

## ***AVENTURAS EN ANARCOLANDIA:***

### **LA SOLIDARIDAD TRANSNACIONAL, LAS RELACIONES DE PROPIEDAD Y LOS JUEGOS DE IDENTIDAD ENTRE ANARQUISTAS**

Erica Lagalisse

Tesis Doctoral en Antropología

Defendida en Octubre de 2015 en la McGill University de Montreal, Quebec

Nota: Este documento incluye las traducciones del índice y la introducción de mi tesis. Es una versión sin editar de un texto que se preparará más adelante. Se puede descargar la tesis completa en inglés en el siguiente enlace: [http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/DeliveryManager?pid=145299&custom\\_att\\_2=direct](http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/DeliveryManager?pid=145299&custom_att_2=direct)

## **Índice**

Cancún 2010.....	1
<i>Diciembre 3: buscando a los nuestros * Diciembre 4: El campamento Via Campesina cobra vida * Diciembre 5: La Asamblea Anti-C@p * Diciembre 6: La Marcha Nocturna * Diciembre 7: La Mega Marcha de Via Campesina * Diciembre 8: De cómo los anarquistas se convirtieron en guardias presidenciales * Diciembre 9: ¡Viva Evo! ¡Viva la verbena popular! * Diciembre 10-12: El peregrinaje llega al DF *</i>	
Acerca de esta etnografía.....	26
Capítulo 1 – El mundo anarquista.....	49
<i>Una cultura de la vida * Autogestión, etcétera. * Convivio, reciprocidad y fe * Divertirse por divertirse * “Subcultura” *</i>	
Capítulo 2 – El chisme como Acción Directa.....	83
<i>La Otra Campaña: de México a Montreal * Ici La Otra: verano de 2006 * Pies en la tierra: otoño de 2006 * Negociando la agenda de resistencia: invierno 2006-2007 * “La otra Otra: primavera de 2006 * El chisme como Acción Directa *</i>	
Capítulo 3 – Aspectos ocultos del “anarcoindigenismo”.....	112

*Borrador - favor no citar. Trabajo y traducción en proceso.*

*¿Quién habla en la gira? \* Ni Dios ni amo \* La cosmología oculta del anarquismo \*  
"Anarcoindigenismo" desde el mestizaje – Toma 1 \**

Capítulo 4 – El Rizoma en 3D.....147

*La crema y nata anarquista \* Destino "local": Oaxaca \* Destino "local": Montreal \* Un magnífico gran  
desmadre (donde quepan tantos más) \* El Rizoma en 3D.*

Capítulo 5 – Articulando el anarcofeminismo.....198

*El Congreso Anarquista en DF, 2011 \* ¡Tú diles! \* El anarquismo como plataforma \* Relativismo cultural  
\* Feminismo académico o "interseccionalidad" – Toma 1 \* No hay fórmula \**

Capítulo 6 – Vigilando fronteras.....243

*Vigilancia e infiltración \* La Cultura de la Seguridad y el espectro de Judas \* "Es por su seguridad"\**

Capítulo 7 – La diversidad del consenso.....271

*El yo de la "corrección política" \* La diversidad del consenso \**

Capítulo 8 – El consenso sobre la diversidad.....295

*Una conversación \* El juego de la "antiopresión" \* Tanta cortesía apestosa \* Anarcoindigenismo desde el  
mestizaje Toma 2 \* Los talleres sobre "antiopresión" como tecnología del yo \* Espacio seguro \* Las  
particularidades de la clase social \**

Capítulo 9 – Jerarquía, relaciones de propiedad e "interseccionalidad".....338

*Las matemáticas del movimiento \* El ser autoposesivo \* Identidad como propiedad \* Interseccionalidad:  
la literatura académica \* Dialogismo \* CODA: de la mujer negra a la "mujer de color" a la mujer  
indígena \**

Epílogo.....387

Apéndice A.....393

*La Sexta Declaración de la Selva Lacandona, comunicado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional  
(EZLN), 2006, y la Ley Revolucionaria de las Mujeres, comunicado del EZLN, 1993 (en inglés).*

Apéndice B.....414

*Entrevista con Glen Coulthard, autor de Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of  
Recognition [Piel roja, máscara blanca: rechazo a la política nacional del reconocimiento] (2014) en No  
One Is Illegal Radio, CKUT News, Montreal, 5 de marzo de 2015*

Apéndice C.....418

*El juego de la antiopresión en acción: una discusión de Facebook en la que se ilustran las prácticas de  
"diversidad", "antiopresión", "interseccionalidad" y las matemáticas del movimiento.*

Apéndice D.....423

*Lista de mineras con concesiones en México*

Bibliografía.....434

## **Acerca de esta etnografía**

Ésta es una tesis sobre el mundo anarquista. Un mundo donde “anarquismo” no significa lo mismo para todos, aunque eso en realidad no importa. Excepto cuando sí. Un mundo en el que algunos definen anarquismo y otros dicen que hacerlo va en contra los principios anarquistas. Éste es un mundo que se yuxtapone con cientos otros mundos que los anarquistas aman y habitan, y contra los cuales sin embargo se definen. Un mundo donde los anarquistas discuten todo el tiempo, pero se divierten tanto que quieren empezar de nuevo. O no. Un mundo en donde los anarquistas prefieren trabajar con gente que no es anarquista. Un mundo en donde hablamos de cooperación y ayuda mutua, pero pasamos el tiempo presumiendo nuestras hazañas morales. Un mundo en donde a pesar de competir así, somos mucho mejores cuando se trata de acción colectiva que lo que puedan llegar a ser sus detractores. Un mundo tonto en donde a los adultos se les permite jugar luchitas de almohadas y jugar a disfrazarse, en donde pueden entregarse a satisfacer deseos ilícitos y darse el lujo de cometer errores. Un mundo muy serio, donde el futuro de la humanidad está en juego y en el que cualquiera de tus amigos podría ser un infiltrado de la CIA. Donde importan mucho los errores. Éste es un mundo enormemente grande, un mundo tamaño mundo, y con todo un mundo muy pequeño. Dos de mis amigos anarquistas viven en países diferentes, sufren problemas completamente distintos, hablan distintas lenguas y probablemente nunca se conozcan. Pertenecen en muchos sentidos a mundos completamente diferentes sin embargo piensan cada uno en el otro cuando dicen que este mundo, nuestro mundo, “es pequeño pero abarca todo el planeta”, que es un “*big small tiny world*” (un gran mundo pequeño). Cuando dicen esto en las voces de ambos se

escucha una mezcla de orgullo y arrepentimiento.

Decidí comenzar con la cumbre en Cancún porque muchos de los pequeños placeres, humildes victorias y colosales derrotas del mundo anarco se dieron ahí. No es cosa fácil definir este “mundo anarco”. No tiene fronteras claras, sin embargo en cualquier momento estás fuera. Más que un puñado de gente a los que podemos llamar anarquistas a partir de criterios definidos, más que los lugares y los territorios que frecuentan, se trata de un campo de sentido y de práctica.

Este campo atrae a unas personas más que a otras, y tiene más respaldo en algunos lugares que en otros. Los valores, costumbres y reglas que regulan este campo también varían de un lugar a otro —de México a Montreal, por ejemplo— pero a pesar de todo uno encuentra tarde o temprano a su gente. Al final son fáciles de reconocer.

