

“Marginalizando a Magdalena”: intersecciones de género y secularismo en los movimientos solidarios “anarcoindigenistas”

Erica Michelle Lagalisse

(El texto inicial en inglés se publicó en *Signs – Journal of Women in Culture and Society*, vol. 36: 3, marzo 2011)

En mayo de 2008, en la Feria del libro anarquista de Montreal, más de cien personas acudieron al taller de Gord Hill, autor Kwakwaka'wakw, “Colonialismo, anarquismo e indigenismo”. Fue la actividad más concurrida del día. Sintetizar las filosofías de igualdad anarquistas e indigenistas — anarcoindigenismo¹— se ha vuelto algo muy común entre los activistas radicales de esta generación. Ese mismo día, los activistas anarquistas locales dieron el taller “Anarquismo y ateísmo”, y hablaron sobre el vínculo inextricable que existe entre uno y otro. Aunque la construcción del anarquismo no occidental sea válida, y aunque el discurso emergente del anarcoindigenismo signifique un diálogo prometedor a través de la diferencia, ninguno de los pueblos indígenas que los anarquistas tomaron en cuenta es ateo. La irónica yuxtaposición de los dos talleres, y la tensión entre ellos, da cuenta de una paradoja en el anarcoindigenismo y el activismo solidario creado en torno a él.

Más adelante ilustro algunas de las dificultades prácticas del activismo solidario anarcoindígena transnacional que plantea el enfoque antirreligioso de los activistas anarquistas. Mi investigación está basada en el trabajo de campo que realicé en algunos colectivos anarquistas de Montreal en 2006 y 2007 y se enfoca en la gira de dos activistas indígenas oaxaqueños por Québec y Ontario. Esta historia nos muestra cómo una visión secular del mundo compromete la habilidad de los activistas anarquistas para desarrollar una solidaridad horizontal a través de la diferencia. Este mismo ejemplo sirve para ilustrar otro aspecto de la praxis de los activistas anarquistas que observé

¹ En inglés, los términos “indigenism” y “anarchoindigenism” son neologismos desarrollados, sobre todo, por los mismos indígenas en Nortamérica - es decir, son productos de historias sociales y políticas diferentes a las del término “indigenismo” enraizado en México-. Al utilizar el término ‘anarcoindigenismo’ para describir las prácticas de activistas a los que me refiero en este trabajo, no intento equipararlas con la carga del “indigenismo” de la élite intelectual mestiza que ha sido criticado por utilizar la causa indígena en beneficio de sus propios intereses políticos. Más bien conservo la palabra ‘anarcoindigenismo’ como la traducción etnográfica más precisa, al no contar con otra alternativa clara. Al final de este artículo, sin embargo, el lector o la lectora podría notar que en ciertas manos, el “anarcoindigenism” Norteamericano vuelve insincero de forma similar al “indigenismo” Latinoamericano.

durante mi investigación: la falta de compromiso con los cuestionamientos al poder basado en dominación de género en los colectivos activistas, y con la carga de género que encontramos en la economía política neoliberal.

Tanto los sesgos del secularismo como las definiciones de lo político desde el punto de vista del género son en sí problemas complejos. En este artículo me enfrento a ambos problemas para destacar una de las formas en la que se articulan: la división privado/público, aplicada tanto a las dicotomías religioso/político y doméstico/público, es una y la misma. En este trabajo demuestro cómo la combinación de estas dicotomías marginalizó de dos formas distintas a una mujer indígena durante la gira antes mencionada, y al mismo tiempo muestro la articulación histórica de estas dicotomías. Decidí articular estos dos tipos de análisis por tres razones. Primero, al poner en relieve la coincidencia de las dos dicotomías en el contexto de la modernidad capitalista y del choque colonial, y ofreciendo ejemplos de cómo impiden la colaboración horizontal a través de raza, cultura y género en el activismo de coalición, sugiero la existencia de una función política y económica del secularismo —la doctrina que separa la política de la religión. En otras palabras, podríamos considerar el secularismo como una forma de racismo cuya función es ratificar la lógica de la economía política neoliberal. Incluso entre los activistas anticapitalistas más comprometidos. Más aún, intentaré demostrar que esta historia de desencanto contribuye a lo que ella misma describe, ya que dificulta el camino hacia una transformación radical. En más de un sentido, entonces, el compromiso de los activistas con la religión quizá sea más subversivo de lo permitido por los anarquistas.

En segundo lugar, con base en el trabajo que las feministas han realizado para demostrar la historicidad de la fractura entre lo doméstico y lo público, y la existencia de una función ideológica de la heterosexualidad en la reestructuración capitalista y neoliberal, propongo dos argumentos (estrechamente vinculados) para afirmar que las feministas en particular deberían emprender la tarea de cuestionar la economía política del secularismo: 1) las dicotomías que oponen género y religión a lo político no pueden entenderse si se analizan por separado, y 2) el apego al secularismo impide la solidaridad transcultural entre mujeres.

Por último, un análisis político y económico del secularismo es muy útil en términos retóricos para involucrar a muchos de los activistas en cuestión. El discurso político económico es el lenguaje de los activistas a los que me refiero en mi trabajo, y en más de un sentido, su análisis es bastante sofisticado. Creo que es importante dirigirme a estos activistas, y dialogar con ellos, pues las redes de activistas anarquistas-indígenas están proliferando en el mundo, y los retos y el potencial de estos encuentros probablemente sean similares a mis experiencias en el curso de esta investigación. De aquí que mi objetivo sea contribuir en términos pragmáticos a la “genealogía prolineal” (Smith 2008, XXVII) del anarcoindigenismo, es decir, una genealogía que haga un seguimiento del potencial del anarcoindigenismo cuando éste se centra en los análisis y las experiencias de las mujeres indígenas.²

La estructura de mi trabajo es la siguiente: primero describo sucintamente la genealogía del activismo anarquista en la que se basa mi investigación. El objetivo es dejar claras mis definiciones —después de todo, la palabra *anarquismo* está cargada de una amplia gama de significados y a menudo se malinterpreta. A continuación, presento el campo de investigación y la metodología. El resto del artículo consta de dos partes cuyos argumentos convergen en el apartado de conclusiones. La primera es un reporte etnográfico de la gira, seguido de un análisis del secularismo en términos de cómo impide que el activismo solidario anarquista trascienda divisiones raciales y culturales, y de cómo limita en general el imaginario radical. La segunda parte comienza con otro apartado etnográfico para ilustrar el poder basado en género y los conflictos relacionados con género en los colectivos activistas con los que trabajé. Después sigue un análisis de los retos que enfrenta la solidaridad entre anarquistas en cuanto a género y entre las mujeres anarcofeministas e indígenas.

Los dos apartados que concluyen este artículo sintetizan las discusiones previas y se complementan uno al otro. El objetivo es construir puentes entre teoría y práctica. En la primera parte esbozo algunas de las articulaciones que existen entre género y secularismo (fuera del anarquismo) para discutir los retos específicos que enfrenta la solidaridad feminista a través de

² Vale notar que, a pesar de que mi camino etnográfico difiere del de Andrea Smith, su genealogía prolineal de coalición entre luchas feministas, las luchas indígenas anticoloniales, y los movimientos evangélicos cristianos, implica una crítica a la izquierda secular paralela a la que propongo.

diferencias culturales, y me pronuncio en favor de una nueva apertura al respecto. Cierro la discusión sugiriendo que existe cierta congruencia entre la filosofía política de los anarquistas y la subjetividad de muchos movimientos de mujeres en América Latina —algo que puede inspirar a los futuros movimientos de solidaridad anarquistas. Por último, resumo los riesgos y posibilidades (ejemplificados aquí) de establecer un diálogo entre los discursos y la praxis del feminismo, del anarquismo y del indigenismo. También hago un recuento de cómo mi trabajo etnográfico y mi análisis pueden contribuir a una genealogía prolineal del anarcoindigenismo.

Contexto histórico y etnográfico

A continuación ofrezco una breve historia del movimiento altermundista, pues es en este contexto que el término “anarquismo” se ha hecho vigente de nuevo y ha cobrado nuevos significados. En este contexto también surge el “anarcoindigenismo” como discurso. El movimiento altermundista bien puede remontarse al inicio del movimiento Zapatista en Chiapas, México, en 1994, día en que se implementó el TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte)³. 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). (Khasnabish 2008). El compromiso de los Zapatistas con la lucha en contra de la lógica racial, de dominación de género y capitalista de la globalización neoliberal hizo eco en muchos anticapitalistas desilusionados 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 la lucha Zapatista también apuntaba hacia una nueva relación anti-capital 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 la atención de varios movimientos autonomistas, anarquistas y antiautoritarios alrededor del mundo, que estaban, por definición, en contra de “cualquier forma

³ 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).

de dominación” y que criticaban la estructura jerárquica del estado por ser opresiva, innecesaria, y parte intrínseca del sistema capitalista mundial. Los anarquistas llevan mucho tiempo identificando sociedades igualitarias y sin estado entre los pueblos indígenas (ver Kropotkin 1955), y esto es parte de un imaginario que el movimiento Zapatista evoca y renueva. El neologismo “anarcoindigenismo” viene acompañado a menudo de una reverencia a los Zapatistas (ver, por ejemplo, Alfred 2005).

