación, ofrezco una breve explicación de la historia reciente del movimiento “altermundista” (conocido a veces como el movimiento “antiglobalización”). Es en este contexto que el “anarquismo” se volvió a difundir, provisto de nuevos significados, y es en el marco de esta historia donde emergieron los colectivos que estudio y su forma de operar. Quizá se podría analizar el movimiento alterglobalización a partir del movimiento Zapatista en Chiapas, México,

* El texto original se refiere constantemente a “*gendered domination*” y/o “*male domination*”. Dado que es difícil traducir esta expresión, nos hemos decidido por el término “dominación masculina”. Hago notar al lector que esta frase no intenta hacer referencia al trabajo de Bourdieu (1998).

iniciado en 1994**¹, el día en que se implementó el TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte). El uso de Internet permitió que se diera a conocer a gran escala la lucha de los Zapatistas y su llamado a una movilización global en contra del neoliberalismo (Khasnabish 2008). Su compromiso con las diversas formas de opresión tuvo resonancia en muchxs anticapitalistas desilusionadxs con las “viejas” políticas basadas en lucha de clase, pero que se daban cuenta de las limitaciones de los “nuevos” movimientos identitarios basados en derechos (Day 2005; Graeber 2009). El singular enfoque “autonomista” de los Zapatistas también apuntaba hacia una nueva relación anticapital con el estado (mexicano). En contraste con los “viejos” anticapitalistas que buscaban una “dictadura del proletariado”, los Zapatistas querían “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway 2005).

Todos estos aspectos llamaron particularmente la atención de varios movimientos autonomistas, anarquistas y antiautoritarios alrededor del mundo, que estaban, por definición, en contra de “cualquier forma de dominación” y que criticaban la estructura jerárquica del estado por ser opresiva, innecesaria, y parte intrínseca del sistema capitalista mundial. Por todas estas razones, cuando los Zapatistas organizaron en Barcelona el “Segundo Encuentro para la Humanidad y en contra del Neoliberalismo” (1998), llegaron más de 3000 activistas procedentes de 50 países. Una parte importante de lxs activistas se autoidentificaba como “autonomista” o “anarquista” (Juris 2008). Muchxs eran norteamericanxs y europexs cuyos movimientos incorporaban los ideales y la retórica de las tradiciones anarquistas occidentales del siglo XIX y

* * Es importante aclarar que no pretendo resumir aquí la compleja historia ni las políticas del movimiento Zapatista, como tales, sino la interpretación e importancia que éste tuvo fuera de México. Para información general sobre el movimiento Zapatista, ver, por ejemplo, Harvey (2000).

¹ Para un debate acerca del levantamiento del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), ver Harvey (1998).

principios del XX, junto con formas organizativas de movimientos feministas que criticaban los movimientos izquierdistas autoritarios de los años sesenta y setenta y que proponían, entre otras cosas, la toma de decisiones consensuada, un enfoque en “medios que coincidan con los fines”, y el ideal de una democracia participativa más que representativa (Dupuis-Déri 2005; Lamoureux 2004; Masson 2003; Katsiaficas 2001). En este encuentro Zapatista, los activistas presentes sintetizaron todos estos ideales con los del movimiento Zapatista en la red Acción Global de los Pueblos (AGP).

La red AGP, que nació de este encuentro, se expandió en muchas Redes de Acción Directa regionales (DAN por sus siglas en inglés) que coordinaban a su vez una serie de movilizaciones a gran escala en contra de la OMC (Organización Mundial del Comercio), del FMI (Fondo Monetario Internacional), del ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas), y demás iniciativas neoliberales. La primera gran manifestación tuvo lugar en Seattle en 1999. Montreal tenía su propia red local del AGP, conocida como CLAC (*Convergence des Luttes Anti-Capitalistes* o Convergencia de las Luchas Anticapitalistas), la cual organizó en 2001 una importante manifestación en contra del ALCA en Quebec (Graeber 2009). Muchxs activistas con los que trabajé, —tenían entre 20 y 35 años— se concientizaron a partir de estos sucesos, o poco tiempo después. La genealogía del colectivo Zapatista en el movimiento altermundista es bastante clara: desde ese entonces, algunos miembros del colectivo se habían involucrado con la red AGP de Montreal, y el actual interés generalizado por el movimiento Zapatista se remonta a esa época. Algunxs miembrxs del colectivo Zapatista se identificaban como “anarquistas”, otrxs como “autonomistas” anticapitalistas.

La genealogía de los principios antiautoritarios y la toma de decisiones consensuada en el

co-op era más compleja, ya que estaba arraigada tanto en el movimiento cooperativo estudiantil², como en el movimiento antiglobalización. Muchxs *co-opers* estaban demasiado jóvenes para haber participado en los movimientos de acción directa de fin de milenio. Sin embargo, algunxs *co-opers* se identificaban con el anarquismo, una afinidad que puede remontarse a la circulación cada vez mayor de discursos anarquistas desde el movimiento alterglobalización. Como he señalado, lxs *co-opers* concebían la casa cooperativa como un experimento para construir una “comunidad consciente” basado en la ética de la democracia participativa. Sin embargo, muchxs de los activistas que vivían en la casa eran más “ecologistas” que “anticapitalistas”. Sus actividades se enfocaban más en reformas “verdes” del modo de vida que en el sistema capitalista como intrínsecamente destructor del medio ambiente, y no relacionaban la justicia social con la justicia ecológica. Algunxs de los *co-opers* participaban en colectivos ecoactivistas y anticapitalistas, como el movimiento ciclero *Critical Mass* Montreal³. También estaban involucradxs en movimientos contra el aburguesamiento de los vecindarios, en movilizaciones contra la participación de Canadá en la guerra contra Afganistán, en el colectivo local Comida No Bombas (*Food not Bombs*)⁴, y en el colectivo Zapatista que describo en este ensayo. La cooperativa tenía un amplio espacio que se usaba a menudo como sala de proyecciones, para

² El co-op formaba parte de una red de cooperativas: La NASCO por sus siglas en inglés (Estudiantes Norteamericanos para la Cooperación), una “meta” co-op que orienta y proporciona un marco de referencia para los participantes de numerosas co-ops en América del Norte. Muchos de los principios que unen a los distintos miembros de las co-ops, y parte de su terminología, como “comunidad consciente”, se relacionan con la cultura de esta co-op en particular. Sin embargo, las co-ops no se basan necesariamente en el consenso, de la forma en que lo dicta esta tradición en particular. La cultura del co-op debe entenderse como algo híbrido.

³ *Critical Mass* es un grupo de ciclistas que opera en el centro de la ciudad. El último viernes de cada mes, en la hora pico, bloquean todos los carriles de circulación para llamar la atención sobre el hecho de que en general, no se respeta a los ciclistas. Hay recorridos de *Critical Mass* en las principales ciudades del continente; Graeber (2009) dedica una sección de su etnografía a este movimiento.

⁴ *Food Not Bombs* es un colectivo anarco-punk que cada domingo recolecta alimentos en los contenedores de basura para preparar comidas para la gente sin techo, lxs punks y cualquier otra persona que esté en el parque y quiera comer. Existen colectivos FNB en las principales ciudades del mundo.

talleres, y fiestas en apoyo a la biblioteca anarquista local, y para otros eventos que organizaban grupos locales autonomistas y anticapitalistas, el colectivo Zapatista incluido.