Como objeto etnográfico el medio anarquista es bastante engañoso. Es difícil de ubicar. Se ubica del lado izquierdo del campo, coquetea con los marxistas, los campesinos y los punks, pero no necesariamente la lleva bien con cada uno. La gente que se mueve en el medio anarquista terminan dividiendo su tiempo entre alguno de estos grupos. Y hay que andarse con cuidado. Los anarquistas son de suyo muy delicados. Si no eres iniciada en todos los códigos de conducta o no has aprendido qué palabras decir, es probable que te topes de lleno con el medio anarquista, sólo para terminar quedando fuera. Ahora lo ves, ahora no lo ves. Éste es un objeto etnográfico que desaparece continuamente. O más bien el acto de desaparecer es parte del objeto etnográfico. Como la cuerda de Vygotsky (1962), sus partes nunca son un continuo uniforme, pero visto a la distancia está bien consolidado y anclado en la historia. En Montreal se le llama “*the*

*Borrador - favor no citar. Trabajo y traducción en proceso.*

*anarquist scene*”, en México le llamamos el medio anarquista. Todos sabemos exactamente de lo que estamos hablando. Hasta que empezamos a tratar de definirlo y nos damos cuenta de que no estamos de acuerdo. Contemplar el medio anarquista requiere una suspensión de la incredulidad.

Hacer investigación etnográfica dentro del medio anarquista es también complicado. Sólo a quien ha participado en varios colectivos y campañas, y que haya estado presente por suficiente tiempo, se le da la oportunidad de ser considerado *de confianza* como investigador. Incluso habiendo ganado esta confianza, los anarquistas no necesariamente confían en alguien que quiere escribir un libro sobre ellos, incluso si estudiar güeritos es el plan. En todo caso mi historia de madurez política es lo que en la historia quedó consignado como el movimiento “altermundista” o de justicia global (aún digo “movimiento anti-globalización” por costumbre).

Mi romance con el medio anarquista comenzó en el 2000, año en que también inicié mi licenciatura en la Universidad de Concordia, en Montreal. La famosa “Batalla de Seattle” (como le dicen allá) había sucedido hacía casi un año y todos los estudiantes izquierdosos estaban muy emocionados (e.g. Yuen, Katsiaficas and Rose 2001). El sindicato de estudiantes estaba usando su infraestructura para organizarse contra la cumbre del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) en la ciudad de Quebec, que se realizaría en abril de ese año, y rápidamente caí en sus redes.- Los talleres sobre acción directa, construcción de armaduras de unicel al estilo Ya Basta, sobre el baile espiral a la Starhawk, y sobre cómo hacerse bolita para resistir el arresto eran todos nuevos para mí, y después de algunos meses de aclimatación decidí unirme a un colectivo de médicos como parte de mi proyecto principal. - Agradezco haber estado preparada

porque los policías nos pusieron unas madrizas tremendas, nos gasearon con químicos experimentales, nos lanzaron bombas de humo, nos dispararon con balas de goma y nos rociaron con sus tanquetas de agua (y luego dijeron que *nosotros* habíamos empezado). Para mí, la cumbre fue una experiencia intensa. Estar entre toda esa gente bailando, cantando y luchando juntos contra los policías fue catártico e inspirador. Pero no hablaré tanto de lo mucho que las grandes marchas y el movimiento antiglobalización significaron para los jóvenes blancos —ya ha se hablado suficientemente bien de esto (ver por ejemplo Rajah 2001; Thompson 2010). Esta tesis es acerca de lo que sobrevino una década después y encuentra a nuestros estudiantes blancos divirtiéndose e irritando gente en otro lugar.

Algunas de las razones por las cuales me cansé del medio activista estudiantil se harán evidentes en los siguientes capítulos, pero he de mencionar desde ya que ésta fue una de las razones por las que volé a Venezuela en 2006. El viaje a Venezuela puso en marcha un curso de eventos que me llevaría a reunirme con un pequeño grupo de activistas en Montreal, la mayoría migrantes mexicanos, estudiantes exiliados o de intercambio, parte de un colectivo local adherente a La Otra Campaña. Los zapatistas habían protagonizado un regreso a la escena política a principios de 2006 con una gira por todo México promoviendo La Otra Campaña, intercambiando ideas y escuchando “la palabra” de los movimientos de resistencia de todo el país.- Los zapatistas promovieron una campaña paralela a la electoral oficial de aquel año y buscaban así organizar una resistencia autonomista y capitalista con una base sólida, “desde abajo y a la izquierda”. De acuerdo con los últimos comunicados zapatistas, de un lenguaje florido y seductor, los que nos encontrábamos más allá de las fronteras mexicanas estábamos invitados a

sumarnos a La Otra, como parte de la La Zetzta Internacional.

Volveremos a La Zetzta y los zapatistas más adelante. Por ahora el punto es simplemente aclarar que cuando yo andaba curioseando en Cancún como investigadora había cumplido con mis obligaciones como *adherente* y más o menos había averiguado cómo navegar entre el laberinto de acrónimos que caracteriza a la izquierda mexicana. Había asistido a los plantones correctos en el momento indicado y me había hecho amiga las personas indicadas; había acumulado suficientes ex novios mexicanos como para ser considerada parte de la familia. Por supuesto nada evita que te llamen espía si no les gusta tu agenda de investigación o cualquier otra cosa de ti. La primera vez que me acusaron de tener una conexión con el gobierno fue en 2006, y no tuvo nada que ver con mi agenda académica. Más bien yo había criticado a un conocido activista hombre llevando una vagina puesta, lo que es mucho peor. La segunda ocasión, sin embargo, fue por haber aceptado la beca Fullbright para investigación: cualquiera que acepte dinero del Departamento de Estado de los Estados Unidos *tiene que* ser el enemigo. Los relatos de Stringer (2013) al adentrarse en la cultura de seguridad activista y la figura del “soplón” me llegan. En todo caso, las preocupaciones de los activistas están bien fundamentadas. A los infiltrados les dedico todo un capítulo; en cuanto a los académicos, es cierto que no se puede confiar en ellos. He observado que los académicos, cuando las cosas pasan de rojo a colorado, tienden a priorizar la conclusión de sus reportes y las aplicaciones para sus becas que ocuparse de ser solidarios así como detallan tan detenidamente en sus solicitudes de beca. Los investigadores desaparecen cuando se acaba la investigación. Los investigadores publican libros que pueden revelar secretos innombrables. Y de una forma característicamente orwelliana el H. Ministerio de la Ética Académica enseña a los

estudiantes de posgrado que la ética significa lograr que todos los sujetos de investigación firmen unas hojitas de papel que nulifican su derecho a quejarse si el investigador escribe algo que pueda arruinar su vida. El investigador profesional se gana su pan diario siguiendo este juego —qué tan confiable puede ser alguien así.