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 los activistas se autoidentificaba como “autonomista” o “anarquista” (Juris 2008). Muchos eran norteamericanos y europeos cuyos movimientos incorporaban los ideales y la retórica de las tradiciones anarquistas occidentales del siglo XIX y principios del XX, a las formas organizativas de movimientos feministas que respondían a la Nueva Izquierda autoritaria: me refiero a las políticas prefigurativas (“medios que coincidan con los fines”), a la toma de decisiones consensuada, y al ideal de una democracia participativa más que representativa (Katsiaficas 2001; Lamoureux 2004; Maeckelbergh 2009). En este encuentro Zapatista, los activistas presentes sincretizaron 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), y demás iniciativas neoliberales. La primera gran manifestación tuvo lugar en Seattle en 1999. La red AGP de Montreal organizó la manifestación en contra del Área de Libre Comercio de las Américas en la ciudad de Quebec en 2001 (ver Graeber 2008). La mayoría de los activistas que menciono en mi reporte etnográfico se volvieron políticamente conscientes a partir de estos sucesos, o poco tiempo después. Muchos se identificaban como anarquistas, otros como anticapitalistas autonomistas. Todos compartían el ideal de los medios que coinciden con los fines y practicaban la toma de decisiones consensuada. Eran colectivos de activistas autónomos, y criticaban al Estado Nación, así como a cualquier organización jerárquica. Todos los activistas reverenciaban de una u

otra forma al movimiento Zapatista y se inspiraban en otros movimientos anticolonialistas indígenas.

Metodología

Empecé este proyecto de investigación con una historia de experiencia en estos movimientos sociales en Montreal. Mi decisión de trabajar con mis compañeros y con mi propio activismo se inspira en mi conocimiento de los aspectos convincentes y problemáticos de nuestra praxis y en mi deseo de articular una crítica constructiva al respecto. También sabía que mi posición de ser juez y parte (tanto activista, como investigadora) significaba una oportunidad única de estudiar provechosamente el activismo —después de todo, los activistas anarquistas tienden a ser extremadamente críticos del “*establishment*” y no suelen confiar en un académico que no hayan conocido previamente. Procedo según los principios del método feminista participativo propuesto por Maguire: “desarrollar la conciencia crítica tanto del investigador, como de los participantes, mejorar la calidad de vida de los involucrados en el proceso de investigación, y transformar las estructuras y relaciones sociales fundamentales” (2008, 418). Durante el proceso de investigación trabajé para identificar la forma en que los participantes percibían los problemas importantes de nuestra práctica activista (422). En última instancia, me concentré en estos temas debido a que a muchos de mis compañeros — en su mayoría mujeres, en efecto— les interesaba que hiciera este trabajo.

Mi principal sitio de investigación fue el colectivo Zapatista de solidaridad al que me acababa de integrar. Cuando inicié mi trabajo de campo, expliqué que mi investigación implicaba realizar observación participante, pero que protegería el anonimato de todas las personas mencionadas en mi trabajo. Durante más de un año de observación participante (2006–2007) en juntas, eventos públicos y reuniones informales, entrevisté a los activistas de nuestro colectivo y a los que asistían a nuestros eventos. A menudo colaborábamos con otros colectivos activistas para organizar eventos como la gira que describo en este artículo. También realicé un trabajo de investigación con estos colectivos, desde mi perspectiva como integrante del colectivo Zapatista. 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 estos otros grupos me permitió distinguir ciertos patrones en los colectivos opuestos a las idiosincrasias del mío. La etnografía que presento aquí se refiere sobre todo al colectivo de solidaridad Zapatista, pero puede considerarse un ejemplo de ciertos patrones generales que se reproducían en los demás colectivos con los que trabajé.

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 los 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 lo que descubrí en mis investigaciones, el hecho es que pueden ser “evidencia” indisputable y por este motivo no pude ni quise presionar a los activistas para obtenerlos. Por las mismas razones utilizo pseudónimos en vez de nombres reales para los 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. Llamo a nuestro grupo La Otra Campaña, pues se inspiró en la iniciativa Zapatista del mismo nombre. Hago notar al lector que este colectivo ya no existía cuando redacté este artículo.⁴

Nuestro colectivo, La Otra Campaña, funcionaba con 12 personas de base, la mitad oriundas de México, la otra mitad nacida en Québec. Algunos asistían de vez en cuando a las reuniones o asistían a eventos más importantes. Organizamos manifestaciones para concientizar acerca de los movimientos sociales y la forma en que se reprimen en México, y proyectamos películas relacionadas con estos temas. También hicimos eventos para ayudar a los presos políticos de Chiapas y Oaxaca. Hablábamos una mezcla de inglés, francés y español —las tres lenguas que hablo. En 2006,

⁴ *La Otra Campaña* fue la campaña de los Zapatistas paralela a la campaña electoral federal mexicana del 2006. Pretendía construir un movimiento broad national “desde abajo y a la izquierda”.

organizamos una gira con dos activistas de Oaxaca, que describo a continuación.

Parte I: ¿Quién habla en la gira?

En octubre del 2006, varios colectivos anarquistas de Montreal (incluido nuestro colectivo de La Otra Campaña), trabajaron juntos para organizar una gira con dos activistas indígenas de Oaxaca que eran parte de la APPO (*Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca*). La APPO se había conformado en junio de aquel año, a raíz de la represión de un plantón magisterial en el Zócalo de la ciudad de Oaxaca. Lo que empezó como una marcha anual por salarios dignos y recursos para las escuelas se convirtió en un movimiento más grande a medida que la población oaxaqueña se unía para defender a los maestros que habían sido atacados. Se integró la *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca*, y se exigió acabar con la corrupción del gobierno. Llamaron a la destitución del gobernador de Oaxaca, Ulises Ruíz Ortíz. En el curso del verano, los miembros de la APPO se apoderaron de los medios de comunicación locales, cerraron la ciudad con barricadas para defenderse de la policía, y coordinaron un gobierno autónomo de la ciudad de Oaxaca, a través de las asambleas de la APPO.⁵

El hecho de que la gira coincidiera con estos eventos extraordinarios fue algo completamente incidental. La gira se había planeado en un principio para 2005, mucho antes de que existiera la APPO, para concientizar a la gente acerca de las luchas indígenas en Oaxaca. Los activistas de Montreal habían invitado a un hombre y a una mujer indígena de Oaxaca para ser portavoces de su movimiento a través de una red internacional anarquista que operaba por Internet. Supimos desde el principio de un candidato hombre para la gira, pero decidir qué mujer asistiría tomó más tiempo por razones que ignoramos. Esto hizo que se pospusiera la gira por un año. Cuando por fin llegaron Juan y Magdalena, en octubre del 2006, la historia que tenían que contar — y la que los activistas en Montreal querían escuchar— era la historia de la APPO.

Durante la gira de un mes en Québec y Ontario, organizamos eventos en las universidades, en los centros comunitarios, en los consulados, y en las comunidades indígenas de Kahnawake, Six Nations, y Kanehsatake. Juan habló en tercera persona, asumiendo la voz de un “otro” generalizado

⁵ Para un debate más profundo sobre el movimiento de la APPO, ver Vásquez (2007) y Sánchez (2008).

y objetivo. Magdalena habló en primera persona. Habló de personas en concreto que habían sido torturadas. Y habló de lo que le habían dicho. Habló de su experiencia como promotora comunitaria y describió cómo los representantes de gobierno intentaron convencerla para que promoviera la esterilización de las mujeres indígenas en la zona. Magdalena también habló de la necesidad de mantener formas de vida armoniosas entre los pueblos, y de la importancia de respetar la Creación en su conjunto: la tierra, el agua y los pueblos. Hablaba tanto de Dios como del Creador, sintetizando así la moral ecológica y el catolicismo popular. Los traductores anarquistas en general omitieron este tipo de referencias y resumieron su narrativa, en vez de ofrecer la traducción al pie de la letra que otorgaron al discurso de Juan.

