

ALEBRIJES ANÁRQUICOS



ANARQUISMO, PRAXIS
ANTICOLONIAL Y AUTONOMÍA
EN AMÉRICA LATINA

Gaya Makaran y Cassio Brancaloneo



Editorial
Eleuterio
de Grupo de Estudios Gómez Rojas



Alebrijes anárquicos

Anarquía, praxis anticolonial y autonomía
en América Latina

Alebrijes Anárquicos: Anarquía, praxis anticolonial y autonomía en América Latina / Gaya Makaran y Cassio Brancaleone (autores) –
Chapecó: Ed. UFFS; México: Bajo Tierra; Santiago de Chile: Editorial Eleuterio, 2024, 352 pp

ISBN Brasil 978-65-5019-104-7 (Impreso)

978-65-5019-103-0 (PDF).

ISBN Chile 978-956-9261-65-7

ISBN México 978-607-26689-0-4

1. Anarquismo. 2. Ciencia política. 3. Práxis (Filosofía).
4. Movimientos de protesta

Diseño de portada: Editora UFFS

Corrección de estilo: Diego Mellado G. y Bajo Tierra Ediciones

Diseño de interiores: Bajo Tierra Ediciones

Cuidado de la edición: Bajo Tierra Ediciones/ Editorial Eleuterio

Primera edición en español: 2024

Impreso en Ciudad de México y Santiago de Chile



Atribución - no comercial- sin derivadas 4.0

Eres libre de compartir, copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra bajo las siguientes condiciones:

- Al reutilizar o distribuir la obra, tienes que dejar bien claro los términos de la licencia de la misma.
- Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.
- Algunas de estas condiciones pueden no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
- Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales de lxs autorxs.

Alebrijes anárquicos

Anarquía, praxis anticolonial y autonomía
en América Latina

Gaya Makaran y Cassio Brancaleone





Conselho Editorial da Editora UFES

Alcione Aparecida de Almeida Alves	Aline Raquel Müller Tones
Nilce Scheffer	Wanderson Gonçalves Wanzeller
Everton Artuso	Carlos Alberto Cecatto
Guilherme Dal Bianco	Samuel da Silva Feitosa
Rosane Rossato Binotto	Danielle Nicolodelli
Izabel Gioveli	Tiago Vecchi Ricci
Roque Ismael da Costa Göllich	Rosemar Ayres dos Santos
Joice Moreira Schmalfluss	Gelson Aguiar da Silva Moser
Tassiana Potrich	Inês Claudete Burg
Maude Regina de Borba	Claudia Simone Madruga Lima
Tatiana Champion	Fabiana Elias
Alessandra Regina Müller Germani	Athany Gutierrez
Érica de Brito Pitilin	Débora Tavares de Resende e Silva
Valdir Prigol	Angela Derlise Stübe
Melissa Laus Mattos	Luiz Felipe Leão Maia Brandão
Antonio Marcos Myskiw	Sergio Roberto Massagli
Marlon Brandt	Samira Peruchi Moretto
Thiago Ingrassia Pereira	Ana Maria de Oliveira Pereira



*Mi abuelo fue esclavo
Pero vivió con valentía
Desobedecía orden dada
Agitaba sus compañeros
Vergajón, cadena, tronco
Era casi todos los días
Cuanto más lo golpeaban
Menos obedecía*

[...]