Más aún, entre los anarquistas, conocidos por su despiadada e implacable crítica al poder del Estado, la investigación es irredimible por su potencial impacto en las políticas sociales. Algunos etnógrafos, cuando hablan con “sus informantes” u otros partidos interesados, pueden justificar su investigación argumentando que el sofisticado reporte que producirá se reflejará en reformas benéficas. No es el caso del anarquista antropólogo que hace investigación entre anarquistas. Entre anarquistas la palabra “reformista” es un insulto serio. Para que la escritura sea legítima, debe estar conscientemente pensada para no servirle al estado, debe estar dirigida, en términos de legibilidad y desde su construcción, a los anarquistas mismos, y no debe revelar ninguna información que pueda ser usada para localizar o perseguir a quien esté involucrado. Por suerte el mapa nunca es el territorio. Incluso si fuera posible describir el mundo anarquista en un mapa infinitamente detallado, simplemente esto no es deseable. No solamente los anarquistas se nutren de la indeterminación en un sentido ideológico, sino que el misterio es para ellos una imperativo práctico. Las historias más ilustrativas, con todo su atractivo pedagógico, en las que se detallan nombres y lugares, simplemente no pueden ser relatadas porque ofrecerían detalles sobre personas involucradas que las autoridades podrían usar con propósitos nefastos. Una de las formas en las que he lidiado con este asunto es poniéndome a mí misma como ejemplo las más de las veces. Hablo por ejemplo de la vez que fui acusada de ser espía. Esto cala en el ego y se corre el riesgo de ofrecer

una especie de confesionario, pero en todo caso es la única forma de hacerlo. No sólo porque compartir las historias de los otros ofrece detalles potencialmente interesantes para el enemigo, sino porque quien ha sido exiliado por algún camarada anarquista bien parado debido a una supuesta conexión con el gobierno, por hacer “mala política”, por violencia sexual o por atreverse a denunciarla, no quiere hacer olas. Buscan menos fama, no más.

Mi otra táctica ha sido en general cambiar los nombres de todas y difuminar los detalles de manera que sea muy difícil descubrir quién es quién. Las excepciones fueron los pocos lugares donde existía suficiente registro público de la historia en cuestión. En este espíritu, he escogido mis historias ilustrativas con cuidado, privilegiando ciertas de ellas, como la de la cumbre sobre el clima en Cancún, a pesar de que la era del bloqueo a las cumbres, característica del movimiento antiglobalización, en buena medida ha llegado a su fin. Es mucho más difícil para quienes no simpatizan (ya sean activistas rivales, ex novios o funcionarios del gobierno) averiguar la identidad de cada quién cuando todos los involucrados están lejos de casa. Las historias acerca de colectivos anarquistas más pequeños se refieren a colectivos que dejaron de existir. Ya sea que alguien haya sido parte de un colectivo por 10 días o por 10 años, ya sea que yo los haya entrevistado formalmente o esté recordando una conversación de 12 atrás, ya sea que conservemos la amistad o no nos hablemos más, he hecho todo lo posible por verificar cada hecho para evitar que me tomaran el pelo. Aunque a veces se pone interesante si sucede. He compartido fragmentos del manuscrito con amigos activistas que me han pedido información. Escribo en el estilo menos aburrido posible (aunque académico), pensando en que puedan leerlo realmente. He traducido algunas secciones para circularlas en

México y resumido el resto en conversaciones verbales (una beca para traducción no estaría mal).

Habiendo dicho esto, es necesario aclarar que algunas veces es imposible “verificar” a algunas personas involucradas en ciertas historias, especialmente si el proyecto en el que una está involucrada se interpone con el propio proyecto de vida a tal grado que la experiencia previa se convierte en trabajo de campo años después (ver Pink 2000). Aquí una debe andarse con cuidado. Hacer trabajo de campo me ha hecho darme cuenta de cuánto más se aprende cuando uno está específicamente poniendo atención y anotando todo (nuestra memoria es menos buena de lo que pensamos). Pero mientras la experiencia casual no debería de pasar como trabajo de campo, sin duda mis experiencias y observaciones al respecto del medio anarquista de los años previos cobraron un nuevo significado cuando me convertí en investigadora. Cuando pienso que he empezado a notar un patrón, y comienzo a pensar en términos experimentales si puede aplicarse, me acuerdo de *todos* los colectivos, marchas y cadenas de correos que han sido parte de mi experiencia, no simplemente los que conocí en los periodos específicos en los que un papelito decía que estaba haciendo investigación. En mi caso el trabajo de campo es definitivamente autobiografía disfrazada (ver Okely 1992; Cohen 1993). Haber hecho a un lado todo lo que había aprendido acerca del medio anarquista durante mis otros diez años de experiencia habría sido políticamente irresponsable y un intento muy mediocre de “búsqueda del conocimiento”.

Otro de los aspectos del trabajo de campo que se mezcla con la vida propia es que una termina dueña de mucha información. Mis amigas estaban al tanto de mi interés académico en las actividades que hacíamos juntos, pero siempre me preocupó que los que

“no están entrenados como etnógrafos, rara vez tienen una idea bien informada de la forma en que los etnógrafos pueden monitorear y memorizar conversaciones e interacciones casuales y vincularlas con asuntos más trascendentes” (Dyck 2000, 44). Mis informantes eran en muchos casos mis amigos, y probablemente se descosían conmigo en un bar, hablándome de cosas que mi buena consciencia me impide repetir. Por supuesto puedo explicarles lo mejor que pueda, en cualquier momento, cuál es mi objetivo y mi enfoque. Pero como todo antropólogo debiera admitir, hacerlo es más bien una farsa, porque el chiste del trabajo de campo antropológico, su metodología, es que el campo mismo debería decidir el enfoque del estudio —se supone que el foco debe cambiar. De acuerdo con nuestra disciplina se supone que debemos decidir sobre qué vamos a escribir después, pero obtener de entrada el consentimiento de la gente. Es ridículo. En todo caso, convertir toda mi vida y mis redes sociales en un campo de investigación ha significado caminar por una cuerda floja de la cual con mucho gusto me bajaría. La ventaja ha sido sin embargo el acceso a una instantánea de “larga duración” que puede revelar aspectos que la mayoría de las investigaciones de doctorado, basadas en una instantánea *de 18 meses* no pueden ofrecer. Esta tesis sólo puede ser escrita por alguien involucrado a largo plazo, que observa eventos desenvolverse ante sí que no pueden percibirse en una experiencia de un solo año.-

Realizar investigación relacionada con una lucha social en la que una está realmente involucrada puede revelarnos aspectos, tanto en la teoría como en la práctica. Quizá no sea tan maciza como Antonio Gramsci, Franz Fanon o Adreu Lorde, pero claramente el doble compromiso con la lucha política y el trabajo intelectual ha producido ideas desafiantes e intervenciones teóricas. Charles Hale señala esto en su propuesta de

investigación activista, que implica “la pertenencia a un grupo organizado en la lucha social” (97-8; ver también Juris y Khasnabish 2013a, 24-27). Esto describe en muchos sentidos mi caso, y aquí estoy partiendo de los escritos sobre acción feminista participativa que buscan identificar las percepciones de las problemáticas y prioridades que después habrán de guiar la investigación (Maguire 2008, 422; ver también Spalter Roth y Hartmann 1996). Dado el largo plazo con el que estoy trabajando, sin embargo, referirse a un solo colectivo no tiene sentido —la mayoría no duran mucho. La etnografía basada en el trabajo de un año entre colectivos anarquistas contemporáneos tenderá a mostrar (como muchas que andan por ahí) a los colectivos de ese determinado momento dejándose llevar por el entusiasmo de los miembros del colectivo al respecto de la felicidad democrática de la organización anarquista. La etnografía basada en un contacto con los colectivos durante 15 años nos muestra a esos colectivos disolverse de maneras muy poco amistosas. La etnografía basada en 15 años de experiencia sabe que nunca tendremos el cuadro completo si sólo consultamos a quienes (todavía) son miembros del colectivo. Para cuando terminé mi maestría ya había decidido que sería irresponsable que mi investigación diera cuenta de uno u otro colectivo en específico —finalmente un colectivo es un Nombre heredado por algunos solamente, a menudo de acuerdo a una lógica que de ninguna manera se puede llamar anarquista.-