Metodología

Me embarqué en este proyecto de investigación con una historia de experiencia en estos movimientos sociales en Montreal. Mi decisión de trabajar con mis compañerxs y con mi propio activismo se inspira en mi conocimiento de los aspectos convincentes y problemáticos de nuestra práctica y en mi deseo de articular una crítica constructiva al respecto. Sabía que si transformaba mi propia vida en objeto de estudio, me enfrentaría con retos psicológicos y éticos⁵, pero también sabía que mi posición de ser juez y parte (tanto activista como investigadora) significaba una oportunidad única de estudiar provechosamente el activismo (Spalter-Roth and Hartmann 1996). Después de todo, lxs activistas anarquistas tienden a ser extremadamente críticos del “*establishment*” y no suelen confiar en un académico que no hayan conocido previamente. Procedí según los principios del método feminista participatorio propuesto por Maguire (2008): “desarrollar la conciencia crítica tanto del investigador, como de lxs participantes, mejorar la calidad de vida de lxs involucradxs en el proceso de investigación, y transformar las estructuras y relaciones sociales fundamentales.” (418). Durante el proceso de investigación trabajé para identificar la forma en que lxs participantes percibían los problemas importantes de nuestra práctica activista (Maguire 2008:422). En última instancia, me concentré en estos temas debido a que a muchxs de mis compañerxs —la mayoría mujeres, en efecto— les interesaba que hiciera

⁵ El trabajo de Dyck lo articula maravillosamente (pp. 43-44 en particular). De hecho, todos los artículos publicados en la antología (Amit 2000) de la cual forma parte el capítulo de Dyck hablan de aspectos de mi experiencia y los recomiendo ampliamente a cualquier persona que desee embarcarse en una empresa similar.

este trabajo.

En un principio, mi investigación se enfocó en el colectivo Zapatista al cual yo pertenecía desde antes. En esa época yo vivía también en el co-op, y algunxs de lxs *co-opers* sugirieron que escribiera también acerca de la cooperativa. Al principio me negué a llevar a cabo tal empresa —realizar una investigación entre amigxs y compañerxs activistas en el colectivo Zapatista era de por sí un reto: hacer lo mismo por mi cuenta y al mismo tiempo transformar mi vida en un “campo de investigación”, significaba que iba a estar trabajando todo el tiempo. Sin embargo, mi mirada etnográfica no pudo evitar notar paralelismos entre las dinámicas de ambos colectivos, lo cual parecía importante en sí, y acabé cediendo. Cuando decidí hacer esta investigación expliqué a lxs integrantes de cada colectivo que estaría haciendo observación participante en todo momento, pero que en mis escritos protegería la privacidad y el anonimato de cualquier activista o *co-oper*.

Como integrante de ambos colectivos, interactué con muchos otros colectivos activistas. Estos lugares de investigación son secundarios, debido a que mi trabajo de campo con ellos implicó menos observación participante y menos sesiones de entrevistas. Sin embargo, el contacto continuo con activistas de otros grupos me permitió distinguir algunos patrones característicos de mis colectivos de otros patrones del medio militante en general. Este material secundario hace eco de las experiencias de los activistas de los principales lugares de investigación. Por lo tanto, dedico una sección a estos colectivos después de las dos secciones etnográficas basadas en el co-op y el colectivo Zapatista.

Todas las citas que proporciono en el ensayo vienen de mis notas de campo y no de grabaciones.

Las recopilaba durante la observación participante y las transcribía ese mismo día, o las apuntaba rápidamente durante las pláticas y las entrevistas. Uno de los retos de trabajar con activistas —en particular lxs anarquistas y anticapitalistas más radicales— es la constante preocupación de que las grabaciones y fotografías que evidencian su participación se usen en su contra en caso de caer en manos equivocadas. Así, aunque los audios, los videos y las fotografías le otorguen cierta legitimidad a las investigaciones, el hecho de que pueden ser “evidencias” indisputables es la razón por la cual no pude ni quise presionar a lxs activistas para obtenerlos. Por lo mismo, utilizo pseudónimos en vez de nombres reales para lxs activistas y los colectivos que se mencionan aquí. En cualquier caso, los nombres reales no son relevantes pues mi investigación no pretende criticar a nadie en particular, ni criticar el funcionamiento de un colectivo en particular, sino hablar de ciertos discursos, lógicas y prácticas comunes a todos. Uso los nombres genéricos de “colectivo Zapatista” y de “co-op” en vez de los nombres específicos por las mismas razones. Hago notar al lector que estos colectivos ya no existían al momento de escribir este artículo, y que los integrantes de los colectivos ya no son los mismos desde que realicé mi trabajo de campo.

El co-op

Todas las decisiones del co-op que afectaban al colectivo en su conjunto se discutían en reuniones semanales. En estas reuniones las decisiones se tomaban por consenso. Había unx facilitadorx, una persona encargada de la minuta, y a veces unx “vigilante de energías”* (*vibes watcher*). No voy a explicar con detalle las estrategias de toma de decisiones consensuada en la

* Es la persona que se encarga de poner atención en una reunión a las emociones de los participantes, e interviene para alentar o moderar las expresiones no verbales.

casa. Mi limitaré a mencionar que métodos como la lista de oradores, las “rondas” (se forma un círculo, y cada persona habla cuando le toca su turno), el “*twinkling*” (se mueven los dedos de las manos para expresar el acuerdo en silencio), y demás códigos aparentemente esotéricos del consenso contemporáneo de toma de decisiones. En *Acción directa: una etnografía* (2009), David Graeber describe algunos métodos que se usaban en el co-op. Sin embargo, como ya mencioné, los *co-opers* sólo coincidían parcialmente con los activistas de acción directa que describe Graeber.

En las reuniones semanales se recordaba a lxs *co-opers* que debían firmar en un pizarrón su turno de cocina y negociar la rotación mensual de las tareas. Cualquier decisión relacionada con reparaciones, intercambio de cuartos, reclutamiento y admisión de nuevos *co-opers*, o con los pedidos bianuales de productos secos a granel (harina, frijoles, etc.), se tomaba también en las reuniones colectivas de la casa. Lxs *co-opers* podían recibir amigxs, amantes e invitadx de otras ciudades en cualquier momento, pero si la persona invitada se quedaba más de unos días, o si se iba a realizar un evento social demasiado largo o demasiado ruidoso, se hacía una reunión para someterlo a la decisión de lxs integrantes.

La mayoría de lxs *co-opers* estaban interesados en la ética del consenso, pero tenían poca experiencia en cuanto a organización de reuniones y cooperación grupal. De hecho, las personalidades más fuertes y los *co-opers* con más antigüedad a menudo dominaban en las reuniones. Esto se traducía en autoridad informal. Como sucede en muchos otros grupos basados en el consenso, a veces los esfuerzos para la toma de decisiones inclusiva y participatoria eran exitosos: todxs se sentían importantes, aceptadx, “parte de la comunidad”. Otras veces las reuniones eran claramente controladas por una minoría, y lxs demás no quedaban contentos con

esta jerarquía informal.

La jerarquía informal dentro del co-op reflejaba los sistemas de privilegios de la sociedad en general: jeraquía racial, de género y de clase. Más allá de la personalidad y de la antigüedad, los que tendían a dominar las reuniones de la casa eran hombres blancos de clase media o hombres de color de clase media. Sólo tres personas de color (de un total de 36 *co-opers*) vivieron en el co-op durante mi estancia, y el racismo velado era frecuente. En términos de clase, la mayoría de los *co-opers* provenían de familias de clase media y clase media alta (aunque no se identificaban como tales: una *co-oper* se identificaba como parte de la clase obrera simplemente porque su familia trabajaba). Interrumpir, hablar a menudo, y hablar durante más tiempo, eran algunas de las manifestaciones del privilegio social en cuanto a formas de interactuar. Lxs que eran menos privilegiados socialmente (el privilegio implica una sensación de “tener derecho a”) no se imponían tanto. Las dinámicas de grupo en el co-op reflejaban cómo el privilegio se expresa en sentir que se tiene derecho a espacio y tiempo, así como en ciertas apariencias y gestos —seguros o reservados— que imponen “presencia” o denotan “insignificancia” (Bourdieu 1984:474).