*Este mundo no tiene dueño
Y quien me enseñó sabía
¿Cómo es el mundo sin dueño?
No acepto jerarquía
Yo no gobierno este mundo
En el mío ni siquiera habrá un jefe*

PAULO CÉSAR PINHEIRO¹

¹ Traducción nuestra. Letra de la canción “Toque de São Bento Grande de Angola”, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Z1encjBks38>

Índice

Prólogo, por <i>Diego Mellado G.</i>	15
Introducción. Entre alebrijes, dragones y monstruos del mar	23
Capítulo I. Pueblos "sin dios, sin rey, sin ley", antropología libertaria y anarquías empíricas	41
Anarquía y antropología: afinidades electivas	44
<i>La "ciencia de las prácticas" y el anarquismo</i>	47
<i>Antropología libertaria, sus sentidos y su crítica de la antropología hegemónica</i>	50
Anarquías empíricas: autoorganización social contra la dominación política y la explotación económica	58
<i>Exorcizar el poder coercitivo - la política contra el Estado</i>	59
<i>Una economía para la libertad</i>	68
Cosmopolíticas y la ecología social	72
<i>Cosmopolítica y el perspectivismo multinaturalista amerindio</i>	73
<i>Entre Bookchin y Krenak: el Estado como problema ecológico. Alternativas ecosociales y "los paracaídas para el fin del mundo"</i>	78

Capítulo II. ¡Que ardan todas las patrias! Internacionalismo, anticolonialismo, antirracismo y la cuestión identitaria	93
Internacionalismo y trashumancia ácrata	94
Anticolonialismo y antiimperialismo	102
<i>Desestabilizar los imperios - vínculos entre las luchas obrero y anticolonial</i>	103
<i>Revolución social y la autodeterminación de los pueblos vs. el nacionalismo y el antiimperialismo populista</i>	106
"Negros, Salvajes y Anarquistas" - reflexiones sobre la descolonización	121
<i>Anarcoindianismo, anarcocomunalismo, naciones subalternas y la autonomía indígena</i>	122
<i>Descolonización radical y el rechazo de la esencia</i>	127
Capítulo III. ¡¡Alebrijes, alebrijes, alebrijes!! El Partido Liberal Mexicano y los anarcosindicalistas de poncho y ojotas	139
El Partido Liberal Mexicano y la radicalización de la Revolución	143
<i>Ricardo Flores Magón y la anarquización del PLM</i>	151
<i>Tierra y Libertad - PLM, Zapata y la "cuestión indígena"</i>	157
Comunismo anárquico y el regreso del Inca en Perú (1900-1920)	164
<i>Manuel González Prada y "Nuestros indios"</i>	166
<i>Los ayllus rebeldes y el Comité Tahuantinsuyo</i>	170
"Anarquismo ch'ixi" y el altiplano rebelde en Bolivia (1920-1952)	180
<i>Federación Obrera Local (FOL) y sus alianzas con los "caciques apoderados" (años veinte)</i>	182
<i>Luis Cusicanqui y su crítica anticolonial</i>	187

*Federación Agraria Departamental (FAD) - agitación
anarquista y los levantamientos indios de 1946-1947* 190

Capítulo IV. "Todo es de todos".

Comunidad, autonomía y autogobierno 205

**Comunidad y comuna: diálogos entre el
comunismo libertario, el comunitarismo
y la comunalidad indígena** 207

*¿Qué comunidad? Primeras aproximaciones desde las
ciencias sociales* 208

*Omnia sunt communia: la comunidad y el
comunismo anárquico* 214

La comunalidad indígena, comunismo y comunalismo 220

Anarquía como autonomía y autogobierno 226

Autonomía y anarquía, vínculos indisolubles 228

*Autonomía indígena y la autodeterminación de los
pueblos más allá del Estado* 233

*Democracia radical y el autogobierno como negación
del gobierno* 243

Capítulo V. "Sembradoras del viento".