Para mí ha sido muy importante asegurarme de que estoy siendo responsable con las personas de carne y hueso involucradas, y atenerme a los mejores principios de los anarquistas así como se profesan formalmente (lo que muchas veces entra en conflicto con lo que algún “grupo organizado” pueda pretender de mí). En este sentido, pienso y “hablo cercana a” (“*speak nearby*”) (Minh-ha in Chen 1992) los sujetos y el objeto de mi

investigación —actúo como cualquier otro anarquista, que sabe muy bien que los anarquistas predicán mejor de lo que practican, pero aun así conserva su compañía porque al menos puede intentar que sean coherentes con su palabra. Ésta es mi apuesta. Me gustan las palabras de Uri Gordon, cuando escribe específicamente sobre hacer investigación entre anarquistas. Estudiar a los movimientos sociales en sus propios términos no significa “dar por sentado las demandas de los activistas: sus intuiciones, argumentos, demandas y teorías también tienen que estar bajo escrutinio. Sin embargo, el hecho de que deban de ser examinados críticamente no cambia en lo absoluto la idea principal: que las intuiciones de los activistas, sus demandas y teorías deben ser el punto de partida para una filosofía que busque el cambio social” (2007, 278).

La mayoría de los libros escritos desde los movimientos anarquistas contemporáneos hasta ahora han sido esfuerzos para explicar y justificar el movimiento ante la ignorancia generalizada, la crítica trillada, y las campañas difamatorias.- Me alegra que se hayan escrito estos libros porque había que deshacerse de ese peso, pero también porque, como consecuencia, soy libre de escribir algo un poco diferente. Como la autocrítica que se deja de lado cuando nuestro objetivo principal es convencer a los liberales de que somos más chidos que ellos. La autocrítica es dura. Hago lo mejor que puedo. He intentado escuchar mucho, por ejemplo, en vez de simplemente hacer referencia al sur global, aquel sur que los anarquistas del Primer Mundo vamos supuestamente a liberar a cada paso. Pero estoy seguro que hay cosas a las que no he puesto atención.

He tratado de mantener cierta congruencia en cuanto a forma y contenido, desde la forma misma en que acoto el marco teórico del objeto etnográfico a mi alcance. En este

contexto la etiqueta “anarquista” la uso sólo para referirme a gente que se autoidentifica (al menos por un tiempo) como anarquista. Cuando los que son llamados anarquistas son perseguidos y cuando, en especial en lugares como México, lo que está en riesgo es bastante serio, resulta problemático para mí asignar la etiqueta “anarquista” a los zapatistas, a los magonistas, o libertari@s, no se diga a las tradiciones de las asambleas en los pueblos zapotecos. Más que una estrategia cautelosa —o una conveniente y arbitraria manera de delimitar un objeto etnográfico problemático— podríamos decir que esta decisión en cuanto a categoría es ante todo la más congruente con los principios anarquistas. Más aún, en tanto que existe una fricción entre “anarquista”, “libertario”, “feminista”, “magonista”, “antiautoritario”, y “zapatista”, como términos, poner atención al estira y afloja que se da entre quienes tienen que escoger entre estas etiquetas al transcurrir por su vida política nos muestra algo sobre el anarquismo que no podríamos apreciar de otra manera. Hasta cierto punto, nombrar a todo igualitarismo como “anarquismo” es una jugada imperialista en sí misma. Mi experiencia en México y entre los activistas indígenas en Canadá sugiere que en todo momento se debe mantener en mente el asunto de que el anarquismo puede funcionar como una ideología eurocentrista que recupera de forma discriminada ideas y formas no occidentales para sus propios fines. Y eso es imposible si llamamos a los zapatistas, a los Haudenoshonee, a los zapotecos “anarquistas” sin pensarlo dos veces.

Me doy cuenta de que tratar al anarquismo de esta manera me aleja del camino de académicos como Pierre Clastres (1987), James Scott (2009), y David Graeber (2004). Dado que en mi experiencia mucha de la gente que se siente incómoda universalizando el anarquismo o tratándolo ahistóricamente no son blancos, esta tesis puede ser leída como

un análisis del anarquismo desde “abajo y a la izquierda” (con todo y beca Fullbright). En verdad creo que trazar instancias del anarquismo a través del tiempo y el espacio es un proyecto político válido —si se permite aplicar la palabra “democracia” a las tradiciones no occidentales, entonces “anarquía” tendría que estar permitido también. No estoy pidiendo que los lectores tomen una posición contra un uso así de amplio del término anarquismo, sino simplemente que participen en un experimento mental durante el tiempo que toma leer estas páginas: ¿cómo pinta el “anarquismo” cuando limitamos su campo de referencia a quienes se denominan como tales? Tratar al anarquismo como un “ismo” específico no necesariamente se desvía del proyecto político mencionado arriba, pero nos mantiene honestos a medida que avanzamos. Por todas estas razones, en las páginas que siguen el contenido del término “anarquismo” se define a través de lo que la gente hace con él. No a partir de lo que debería significar o hacer; no a partir de cómo lo interpretaron Kropotkin, Malatesta o Magón, o a partir de lo que muchos otros anarquistas no tan famosos dicen que significa, sino con base en lo que gente *está haciendo ahora*. Visto de esta forma, muchas veces el anarquismo es una palabra a partir de la cual gente de lugares distintos se reconocen como amigos o colegas; a veces es una referencia a la organización sindical; a veces se usa de manera indistinta con “indígena”.

Al anarquismo se le ve haciendo toda clase de trabajos hoy, no cabe duda. Me recuerda un estuche multiusos de un pintor: una herramienta imprescindible, pensada para tener ciertos usos, pero normalmente usada para muchos más. Inmediatamente reconocible para quien trabaje un oficio, pero quizá misteriosa y de apariencia peligrosa para quien no. Dicho de otra forma, el anarquismo no es nada sin la gente de carne y hueso que lo usa como una herramienta para construir algo. No tiene vida propia. Incluso

el mejor pincel no puede pintar. Así que la pregunta es más bien: ¿Cómo se usa esta herramienta?, ¿se usa distinto en cada país?, ¿de dónde salió?, ¿qué usos chidos se le ha dado últimamente?, ¿está arrumbada en la caja de herramientas?, ¿alguien la está usando en verdad o sólo la traen como hebilla del pantalón para parecer barrio? Qué tal toda esta gente que no tiene una pero sacan la chamba en la mitad del tiempo. ¿Qué construyen con ella? La respuesta rápida sería: cosas muy chidas. Y vieran cuántos errores se cometen... ¿y para quién estamos trabajando?