En noviembre asistimos a la proclamación de la *Gayanashagowa*, la Gran Ley de la Paz de los iroqueses (*Haudenosaunee*), en la comunidad de Six Nations, donde Juan y Magdalena, como invitados de honor, cerrarían la celebración. Antes de tomar la palabra, Magdalena preguntó qué tan adecuado era mencionar a Dios: estaba impresionada por las horribles historias que acababa de escuchar acerca de los internados de la Iglesia para los jóvenes indígenas en Canadá. Un hombre de nuestro colectivo dijo “¡Al carajo con Jesús! No estamos aquí para hablar de religión. ¡Lo que importa es la lucha!”. Magdalena contestó, “Será mejor que no hable. Dejemos que Juan hable solo.” Otro miembro del colectivo y yo le aseguramos que podía hablar libremente, que el público entendería la diferencia entre su fe y el respaldo a la iglesia. Y así fue. El traductor indígena supo capturar la poesía de su discurso y la audiencia se bebía cada palabra y asentía con la cabeza.

En el contexto activista de la universidad, la reacción fue bastante diferente. El público, los organizadores y los traductores se entusiasmaron mucho más con las palabras de Juan: “¿Se acuerdan cuándo alguien preguntó por qué la APPO estaba en contra de los partidos políticos y Juan contestó ‘Porque somos indígenas?’ ¡Qué chingón estuvo!” Lo que dijo Magdalena les entusiasmó mucho menos. Cuando pregunté a algunos miembros del público lo que pensaban de la intervención de Magdalena, me dijeron cosas como: “Sí, ella habla mucho desde el corazón”, y la plática se volvía a enfocar inevitablemente en Juan.

En la segunda semana de la gira, ya se podía percibir un cambio. Mientras que a principios de

mes, Magdalena hablaba tanto como Juan, poco a poco él fue ocupando el micrófono cada vez por más tiempo. Le daba el micrófono a Magdalena para que se presentara en zapoteco (su lengua madre), lo volvía a tomar por una hora, y se lo regresaba para que diera las gracias y se despidiera. Podríamos atribuir esto a una falta de respeto por parte de Juan, pero la situación era claramente más compleja: la dialéctica entre Juan y el público —incluyendo a los organizadores de la gira— era alentar el discurso de Juan y marginalizar el de Magdalena.

Algunas mujeres —yo entre ellas— nos percatamos de esta situación y estábamos preocupadas al respecto. Nos acercamos al grupo de hombres que serían el siguiente relevo para acompañar a los activistas en la gira, y les sugerimos hablar de la situación. Uno de ellos dijo, “Magdalena no quiere hablar, es muy tímida, y tenemos que respetar las diferencias culturales; no deberíamos forzarla a hacer algo que no quiere”. Otro hombre lo apoyó con el argumento de que era necesario respetar “normas culturales”, citando el antirracismo como un importante valor colectivo. Otro más dijo que era mejor que nos guardáramos nuestro feminismo blanco, pues no era apropiado “imponer nuestras políticas personales”. Una mujer preguntó si alguien había consultado a Magdalena: ¿cómo se sentía?, ¿quería hablar más? El primer interlocutor la ignoró. El otro respondió, “Seamos honestos, Juan es más analítico que Magdalena, articula más las ideas, tiene más educación y más experiencia en política y en movimientos sindicales”.

Esta discusión es muy reveladora por ciertas razones. El comentario del hombre que afirmaba que nuestra responsabilidad de no intervenir debido a las diferencias culturales de Magdalena, era una referencia al relativismo cultural que resultaba irónica, dado el compromiso que suelen tener estos activistas con la crítica de la representación y la defensa de la participación. A pesar de su preocupación por la “voz” (por “dar la palabra” a “activistas indígenas”, por ejemplo), el hecho de que la voz de Magdalena fuera sustituida por la de Juan no se percibía como un problema. La segunda respuesta, que se refería a la experiencia política de Juan y a su educación (mejor y más amplia), resultaba también preocupante y reveladora. Doy cuenta de esta discusión, y de la conferencia en Six Nations en las que se despreció lo religioso en favor de la lucha “pura”, porque ambos eventos resumen la lógica implícita en muchas pláticas entre activistas que escuché durante

esta gira.

Estos intercambios ilustran la forma en que operan ejes que están interrelacionados entre sí, y que marginalizaron la subjetividad y la voz de Magdalena. Por un lado, se asumía que Magdalena no estaba “analizando” las cosas porque ubicaba su lucha en términos religiosos y no materialistas. Por otro lado, Magdalena había demostrado poca “experiencia política” porque no había participado en “movimientos sindicales” sino que era promotora y trabajaba luchando contra la esterilización forzada de mujeres indígenas —una distinción basada en género. Creo que cada uno de estos prejuicios hubieran actuado de manera independiente en su contra, pero el efecto que tuvo la yuxtaposición de dos dicotomías público/privado —aplicadas aquí a la sexualidad y a lo religioso— hizo que fuera aún más difícil para la audiencia percatarse de cuán politizado estaba el discurso de Magdalena.

Tomaré en consideración cada una de estas dicotomías por separado, para cuestionarlas y comentar después sobre la forma en que interactúan entre sí. Comienzo con la oposición entre lo religioso y lo político.

Parte I (continuación): “¿Ni dios, ni amo?”

Cuando los prejuicios en contra de la religión en la gira atrajeron mi atención, empecé a notar que existía un tabú sistemático respecto a la religión en mi colectivo, y en otros colectivos con los que trabajábamos. La reciente etnografía sobre activismo anarquista que realizó David Graeber (en parte basada en su experiencia en Montreal) sugiere que el secularismo incondicional de los movimientos anarquistas del pasado ha disminuido, precisamente debido a la creciente colaboración de los anarquistas con movimientos indígenas, y a la influencia del paganismo anarcofeminista (2008, 220). A pesar de que en efecto existen estas corrientes, según mi propia experiencia, la mayoría de los activistas anarquistas aún son devotos del secularismo (y los anarquistas paganos que menciona Graeber son uno de los blancos preferidos de sus bromas). Como se ha mencionado en otras ocasiones, se puede argumentar que existe una sensibilidad anarquista en muchas tradiciones religiosas (ver, por ejemplo, Damico 1987; Marshall 1993), pero la religiosidad es poco frecuente en

la tradición anarquista *per se* (Christoyannopoulos 2009).

Tomé algunos ejemplos de los prejuicios de los anarquistas en contra de la religión de mi trabajo de campo. La organización que financió los boletos de avión de Juan y Magdalena era el Comité Cristiano para los Derechos Humanos en América Latina (*Comité Chrétien pour les Droits Humains en Amérique Latine*, CCDHAL). Sin embargo, en la documentación que presentaron en la gira, el grupo aparecía como CDHAL: sin el “Cristiano”. Así aparecieron también en los folletos que hablaban del CCDHAL en la Feria Anarquista del Libro de 2006 y de 2007 —por lo visto una organización cristiana no es bien vista al lado de la *Guía punk hardcore para el Cristianismo* o junto a calcomanías con la famosa cita de Mikhail Bakhtin: “Si Dios existiese, habría que abolirlo”. En las juntas del colectivo La Otra Campaña, a menudo lamentábamos nuestra falta de contacto con comunidades más allá del contexto del estudiante radical. Pero cada vez que nos invitaban a convivios con la clase trabajadora o con comunidades migrantes organizados por la Iglesia, se desataban debates acalorados en cuanto a comprometer o no nuestros ideales antiautoritarios al respaldar el Cristianismo. Al final, siempre rechazábamos las invitaciones.

La ironía del asunto es que nuestro colectivo pretendía ser un colectivo de solidaridad con los Zapatistas. El papel clave que desempeñaron los proyectos pastorales de la Iglesia en la movilización de la resistencia indígena católica en los años 70 y 80 en Chiapas, está perfectamente documentado (ver, por ejemplo, Floyd 1996; y Womack 1999), así como el hecho que la fe católica y “las costumbres de los ancestros” (Nash 2001, 227) contribuyeron a desarrollar los ideales comunitarios que dieron forma al levantamiento Zapatista de 1994. Incluso el lema de los Zapatistas, “Mandar obedeciendo”, tiene su origen en el catecismo (Womack 1999; citado en Otero 2004, 339).

Más aún, aunque la Teología de la Liberación no critique la dominación masculina, el análisis que hace de otras jerarquías sociales, llevó a las mujeres indígenas a cuestionar la desigualdad de género (Hernández Castillo, 2008). Fue el empeño de las mujeres en desafiar la dominación cotidiana el que amplió los objetivos del movimiento Zapatista, que pasaron de “la redistribución de las riquezas o la expropiación de los medios de producción” a incluir “un espacio de dignidad para el ser humano”. (Subcomandante Marcos en Le Bot 1997, 146). Así, quizá se pueda argumentar que lo que

hizo más anarquista que marxista al movimiento Zapatista fue la actividad religiosa. Uno podría pensar que los activistas cercanos al anarquismo del colectivo de solidaridad Zapatista no deberían descartar la religión tan categóricamente, no importa cuán válidas sean sus críticas a la institución de la Iglesia.