En el co-op, género y clase interactuaban en tanto que las mujeres en situación más privilegiada animaban a las mujeres de clase trabajadora, que eran menos “tímidas”, a que alzaran la voz para hablar de temas de género que les concernían a todas, pero después se negaban a presentar quejas, protegiendo así sus relaciones con los hombres que tenían poder en el co-op. Así, a las mujeres (de clase trabajadora) que expresaban su opinión abiertamente, se les atacaba por considerarlas problemáticas. La dicotomía “timidez/soltura” se puede entender como una función de las disposiciones de clase (*habitus*), de la misma forma en que puede entenderse

la naturaleza “velada” del racismo que exhibían muchxs *co-opers* (Bourdieu 1984). Esto debe estudiarse en términos de la etiqueta y la cuidadosa presentación del yo que escenifica la clase dominante que ha sido educada para ser consciente de su imagen, y para aplicar estas herramientas como estrategia para navegar en la jerarquía social (Bourdieu 1984; Goffman 1959).

Aparte de la división de las participaciones en las reuniones del co-op, había una división del trabajo. En la división del trabajo, los patrones de raza y clase no eran tan marcados como los de género, aunque es posible que se me hayan escapado diferencias sutiles. En cambio, quedaba perfectamente claro que las mujeres hacían más trabajo doméstico que los hombres. Aunque las tareas estaban oficialmente repartidas de forma equitativa, en la práctica, algunxs *co-opers* no realizaban sus tareas o no las hacían con suficiente constancia. Eran mujeres y hombres que eludían sus tareas, aunque los hombres lo hacían más, y con más frecuencia. Las mujeres eran las que terminaban arreglando el espacio, quizá porque se cansaban antes que los hombres de vivir en un espacio desordenado, y/o porque estaban más motivadas por el deber de “contribuir” en la cotidianeidad. A veces esto llegaba al punto de que una mujer *co-oper* que encontraba el cuarto de baño sucio, decidía en el acto pasar media hora limpiando el baño, eximiendo de este deber por una semana al responsable de hacerlo. A veces, las cosas eran más sutiles, menos sistemáticas. Por ejemplo, una mujer *co-oper* tropezó con una caja de botellas que alguien había dejado en el suelo sin importarle, y se tomó los cinco segundos que llevaba recogerla y ponerla en la alacena. Yo había visto un hombre pasar por encima de esa caja cuatro veces esa misma tarde. Después le pregunté por qué no la había recogido. Me contestó: “este mes no me toca la cocina”. “Tampoco le tocaba a ella, ¿por qué crees que *ella* sí la recogió?”, “No sé, me imagino

que le molestaba. Ni idea.”

La idealización de los valores “naturales” y de “retorno a la naturaleza” era frecuente en esta cooperativa ecologista y se combinaba de forma muy interesante con una desvalorización de la feminidad convencional. Algunas veces, cuando un *co-oper* quería usar el baño y una mujer estaba ocupando el espejo para pintarse, él argumentaba que su deseo de usar el baño en ese preciso momento, excedía el derecho de la mujer a usarlo: “Sólo estaba maquillándose. Además los cosméticos están matando al planeta” y usarlos “es contribuir a la cultura *mainstream*”. Nunca escuché a una mujer quejarse de que los hombres usaran crema para afeitar en aerosol.

Este tipo de incidentes eran frecuentes, así como comentarios despectivos acerca de las mujeres que llevaban falda, tacones, joyas, etcétera. Sin embargo, a los *co-opers* les llamaban la atención las mujeres que visitaban el espacio, y que si bien no llevaban tacones, asumían nociones normativas de belleza femenina y realzaban estas características. El ejemplo más flagrante fue el de una mujer rubia bien vestida, una mujer con mucho busto que se quedó en la casa una semana. Los hombres la seguían pavoneándose, atentos a cualquier comentario o deseo de ella. Cuando algunas mujeres *co-opers* señalaron las diferencias en cuanto a “hospitalidad” y las contradicciones que implicaba respecto a algunos de los principios filosóficos planteados por los hombres acerca de los cánones de belleza dominantes, los hombres se mofaban de sus “celos”.

El co-op era un espacio público. Muchas veces teníamos eventos organizados por la comunidad, talleres y fiestas. Era un espacio muy conocido. La gente iba a menudo a visitarnos, incluso cuando no había ningún evento especial. Hombres y mujeres hicieron nuevxs amigxs y conocieron amantes en este contexto. Sin embargo, algunos hombres eran particularmente

agresivos en su forma de perseguir sexualmente a las visitantes del co-op. Pocxs notamos este patrón hasta que un grupo de mujeres visitantes le contaron a las *co-opers*, mucho después, que no habían regresado a la casa porque coqueteaban con ellas de forma muy agresiva durante su visita. Esto hizo enojar a algunas mujeres que vivían ahí, pero sus intentos por criticar este comportamiento fueron en buena medida silenciados.

Durante el tiempo que estuve en el co-op, hubo cuatro reuniones en las que las mujeres plantearon el tema de género dentro de la casa. En la primera reunión, la principal queja que tenían era que hacían más tareas domésticas que los hombres. Algunas también se mostraron molestas y mencionaron que había *co-opers* hombres que hacían comentarios particularmente sexistas, que denostaban a las mujeres cuando hablaban, y que objetivizaban a las mujeres que nos visitaban. En esa reunión, los hombres se quejaron de que los estaban “atacando” y el resto de la reunión se fue en discutir los sentimientos de persecución de los hombres. Los hombres, o sugerían que las mujeres que expresaron quejas en la reunión tenían problemas “personales” o “psicológicos”, o bien que tenían “pedos personales” con algunos hombres de la casa o que sacaban con los hombres de la casa un enojo que venía de otro lado, quizá de las relaciones íntimas que tenían con hombres fuera de la casa.

Tras esta reunión, las *co-opers*, yo incluida, llamamos a una reunión especial para discutir específicamente del sexismo en la casa. Casi todas las mujeres asistieron. En cambio, menos de la mitad de los hombres *co-opers* se presentaron. En esta reunión, tres de los cuatro hombres presentes usurparon el tiempo de palabra, argumentando que el solo hecho de haber llamado a reunión constituía un “ataque personal” para los hombres de la casa. Las mujeres que habían convocado la reunión fueron acusadas de “tener pedos con los hombres” y de “conspirar” contra

ellos. No hubo más discusiones acerca de género en las reuniones de la casa por seis meses, cuando una nueva *co-oper* que no había asistido a las primeras reuniones sacó el tema.