**Las anarquistas y la emancipación de la mujer -
aprendiendo de las abuelas** 259

Anarquismo y feminismo - ¿sinónimos? 260

**"Ferozes de lengua y de pluma" - un breve
acercamiento a nuestras abuelas: *La Voz de la Mujer*,
María Lacerda de Moura y las "Polleras Libertarias"** 268

*Ni dios ni patrón ni marido - La Voz de la Mujer,
periódico comunista anárquico (1896-1897), Argentina* 269

*María Lacerda de Moura (1887-1945) - amor plural y
antifascismo desde Brasil* 272

*Las anarquistas de pollera - Federación Obrera Feme-
nina (FOF) de Bolivia* 275

"Sembradoras del viento" - análisis del pensamiento y la acción de las anarquistas	277
<i>"Burguesita nos das asco" - un "feminismo" de clase, antiestatal y anticapitalista</i>	277
<i>"Doblemente esclavas del capital y del hombre" - la mirada interseccional sobre el régimen de opresiones</i>	286
<i>"Unidos libremente y no teniendo nada que temer" - amor, sexualidad y maternidad libres</i>	292
<i>"Si no puedo bailar, tu revolución no me interesa" - sociabilidades emergentes y el goce de la organización propia</i>	304
<i>"Hablan de libertad y sólo la quieren para sí, hablan de anarquismo y ni siquiera saben..." - crítica interna del anarcomachismo</i>	312
¿La cola del alebrije?	321
Bibliografía	327



Graffiti en Beco do Batman, São Paulo, Brasil, 2019. Autora de la foto: Gaya Makaran.

Prólogo

Anticipémonos al método que propone este libro: partamos haciendo del mismo prólogo un alebrije. Para hacer un alebrije, debemos considerar, desde el comienzo, que será un proceso proteico: su sentido consistirá en cambiar de forma. Nada será como debería ser, tornándose constantemente en otra figura. Según sabemos por el testimonio de su cultor, el maestro artesano Pedro Linares López, el origen de estas extravagantes esculturas fueron las revelaciones que tuvo encontrándose en estado febril. En sus visiones, muertos, diablos, cosas macabras lo acechaban rumiando algo que sonaba a “alebrije”. Así, inspirado en este mundo onírico, surgió el pensamiento que llevó a hacer estas figuras “feas, feas, muy horrorosas, pero que a la misma vez son muy bellas”, como señala en un documental de 1975. Siguiendo este paradigma de la contradicción, Linares López explica el devenir imposible de las figuras labradas: “En lugar de ser un burro, entonces ya se le pone cuernos o pico, y se le hace, pues digamos, un cuerpo de gallo, un cuerpo de perro o de pescado, otras cosas, o

de víbora, entonces se va uno imaginando ahí, lo va uno formando poco a poco. Un burro con alas, pues no hay, pero se imagina uno que puede ser un alebrije”.¹

En los alebrijes, el rumbo creativo se tuerce y cambia de dirección: trastocado el mundo real por la imaginación, se tensionan los horizontes de lo posible y se abren espacios de fricción y diálogo, diversificando los vínculos y ampliando los modos en que proyectamos la vida en común. La propuesta de este libro, un alebrije anárquico, es investigar esos espacios donde se acopla el cuerpo de este animal fantástico. El resultado, como se intuirá, es toda una fauna ácrata que escapa de los cánones que dividieron la naturaleza en reinos jerárquicos y taxonomías estáticas.

¿Será este alebrije producto de una visión febril? ¿Quiénes serán los demonios zoomórficos de belleza armónica que pueblan esta región revelada? ¿Hay sólo ensoñación en esta dinámica creativa? Podemos imaginar que no se trata, en este caso, de confusos sueños, ni de delirios febriles, sino de la pulsión que mueve a la imaginación utópica, es decir, en el fondo de la inspiración artesana de este alebrije anárquico vive la utopía, entendiendo que ésta, como observó Rene Furth, “descompone la realidad dada en sus elementos y recompone éstos según hipótesis extraídas, a la vez, de la historia social y de una idea nueva de la vida colectiva”, de modo que “no tiene nada de profecía, sino más bien de previsión operativa. No dice jamás cómo las cosas serán, sino cómo podrían ser hechas”.² Se percibe, de este modo, que la fauna ácrata que recorre las páginas de este libro surge de una lectura en torno a las prácticas anárquicas en el ámbito de la historia social y popular de las personas, comunidades y pueblos de América Latina, desbordando cierto sentido “prístino” del anarquismo en tanto teoría moderna de la emancipación, para pensarlo, en cambio, como sustrato de la autonomía comunitaria, sin ser por esta

1 “Pedro Linares: Artesano de Cartón”, documental de Judith Bronowski (1975).