El medio anarquista es un objeto etnográfico difícil de ubicar. A los antropólogos les gusta ubicar cosas o que se las acomoden muy ordenaditas. Porque desde que analizar a los “primitivos” pasó de moda, la especialidad disciplinaria ha sido reinventada como lo “local” y lo “particular” —es decir que la diferencia territorializada aún es un concepto organizativo. A pesar de las numerosas críticas que insisten en que la cultura no se puede reducir al territorio (e.g. Appadurai 1998, 1992; Fog Olwig y Hastrup 1997; Gupta y Ferguson 1997), me han alentado una y otra vez a que *escoja un lugar*. En lo que se refiere a dónde exactamente fue que me familiaricé con la escena anarquista, habrán notado que se trata principalmente de Québec y México. También tomaré ejemplos de mis experiencias en Nueva York, Austin, California, Londres, Caracas y Toronto. Por un momento pensé titular esta tesis “Anarquismo en Las Américas”, en vez de referirme grandilocuentemente al “mundo anarquista”, pero esto hubiera sido problemático por una variedad de razones. Donde quiera que he estado, he conocido y he trabajado con anarquistas de mucho más allá: Barcelona, el País Vasco, Francia, Bélgica, los Balcanes, Grecia, Italia, Canadá occidental. La lista sigue. “Aunque el trabajo de campo puede ubicarnos y localizarnos, esto no significa que la localidad sea inseparable de los asuntos

que nos conciernen o de la gente a la que estudiamos” (Norman 2000, 137-8). Después de todo, cuando los anarquistas damos nuestros periplos por el mundo, a menudo nos damos cuenta en menos de 10 minutos que sólo hay uno o dos grados de separación entre nosotros —su ex compañero de casa ahora es parte del colectivo de su ex novia, etcétera. Incluso aunque no sea así, por lo menos hemos estado en las mismas marchas y hemos leído los mismos libros de Bookchin. No importa dónde estemos, sabemos que hemos encontrado a nuestra gente cuando escuchamos canciones de la Bandera Negra, cuando vemos gente sentada en un círculo en vez de en bloque enorme frente a un escenario. Cuando escuchamos sin querer la discusión alcohólica sobre la rivalidad entre punk y reggae, o más seriamente sobre si los palestinos son indígenas y si esto importa o no. Ciertamente existe, en retazos a lo largo del globo, un medio anarquista reconocible, aunque no en todos lados. Y realmente es un mundo pequeño después de todo. En todo caso, estoy convencida que los tipos de discusión, marcos teóricos de debate y otras características del medio que presentaré más adelante le serán familiares a los y las anarquistas —y a quienes tratan con ellos— en casi todas partes. En México, por ejemplo, se intercambia “anarquista” con “magonista”, pero en otros lugares cada quien experimenta su propia versión de este dilema: ¿deberían de articular su antiautoritarismo en el marco de la tradición anarquista occidental, o en cambio favorecer las historias e identidades antiautoritarias locales?

También es verdad que los medios anarquistas cambian de un lugar a otro y que estas diferencias son importantes. Una etnografía más ortodoxa podría haberse centrado en alguno de los lugares que he mencionado, con el objetivo de describir una escena anarquista en particular. Mi etnología en cambio establece “luchas ubicadas en ciertos

lugares, aunque transnacionalizadas, con redes internacionales” e “inquiérese la forma en que [...] los actores se relacionan con lugares y espacios mientras van de un lado a otro” (Escobar 2001, 163). Precisamente porque tanto las diferencias como las similitudes entre distintos medios anarquistas son importantes, y precisamente porque la crema y nata anarquista se mueve entre un medio y otro sin darse cuenta necesariamente, una etnografía que amplíe su espectro para contemplar distintos medios anarquistas a la vez, resulta invaluablemente constructiva. Los contrastes más claros en esta tesis son los que existen entre el medio de Montreal y los medios activos en la ciudad de Oaxaca y en la Ciudad de México. Mi exposición al respecto de los puntos de acuerdo y de fricción entre estos medios revela asuntos que serán de gran utilidad para los activistas que se mueven entre Montreal y México, pero también está pensada para leerse como un caso: las diferencias entre los medios anarquistas de Londres y Sarajevo no son las mismas que las que separan a Montreal del DF, y, mientras avanza en la lectura, invito a la lectora con conocimiento de cómo se intersectan distintos medios anarquistas, a que piense cuáles pueden ser estas diferencias en su caso. Con esta etnografía multisituada no pretendo presentar distintos casos “locales” para representar un solo fenómeno global, sino sugerir una conversación entre partidos distintos. Marcus, que sugiere que la investigación multisituada se delinee alrededor de “cadenas, senderos, filamentos, conjunciones y yuxtaposiciones” (1998, 90) recomienda el método de seguir a la gente, a la cosa, a la metáfora, a la historia, a la biografía o al conflicto. He intentado todo lo anterior, pero más que nada he tratado de seguir con la conversa. Me he dedicado a seguir las canciones sobre la Bandera Negra, a ir tras las formaciones circulares, tras la gente con sólo un grado de separación y los colectivos vinculados entre sí a través de proyectos

colaborativos, pero también hago mi mejor esfuerzo por seguir sus debates, entender de qué están hablando y por qué; por darme cuenta de quién más está escuchando su palabra, y de cuántas veces he escuchado ese argumento antes. Éste también es un esfuerzo por alinear forma y contenido de forma que la conexión entre los “sitios” defina el argumento de la etnografía. Después de todo, la razón de ser de La Otra Campaña era compartir y escuchar la palabra.

El concepto de “fricción” (2005) de Anna Tsing es claramente relevante aquí: los activistas que participan en proyectos colaborativos tienen cosas distintas que decir, viniendo como vienen de diferentes lugares y trayectorias. Tienen una gran variedad de agendas personales y políticas; todos han sido escuchados o no, dependiendo de quiénes son y qué tienen que decir, sin embargo todos optan por escoger la *lingua franca* del anarquismo. Excepto por quienes se hartan y simplemente se van, en cuyo caso es importante preguntar por qué. En otras palabras, uno de los objetivos de esta etnografía es cuestionar las pretensiones univisualistas del “anarquismo” estableciendo una conexión entre su producción intelectual y una (pequeña) conversación global que es en sí misma completamente particular. Un enfoque etnográfico [que] promete “arraigar el transnacionalismo o más precisamente la producción de ciertos transnacionalismos en prácticas concretas y en ubicaciones geográficas (Conway 2013).