La tercera reunión, donde se discutió sobre género, no era una reunión de la casa en sí, sino más bien un taller sobre sexismo en general, organizado como parte de uno de nuestros “talleres de intercambio de conocimientos”. La mayoría de las mujeres *co-opers* asistieron, junto con dos posibles integrantes mujeres. Tres hombres *co-opers* (de nuevo menos de la mitad), asistieron. En este taller, los hombres fueron menos hostiles ya que la discusión se centró en el sexismo en general, y no en incidentes específicos dentro de la casa. Aun así, estuvieron a la defensiva y argumentaron, por ejemplo, que el sexismo no es un problema en Quebec, que es una “sociedad matriarcal”. Un *co-oper* se lanzó en una confesión dramática sobre cómo veía las mujeres nada más como potenciales compañeras sexuales y cómo ahora se sentía muy culpable al respecto. Incluso lloró. Hasta cierto punto, esto significó un progreso en cuanto a la postura defensiva y de acusación que solían tener, pero esta reunión, como otras, terminó por centrarse en gran medida en el dolor de los hombres como consecuencia de los “ataques” de las mujeres. Hay que señalar también que en retrospectiva, la confesión se antojó un tanto falsa, ya que este mismo hombre, que acababa de descubrir su nuevo ser feminista, animaba sin cesar a las mujeres del co-op a liberarse, caminando desnudas por la casa (los hombres se paseaban a menudo medio vestidos. En cambio las mujeres no. Cuando ciertos hombres estaban presentes, incluso se metían a bañar con su ropa, para no atravesar el espacio común sólo con una toalla. Se quejaron entre ellas de no sentirse cómodas en este sentido).

Durante la reunión antes mencionada, unos pocos hombres admitieron que existían conflictos de género dentro de la casa, sin embargo, en los meses que siguieron, no enfrentaron a

los otros hombres que no hacían sus tareas domésticas, que objetivizaban a las mujeres que nos visitaban, o que invariablemente hacían comentarios sexistas en las reuniones. Más bien, no decían nada en público y, tras estas difíciles reuniones, iban a ver a las *co-opers* a sus cuartos, ofreciéndoles abrazos y masajes como premio de consolación. No cuestionaban el privilegio de género en la casa como tal, sino que explotaban los conflictos relacionados con el tema para propiciar el contacto físico con las mujeres. Cuando una mujer señaló estos problemas, le dijeron que no estaba compenetrada con el “espíritu de comunidad” que implicaba “desafiar límites”. Las discusiones acerca de los “límites” que plantea la dominación de género se sustituyeron por un desafío a los límites corporales de las mujeres.

Entre una reunión y otra, las mujeres a menudo hablaban de sus problemas con los hombres de la casa. Sin embargo, más de una vez, se acusaron unas a otras de “ser chismosas” durante o después de estos intercambios⁶. Acusar de chismosa a alguien se justificaba argumentando que es más honesto criticar a una persona en su cara que a sus espaldas. Esto tiene cierto mérito. Sin embargo, cuando las mujeres planteaban estos asuntos en reuniones mixtas, sobre todo como individuos aislados, las silenciaban —parecía necesaria una especie de solidaridad colectiva, lo cual implicaba que las mujeres se juntaran previamente para hablar entre ellas. Además, los argumentos de las mujeres contra el “chisme” eran poco creíbles: las mujeres tendían a acusarse unas a otras de “chismosas” únicamente en presencia de los hombres, para alinearse con el poder masculino a expensas de otras mujeres, conscientemente o no. Es importante notar este sexismo internalizado, así como la competencia entre mujeres. Como en

⁶ Sin duda ignoraban que “chismear” alguna vez quiso decir “hacer amigos”. La palabra sólo adquirió su connotación despectiva y de género durante la caza de brujas en Europa (Federici 2004; la referencia al “chisme” está en la p. 186).

cualquier jerarquía social, los sistemas de reciprocidad vertical compiten con la reciprocidad horizontal, y amenazan la solidaridad entre los oprimidos.

La cuarta reunión fue una reunión de casa normal en la que también se planteó el problema del género. La plática llegó a centrarse en un *co-oper* en particular, en parte porque muchas mujeres *co-opers* —me incluyo— habíamos tenido experiencias particularmente negativas con este individuo, pero —sugiero— también porque a los demás hombres les era más cómodo hablar de un individuo problemático que del privilegio sistemático que todos compartían. Algunos hombres *co-opers* que en este momento se identificaban como “aliados antisexistas” ofrecieron acercarse a este hombre por su cuenta y “regañarlo” —después de todo, era claro que no iba a hacer frente a las mujeres que lo cuestionaban. Antes había dicho que las mujeres que lo habían retado “sólo eran feministas que lo querían linchar”. En ese momento aceptamos la propuesta de que ellos intervinieran —parecía una oferta generosa, algo provechoso—, pero al final llegamos a un callejón sin salida. Sea lo que sea que los “aliados” le hayan dicho a este hombre, su actitud no cambió. Además, las acusaciones que habían hecho los hombres tiempo antes de que el problema de “sexismo” no era más que “conflictos personales” entre algunos hombres y algunas mujeres, parecían comprobarse cuando ubicaban a un solo hombre conflictivo y se centraban en sus problemas con las mujeres. De hecho, los “aliados antisexistas” también habían tenido muchas actitudes sexistas en el curso del año, y el hecho de habernos “ayudado” hablando con este hombre complicó mucho las cosas cuando quisimos cuestionarlos acerca de sus privilegios.

La dinámica de las relaciones de género en la casa contribuyeron a que las mujeres se marcharan del co-op antes que los hombres. De lxs que vivieron en el co-op 4 años o más (3

personas), ninguno era mujer; durante 3 años o más (5), 40% eran mujeres; durante 2 años o más (11), 46% eran mujeres; durante un año y medio o menos (25) 56% eran mujeres; y durante medio año o menos (10), 70% eran mujeres. Aunque no todas las mujeres que se marcharon del co-op lo hicieron primordialmente debido a las relaciones de género en la casa, muchas de ellas las mencionaron específicamente como una de las causas de su partida. El hecho de que las mujeres no duraran tanto en el colectivo hacía que los *co-opers* hombres sumaran a su privilegio masculino una autoridad informal basada en derecho de antigüedad.

Se podría argumentar que para las mujeres, era difícil cuestionar estas contradicciones en el co-op, pues muchxs *co-opers* no tenían siquiera un compromiso nominal con el feminismo. Incluso lxs que estaban desarrollando una identidad anarquista no habían integrado el enfoque de género. En el colectivo Zapatista y otros colectivos anarquistas con los que trabajé, la mayoría de lxs activistas por lo menos estaba de acuerdo formalmente con la importancia del feminismo, del antirracismo y de los análisis radicales de la jerarquía y del poder en diferentes contextos. Pero incluso entre lxs activistas más radicalmente politizadxs, entre los colectivos más explícitamente anarquistas, no era fácil para las mujeres activistas hacer críticas al poder basado en las desigualdades de género dentro de los colectivos y en el mundo en general. Además, estxs activistas despreciaban el feminismo pero con justificaciones diferentes, más “sofisticadas”. A veces se referían al feminismo como racista, o admitían un respeto nominal hacia el feminismo, pero en cada caso encontraban razones para descartar los problemas particulares de las mujeres. Era preocupante notar que muchas de las dinámicas de género en los colectivos más radicales eran similares.

El colectivo Zapatista

El colectivo Zapatista en el que participé en 2006 y 2007 funcionaba alrededor de un núcleo variable de doce personas, la mitad oriundas de México, la otra mitad nacida en Québec. Unas veinte personas más iban de vez en cuando a las reuniones o asistían a eventos más importantes. Nuestro objetivo era ayudar a construir la resistencia contra el neoliberalismo “desde abajo y a la izquierda”, como propusieron los Zapatistas en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona⁷.