2 Rene Furth (1980). *Formas y tendencias del anarquismo*. Buenos Aires y Montevideo: Tupac Ediciones/Editorial Nordan-Comunidad, p. 72.

razón el único elemento de la vida social y política, sino otro es-corzo del complejo entramado de las relaciones socioambientales e interculturales.

Es interesante considerar, en tal sentido, cómo se sitúa este libro respecto a las formas en que nos vinculamos al pasado. No hay mero historicismo, ni tampoco historiografía académica, sino diálogo con aquel fragmentario cosmos histórico de las resistencias y luchas contra la dominación. Por ello, es otra cosa que historia: es ancestralidad, memoria, narrativas atávicas, formas distintas y yuxtapuestas de percibir la temporalidad. En otras palabras, es una invitación a observar las huellas del pasado con otro prisma, refractando y descomponiendo las luces que desde cierto relato oficial intentan clausurar nuestra imaginación y nuestra capacidad creativa de explorar y experimentar formas distintas de relación social y organización colectiva.

Con este prisma, además, se apunta hacia intersticios en los que el curso de los acontecimientos a través del tiempo es impulsado simultáneamente por personas que se vinculan entre sí, formando comunidades fuera y contra el Estado. Desde esta perspectiva, los márgenes dentro de los cuales solemos proyectar la historia del anarquismo en América Latina son modificados. No se tratará de aglomerar un circuito de hechos que respondan al prototipo evolutivo y lineal, sino de vislumbrar que se trata, ante todo, de una praxis de autonomía y solidaridad en cuya teoría se constata un terreno fértil para aprender de otras experiencias e ideas que sostienen este horizonte mancomunado.

Justamente, en ello reside uno de los aspectos relevantes del estudio realizado por Gaya Makaran y Cassio Brancaleone. En ningún caso proponen un enfrascamiento del anarquismo. Por el contrario, comprenden que tanto las tensiones que provoca como la potencialidad diversificadora que posee, constituyen aquella cinética que ha dado vida, y sigue dando aún, a las expresiones y prácticas ácratas. De ahí que se aventuren a labrar un alebrije tomando como insumo inicial las herramientas analíticas y

conceptuales que la antropología, remitida al estudio de la alteridad y de nosotros mismos a la vez, elucubra en aras de reflexionar en términos de una ecología política que derrumba los mitos sociales sobre los cuales se ha erigido la estructura de dominación colonialista, con todos los impactos epistémicos que ello ha implicado. La elección no es fortuita: entrega un trasfondo muy preciso para indagar las prácticas anarquistas desde otros puntos de referencia. Actúa, podríamos decir, como una iniciación que elude el reduccionismo ontológico, adentrándose así en un paisaje anárquico que se expande, para nunca estar completo. En esta floresta de ideas, se reconstruyen debates, se entremezclan diálogos, se comparten historias de luchadoras y luchadores sociales, se recuerdan los pensamientos y acciones colectivas que se opusieron, en distintos momentos y épocas, territorios y lugares, a la presión coercitiva ejercida por gobiernos, militares, curas y hacendados, proponiendo e impulsando formas de sociabilidad en los que la ecuación autoritaria es desplazada por el apoyo mutuo y la solidaridad.

A través de los cinco capítulos que componen el recorrido, se urden voces pretéritas y contemporáneas, articulando relatos y transmitiendo enseñanzas que nos inspiran a imaginar nuestros propios alebrijes, a sumar otros colores y piezas al vasto y enrevesado hummus de las resistencias anticolonialistas y de las prácticas anárquicas que han pululado en América Latina y continúan emergiendo con la fuerza de aquellos/as sembradores/as que desde otrora nos recuerdan: no estamos solos/as, la lucha continúa.