En última instancia, lo que yace detrás de toda ansiedad de un antropólogo al respecto del lugar es la idea de cultura misma —una idea de cultura donde se asume que las culturas siempre tienen lugares y que los lugares siempre tienen culturas. La cultura es el objeto de especialización por el cual se les paga a los antropólogos. Tengo algunas cosas que decir en cuanto a la cultura y la antropología. La mayoría de los lectores

estarán familiarizados con la antropología como herramienta de dominio colonial. A los antropólogos, por su parte, les gusta sentir que son mejores que otros académicos dado su supuesto compromiso con la justicia social. A la antropología le gusta concebirse como defensora de los desvalidos, pero la antropología fue y es aún una herramienta de dominación, tanto institucional como conceptualmente. La autocrítica posmoderna no cambió mucho y el discurso de los antropólogos sobre la necesidad de democratizar y descolonizar el conocimiento en general ha sido “no performático” —frase que en el mundo académico se usa para decir que algo no cumple lo que promete (Austin 1962). No tengo intención de defender a la antropología y no me preocupa morder la mano de quien me da de comer. Sin embargo, cuando se trata de otro tipo de académicos que critican a la antropología, pierdo la paciencia. La antropología no hubiera sido capaz de asesinar y alienar a los pueblos indígenas en todo mundo si no hubiera sido por los sociólogos, que ayudaron a construir prisiones, los psicólogos que las patologizaron, los politólogos que no pudieron concebir la política ni la persona fuera de la antigua Grecia; sin los filósofos que llaman a los “primitivos” irracionales y sin los ingenieros que construyeron las armas. La etnografía puede ser su propia arma, pero a pesar de esto, o precisamente por ello, creo que la investigación etnográfica sí tiene un valor. El trabajo de campo me ha enseñado cosas acerca de mí, así como del medio anarquista que no podía haber aprendido de otra manera. Y así como puedo contar mi historia como la de la activista que se pasó al Lado Oscuro, podría contar otra historia, igualmente real, acerca de mí misma como etnógrafa empírica desde la adolescencia, que no podía resistir psicoanalizar a mis amigos activistas, categorizar sus disputas, esbozar sistemas de valor subcultural en el medio y trazar los imaginarios metafísicos de los anarquistas —hay

tanta observación participante para pasar el tiempo. Esas juntas pueden ser muy largas. La verdad es que yo quería escribir un libro acerca de todo esto, antes de estudiar antropología. Así acabé como estudiante de posgrado.

Respecto al concepto de “cultura”, cerraré con las siguientes palabras. Los antropólogos supuestamente se han recuperado de su tendencia a aproximar las culturas como pequeños sistemas delimitados de gente homogénea, al estilo de la “tribu primitiva”. Pero cuando no se la pasan insistiendo en que la cultura está delimitada por el lugar, simplemente usan el término como sinónimo de etnicidad, en sí una palabra-código para “raza”. Los imperativos de los antropólogos respecto a raza y lugar se revelan en lo primero que dicen la mayoría de los antropólogos cuando leen mi trabajo sobre redes transnacionales anarquistas. “Qué bien. Vamos a ver qué tal se llevan los anarquistas de culturas diferentes”. Esto puede ser una espada de dos filos. Si se aproxima el problema de esta manera, el resultado será que nos percataremos de las diferencias —y solamente de eso— entre las anarquistas mexicanas, las canadienses, los mestizos, los indígenas, griegos o británicos; los quebecuás anglófonos y los francófonos, etcétera. Así también, la actual obsesión de la academia con la “diferencia” en general significa que nos damos cuenta de las dinámicas opresivas de poder —y sólo eso— entre mujeres y hombres, blancos y negros, entre indígenas y sus numerosos “aliados”, etcétera. El resultado final es de gente tratándose como la mierda. Esto sucede muy a menudo, y deberíamos pensar en ello. Hay mucho más que apreciar del medio anarquista que su replicación de la violencia colonialista heteropatriarcal, y este enfoque nunca nos dejará verlo.

El otro enfoque limitante, aunque útil como contrapunto para el anterior, es reformular la pregunta para considerar la cultura “anarquista”. Una cultura transnacional,

en la cual pueden existir diferencias regionales, pero que en última instancia es una sola cosa. El concepto “cultura anarquista” nos invita a imaginar a un puñado de gente que se pasea libremente de los okupas en Barcelona a los Climate Camps en Inglaterra, de los encuentros anarquistas en México a las manifestaciones en Montreal, porque comparten los mismos valores básicos y el mismo vocabulario conceptual. Sólo pensemos en cuántas etnografías recientes del movimiento de justicia global siguen esta línea, que supone un argumento como el siguiente: “Por supuesto que existen barreras de lenguaje, y por supuesto que algunos son más privilegiados que otros, pero como todos odian las jerarquías y participan en maravillosos procesos incluyentes, viven básicamente en armonía dentro de una feliz red global... ! Los únicos que no encajan aquí son los asquerosos autoritarios y de por sí no queremos tener nada que ver con ellos”.- Notemos cómo la “diferencia” fundamentalista es aún el punto de partida aquí, sólo que en este caso la diferencia existe entre anarquistas y no anarquistas. Aún nos instan a delimitar dos grupos mutuamente exclusivos y a proceder como si todos los miembros del grupo fueran esencialmente iguales. Todas las tensiones y las discusiones desaparecen, todas las muy distintas maneras de entender la palabra “anarquismo” dejan de existir, toda la gente que no se considera anarquista, pero sin la cual el “anarquismo” como proyecto dejaría de existir, no cuenta. Toda la fricción del encuentro y las dinámicas de poder mencionadas arriba desaparecen completamente.

Ambos enfoques tienen mérito en tanto que cada uno nos invita a percibir cosas que de otra forma no veríamos. Es por esto que en los siguientes capítulos le doy cabida a una como a otra aproximación, y porque el material etnográfico en sí lleva a confirmar ambas ideas: a veces la gente en realidad se lleva bien a pesar de tantas “diferencias”, y es

maravilloso e inspirador contar una historia de gente distinta que se entiende. Otras veces todos se comportan como verdaderos imbéciles y me voy sin encontrar un hilo dorado porque no hay ninguno. Alternar entre estos enfoques también refleja algo de la propia experiencia de los anarquistas. De hecho los activistas oscilan entre sentirse inspirados y motivados por tanta cooperación entre tanta “diferencia” y sentirse desmoralizados por las pinches dinámicas de poder que arruinan todo. Los activistas pasan de reverenciar tradiciones indígenas romantizadas, anacrónicas y específicamente diferentes, a discutir el rol y el lugar de esta subespecie dentro de la Tradición Anarquista Universal. Al final esto no sólo afecta a los antropólogos. Las ideas dominantes de “cultura” subyacen también en el propio sentido político común de los anarquistas, aunque esto no lo acreditan muy a menudo. La tendencia bipolar de intercambiar entre estos enfoques teóricos, mutuamente exclusivos, es responsable, más de lo que nos damos cuenta, del humor cambiante de los anarquistas y de nuestro fracaso en alcanzar mayor nivel de cooperación.

Pero cambiar de enfoque conscientemente es una gran manera de aprender. Este manuscrito fue escrito precisamente de esa manera, primero imaginando cada parte a la luz de un todo imaginario, después otra, y viceversa. Abrirse paso entre distintos tipos de análisis teórico es además la única manera, porque ninguna teoría es capaz de capturar la realidad en su conjunto —el mapa nunca es el territorio. La teoría crítica de raza y la teoría feminista abrieron esta perspectiva. Sin embargo, precisamente porque era una muy buena idea, hubo que reescribir la historia y atribuirla a filósofos hombres blancos (ver por ejemplo Mascia-Lees, Sharpe y Cohen (1989)).- Una de las virtudes de la antropología es que nuestra metodología implica comenzar con la práctica primero (“el

campo”) y después aplicar teorías —o desarrollar nuevas— basadas en lo que en verdad sucede, en contraste con escoger primero una teoría y luego hacer que la experiencia se ajuste a ella. En este sentido, la metodología etnográfica cuaja bien con la crítica feminista y postcolonialista de la alta teoría, y con el desdén que le profesa el anarquismo. De hecho me exhorta a usar varios conceptos teóricos, incluso los que están en conflicto entre sí, en una sola tesis. Un poco de Marx, algo de Bakunin, un poco de Anzaldúa, una pisca de Bourdieu. La apuesta es que cada quien se sienta suficientemente servido, es decir suficientemente irritado, por supuesto.