Pero ése no era el caso. Los activistas con quien trabajé recurrían a menudo, abierta y tácitamente, al famoso lema marxista “La religión es el opio del pueblo”. Sin duda los prejuicios profundamente enraizados en contra de la religión en la teoría socialista materialista influyeron mucho en su forma de percibir el mundo. Esto fue en detrimento de su trabajo solidario, y, como trataré de demostrar, en detrimento de su imaginario anticapitalista en general.

A continuación analizo el secularismo tanto en su vertiente socialista, como en su vertiente liberal, ambos considerados como históricamente arraigados en la modernidad capitalista y en la tradición colonial. Entender cómo el secularismo como tal está integrado a la economía política capitalista y colonial ayuda a resolver cualquier duda acerca de por qué cuestionarlo debe ser una prioridad del proyecto anticapitalista. En otras palabras, se invita a los activistas anarquistas y de otras corrientes a que reconsideren sus prejuicios en contra de la religión, no sólo para respetar diferencias culturales y honrar la genealogía filosófica particular del Zapatismo, sino para reflexionar más detenidamente acerca de cómo el secularismo (como ideología) impide la resistencia al capital y al imperialismo en general.

El concepto de “religión” es un constructo de la modernidad europea. En muchas partes del mundo, lo que puede percibirse como creencias y prácticas sagradas, no se concibe como una esfera diferenciada de la vida. Fue en el contexto del choque colonial que Europa descubrió que su dios era parte de un panteón muy diverso, y donde el cristianismo otorgó a otras comunidades y a otras tradiciones el nombre que hasta ese momento sólo se había otorgado a sí mismo —religión—, para reencarnar después como “secular” (Anidjar 2006). Así, la dicotomía entre lo “religioso” y lo “secular” se originó en el proyecto imperialista de la cristiandad occidental, y a partir de entonces sirvió para justificarlo (Asad 2003). En otras palabras, al separar la “religión” de la “política”, el estado capitalista europeo mistificó su cosmología judeocristiana. El secularismo también puede

entenderse desde una genealogía tanto capitalista como cristiana/colonial: la naturalización del mercado secular, racional, ha fomentado la idea de una esfera religiosa privada y mística (Fitzgerald 2007). Hoy, el neoliberalismo lleva la lógica hiperracional del capitalismo liberal al extremo en su idealización del mercado racional “libre” y del sujeto individual (Harvey 2006).⁶

El socialismo secular se desarrolló paralelamente al liberalismo secular. Anteriormente los movimientos sociales europeos que anhelaban la redistribución de la riqueza y la nivelación del poder social, incluidos los que luchaban en contra de la consolidación del estado, del cercamiento y de la privatización tenían fundamentos “religiosos” (ver Linebaugh y Rediker 2000; Federici 2004). De la misma forma, en el mundo entero surgían frecuentemente movimientos milenaristas anticolonialistas como respuesta a los estragos del capitalismo colonial (ver, por ejemplo, Burridge 1969; Varese 1996). La idea de que los movimientos revolucionarios deben estar en contra de (los) Dios(es) —es decir, no sólo en contra de la Iglesia, sino en contra de la noción de lo sagrado— además de oponerse a la clase dominante, se debe específicamente a la secularización del pensamiento utópico en la tradición occidental, que es concomitante con el surgimiento del capitalismo y del colonialismo. Esta genealogía la encontramos en las obras de Charles Fourier, François-Noël Babeuf, Robert Owen, Pierre-Joseph Proudhon, Henri de Saint-Simon, Louis Auguste Blanqui, Mikhail Bakunin, y por supuesto, Karl Marx, quienes desarrollaron ideologías socialistas materialistas (ver Manuel y Manuel 1979; Lancaster 1988, 164-94). El punto principal aquí es el hecho de que el socialismo ateo y el anarquismo son históricamente específicos. Así como el Estado europeo dislocó sus orígenes cristianos, el proyecto revolucionario de Marx y Engels significó una adaptación secular del socialismo cristiano. Dios es sustituido por la Historia, el nuevo “hombre detrás del telón”.

En vez de considerar necesariamente a la religión popular como una forma de estabilizar a la sociedad, los anarquistas con perspectiva secular deberían tomar en cuenta la relación sinérgica que

⁶ Tomemos en cuenta la función del binomio religión-secularismo en la guerra que condujo Estados Unidos en Irak. La política de Washington, “basada en la fe”, es ciertamente secular: es decir, basada en la idea de la superioridad de la religión privatizada opuesta a una proyección del mundo musulmán que carece de división entre religión y política. Esta construcción ha resultado muy útil para implementar la reforma neoliberal en Irak (ver Harvey 2007).

existe entre los rituales sagrados de trasgresión y los movimientos políticos radicales (Burke 1979; Bakhtin 1984). De hecho, la revolución parece realmente posible donde la modernidad choca con la tradición; donde las “economías morales” son inseparables de las prácticas religiosas populares (Scott 1976). Ya he señalado las influencias cosmogónicas y religiosas en el movimiento Zapatista, que los activistas de mi colectivo trataban supuestamente de emular. Además, se ha dicho que en Oaxaca —el estado de donde son oriundos Juan y Magdalena— es en el contexto de la religión popular que “la crítica social puede verse, escucharse y sentirse” (Norget 2006, 16). Aunque la religión popular no pueda por sí misma revertir el orden dominante, sí actúa como un manantial en contra del colonialismo, del capitalismo y de la anomia.

Considerando lo anterior, deberíamos de ver las sensibilidades religiosas (como la de Magdalena) o el reencatamiento consciente del mundo (por ejemplo, los rituales de los anarquistas paganos) como actos de resistencia que cuestionan la dicotomía espíritu-materia que Gloria Anzaldúa considera la raíz de toda violencia (1987, 36-37). Es aquí donde, sencillamente, el socialismo materialista no va lo suficientemente lejos. El trabajo de Jane Bennett sobre el “materialismo encantado” es una incursión prometedora en este sentido. (2001); Bennett demuestra que sin un sentido del asombro, de la indeterminación, y de la “generosidad presuntiva” (12, 131), relacionados con una sensibilidad de lo encantado, los códigos morales de la izquierda y sus llamados a la coalición se tornan inertes. Quizá sea por esto que Laura Pulido (1998) señala que, incluso en el siglo veinte, algunos de los movimientos sociales más poderosos se han basado en la “espiritualidad” por su “poder creativo” (721-22). La crítica tradicional secular/materialista socialista y anarquista en general da por sentado las categorías analíticas de la economía política liberal: lo que constituía a menudo una estrategia retórica terminó por convertirse en una trampa analítica. Los anarquistas que menciono en mi trabajo pretendían subvertir la economía política neoliberal, pero no cuestionaban la visión des-encantada del mundo imbricada en este sistema, la cual implica una cosmología propia —un paradigma autoreferencial, que abraza todo, y tan históricamente específico como aquellos que se identifican como religiosos, y que además da por sentado el sujeto ideal hiperracional implícito en el neoliberalismo.

El hecho de que los activistas mencionados aquí fueran incapaces de reconocer el potencial de subversión de las sensibilidades religiosas, las de Magdalena u otras, es inquietante más allá de su incapacidad de respetar las “diferencias” o “identidades” de los demás. Más que simplemente respetar una voz como la de Magdalena, los activistas harían mejor en escucharla. En pocas palabras, “tenemos que ir más allá de teorizar principalmente desde la marginalización” (Alexander 2005, 328; ver también Smith 2008, 83, 89, 222). La solidaridad verdaderamente descolonizada debe tomar en serio lo sagrado y considerar que las estructuras de creencia de los practicantes tienen efectos reales. (Alexander 2005, 326-28). La gran mayoría de la gente en el mundo, incluso los activistas, no son individuos seculares. Y si destilamos las fundaciones sagradas del trabajo político llevado a cabo por esta mayoría —es decir, si destilamos el contenido de la forma—, nos perdemos lecciones cruciales acerca del imaginario radical (Alexander 2005, 326).

A veces los anarquistas con quien trabajaba criticaban las prácticas religiosas de otros anarquistas (blancos, occidentales) por considerarlas apropiación cultural pues estas personas no habían sido socializadas en estas prácticas desde su nacimiento y que las habían adoptado después. Esto deja ver claramente el problema de la preocupación de los anarquistas por “respetar” (¿reificar?) la identidad cultural. De esta forma, lo sagrado se vuelve sólo alteridad, apenas una parafernalia cultural. En cambio, podría argumentarse que la descolonización requiere un reaprendizaje deliberado de la inseparabilidad de lo material y lo sagrado, lo cual dista mucho de la apropiación y la mercantilización (Anzaldúa 1987, 68-69). Taiaiake Alfred, un representante Mohawk del anarcoindigenismo (2005, 45), escribió en la misma línea que las ceremonias y rituales no son “místicos”, sino que “cumplen funciones específicas al arraigarnos y mantenernos unidos como personas y comunidades” (249), un prerrequisito para cualquier lucha anticolonial o acción política (ver también Smith 2008, 268-69).