Escuchemos estas voces y emulemos aquellas grandes reuniones —que a su vez eran fiestas—, a las que llegaban comunidades de distintas latitudes para intercambiar saberes y técnicas, materiales y alimentos, para luego dispersarse a sus lares y continuar en las derivas y contingencias propias de su entorno. Este libro, en cierto modo, opera como una gran reunión que cruza tiempos y espacios diversos. Es también, una caja de resonancias desde la cual se emiten sonidos polifónicos. En este encuentro múltiple,

adquiere sentido aquello que Aílton Krenak circunscribe al concepto de “alianzas afectivas”, entendidas como “afectos entre mundos no iguales”, es decir, vínculos capaces de entender nuestras diferencias, de reconocer la alteridad de cada ser, potenciando con ello la experimentación de otros mundos: “no preciso ser más una entidad política, puedo ser sólo una persona dentro de un flujo capaz de producir afectos y sentidos”.³

Estos afectos actúan cada vez que se acopla una nueva extremidad al alebrije. La perspectiva anarquista, al observar la historia de nuestro continente, se posiciona desde estas alianzas, entretejiendo y enlazando las historias de rebelión, autonomía y resistencia: allí es donde aprende, ésa es su escuela de ideas. Ello queda claramente expuesto en esta obra, que continúa y actualiza esta epistemología rebelde del pensar ácrata. Su gesto, podríamos señalar, se hilvana en las rutas que el transitar libertario ha trazado desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, sin perder de vista las políticas de dominación colonial que anteceden a la modernización de los Estados nacionales. Ejemplo de ello es cuando el historiador y archivista Edgar Rodrigues ve expresiones de un “primitivo socialismo libertario” en la resistencia del proletariado negro y en la fundación de los quilombos, destacando al conocido Quilombo dos Palmares, desde finales del siglo XVI hasta comienzos del XVIII, como el principal bastión que aunó aldeas de fugitivos que enfrentaron a los ejércitos coloniales. Conformando una auténtica “comunidad de hermanos” y llegando a confluír alrededor de 20 000 personas, en el Quilombo dos Palmares “los productos del trabajo colectivo eran almacenados en depósitos comunes y distribuidos en las plazas públicas de manera equitativa, igualitaria”.⁴ Por esta razón, escribe Rodrigues, para nosotros el afamado militar apodado de “Tiradentes” no es, en ningún caso, el pionero independentista del Brasil.

3 Aílton Krenak (2022). *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 82-83.

4 Edgar Rodrigues (1975). Minihistoria del Brasil. *Reconstruir*, Buenos Aires, núm. 97, p. 44.

De igual modo, en 1917, Manuel Lévano, en el Perú, anima la sublevación de los “indios campas” —léase pueblo asháninka— en el oriente central, entendiéndola desde un punto de vista de pleno acto de justicia tras las atrocidades cometidas por colonizadores y “avarientos de riqueza y predominio”, cuando “en nombre del progreso se explota, vende y asesina al infortunado indio”. Lévano escribe en *La Protesta* que “si ni la justicia divina del dios de los creyentes, ni el poder omnímodo de los gobiernos con sus leyes, son capaces de poner coto a las inicuas penalidades, exacciones y matanzas que sufren los indios: justo es que éstos traten de remediarlas, de ponerles fin, haciéndose justicia por su propia y única acción salvadora: la rebelión”.⁵ En su visión, considera el valor de la autoorganización de cada pueblo o comunidad, un aspecto que forma parte de aquel continuo histórico que caracteriza al anarquismo, más allá de las variaciones en que se traducen sus prácticas y discursos. De hecho, el mismo Lévano hará hincapié, respecto a la redención indígena en general, en la importancia de formar profesores indígenas “para que éstos vayan por pueblos, aldeas y estancias, enseñándole a leer y escribir en su propia lengua, inculcándole los ideales emancipadores, y despertándolo del profundo marasmo en que dormita”,⁶