El contenido y estructura de este ensayo se detalla a continuación. El Capítulo 1 nos presenta el medio anarquista (léase la “cultura anarquista”), valiéndose del análisis de un foro social anarquista en Caracas como punto etnográfico de partida. Organizado a la par del Foro Social Mundial (FSM), en el mismo sitio y al mismo tiempo, este Foro Social Alternativo reunió a decenas de anarquistas de toda Europa y Latinoamérica (y a algunos simpatizantes). Para quienes no están familiarizados con el mundo anarquista, junto con el reporte de la cumbre en Cancún, esta historia es muy útil para presentar las particularidades de las políticas anarquistas mediante el comentario acerca de las agendas, los proyectos, deseos y desilusiones de los anarquistas que organizaron la cumbre, los que asistieron, y aquellos activistas que se movían entre un foro y otro en el curso de la semana. La historia del Foro Social Alternativo es una donde los anarquistas de distintos países logran entenderse y trabajar colectivamente durante ocho días, a pesar de que no hablaban las mismas lenguas —mucho mejor que como nos fue en Cancún. ¿Cuáles son las reglas, intuitivas de inmediato, que hacen esto posible? ¿Por qué muchos de los asistentes al FSM constantemente desertaban para cambiarse a nuestro foro cuando

lo descubrirían, a pesar de que nunca imaginaron que podrían entenderse con anarquistas, y ciertamente nunca se hubieran identificado como tales? A partir de diferentes experiencias entre distintos colectivos anarquistas, casas, okupas y encuentros en varios países, procedo a explicar qué es propio —y atractivo— de la cultura anarquista. Más adelante, en otros capítulos, les pego duro, así que hay que construirles una buena imagen primero.

En el Capítulo 2 comienzo a enfocarme en las micropolíticas de los colectivos anarquistas, analizando el periodo de existencia de un colectivo zapatista basado en Montreal, cuya pena y gloria transcurrió desde su fundación en 2005 hasta su desintegración en 2007: mientras que nominalmente los anarquistas están en contra de todas las formas de dominación, en la práctica a los activistas les interesan algunas formas más que otras, lo que puede llevar a desacuerdos serios. Como el título “Chisme como acción directa” sugiere, la forma de dominación en la que nos enfocamos en este capítulo es el género y su intersección con otros sistemas de poder. En el Capítulo 3 continúo con lo expuesto en el anterior y elaboro mi discusión acerca del género y la raza mediante un análisis etnográfico e histórico. El punto de partida etnográfico sigue siendo el mismo colectivo zapatista, que junto con otros colectivos locales organizó una gira con dos representantes de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) a través de Québec y Ontario en 2006. La marginalización de la voz de Magdalena en favor de la de Juan durante esta gira revela ciertos rasgos esenciales del bagaje histórico del anarquismo: marcadas como femeninas y sancionadas como religiosas, las preocupaciones de Magdalena son doblemente “privadas” ante la esfera política secular moderna. El anarquismo no es simplemente una posición atemporal contra “todas las

formas de dominación”, es más bien una ideología que subraya la presencia del poder en algunos lugares y no en otros, debido que tiene su génesis está en una mezcla creativa de nuevas esferas públicas masculinas (incluso las “hermandades revolucionarias” clandestinas) del siglo XIX. En cuanto al interés de los activistas anarquistas por los movimientos de los pueblos indígenas y sus tradiciones culturales, en este capítulo analizo cómo la articulación de una política antiestado que referencia lo indígena permea la teoría y la práctica anarquista. Lo que yo llamo anarcoindigenismo no es siempre una práctica activista de solidaridad desinteresada como muchos anarquistas colonos sostienen, aunque implica una recuperación selectiva de la indigenidad para validar al anarquismo en sí.

Mientras que los capítulos 2 y 3 se enfocan en el “nodo” del colectivo anarquista, el capítulo 4 parte de una perspectiva más amplia y considera la “red” entre ellos como un objeto etnográfico. Mientras que muchos anarquistas activistas y académicos tienden a alabar el trabajo basado en redes, descentralizado y no jerárquico de los movimientos sociales anarquistas, un análisis distinto sugiere que se replican muchas jerarquías sociales al interior de la red de trabajo anarquista. Si vamos más allá del colectivo y del encuentro anarquista (“nodo”) para considerar la red, tanto una causa como una consecuencia de los nodos mismos, veremos cómo anarquistas con poder económico, pasaportes privilegiados y capital cultural se vuelven nodos clave en sí mismos, nodos que ejercen un poder no reconocido. Examinó tanto los efectos del viaje activista de vuelta a casa, como el efecto que tiene el tránsito de activistas extranjeros entre las ciudades que visitan, y comparo las similitudes y diferencias en los casos de Montreal y Oaxaca como ejemplos concretos. Más allá del género y de la raza, la diferencia de clase,

y un eje que atraviesa de norte a sur, caracterizan la “red” anarquista: algunos se quedan (están fijos), mientras que a otros con movilidad se les imagina más allá del lugar y del interés económico al mismo tiempo. Atenta al interés de los activistas (y de los académicos) por el “rizoma” de Deleuze, así como a las teorías del caos y de la complejidad, discuto distintas jerarquías triangulares del mundo anarquista y cómo éstas se vuelven opacas.

En este mismo capítulo nos alejamos de los colectivos, redes y encuentros específicamente anarquistas, para considerar a los anarquistas y a sus proyectos políticos en la medida en que se combinan y se superponen con otros medios sociales y movimientos de izquierda. Donde sea que vayan, y no importa de qué asunto político se ocupen, los anarquistas tienen que negociar, colaborar y comprometerse. El ideal de la “solidaridad” desinteresada se enfrenta con los ideales anarquistas más puros en casi todos los proyectos. Mientras tanto, algunos afirman que sólo pueden seguir trabajando en los colectivos anarquistas porque a menudo pasan tiempo con amigos no anarquistas, lo que puede incluir liberales de derecha, liberales de izquierda, hippies neopaganos y toda clase de gente “no concientizada”. Los anarquistas están por la autonomía, pero nada en este mundo es autónomo, ni siquiera el anarquismo.

El Capítulo 5 extiende mi análisis de la red transnacional, aunque se enfoca específicamente en los encuentros y redes (o la falta de ellas) entre distintas mujeres anarcofeministas, así como en el trato diferenciado que reciben las mujeres que van tejiendo redes, tanto en el medio anarquista como por parte de la teoría social: cuando se espera que los hombres se sometan a la autoridad, se invoca una “posición incondicional ante los sistemas de dominación”; cuando se espera que las mujeres se sometan a la

autoridad, se espera que tengan “sensibilidad cultural”. Cuando los hombres anarquistas de bien que habitan el Norte Global deambulan por el Sur Global a menudo se le llama “solidaridad”; cuando las mujeres hacen lo mismo se le llama “imperialismo”. De hecho ambas cosas son ciertas en ambos casos. Poniendo especial atención al concepto teórico de "interseccionalidad" con el objetivo de ilustrar la importancia de la teoría feminista anticolonial dentro de un análisis anarquista, pero también para mostrar ciertas carencias de la teoría feminista académica contemporánea, analizo asimismo dos historias diferentes de encuentros transnacionales: uno que se centra en una mesa redonda anarquista en un congreso anarquista, y otro que se enfoca en una conversación informal entre amigos en un bar. Mientras que los capítulos 2 y 3 hacen que la interseccionalidad nos sirva para criticar la práctica anarquista contemporánea, el Capítulo 5 hace que el anarquismo nos sirva para criticar las prácticas de interseccionalidad.