Organizamos manifestaciones para concientizar acerca de los movimientos sociales y la forma en que son reprimidos en México, y proyectamos películas relacionadas con estos temas. Organizamos pláticas en inglés, francés y español, y eventos a beneficio de lxs presxs políticxs de los estados colindantes de Chiapas y Oaxaca en México. Como parte de la red local APG, participamos como contingente en manifestaciones más grandes y co-organizamos varios eventos junto con otros colectivos anticapitalistas locales. Acordamos no recibir fondos de ninguna institución (para ser “autónomos”) y representar la democracia directa a través de la toma de decisiones colectiva. Alternábamos responsabilidades y las decisiones se tomaban por consenso. Lxs miembrxs del colectivo consideraban la organización de acciones directas y de eventos culturales como un terreno para desarrollar formas alternativas de relaciones sociales que evitaran “cualquier forma de dominación”, y para tratar de vivir una “revolución de la vida cotidiana”.

Al igual que en el co-op, había diferentes patrones de participación basados en desigualdades de género en las reuniones de los colectivos. En el colectivo Zapatista, el tiempo

⁷ La versión completa de *La Sexta Declaración de la Selva Lacandona* puede consultarse en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/especiales/2>, consultada en 26 de febrero del 2009.

de palabra de hombres y mujeres estaba mejor repartido, pero los hombres tenían más peso a la hora de tomar decisiones. Había también un patrón de atribuir a los hombres ideas que habían tenido las mujeres. Cuando las mujeres proponían acciones, estrategias para llevarlas a cabo, ideas para botargas o mantas, buenas consignas, y demás, a menudo un hombre proponía después exactamente lo mismo, reiterando lo que se acababa de decir, y aún así, en las minutas de la reunión, la idea se acreditaba al hombre. *Tanto* hombres *como* mujeres recordaban después los logros de nuestro colectivo y le decían al hombre que había repetido la propuesta de una mujer: “¡qué buena idea!”

En el colectivo, la mayoría de lxs activistas tenían un compromiso nominal con la igualdad y la inclusión de la “diferencia”: se invocaba a menudo la importancia de tomar en cuenta las “voces” de las mujeres. Sin embargo, esto solía pasar cuando preparábamos entrevistas para radio, discursos en las manifestaciones y demás actos públicos. La preocupación por las “voces” de las mujeres parecía de esta forma estar relacionada con una cierta preocupación por la imagen pública, más que con un asunto de perspectivas y experiencias de las mujeres en el colectivo —cuando las mujeres criticaban las dinámicas de género en el colectivo, lo cual pasaba dentro y fuera de las reuniones, estas “voces” a menudo se descartaban. Además, la invitación y/o presión para representar al colectivo en entrevistas por radio se presentaba como un “honor”, pero en realidad simplemente se sumaba a las labores de las mujeres, que de por sí ya realizaban más tareas rutinarias en nuestra organización.

En el colectivo, había una división del trabajo basada en desigualdades de género, a través de la cual las mujeres realizaban las tareas logísticas sin que existiera un balance en el poder de toma de decisiones. Estas tareas incluían escribir las minutas de las reuniones, redactar

correos electrónicos, traducir y diseñar los volantes y los carteles, así como las labores sociales de organizar reuniones, mediar en los conflictos y recibir a lxs nuevxs integrantes. Las mujeres estaban más dispuestas a ofrecerse para estas tareas. A las mujeres que llegaban al colectivo les entusiasmaba especialmente asumir estas responsabilidades porque así podían ganarse el respeto del grupo. Además, incluso cuando se repartían las tareas de manera más o menos equitativa en las reuniones, a menudo los hombres hablaban con las mujeres para que se encargaran de lo que les tocaba a ellos. Cuando se acercaba el momento de la verdad (una conferencia de prensa, una manifestación u otro evento), las que corrían por todos lados para conseguir un altavoz o platos desechables eran casi siempre las mujeres.

En el colectivo Zapatista se apreciaban los valores dominantes de la masculinidad, pero no de la misma forma que en el co-op. Quizá esto respondía a diferencias culturales entre los dos grupos de activistas, y al hecho de que los dos colectivos estaban involucrados en formas distintas de activismo. En el colectivo Zapatista, los activistas hombres nos compartían a veces experiencias de valentía, de haber estado en el frente defendiendo las barricadas y demás, en un juego de superioridad que excluía a aquellxs activistas que contribuyeron al movimiento en una forma menos sensacionalista, menos visible, y que eran a menudo mujeres.

Los hombres del colectivo Zapatista jamás expresaron, por lo menos en mi presencia, que sus pares mujeres se “vendían” por llevar maquillaje o joyas. Por otro lado, el epíteto “fresa” se aplicaba más a menudo a las mujeres bien vestidas que a los hombres, y esto sugería que se atribuía una dimensión genérica a los privilegios de “raza” y de clase (al preguntar por qué se usaba la palabra “fresa” obtuve distintas respuestas. Las dos explicaciones más comunes eran 1) que las fresas son un alimento caro y lujoso que consume la burguesía, y 2) que las fresas son

rojas como las personas de piel clara cuando se sonrojan). La actitud menos hostil hacia una imagen femenil en el colectivo Zapatista quizá se deba a diferencias culturales entre los activistas, que eran sobre todo de origen mexicano, y lxs *co-opers*, que tenían una percepción de la liberación de la mujer típica de la clase media blanca anglo-americana, que parecía emanar de características de la “segunda ola” feminista y del feminismo liberal. De hecho, algunas de las mujeres mexicanas del grupo sentían que no eran los hombres, sino las mujeres blancas quebequenses del ámbito anarquista —que adoptaban una apariencia andrógina “punk”— las que consideraban que les faltaba conciencia política.

Las dinámicas de género en el colectivo Zapatista se podían comparar con las del co-op, aunque existían algunas diferencias. También, como en el co-op, las mujeres del colectivo resistían al poder masculino de muchas formas. Hablaban entre ellas de qué hacer, criticaban el sexismo en las reuniones y organizaban talleres acerca de las luchas de las mujeres oaxaqueñas y Zapatistas como sub-colectivo cuando los hombres no se mostraban muy dispuestos a responder a este tipo de iniciativas. Las formas que tenían los hombres en el colectivo de resistirse a la crítica de la dominación de género también eran similares a las del co-op, aunque con algunas diferencias.

En el colectivo Zapatista, una de las formas más frecuentes que tenían los hombres de rechazar los asuntos de género, cosa que no sucedía en el (hegemónicamente blanco) co-op, era decir que el feminismo es imperialista. Es verdad que la historia del feminismo está marcada por el racismo. Sin embargo, resultaba preocupante ver que los hombres (blancos y de color) adoptaban las críticas que las mujeres de color hacían al feminismo blanco para rechazar por completo las preocupaciones en cuanto a género (lo cual no era en absoluto la intención de las

feministas de color). Consideremos el siguiente debate entre integrantes del colectivo, en el que los hombres rechazaron los intentos de las mujeres por discutir asuntos de género, aunque éstos tomaran en cuenta la intersección con otros ejes.

En una reunión antes de ir a un encuentro Zapatista en Chiapas, no pudimos llegar a un acuerdo como colectivo en cuanto a incluir o no el tema del patriarcado en la “agenda de resistencia”. Hasta ese momento, no se había tratado el género en las declaraciones internacionales de la unidad por parte de los Zapatistas, y los adherentes a los colectivos Zapatistas en México y en otros países habían señalado que esto era un problema que debía resolverse. Los colectivos Zapatistas de todo el mundo acordaron discutir esta propuesta y pronunciarse al respecto (en persona o por correo electrónico) en el transcurso del encuentro Zapatista que tendría lugar aquel invierno.