Esta proyección emancipatoria, que en ciertos militantes adquiriría un carácter “iluminista”, da cuenta de la pertinencia de los diálogos de estos alebrijes anárquicos, de los entendimientos y desentendimientos que vinculan a los mundos que antagonizan con las potencias omnímodas y uniformes del poder político y económico de cuño colonialista y estatista. Son claras, en este sentido, las palabras del líder indígena guaraní ñandeva, Marçal de Souza Tupã-Y, quien fuera asesinado a tiros en su casa en 1983:

No queremos emancipación ni integración. Queremos nuestro derecho de vivir. Jamás el hombre blanco nos comprenderá.

5 M. Chumpitús, “Tribus Justicieras”, *La Protesta*, Lima, julio de 1917, n° 59.

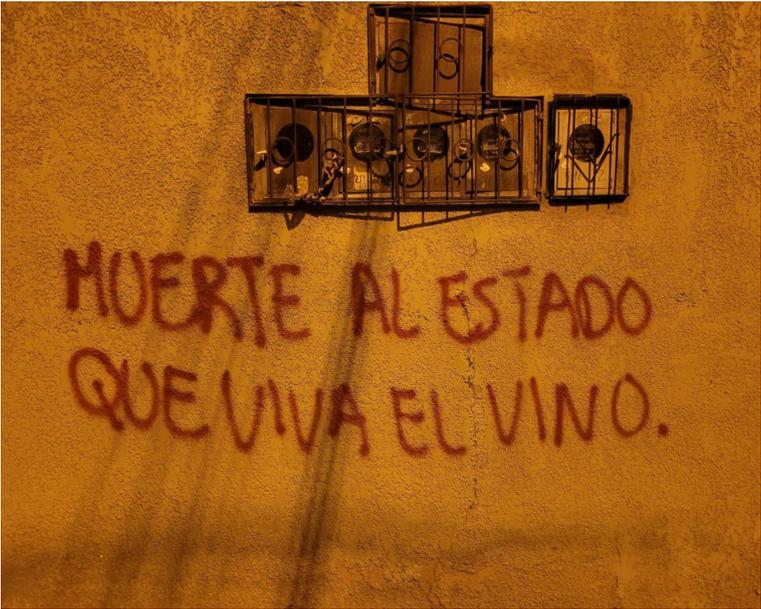
6 M. Caracciolo Lévano, “Redención indígena”, *La Protesta*, Lima, febrero de 1912, núm. 13.

Queremos ser un pueblo libre como éramos antiguamente. Estamos cercados, amordazados por una democracia que no funciona. Soy una persona marcada para morir, mas por una causa justa yo me arriesgo.⁷

Alebrijes anárquicos es un libro para habitar y navegar en estos espacios de fricción, encontrando en esta energía los impulsos que potencian la mancomunidad de resistencias y autonomías que ahuyentan, conjuran y combaten la expansión del extractivismo neoliberal, del saqueo de la tierra y de la devastación de los territorios. Asimismo, tras su lectura, se comprenderá que las prácticas anarquistas crecen en la medida en que se diversifican. Dicho crecimiento no responde a una clave “desarrollista” o unilineal, sino a la capacidad de conectar nuestras diferencias sin que ello implique sobreponer nuestras voluntades sobre los demás: una simbiosis diversa, un lenguaje aglutinante que sabe descomponerse y recomponerse, una armonía de notas disonantes que entonan cantos a la vida libre contra la muerte institucionalizada por el capital.

Diego Mellado G.
Santiago de Chile, septiembre de 2024

7 Citado en: Pablo Albarenga (2019). *Retomada*. Montevideo: Alter Ediciones, pp. 14-15.



Cochabamba, Bolivia, 2022. Autor de la foto: Huascar Salazar Lohman.