Creo que David Graeber tiene razón cuando se pregunta si es significativo el hecho de que el proceso para llegar a consensos que obsesiona tanto a los anarquistas es “siempre, en otros contextos, percibido como parte de lo sagrado” (2008, 129). Para los anarquistas con perspectiva secular, una forma de empezar a descolonizar sus prácticas quizá sea percatarse de que los mitos y

los rituales, por no mencionar la fe, ya están de por sí presentes en su forma de hacer política. Trabajar para construir las relaciones sociales postcapitalistas —algo que aún está por verse— requiere mucha fe. Inspirado por las tradiciones de otros lugares y tiempos, el anarcoindigenismo se puede categorizar muy fácilmente como un movimiento religioso de revitalización (Wallace 1970). Si uno se involucra en verdad, puede significar también, potencialmente, una subversión contra el capitalismo.

Parte II. O el género es privado, o el feminismo es imperialista —no hay forma de ganar

Los activistas con los que trabajé tienen un prejuicio distinto, pero a la vez, como argumentaré, vinculado con su prejuicio en contra de la religión, que despolitiza y privatiza la sexualidad y las luchas desde el género. En el siguiente apartado analizo la interrelación histórica de la fractura público/privado, aplicada tanto a género como a religión. Sin embargo, antes que nada quiero destacar cómo, durante la gira, una definición de lo político basada en perspectiva de género se traslapó con prejuicios hacia la religión, marginalizando a Magdalena de dos formas distintas. Como ya he mencionado, desde el punto de vista político, las narraciones de Magdalena, que invocaban lo sagrado y se centraban en temas de género (políticas de salud reproductiva racistas), no llamaron la atención de los organizadores o del público. Las definiciones de lo político desde el género también entraban en juego cuando las activistas locales intentaban intervenir para defender la “voz” de Magdalena y eran rechazadas por ser feministas cuyas preocupaciones eran “personales” y “de blancas”. A continuación analizo específicamente la forma en que las dinámicas feministas y de género actuaban en estos colectivos. Me concentraré en cuatro puntos: cómo los conflictos de género giran alrededor de una articulación de lo público/privado; cómo los hombres anarquistas movilizaban críticas postcoloniales al feminismo para descartar las desigualdades de género; cómo la ecuación “indigenismo” igual a “anarquismo” es problemática desde un punto de vista feminista y cómo eran evidentes los desafíos a la solidaridad entre mujeres en el trabajo de nuestro colectivo.

En nuestro colectivo La Otra Campaña existía una división sexual del trabajo: las mujeres realizaban más tareas logísticas que los hombres, pero no gozaban del mismo poder en cuanto a toma de decisiones. Estas tareas incluían la elaboración de minutas, la comunicación por correo, la traducción, la repartición de volantes y carteles, y el trabajo social de facilitar las juntas, de mediar en los conflictos, y de recibir a los nuevos integrantes. Las mujeres solían ser voluntarias para este tipo de tareas, sobre todo las nuevas integrantes que querían ganarse el respeto del grupo. 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 privilegios de antigüedad.

Las mujeres también abandonaban el colectivo por una serie de problemas relacionados con las desigualdades de género, como quejas de agresiones sexuales y objetivización por parte de los hombres, dentro o fuera del colectivo. Se consideraba que estos problemas eran “personales” y debían resolverse en términos individuales más que colectivos. Así, a pesar del rechazo nominal por parte de nuestro grupo a cualquier forma de dominación, y a pesar de nuestra adherencia a las políticas prefigurativas, una línea divisoria conceptual entre las esferas pública y privada seguía delimitando lo que se consideraba político. Se fetichizó el consenso en el sistema de procedimientos formales que reinaba en las juntas, pero fuera de esta arena pública las relaciones estaban determinadas por jerarquías informales. Por ejemplo, a pesar de que las tareas se solían repartir equitativamente entre los miembros del colectivo, los hombres a menudo delegaban sus obligaciones: hablaban con las mujeres para que se encargaran de lo que les tocaba a ellos, y evadían el trabajo apelando al compromiso de las mujeres con la lucha, considerándolo “un honor”. Así, a las mujeres se les concedía la “oportunidad” de representar el colectivo en entrevistas de radio o en mítines. Esto pretendía ser una inversión de roles pero en realidad simplemente significaba más trabajo para las mujeres.

Fuera de nuestro colectivo La Otra Campaña, donde fui testigo de este tipo de dinámicas, entrevisté a mujeres de otros colectivos con los que trabajábamos y tuve la impresión de que este tipo de problemas no sólo existían en nuestros colectivos. En varias pláticas, las mujeres de tres colectivos diferentes me dijeron que los hombres se referían al asunto de honrar las voces de las mujeres para evadir el trabajo, o para mejorar la imagen del colectivo, esperando así que los consideraran anarquistas antisexistas. Pero cuando las mujeres hablaban de sus preocupaciones, los hombres las acusaban de querer dividir, o de intentar acaparar la atención o tomar el control.

Los activistas hombres tenían otra forma muy común de descartar el análisis de género, tanto en los colectivos como en el mundo en general: argumentaban que el feminismo es imperialista. Era alarmante ver que los hombres —blancos y de color— adoptaban las críticas al feminismo blanco propuestas en principio por las mujeres de color para rechazar completamente el género como preocupación (y ciertamente, ésta no era la intención de las feministas de color). Los anarquistas blancos usaban a menudo este tipo de argumentos cuando trataban con mujeres blancas, pero lo hacían muy pocas veces cuando los confrontaba una mujer de color. Los anarquistas de color usaban estos argumentos en contra de mujeres blancas y de color. Por ejemplo, la marginalización de la voz de Magdalena preocupaba tanto a las mujeres blancas como a las mujeres de color, y todas fueron acusadas de respaldar el “feminismo blanco” y de imponer problemas “personales”. La fascinación de los activistas hombres por las sociedades indígenas, consideradas como intrínsecamente anarquistas, parecía agravar el problema. Cuando las mujeres activistas intentaban rebatir los argumentos de los hombres de que la jerarquía de género era simplemente una preocupación occidental o de primer mundo, los hombres invocaban a las sociedades indígenas “igualitarias” para refutar las posturas de las mujeres.

Chandra Talpade 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*. (2003, 225). Mi estudio parece ofrecer ejemplos que ilustran la opinión de Mohanty. Los hombres anarquistas que menciono en mi trabajo recurrían a uno de los

siguientes argumentos: 1) la opresión de la mujer es un asunto privado y 2) el feminismo es una narrativa eurocentrista: no importa si la justificación es marxista o post-marxista, en términos teóricos, el género siempre es el que sufre las consecuencias.

Parte II (continuación): el secularismo como reto a la solidaridad entre mujeres

En nuestro colectivo, las mujeres intentaron de muchas formas involucrarse con la dimensión genérica de la economía política neoliberal, y de promulgar una solidaridad transnacional entre mujeres en nuestras colaboraciones anarco-indigenistas. El caso del conflicto acerca de la participación de Magdalena es un buen ejemplo. Por otro lado, en varias ocasiones, las mujeres del colectivo sugirieron que se deberían tejer lazos con los movimientos de mujeres en México y Latinoamérica. Sin embargo, los hombres se oponían a menudo, argumentando que no debíamos centrarnos en movimientos que “sólo” incluían a mujeres. Algunas organizamos eventos acerca de las luchas de las mujeres en la APPO y el movimiento Zapatista, pero lo hicimos fuera del colectivo *per se*, en juntas separadas —un ejemplo de la clásica “doble jornada” de las mujeres dentro de la Izquierda. Hago énfasis en los esfuerzos que hicimos, porque el principal obstáculo para la construcción de un esfuerzo solidario específicamente feminista era el rechazo a esta idea por parte de los hombres. Sin embargo, la dominación masculina era sólo uno de los obstáculos en nuestros esfuerzos por instaurar una solidaridad feminista al interior de nuestro colectivo. Las mujeres en Montreal, anarquistas o no, mexicanas o quebequenses, no son en sí aliadas de mujeres como Magdalena.

Por ejemplo, durante la gira, a algunos organizadores y miembros del público les costó trabajo apreciar la afrenta de Magdalena a los organismos de gobierno, que la presionaban para que promoviera el control de la natalidad. La hostigaban en estos términos: “La esterilización forzada es claramente intolerable, pero ¿cuál es el problema con los condones? —¿No crees que es importante que las mujeres tengan el control de sus propios cuerpos y de su reproducción?” Por supuesto, las mujeres privilegiadas tienen otra percepción de “los derechos sexuales y reproductivos”, distinta a la

de las mujeres que se han enfrentado a políticas de genocidio basadas en criterios de raza y de clase. En México, como en muchos otros lugares, este asunto ha sido un factor de división entre las feministas de clase media y las mujeres indígenas (ver, por ejemplo, Hernández Castillo 2008). Que este mismo debate surja en el activismo anarquista transnacional no debería sorprender a nadie.