El Capítulo 6 hace que todo lo mencionado hasta ahora sirva para analizar el asunto de la "cultura de seguridad". Mientras que el imaginario de “la red” opone la afinidad a la topología, la hibrididad a la pureza, los activistas que enfrentan la vigilancia por parte del estado, deben fiscalizar las fronteras de su medio. La infiltración por parte de la policía y el riesgo de traición son reales, y se entiende que los anarquistas sean meticulosos en su trabajo en redes, que aquí será analizado como una comunidad moral. La dialéctica mediante la cual los anarquistas desarrollan su propia cultura de seguridad a imagen y semejanza del estado es motivo de reflexión, sin embargo, especialmente cuando los prejuicios de los propios anarquistas los llevan a tener fichados a unos más que otros: elegir quien está dentro versus quien no con base en asuntos de seguridad tiende a mezclarse con atribuir “buena línea política” o no, y esto se basa en jerarquías de valor

que corresponden a las jerarquías de poder informal presentes en el medio que hemos discutido hasta ahora. Mientras que muchos anarquistas hoy están preocupados por ser abiertos e inclusivos en su organización política, los activistas deben también proteger información sensible y lo hacen de una forma distinta a la de las hermandades del siglo XIX, abiertamente piramidales.

Los capítulos 7 y 8 tienen que ver con la diversidad de mundos anarquistas y el estatus de la “diversidad” entre anarquistas. Mientras que algunos de los capítulos anteriores subrayan las similitudes entre los distintos medios anarquistas, estos apartados enfocan nuestra atención en las diferencias culturales basadas en lugar. Mi enfoque etnográfico en esta sección es específicamente en la cultura activista de los estudiantes universitarios anarquistas al norte de la frontera —blancos y de clase media, estos son los activistas que más tienden a olvidar que vienen de un lugar en particular, que tienen un bagaje cultural específico, y que, en consecuencia, permean al anarquismo con ciertos sesgos de valor. En otras palabras, tanto mexicanas como indígenas aparecen una y otra vez en este texto, pero el foco es en aquellos (“otros”) que habitan Estados Unidos, como los refugiados indocumentados y estudiantes universitarios del colectivo La Otra: en los capítulos anteriores examino la fricción en la colaboración transnacional en México, aquí presento más bien las muy diferentes dinámicas de los mexicanos y los quebequenses entendiéndose (o no) cuando se está al norte de las fronteras.

El Capítulo 7 analiza el constante debate en torno el “proceso de consenso”: mientras que los activistas estudiantes de las universidades norteamericanas ofrecen formas específicas de consenso formalizado como “anarquistas”, para otros esas mismas prácticas se describen mejor como “blancas” o “elitistas”. En lo absoluto como

anarquistas. En cuanto a las definiciones cambiantes de la “toma de decisiones consensuada” entre activistas, y en lo que respecta a las (sin duda más extensas) prácticas y al conocimiento de la “toma de decisiones consensuada” entre los que no son gueros profesionistas, mi trabajo sugiere que el proceso de consenso no está vinculado a la raza o a la clase de ninguna forma inherente, pero que la versión del estudiante activista gabacho sí carga un bagaje cultural específico. A continuación explico claramente por qué. En este ejercicio, las críticas al movimiento por parte de los activistas mexicanos, los activistas locales negros, y los de la clase obrera blanca al margen del movimiento están posicionadas como complementos que arrojan luz a la cultura de la élite cultural anarquista norteamericana. El resultado es una suerte de intervención en los debates anarquistas acerca del poder y en los procesos de consenso. En otro tenor, mi discusión analítica en torno a raza y clase (que exige el problema etnográfico) tiene implicaciones teóricas más amplias e implica reconocer, entre otras cosas, tanto los límites como el potencial poco reconocido de la “interseccionalidad”, tal como se practica hoy.

Al Capítulo 7, “La diversidad del consenso”, le sigue Capítulo 8, “El consenso sobre la diversidad”. Muchos de los activistas en Canadá y Estados Unidos están muy preocupados por la diversidad: creen que es importante “privilegiar las voces de los más afectados” y que debemos “manifestarnos en solidaridad con las exigencias de las comunidades en pie de lucha”, por ejemplo. La mayoría está consciente del debate en torno al “proceso de consenso” como una práctica “exclusiva”, y esto les preocupa, ya que normalmente buscan ser “inclusivos”. Hasta ahora la mejor respuesta por parte del movimiento para incluir y privilegiar a la gente diversa indicada en los espacios anarquistas ha sido lo que los activistas llaman un “enfoque anti-opresión” (sin embargo,

para los “más afectados” generalmente no significa mucho). En este capítulo analizo cuidadosamente la perspectiva de la “anti-opresión” para dar cuenta de cómo y por qué no hace lo que proclama —de su aspecto “no performativo”, dirían los académicos. Más que asegurar la inclusión de los participantes “más afectados”, la praxis de la anti-opresión se articula con la lógica del capital para producir un juego competitivo de prestigio entre activistas que buscan ser condecorados con una “buena línea política”, y en donde al final todos pierden.

En el Capítulo 9 abundo en el análisis de la lógica de esa “buena política” entre anarquistas, pero en este caso diálogo con el concepto académico de “interseccionalidad” popular entre angloparlantes que se dedican a las ciencias sociales, y con otras discusiones teóricas que se han presentado en anteriores capítulos. Mientras que el Capítulo 3 tiene que ver con un desvío histórico a los inicios de la modernidad en Europa para trazar una urdimbre entre raza y género evidente en la política anarquista contemporánea, en el Capítulo 9 hago un giro semejante con un aventura histórica que localiza la forma y el contenido de la “buena política” dentro de la lógica moderna de la propiedad privada y del estado. Las matemáticas cartesianas y el orden legal incrustados en las prácticas colectivas de “interseccionalidad” entre activistas son abordados al mismo tiempo, en este caso a través de un diálogo con mis anteriores análisis del interés de los intelectuales anarquistas en las dinámicas no lineales de las ciencias contemporáneas de la vida. Gestado en parte dentro de la tradición hermética, el anarquismo moderno siempre ha tenido que ver con la geometría euclidiana pese a que se ha buscado un enfoque más fractal. El Capítulo 9 es menos etnográfico y más teórico y constituye mi discusión analítica final. A la luz de esto, cierro con un epílogo para

*Borrador - favor no citar. Trabajo y traducción en proceso.*

discutir brevemente los retos de la “solidaridad” en el contexto de la actual guerra en México —una guerra que ha clamado más vidas que la intervención en Medio Oriente durante la misma década, pero que en el extranjero apenas ha recibido atención, tanto de parte de los medios oficiales, como de los activistas solidarios que analizo en mi estudio.