Introducción

Entre alebrijes, dragones y monstruos de mar

En los mapas antiguos es frecuente ver zonas pobladas de criaturas mitológicas, sirenas y amazonas, dragones y unicornios. [...]

¿Y los anarquistas? Allí hay dragones...

GLADYS P. (2014).

Los alebrijes, estas creaciones deslumbrantes del arte popular mexicano que unen el mundo onírico de la imaginación desbordada con el hacer artesanal de miles de manos anónimas. El simbolismo de su historia de origen los convierte, aún más, en una metáfora preciosa del fenómeno al cual nos proponemos acercarnos en este trabajo. Y es así porque, aunque hoy estas figuras zoomorfas hechas de diferentes materiales, desde cartón hasta madera del árbol de copal, son extremadamente populares en los mercados de artesanías, en especial, en el estado de Oaxaca, en realidad ellos nacen a raíz de un sueño del artesano mexicano Pedro Linares López, un humilde cartonero del mercado de La Merced en la Ciudad de México. Cuenta la historia que, en 1936, a la edad de 30 años, tomado por una enfermedad, cayó en el estado febril que le trajo el siguiente sueño:

Pedro caminó con firme determinación, caminó y caminó, hasta llegar a un monte muy alto y allí tuvo un extraño encuentro con criaturas zoomorfas, que se componían de diversas formas sin

guardar congruencia con la realidad. Esos monstruos lo acechaban, se acercaban a él y lo querían atrapar, pero él se escondió; estos extraños seres lo buscaban y Pedro pudo percibir que con los ruidos que hacían parecían decir la palabra “alebrijes” que repetían incesantemente (Hersperger, 2018: 32).

Al recuperarse, el artista decidió hacer realidad su visión, creando a los primeros alebrijes de cartón que pronto se convertirían en una de las artesanías más populares y retomadas de diferentes formas y estilos por miles de artesanos y artesanas en México.

Bestias coloridas, enraizadas en el mundo animal, hechos de fragmentos, son yuxtaposiciones armonizadas, aunque no desprovistas de puntos de tensión estética, uno y muchos al mismo tiempo, haciendo posibles nudos entre variadas capas de la realidad material y la realidad soñada e imaginada, poblando el paisaje de nuestra existencia con seres oriundos de los más vastos, pero no tan lejanos, no-lugares y *u-topias*. Ellos nos servirán para conceptualizar los acercamientos entre las *prácticas anárquicas* de los pueblos y sectores populares (“los/las de abajo”) entre los cuales destacan especialmente las llamadas comunidades indígenas,¹ y el anarquismo entendido como un lenguaje y un hacer político al mismo tiempo que moderno, crítico de la modernidad. Nuestro contexto principal de referencia será la así llamada América Latina-Abya Yala, por ser nuestro lugar de enunciación,

1 A lo largo del presente libro vamos a usar términos como “indígena”, “originario”, “indio”, “nativo” en referencia a los pueblos que resisten la colonización histórica y actual de sus territorios y culturas y que en el continente americano reciben y manejan diferentes nombres tanto generales, como propios. Conscientes de la gran polémica que existe alrededor de estos términos y que al día de hoy no se resuelve, tomando en cuenta la pluralidad de puntos de vista, argumentaciones e implicaciones políticas, decidimos, manejarlos a modo operativo, frecuentemente entrecomillados o antecedidos por la leyenda “así llamados”. Algunos de estos términos, como “indio”, tienen un contexto histórico y un uso político muy propio, donde pueden ser tanto ofensivos como defensivos. En todos los casos, tienen como objetivo expresar el elemento común que existe entre diferentes pueblos, más allá de su heterogeneidad y sus nombres propios (aymara, mapuche, maya, nahua, guaraní, etc.), la experiencia de la colonización y la resistencia al colonialismo.

vida y compromiso político, siempre ubicada en el contexto global de múltiples relaciones locales de diferentes territorios e interdependencias.