Algunas mujeres insistieron en que se debía integrar una crítica del patriarcado. Sin embargo, un hombre consideró que eso era un “problema del primer mundo” y dijo que era mejor alinear las prioridades del colectivo con las de los movimientos del Sur; otro dijo que “el patriarcado existía antes que el capitalismo” y que por lo tanto era asunto aparte. Otro más dijo que no quería ser “parte de un movimiento social que apoyaba a mujeres blancas ricas para que pudieran tener a mujeres indígenas pobres trabajando para ellas.” Algunas mujeres trataron de explicar cómo el neoliberalismo dependía del trabajo mal pagado de las mujeres racializadas, pero de nuevo se hizo referencia a la burguesía blanca y rica con sirvientes indígenas. Algunas mujeres sugirieron la siguiente redacción: [el capitalismo] “se alimenta de explotar a lxs marginalizadxs” pero no se habló jamás de quién había sido marginalizada, y por qué). Otras mujeres argumentaban que las mujeres son oprimidas “de una forma específica”, refiriéndose

esta vez a la triple carga de la mujer indígena pobre: “Sí, pero eso es porque son *indígenas*”, respondían los hombres. Seguimos discutiendo por un rato hasta acordar la frase “el patriarcado es una forma de explotación dentro del capitalismo y urge reconocerlo”. Al final, nunca mandamos nuestra opinión a Chiapas. La reunión había sido tan tensa que nadie parecía querer evocar el problema nunca más.

Durante el tiempo que estuve con el grupo las mujeres del colectivo se hartaban de vez en cuando y cuestionaban a los hombres acerca de la división sexual del trabajo, del hecho de que sus contribuciones prácticas y creativas no fueran reconocidas, y acerca de la hostilidad de los hombres hacia el feminismo. Los hombres acusaban a menudo a estas mujeres de dejar que sus “sentimientos interfirieran en el movimiento”, o las tachaban de “protagonistas” —un epíteto despectivo frecuente en el ámbito anarquista mexicano para designar a alguien que sólo se preocupa por su gloria personal. Algunas mujeres del colectivo siempre se ponían del lado de los hombres durante estos intercambios. Como en el co-op, cuando las mujeres hablaban entre ellas de temas de género fuera de las reuniones, los hombres decían que “estaban conspirando”, y las mujeres, al igual que los hombres, decían que eran chismes. Algunos hombres despreciaban este tipo de actividades “de conspiración”. Decían que era el tipo de cosas que hacen las lesbianas, “que a menudo son *hembristas* separatistas” (lo contrario a *machista*). De este modo, acusaban tanto al feminismo como a las mujeres *queer*.

Así, a pesar de nuestra adherencia simbólica a las políticas prefigurativas* y a una

* “*Prefigurative politics*” es una expresión clave en el medio activista al que me refiero. Como se usa menos en español que en inglés, quiero aclarar aquí que se refiere a una práctica política en la que el precepto de “medios que coinciden con los fines” tiene una importancia capital. Se puede consultar *Los Nuevos Anarquistas* de David Graeber para el uso y la explicación de este término. (www.newleftreview.org/?getpdf=NLR24704;pdflang=es)

“revolución de la vida cotidiana”, la clásica zanja económica política liberal/marxista entre las esferas “privada” y “pública” seguía siendo la base para considerar qué es político. Las mujeres fueron gradualmente marginadas de nuestro colectivo debido a una serie de problemas relacionados con desigualdades de género que se descartaban porque se consideraba que pertenecían al ámbito personal. Las frustraciones en el colectivo que las llevaron a irse no se percibían como problemas políticos, sino “privados”, problemas que tenían que ser abordados desde lo individual y no desde lo colectivo. En el curso del año se pudo percibir claramente un patrón en el cual mujeres jóvenes, de entre 20 y 25 años, se unían al colectivo y participaban hasta que se desgastaban completamente tras unos meses y eran sustituidas por nuevas compañeras entusiastas. Mientras tanto, el mismo grupo de hombres permanecía dentro, y a su privilegio de género se sumaban prerrogativas de antigüedad, como sucedía en el co-op.

En la última reunión del colectivo a la que asistí, algunas mujeres, yo incluida, cuestionamos a otros en cuanto a estos patrones: hablamos de todas las mujeres que habían dejado el colectivo, dedujimos las razones de su partida, y criticamos directamente a los hombres del colectivo. Esta línea de preguntas fue rápidamente opacada por la diatriba de un hombre en particular que acusaba a otro de ser un machista manipulador que obviamente tenía “pedos con las mujeres”. Efectivamente, el otro hombre nos había causado a todas las mujeres muchas dificultades, pero los problemas del colectivo no se podían reducir en absoluto a las intrigas de este hombre. Algunxs intentamos intervenir diciendo que no era justo echarle la culpa a una sola persona y que todos los hombres y también las mujeres tenían algo de responsabilidad en la forma en que se habían dado las cosas el año anterior. Pero fue en vano. Nuestra conversación terminó por enfocarse en discutir si este hombre era un sociópata maquiavélico, en vez de

centrarse en los privilegios de género que compartían todos los hombres en el colectivo. Si consideramos que el impugnador no había demostrado preocupación alguna en cuanto al sexismo, sino que, como los demás, se había burlado sistemáticamente de las quejas de las mujeres, su insistencia en acusar al otro hombre de machista sexista en este momento en particular, se puede entender mejor, me parece, como una maniobra (consciente o no) para protegerse y proteger a otros hombres contra las críticas del colectivo. De hecho, funcionó muy bien. El problema fue despolitizado y personalizado y, de manera significativa, ningunx de nosotrxs —me incluyo— pudo cuestionar esto a tiempo de forma efectiva.

Otros colectivos, historias similares.

El co-op y el colectivo Zapatista son los dos grupos en los cuales pude comparar las percepciones de lxs activistas con mi propia observación participante. La información que sigue proviene de conversaciones que tuve con mujeres activistas de otros colectivos y/o de mi propia experiencia en un evento en particular organizado por otro grupo. Estas activistas mencionaron muchas de las dinámicas que eran evidentes en los colectivos donde participé. Estas dinámicas también eran patentes en estos eventos.

En varias conversaciones, las mujeres de tres colectivos diferentes plantearon que el tema de honrar “las voces de las mujeres” surge según conviene a los hombres, para evitar trabajo, o para mejorar la imagen del colectivo, y no por una preocupación por el contenido de estas “voces”. Ellas decían: “los hombres prestan atención a las voces de las mujeres cuando les conviene, y con eso nomás, quieren que reconozcamos que son anti-sexistas”. Cuando las mujeres planteaban sus preocupaciones las acusaban de “querer dividir” o de “intentar tomar el

poder”. Muchas mujeres estaban enojadas pues los discursos anarquistas en contra de las jerarquías se instrumentalizaban para silenciar a las mujeres que precisamente intentaban llamar la atención acerca de las jerarquías.

Muchas mujeres contaron historias de cómo abusaron de ellas física o sexualmente en el ámbito activista o fuera de éste, y cuando hicieron pública la información con amigos activistas hombres o integrantes del colectivo, les dijeron que eran problemas personales. A una de ellas le dijeron que esos conflictos no deberían “mezclarse con el trabajo del colectivo”. Cuando otra mujer intentó movilizar a sus amigos para ayudarla a confrontar a un hombre que la había maltratado, le dijeron que desistiera y que era mejor que hiciera alguna terapia. A otra más, en una situación similar, le dijeron que “sólo el oprimido sabe mejor cómo luchar por sus propios intereses”, que por tanto las mujeres “deberían formar un colectivo para tratar estos problemas”. Entre los activistas que en otros casos llaman a la solidaridad y a crear políticas de coalición, esta forma de aplicar/combinar la “emancipación de los obreros por los obreros mismos”⁸ se debe de percibir más bien como selectiva. Otra mujer señaló que un integrante de un colectivo le pegaba su esposa y que debía ser confrontado: le dijeron que no era asunto de ellos. Otro hombre dijo que la agresión física a su ex novia se justificaba porque ella “lo había usado y abandonado.”