Pero ésta no era la fractura más preocupante, en parte porque por cada mujer que cuestionaba a Magdalena durante la gira, otras dos intervenían para explicar cómo su posición social informaba la intervención de esta mujer. Se podría argumentar en cambio que los desafíos que presenta el secularismo deberían ser la prioridad. Menciono esto precisamente porque nunca se nos ocurrió pensar en estos desafíos como un asunto de controversia. Durante la gira, nuestra preocupación por la marginalización de Magdalena se sustentaba en una inquietud relacionada con la jerarquía basada en desigualdades de género en cuanto a participación, más que en la jerarquía de los discursos de lo secular/religioso, y lo político/doméstico que tal marginalización implica. Es decir, nos preocupaba más la forma que el contenido. Nuestra preocupación por “la voz” no era otra que la de nuestros compañeros hombres, y nuestra postura también era implícitamente relativista. De forma similar, teorizamos desde el punto de vista de la marginalización. Sólo que a diferencia de los hombres, estábamos compenetradas con la marginalización desde el género.

Mi planteamiento anterior acerca de la coimplicación del secularismo, del capitalismo y del colonialismo, y acerca del efecto perjudicial del secularismo en la construcción de una coalición anticapitalista se aplica a las mujeres igual que a los hombres de nuestro colectivo. Vuelvo a esta discusión para recalcar algunos de los retos que plantea superar los apegos seculares en los feminismos occidentales, y hago hincapié en las razones específicas por las cuales las feministas en particular deberían superarlos.

Consideremos los desafíos. A pesar de que las mujeres de nuestro colectivo se oponían a Dios, a la Iglesia y al Creador de una forma menos dogmática (por ejemplo, en general apoyábamos propuestas para participar en actividades organizadas por iglesias), las diferentes posturas no eran tan distintas y no implicaban ataques al secularismo en sí. Más allá de los sesgos seculares que

compartimos con nuestros compañeros hombres, normalmente, las mujeres anarquistas están familiarizadas con una tradición anarcofeminista que critica mucho la Iglesia patriarcal y hereda ciertos apegos seculares al feminismo occidental en general. El feminismo occidental siempre ha tenido una relación paradójica con el secularismo. La primera ola del feminismo occidental tenía profundos fundamentos y matices cristianos/colonialistas, mientras que la segunda se deshizo de esta historia y, como el socialismo, reencarnó como secular (Sands 2008). En esta misma coyuntura, las feministas de América del Norte empezaron a considerar que lo secular podía emancipar más a las mujeres que lo religioso.

Esto no tiene ningún fundamento. Cuando se contrasta lo secular con el poder patriarcal judeocristiano, este entendimiento popular parece tener cierto mérito. Pero en realidad, no existe una conexión necesaria entre el secularismo y la equidad de género: la igualdad que promete el secularismo siempre ha estado, incluso ahora, marcada por problemas relacionados con la diferencia sexual (Scott 2009). En la práctica, las etnografías del secularismo demuestran los distintos efectos que tienen sobre las mujeres (ver, por ejemplo, Jakobsen y Pellegrini 2008). Para citar sólo un ejemplo, se ha demostrado que la disociación de las jerarquías civiles y religiosas en los municipios oaxaqueños, que comenzó en los años cincuenta, llevó a una disminución de la participación de las mujeres en la vida pública, y redujo el poder que hasta entonces tenían (ver Stephen 2006)⁷.

Saba Mahmood (2005) ha mostrado cómo la insistencia en el sujeto político como ente secular limita la solidaridad con mujeres cuya percepción del ser ha sido moldeada por tradiciones no liberales. Su argumento también ilustra los desafíos en cuanto a la solidaridad feminista con mujeres indígenas en México cuya subjetividad y agencia están fuertemente moldeadas por su contexto cultural (ver Millán Moncayo 2008). La etnografía de Mahmood y muchos otros trabajos recientes que se centran en los cismas entre feminismo, secularismo y colonialismo, se enfoca principalmente en las mujeres musulmanas. Sugiero que una reflexión similar podría ser útil en las discusiones críticas acerca del feminismo transnacional en general y en lo que toca a los esfuerzos para la

⁷ Para una explicación de los sistemas de cargos civiles y religiosos en Oaxaca, ver Cancian (1965).

solidaridad con las mujeres de América Latina en particular. En otras palabras, deberíamos examinar detenidamente al feminismo occidental y no a las mujeres musulmanas; al secularismo en vez de a la religión. A continuación presento algunas de las razones por las cuales el secularismo debería ser una preocupación para las feministas en general, y analizo los elementos que actúan particularmente en detrimento de la solidaridad con las mujeres en Latinoamérica.

Parte III: Construyendo cruces —el quid del género y lo secular

Durante mi proceso de análisis de la marginalización de Magdalena empecé a percatarme de que existían similitudes en la forma en que se desplaza el género y la religión de lo político. Había esbozado dos ensayos. El primero versaba sobre el secularismo en los activistas anarquistas, y el segundo examinaba las dinámicas de género en los colectivos. Pero comencé a pensar que era importante trazar las conexiones que existen entre ambos: la economía política del capitalismo colonial depende de la división conceptual entre lo político y lo sexual, entre el espíritu y la materia, entre otras tantas dicotomías que se confirman entre sí.

En términos generales, ésta no es una idea particularmente nueva. Sin embargo, no pude encontrar estudios académicos que apunten hacia la privatización histórica paralela del género y de la religión, y al mismo tiempo ilustren cómo estos dos tipos de exclusiones se combinan para dificultar los esfuerzos de los activistas por derrocar la economía política neoliberal, lo que implica necesariamente establecer coaliciones con las mujeres, con los pueblos que sufrieron la colonización, y, en efecto, con ambos a la vez. Considero que es importante combinar estas dos discusiones. Ésta es la razón por la cual exploro más adelante la articulación histórica entre género y secularismo, y aplico este análisis al caso etnográfico que describo en este ensayo.

Designar tanto a la religión como al género (femenino) como algo privado no implica en lo absoluto que ambos tengan un elemento esencial en común. Más bien existe un vínculo entre secularismo y género precisamente porque la dicotomía secular/religioso mantiene vigentes muchas otras dicotomías intercambiables que a su vez la validan, tales como naturaleza/supernaturaleza,

cuerpo/alma, materia/espíritu, privado/público, interior/exterior, reproducción/producción y deseo /razón. Cuando la razón se convirtió en el atributo característico del ciudadano político, la religión se unió a lo sexual, como parte del ámbito de las “pasiones”. La demarcación “público/privado”, tan importante para la separación secular-religioso, está fundamentada en una percepción de la diferencia sexual que legitima la desigualdad política y económica entre mujeres y hombres” (Scott 2009, 4). Estas dicotomías se extienden a la lógica colonial, donde la “construcción de un ‘espacio sexual’ ocurre paralelamente a la de un espacio que colonizar” (Blunt and Rose 1994, 10). El secularismo, el género y la lógica colonial son asuntos co-implicados, pues “la secularización en tierras cristianas de Occidente define la religión como algo que pertenece a la conciencia privada de la misma forma y al mismo tiempo que privatiza cuestiones familiares y sexuales” (Scott 2009, 3).

Lo que importa aquí es que la existencia de la dicotomía público/privado en la teoría social, tal como se manifiesta en lo doméstico/político y en lo religioso/secular, depende en realidad de un orden basado en género. Un orden basado en género antecedió la privatización de la religión. Su desacreditación desde lo político y su feminización fueron una y la misma cosa.

Ya había sugerido antes la coimplicación del secularismo con el capitalismo colonial y con el neoliberalismo en términos históricos, y en cuanto a la forma en que los apegos seculares entre anarquistas actúan en detrimento de los movimientos de coalición transnacional en contra de la economía política neoliberal. Exigí un análisis político y económico del secularismo como parte integral del proyecto en contra del colonialismo y en contra del neoliberalismo. Ahora creo que debo insistir en que se necesita una crítica de la economía política del secularismo desde el feminismo para que este análisis esté completo. No es ninguna coincidencia que el secularismo en sí dependa de un régimen basado en género, que el sujeto racional idealizado por el capitalismo neoliberal sea un sujeto masculino, ni que el neoliberalismo se apoye en un orden basado en dominación de género en su ofensiva hacia la “privatización” (ver, por ejemplo, Cornwall, Gideon, y Wilson 2008). Si pusiéramos más atención a estas correspondencias, quizá podríamos entender mejor el neoliberalismo, el secularismo y el género, tanto individualmente como en cuanto a las relaciones que

mantienen entre sí. Más aún, estar conscientes de estas correspondencias podría enriquecer a la academia y al activismo solidario preocupado por las mujeres y los movimientos sociales en Latinoamérica.