Las mujeres de muchos colectivos también hablaron de su frustración frente a la “hipermasculinidad” como valor en el ámbito anarquista. Describieron a los hombres anarquistas como obsesos por el “*riot porn*” (videos sensacionalistas de hombres luchando con la policía) y hablaron de las anécdotas que contaban los hombres para demostrar su superioridad, por ejemplo en sus experiencias en las barricadas (esto me era muy familiar). Las mujeres activistas más

⁸ Esta famosa frase viene de la “circular Sonvillier” difundida por Bakunin y sus aliados en 1871 durante la ruptura de la Primera Internacional.

seguras se quejaron de los hombres que glorificaban este tipo de actividades (públicas) y que no reconocían todo el trabajo que ellas hacían “tras bambalinas”, el trabajo que “mantenía vivo el movimiento”.

Algunas mujeres activistas que no estaban tan seguras de que las contribuciones de las mujeres fueran tan importantes dijeron que se sentían inseguras cuando hablaban en las reuniones y en las asambleas porque “no tenían tanta experiencia”, aunque llevaban años involucradas en el activismo. Se referían a la experiencia “en el frente” que se valora en el medio anarquista. Un claro ejemplo del tema fue la presentación y proyección de una película de George Katiaficas en mayo del 2007, en una casa co-op anarquista (no era la mía). El grupo de activistas empezó la noche con una “ronda de participaciones” en la cual los cinco primeros hombres que se presentaron aprovecharon la oportunidad para enumerar las manifestaciones, los disturbios, los encarcelamientos, y las experiencias en barricadas que habían vivido. Cuando tocó el turno a las mujeres en el círculo (eran menos de una cuarta parte de los ahí reunidos), cada una de ellas empezó por disculparse por su falta de experiencia, sacrificio y responsabilidad con el movimiento. Ninguna de las mujeres participó en la plática que siguió a la presentación (yo sí lo hice), y después, dos de ellas me dijeron que eran demasiado tímidas para hablar, pues todos los demás eran demasiado duros.

Las mujeres también señalaron que la feminidad convencional también se atribuía a una falta de análisis político. Las que llevaban maquillaje, ropa, o se arreglaban conforme a la convención femenina dijeron que las juzgaban mal por ello. Es decir, se asumía que no tenían experiencia activista ni conocimiento de la historia social radical, y por tanto, eran tratadas con condescendencia. Aquí hago notar que yo misma viví esta experiencia cuando llegué a una fiesta

anarco-punk, vestida inusitadamente con una falda y con los labios pintados (venía de una boda). Cuando intenté participar en las conversaciones, la gente —hombres y mujeres— me miró con recelo. No me percaté de ello hasta que alguien hizo una pausa, mientras contaba una historia, me miró a los ojos directamente y se tomó un momento para explicar lo que era una casa ocupa. Pensé para mí: “Por qué cree que no sé lo que es una *casa ocupa*?” Luego me di cuenta que esto respondía a mi vestimenta.

El colectivo Zapatista no era el único lugar donde los hombres anarquistas adoptaban las críticas al feminismo blanco originalmente formuladas por mujeres de color para descartar el género como preocupación. Participé y fui testigo de varios intercambios de este tipo. También escuché hablar de casos similares en otras pláticas. Parecía que los hombres blancos anarquistas usaban a menudo estos argumentos cuando trataban con mujeres blancas, y que los hombres anarquistas de color los usaban con las mujeres blancas y de color. Solamente una vez escuché de un hombre blanco que se había atrevido a discutir esto con una mujer de color de esta manera. Veamos este último ejemplo:

En 2006 una red de colectivos organizó una gira de dos activistas oaxaqueños que habían sido parte de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO)⁹. Los activistas de aquellos colectivos se turnaban para traducir, acompañar y transportar a los dos activistas, Juan y Magdalena, durante su gira en Québec y Ontario. En más de una ocasión, Juan no dejó hablar a Magdalena, que no fuera para saludar y despedirse en zapoteco, antes y después de los discursos de su compañero. Cuando algunxs organizadorxs demostraron preocupación al respecto y sugirieron que habláramos con Magdalena para ver si quería hablar más o no, algunos hombres

⁹ Para una discusión más profunda acerca el movimiento de la APPO, ver de Castro Sánchez 2008, Martínez Vásquez 2007, Osorno 2007; para la participación de las mujeres, ver Stephen 2007.

involucrados dijeron que no era apropiado intervenir para no trastornar “normas culturales”. La preocupación de lxs anarquistas respecto a la marginalización de la voz de Magdalena fue considerada como “feminismo blanco” y se rechazó. Como consecuencia, esta mujer de color fue silenciada en nombre del antirracismo.

Conclusión

Para concluir, reitero brevemente las recurrentes dinámicas de género que se manifestaban en los colectivos con los que trabajé y los retos que lxs activistas tuvieron que enfrentar cuando intentaron criticarlas.

Los patrones que se evidenciaban entre los colectivos eran, entre otros: el acceso a la palabra en las reuniones colectivas formales, una división sexual del trabajo en los colectivos, una valorización de la masculinidad (presentación tradicional del género masculino, forma de vestir, y demostraciones de valentía) y la movilización de una dicotomía público/privado que despolitizaba las experiencias sociales de las mujeres y la específica opresión que sufren, incluyendo la violencia masculina. En uno de estos colectivos, el co-op, la objetivización sexual de las mujeres era también un problema. Todo lo anterior tuvo como resultado un patrón que evidenciaba que las mujeres abandonaban estos colectivos en cantidades desproporcionadas. Los patrones que se daban cuando las mujeres intentaban criticar lo mencionado arriba eran los siguientes: la caracterización de la acción colectiva de las mujeres como “conspiración”, la consideración de la acción colectiva de las mujeres por parte de los hombres y las mujeres como “chisme”, y la movilización por parte de los hombres de una dicotomía público/privado para argumentar que las “quejas” de las mujeres no eran sino agravios “personales”. En el colectivo

Zapatista el heterosexismo se combinaba con sexismo para difamar a las feministas llamándolas lesbianas y viceversa.

En los dos colectivos que conocía mejor, así como en otros con los que trabajé, la retórica de ser un “aliado antisexista” se adoptaba para proteger el privilegio masculino y/o seguir con actitudes sexistas. Los hombres usaban este discurso y/o se autoidentificaban muchas veces como “aliados antisexistas” para 1) colocar de forma selectiva las voces de las mujeres en comunicados públicos (por ejemplo apoyar a las mujeres sólo de forma simbólica para mantener una imagen de un colectivo igualitario), 2) buscar relaciones íntimas con las mujeres, o 3) promover la crítica de un hombre (particularmente) sexista sacrificando así la reflexión acerca de responsabilidades colectivas y de la dominación masculina como sistema social —a veces se debe sacrificar a un individuo por el bien de la colectividad.