Las mujeres en Latinoamérica han posicionado a menudo su agencia y acción colectiva en términos tanto de religión, como de parentesco (ver, por ejemplo, Jelin 1990). De nuevo, esta combinación no debería percibirse como la representación de algo intrínseco a la condición de ser mujer. Quizá esto se deba más bien a una ventaja epistemológica entre mujeres con respecto a la función misma de la política, dado que son relegadas a lo “privado”. La etnografía de Amy Lind ilustra muy bien por qué el rechazo por parte de las mujeres indígenas a identificarse como políticas demuestra su distanciamiento del proceso político formal y la desconfianza que sienten al respecto, lo cual reafirma su “sentimiento de no pertenecer a esa esfera”, y de “no querer pertenecer a ella necesariamente” (2005, 108).

Por supuesto, debido a la contingencia de estas identificaciones —a su condición no esencial— hay mujeres en América que no siguen este patrón, incluidas mujeres indígenas de Oaxaca (ver, por ejemplo, Hernández Castillo 2008). Sin embargo, se trata de un patrón amplio, del cual Magdalena parece ser un ejemplo. Regreso al caso de mi etnografía para enfatizar que el caso de Magdalena no es una anomalía. Tenemos que considerar la incapacidad de los activistas de Montreal de percibir la subjetividad política de Magdalena como un problema que implica mayores desafíos para el activismo de solidaridad transnacional con los movimientos de mujeres en Latinoamérica. Aproximarse a tal proyecto desde un sesgo secular está condenado a tener graves consecuencias, no sólo en cuanto a raza, sino en cuanto a género, pues las mujeres, más que los hombres, sitúan sus luchas en términos religiosos y domésticos.

Un aspecto más que tratar aquí es que Magdalena y otras personas que sitúan su agencia política en escalas a la vez más grandes (el cosmos) y más pequeñas (la familia) que las de la esfera moderna de lo público, podrían tener un potencial particularmente subversivo. No es que siempre (o necesariamente) lo religioso subvierta más a la economía política capitalista, o que sea

invariablemente un factor de emancipación de las mujeres. Sin embargo, la capacidad de situar la propia subjetividad política en ámbitos más allá de las categorías de análisis del socialismo materialista parece complementar el imaginario de la transformación radical. Sucede en cambio que existe bastante literatura que clasifica los movimientos de mujeres en Latinoamérica en términos de lo feminista versus lo femenino, lo estratégico versus lo práctico (por ejemplo, Molyneux 1986), así como muchas réplicas a esta tipología (por ejemplo, Jelin 1990). Me gustaría agregar a éstas que las mujeres de Latinoamérica, incluyendo a Magdalena, que se identifican como madres e individuos religiosos, y que no parecen ser lo suficientemente estratégicas o políticamente agentivas según estas tipologías, quizá sean las que llevan la delantera en el juego.

Además, en la medida en que estas mujeres sitúan sus actos de resistencia en escalas cósmicas o domésticas, o en ambas, su desprecio por “lo político” encaja con el proyecto anarquista de descentralizar el estado nación como marco de análisis. En este sentido, estos movimientos, inspirados en el parentesco y en lo sagrado, no sólo están adelantados a mucho del feminismo, sino a mucho del anarquismo también. Reflexionar sobre este punto podría generar nuevos e interesantes lineamientos para los movimientos de solidaridad anarquistas.

Parte III (Continuación): Construir puentes —coaliciones entre anarquismo, indigenismo, y feminismo

Los pocos académicos que han prestado atención a estos nuevos movimientos anarquistas han realizado investigaciones y han planteado aspectos interesantes de estos movimientos que muy probablemente no resulten evidentes para personas externas a ellos. También han explicado el significado actual y la praxis del anarquismo —un concepto mal entendido en gran medida. Toda esta literatura apunta hacia los desafíos en términos de racismo y sexismo (entre otros) que enfrentan estos movimientos en contra de “cualquier forma de dominación”. Algunos autores proponen elaborados ejemplos y formas de lidiar con estos problemas. Sin embargo, tienden a caracterizar los casos de sexismo y racismo como idiosincráticos o como producto de la

socialización cultural, en vez de considerar qué tanto están incrustados en el énfasis político económico secular que caracteriza a una gran parte del anarquismo histórico y teórico, y que funciona como un “axioma de unidad” (Tsing 2005, 89) entre ellos. Esto no quiere decir que el anarquismo sea problemático en sí. De hecho, el anarquismo puede funcionar como un universal que se enfrenta, es decir, un universal que está cargado y cambiado por sus viajes a través de la diferencia (ver Tsing 2005); un universal a través del cual los conceptos indígenas, feministas y anarquistas de reciprocidad, comunidad e igualdad puedan llegar a aceptarse. Pero este proyecto simplemente no se ha realizado a plenitud.

En cuanto al diálogo entre anarquismo y feminismo, todavía falta cierto compromiso. Los anarquistas con los que trabajé habían asimilado la preocupación del feminismo por las políticas prefigurativas, pero no su crítica de las desigualdades de género. De hecho, este ideal “anarquista” se usaba a veces para cancelar el género como un eje adecuado de análisis y de acción (por ejemplo, al silenciar a las mujeres que planteaban preocupaciones de género, acusándolas de tomar el control o asumir liderazgos). Respecto al diálogo entre anarquismo e indigenismo, la historia que relato aquí plantea una preocupación acerca de que el indigenismo se conciba simplemente como un adorno del anarquismo, como fue el caso de los saludos y despedidas en zapoteco de Magdalena, que puntuaban cada uno de los discursos de Juan, de valor puramente estético, y cuya función era legitimizar discursos anarquistas que existían desde antes (por ejemplo, los llamados a una sociedad sin estado). Un anarcoindigenismo cocreativo, que emergiera de pláticas horizontales a través de la diferencia, no sólo sería más respetuoso sino que tendría un potencial subversivo mucho mayor.

Con respecto al diálogo entre feminismo y anarcoindigenismo, el primero debería calificar al segundo para no invisibilizar las jerarquías basadas en género a partir de esencializaciones simplistas que consideran que las comunidades indígenas son necesariamente igualitarias. En las ferias del libro anarquistas en Montreal y en otros lugares se venden demasiadas etnografías que comparan la ausencia de una estructura estatal con lo igualitario (por ejemplo, Barclay 1982; Clastres 1987), fomentando así un anarcoindigenismo ciego a las desigualdades de género, cuyos efectos podemos

observar, por ejemplo, en las reticencias para cuestionar a Juan, el orador indígena oaxaqueño, cuando no satisfacía ciertos ideales igualitarios. La ecuación que los activistas anarquistas hacen entre “anarquista” e “indígena”, quizá no les permita del todo obligarse a ver estas brechas, o incluso así, los hace estar en desacuerdo debido a un relativismo que sacrifica género por raza. Tales construcciones anarcoindigenistas relativistas y ciegas al género están destinadas a fallarle, no sólo a los movimientos de mujeres indígenas, sino también a cualquier movimiento anticolonial: una lucha de liberación que no desafíe al patriarcado no puede confrontar a profundidad el colonialismo y la supremacía blanca (ver Smith 2008, 271-72). Esto no significa que debamos descartar el indigenismo como romanticismo esencialista (ver también Nash 2001, 17). El anarcoindigenismo quizá lleve en su seno el potencial para poder entablar un diálogo comprometido en términos críticos a través de la diferencia, pero sólo a condición de que los universales del anarquismo y del indigenismo se reformulen constantemente a través del diálogo y se enfrenten con un tercer universal, el feminismo, que a su vez debe reformularse en todo momento.

Relaté la historia de Magdalena, y la historicé como lo hice para destacar la forma en que estos diálogos siguen estando incompletos, pero también para hacer notar las formas en las que se pueden extender. Es en este sentido que ofrezco esta etnografía como una genealogía prolineal del anarcoindigenismo: lo que el anarcoindigenismo podría significar si se comprometiera con el feminismo y el anticolonialismo a la vez. Me enfoqué en el caso de Magdalena y en las intersecciones que entran en juego en su historia para sacar a la luz cómo los análisis anarquistas, indigenistas y feministas pueden ampliarse si se enfocan en las experiencias y los análisis de las mujeres indígenas.

Si los anarquistas escucharan para aprender de los activistas indígenas y feministas, podrían reconsiderar la ecuación entre “igualitario” y “ausencia de estado”, considerar la división entre la política y el parentesco como una construcción de la modernidad, y percibir la reificación de las esferas públicas y privadas de la vida como una forma de perpetuar una lógica específicamente capitalista. De la misma forma, si las feministas y los anarquistas escucharan para aprender de una coalición con los activistas indígenas, podrían considerar los imaginarios sagrados más allá de la

alienación y percibir la religión como medio potencial para una visión transformadora. Subvertir la colonialidad significa trascender las estructuras de la economía política secular, porque en un mundo encantado cabe más esperanza para la resistencia.

Bibliografía

- Alexander, M. Jacqui (2005), *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*; Duke University Press, Durham, EE.UU.
- Alfred, Taiaiake (2005), *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*; Broadview Press, Peterborough, Canada.
- Anidjar, Gil (2006), “Secularism” en *Critical Inquiry* 33(1):52–77.
- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*; Aunt Lute, San Francisco, EE.UU.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*; Stanford University Press, Stanford, EE.UU.
- Bakhtin, Mikhail (1984), *Rabelais and His World*; Indiana University Press, Bloomington, EE.UU.
- Barclay, Harold (1982), *People without Government: An Anthropology of Anarchy*; Kahn & Averill, London, Reino Unido.
- Bennett, Jane (2001), *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*; Princeton University Press, New Jersey, EE.UU.
- Blunt, Alison, y Gillian Rose (1994), “Introduction: Women’s Colonial and Postcolonial Geographies.” en *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*, 1–28; Guilford, New York, EE.UU.
- Burke, Peter (1979), *Popular Culture in Early Modern Europe*; Temple Smith, London, Reino Unido.
- Burridge, Kenelm (1969), *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*; Blackwell, Oxford, Reino Unido.
- Cancian, Frank (1965), *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantán*; Stanford University Press, EE.UU.
- Castro de Sánchez, Sergio (2008), *Más allá de la insurrección: Crónica de un movimiento de movimientos, 2006–2007*; Ediciones ¡Basta!, Oaxaca, México.

Christoyannopoulos, Alexandre (2009), "Preface." en *Religious Anarchism: New Perspectives*, vii–xii; Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne, Reino Unido.

Clastres, Pierre (1987) *Society against the State: Essays in Political Anthropology*; Zone, New York, EE.UU.

Cornwall, Andrea, Jasmine Gideon, y Kalpana Wilson (2008) "Introduction: Reclaiming Feminism: Gender and Neoliberalism" en *IDS Bulletin* 39(6):1–9.

Damico, Linda H (1987), *The Anarchist Dimension of Liberation Theology*; Lang, New York, EE.UU.

Day, Richard (2005), *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*; Between the Lines, Toronto, Canada.

Federici, Silvia (2004), *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*; Autonomedia, Brooklyn, NY, EE.UU.

Fitzgerald, Timothy (2007), "Encompassing Religion, Privatized Religions and the Invention of Modern Politics." en *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, 211–40; Equinox, London, Reino Unido.

Floyd, J. Charlene (1996), "A Theology of Insurrection? Religion and Politics in Mexico." en *Journal of International Affairs* 50(1):142–65.

Graeber, David (2008), *Direct Action: An Ethnography*; AK Press, Oakland, EE.UU.

Harvey, David (2006), "Neo-Liberalism as Creative Destruction." en *Geografiska Annaler Series B: Human Geography* 88(2):145–58.

Harvey, Neil (1998), *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*; Duke University Press, Durham, EE.UU.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2008), "Diálogos e identidades políticas: Genesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México" en *Etnografías e historias de resistencia: Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, 45–126; Publicaciones de la Casa Chata (CIESAS), D.F., México.

- Holloway, John (2005), *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*; Pluto, London, Reino Unido.
- Jakobsen, Janet R. y Ann Pellegrini, eds (2008), *Secularisms*; Duke University Press, Durham, EE.UU.
- Jelin, Elizabeth, ed. (1990), *Women and Social Change in Latin America*; Zed, London, Reino Unido.
- Juris, Jeffrey S. (2008), *Networking Futures: The Movements against Corporate Globalization*; Duke University Press, Durham, EE.UU.
- Katsiaficas, George (2001), "The Necessity of Autonomy." en *New Political Science* 23(4):547–55.
- Khasnabish, Alex (2008), *Zapatismo beyond Borders: New Imaginations of Political Possibility*; University of Toronto Press, Toronto, Canada.
- Kropotkin, Petr (1955), *Mutual Aid: A Factor of Evolution*; Extending Horizons, Boston, EE.UU.
- Lamoureux, Diane (2004), "Le Féminisme et l'altermondialisation" en *Recherches féministes* 17(2):171–94.
- Lancaster, Roger N. (1988), *Thanks to God and the Revolution: Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*; Columbia University Press, New York, EE.UU.
- Le Bot, Yvon (1997), *Subcomandante Marcos: El sueño Zapatista*; Editores Plaza & Janes, Barcelona, España.
- Lind, Amy (2005), *Gendered Paradoxes: Women's Movements, State Restructuring, and Global Development in Ecuador*; Pennsylvania State University Press, University Park, EE.UU.
- Linebaugh, Peter, and Marcus Rediker (2000), *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*; Beacon, Boston, EE.UU.
- Maeckelbergh, Marianne (2009) *The Will of the Many: How the Alterglobalisation Movement Is Changing the Face of Democracy*; Pluto, London, Reino Unido.
- Maguire, Patricia (2008), "Feminist Participatory Research." en *Just Methods: An Interdisciplinary Feminist Reader*, ed. Alison M. Jaggar, 417–32. Paradigm, Boulder, EE.UU.

- Mahmood, Saba (2005), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*; Princeton University Press, New Jersey, EE.UU.
- Manuel, Frank E., and Fritzie P. Manuel (1979), *Utopian Thought in the Western World*; Belknap, Cambridge, EE.UU.
- Marshall, Peter (1993), *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*; Fontana, London, Reino Unido.
- Martínez Vásquez, Víctor Raúl (2007), *Autoritarismo, movimiento popular y crisis política: Oaxaca, 2006*; Diálogo, Oaxaca, México.
- Millán Moncayo, Mágara (2008), “Nuevos espacios, nuevas actrices: Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas” en *Etnografías e historias de resistencia: Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*; ed. Rosalva Aída Hernández Castillo, 217–48. Publicaciones de la Casa Chata (CIESAS), D.F., México.
- Mohanty, Chandra Talpade (1997), “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.” en *The Women, Gender and Development Reader*; ed. Nalini Visvanathan, Lynn Duggan, Laurie Nisonoff, y Nan Wiegersma, 79–86. Zed, London, Reino Unido.
- (2003), *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*; Duke University Press, Durham, Reino Unido.
- Molyneux, Maxine (1986), “Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, State, and Revolution.” en *Transition and Development: Problems of Third World Socialism*, eds. Richard R. Fagen, Carmen Diana Deere, y José Luis Coraggio, 280–302. Monthly Review Press, Durham, EE.UU.
- Nash, June C. (2001), *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*; Routledge, London, Reino Unido.
- Norget, Kristin (2006), *Days of Death, Days of Life: Ritual in the Popular Culture of Oaxaca*; Columbia University Press, New York, Ee.UU.

- Otero, Gerardo (2004), "Global Economy, Local Politics: Indigenous Struggles, Civil Society and Democracy." en *Canadian Journal of Political Science* 37(2): 325–46.
- Pulido, Laura (1998), "The Sacredness of 'Mother Earth': Spirituality, Activism, and Social Justice." en *Annals of the Association of American Geographers* 88(4): 719–23.
- Sands, Kathleen (2008), "Feminisms and Secularisms" en *Secularisms*; eds. Janet R. Jakobsen y Ann Pellegrini, 308–29. Duke University Press, Durham, EE.UU.
- Scott, James C. (1976), *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in South East Asia*; Yale University Press, New Haven, EE.UU.
- Scott, Joan W. (2009), "Sexularism" en Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Distinguished Lectures. Florencia, Italia, el 23 de abril. http://cadmus.eui.eu/dspace/bitstream/1814/11553/1/RSCAS_DL_2009_01.pdf.
- Smith, Andrea (2008), *Native Americans and the Christian Right: The Gendered Politics of Unlikely Alliances*; Duke University Press, Durham, EE.UU.
- Stephen, Lynn M. (2006), "Indigenous Women's Activism in Oaxaca and Chiapas" en *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*; eds. Shannon Speed, Rosalva Aída Hernández Castillo, y Lynn M. Stephen, 157–75. University of Texas Press, Austin, E.E.UU.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2005) *Friction: An Ethnography of Global Connection*; Princeton University Press, New Jersey, EE.UU.
- Varese, Stefano (1996), "The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America" en *Latin American Perspectives* 23(2):58–71.
- Wallace, Anthony F. C. (1970), "Religious Revitalization: A Function of Religion in Human History and Evolution." en *Man Makes Sense: A Reader in Modern Cultural Anthropology*, eds. Eugene A. Hammel y William S. Simmons, 371– 83. Little and Brown, Boston, EE.UU.
- Womack, John, Jr., ed. (1999), *Rebellion in Chiapas: An Historical Reader*. New Press, New York, EE.UU.