En los colectivos cuya preocupación era el racismo y el imperialismo (por ejemplo, el colectivo Zapatista y algunos otros grupos anarquistas exceptuando el co-op), los intentos de las mujeres por plantear el género como un eje de preocupación, a veces se descartaban por considerarlos imperialistas. Algunas formas de feminismo siguen marcadas por el racismo y por la incapacidad de apreciar la intersección entre las desigualdades de género y muchos otros ejes de opresión. En mi propio estudio podemos ver cómo una cierta versión del feminismo blanco de clase media, y una variante del feminismo anarcopunk, alienaban a las mujeres femeninas, incluyendo a las mujeres activistas mexicanas, pero no sólo a éstas. Sin embargo, muchas de las activistas feministas en el colectivo Zapatista y en otros grupos, intentaban problematizar el género como un vector en la matriz del neoliberalismo imperialista y capitalista, y aún así su feminismo se descartaba por considerarlo burgués e imperialista. Mientras que las feministas

anarquistas buscaban construir una solidaridad feminista más allá de las diferencias en cuanto a su activismo local e internacional (recordemos la gira de los activistas oaxaqueños), los hombres anarquistas desechaban el feminismo por considerarlo “blanco” y estimaban obsoletas las políticas de identidad, como si éstas requirieran de una homogeneidad entre las mujeres. Chandra Mohanty, cuyo cuestionamiento de la categoría “mujer” es ya clásico (1997), escribió recientemente que la “diferencia” ha sido adoptada por encima de “lo común” en detrimento del anticapitalismo *feminista*. Mohanty argumenta que la mala interpretación de su trabajo “ocurre en el contexto de un discurso postmodernista hegemónico que denomina como “totalizadoras” todas las conexiones sistémicas, y sólo enfatiza la mutabilidad y el carácter construido de las identidades y estructuras sociales.” (2003: 225). Es alarmante percatarse de cómo algunos activistas anarquistas ejemplifican claramente esta tendencia.

Por último, me gustaría señalar cómo el anarquismo contemporáneo reproduce la preocupación por los “procesos” que emergen de las críticas feministas a la Izquierda autoritaria, pero, irónicamente, deja de lado la crítica desde el género. ¿Será que los activistas anarquistas retroactivamente reivindican como “anarquista” el “proceso” que desarrollaron los movimientos feministas, de la misma forma en que los hombres activistas repiten las propuestas de las mujeres en las juntas? No digo que la “verdadera” genealogía del anarquismo contemporáneo sea feminista; una gran parte del feminismo no tiene nada que ver con el anarquismo. Sin embargo, debemos tener cuidado en no borrar las genealogías feministas que sí existen, puesto que 1) parece que los hombres (anarquistas) tienden a reivindicar las ideas de las mujeres como suyas, 2) algunos hombres anarquistas parecen considerar el feminismo como algo necesariamente burgués (es decir, que no tiene nada que ofrecer al anarquismo), y 3) la frecuencia con la cual he

escuchado que se recurre a ideales “anarquistas” para negar el género como eje apropiado de análisis y de acción (por ejemplo cuando las mujeres que planteaban problemas de género eran acusadas de “tomar el control”). Opacar las contribuciones feministas a las teorías y prácticas anarquistas hace esto más fácil. Quizá necesitemos una versión siglo XXI del *Anarchism: The Feminist Connection* de Peggy Kornegger que conserve sus mejores y más vigentes argumentos pero sustituya los aspectos obsoletos de la llamada “segunda ola” por discusiones acerca de la “solidaridad” feminista “más allá de la diferencia” y sobre las “políticas de afinidades”¹⁰ —dos conceptos más que emergieron en gran medida de los debates feministas y que hoy se presentan a menudo como anarquistas. (Invito a que alguien escriba sobre este tema.) Con todo, los nuevos panfletos y nuevas genealogías podrían ser útiles, pero es muy probable que no resuelvan los problemas que planteo en este ensayo. Todavía queda mucho que hacer para lograrlo. Muchas investigaciones recientes sobre los nuevos movimientos anarquistas se han enfocado en los imaginarios políticos recientes y las posibilidades radicales de estos movimientos, que resultan muy atractivas. Comparto su optimismo, pero creo que estas posibilidades radicales seguirán siendo sólo eso —posibilidades— si lxs activistas y lxs académicxs no se involucran en el espinoso asunto de (auto)criticar las prácticas actuales junto con nuestras discusiones acerca de las nuevas e inspiradoras filosofías políticas. La dominación masculina es obviamente un tema vigente en estos movimientos “radicalmente democráticos” y ciertamente no es el único tipo de poder en juego.

¹⁰ Ver, por ejemplo, Haraway (1990).

Agradecimientos

Quisiera agradecer a Sally Cole y Francis Dupuis-Déri por dirigirme y apoyarme en este proyecto de investigación, y a los tres lectores anónimos de *Altérités* que comentaron el primer borrador de este ensayo. También agradezco a Gabriel Elías y Amandine quienes tradujeron el artículo de inglés a español, así como a Oscar y a Violeta quienes también colaboraron con la traducción.

Bibliografía

(La siguiente bibliografía es la del texto inicial. Prácticamente sólo incluye referencias en inglés.)

Amit, Vered

2000 Constructing the Field – Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World.

New York: Routledge

Bourdieu, Pierre

1984 Distinction - A Social Critique of the Judgement of Taste. New York: Harvard & Routledge.

Day, Richard

2005 Gramsci is Dead - Anarchist Currents in the Newest Social Movements. Toronto: Between the Lines.

Dupuis-Déri, Francis

2005 «L'altermondialisme à l'ombre de drapeau noir. L'anarchie en héritage.» *In* L'altermondialisme en France - La longue histoire d'une nouvelle cause. Éric Agrikoionsky, ed. Paris: Flammarion.

Dyck, Noel

2000 Home Field Advantage? Exploring the Social Construction of Children's Sports. *In* Constructing the Field – Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. New York: Routledge

Esteva, Gustavo

2007 Oaxaca: The Path of Radical Democracy. *Socialism and Democracy* 21(2):74-96.

Federici, Sylvia

2004 *Caliban and the Witch – Women, the Body and Primitive Accumulation*

Goffman, Erving

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Doubleday

Graeber, David

2009 *An Ethnography of Direct Action*. NY: AK Press.

Haraway, Donna

1990 *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s*. *In* *Feminism/Postmodernism*. L. Nicholson, ed. Pp. 190-233. NY: Routledge.

Holloway, John

2005 *Changing the World Without Taking Power*. London: Pluto.

Juris, Jeffrey

2008 *Networking Futures - The Movements Against Corporate Globalization*. Durham and London: Duke University Press.

Katsiaficas, George

2001 *The Necessity of Autonomy*. *New Political Science* 23(4):547-555.

Khasnabish, Alex

2008 *Zapatismo Beyond Borders - New Imaginations of Political Possibility*. Toronto: University of Toronto Press.

Lamoureux, Diane

2004 «Le Féminisme et l'altermondialisation». *Recherches féministes* 17(2):171-194.

Masson, Sabine

2003 «Féminisme et le Mouvement Altermondialiste» *Nouvelles Questions Feministes* 22(3).

Mohanty, Chandra

1997 *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. *In* *The Women, Gender and Development Reader*. V. a. Nalini, ed. London: Zed Books.

—

2003 *Feminism Without Borders - Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press.

Osorno, Diego Enrique

2007 Oaxaca sitiada: la primera insurrección del siglo XXI. México, D.F.: Grijalbo/Random House Mondadori.

Stephen, Lynn

2007 We are brown, we are short, we are fat ... We are the face of Oaxaca': Women Leaders in the Oaxaca Rebellion. *Socialism and Democracy* 21(2):97-112.