Por *prácticas anárquicas* de los pueblos y sectores populares, asociada también a lo que llamaremos *anarquías empíricas*, entendemos las variadas formas y modalidades de autoorganización que las sociedades humanas en distintos tiempos y espacios encontraron para establecer sus dinámicas de reproducción social sin la necesidad de imponer determinadas estructuras de diferenciación social que implicasen la jerarquización como expresión de relaciones de dominio y explotación. Es decir, conformaron en muchos casos experiencias valiosas y poco (re)conocidas de sociedades no mercantilizadas y sin gobierno, sin Estado o, más sencillamente y como preferimos llamarlas: sociedades autónomas o autogobernadas.

Por su gran heterogeneidad y las dificultades de un tratamiento intelectual adecuado, lo que se explica en parte por las imposiciones del imaginario vigente de la politicidad moderna estadocéntrica, sugerimos relacionar estas prácticas anárquicas y sus acercamientos, directos o no, al anarquismo, a las figuras de los alebrijes, y así llegamos a nuestro punto de partida y de provocación teórica: los *alebrijes anárquicos*. Anárquicos y no anarquistas porque como prácticas son anteriores, simultáneos e independientes de las formulaciones teóricas y experiencias de organización que dieron origen al anarquismo como lo conocemos históricamente, aunque también no hay que olvidar que en parte inspiraron la conceptualización de lo que se dio a conocer como la “anarquía”, igual que sus proyectos de futuros deseables (Kropotkin, 2012).

No cabe duda de que con la elección de semejante terminología posicionamos nuestra mirada desde el campo teórico anarquista, cuestión que deseamos explicitar, al mismo tiempo que partimos del reconocimiento respetuoso de la autonomía de estas experiencias frente al anarquismo como tal. De esta manera,

movilizamos la idea de “anarquía” como una categoría más amplia y con algún potencial generalizable para estudiar formas particulares de autoorganización social materializadas tanto dentro como fuera e incluso a pesar del anarquismo. Somos conscientes de la paradoja de que el mismo término “anarquía”, aunque lo consideremos un fenómeno independiente del anarquismo, conlleva ya cierto sesgo epistémico e ideológico, y que para mejor definirlo empleamos justo las herramientas teóricas anarquistas. Sin embargo, el hecho de que sea el anarquismo el que más ha aportado a su conceptualización no impide que existan otras conceptualizaciones de la misma (bajo diversos nombres) y, sobre todo, no niega su existencia en la práctica humana que necesariamente desborda los marcos de una sola perspectiva política.

Afirmamos, la anarquía no tiene dueños, eso sí, amantes, a ratos sus profetas, los/las que luchan por ella y los/las que simplemente la ponen en práctica, sus defensores y sus silenciosos/as artesanos/as. Si algunos/as se hacen llamar anarquistas, la mayoría tiene nombres propios. El anarquismo no es dueño de la anarquía y aunque la predique y, muchas veces, la practique, ésta se le escapa a espacios, tiempos y subjetividades inesperadas. Es nuestro objetivo seguir sus senderos, apoyados en algunos/as sherpas del anarquismo, pero, sobre todo, descubriendo sus encarnaciones inesperadas y creativas fuera de sus templos y sus sacerdotes.

Los alebrijes anárquicos serán entonces creaciones surgidas desde los puntos de cruce: espacios de encuentro de convergencia y de tensión entre el anarquismo y la anarquía transtemporal de los pueblos y sectores populares. Dicha distinción nos servirá para identificar puentes y conexiones variadas entre ambos en el contexto latinoamericano, a fin de mostrar el carácter trashumante, internacionalista y global del anarquismo, tanto del llamado “clásico” como de sus derivas actuales, que, lejos de ser un invento puramente europeo y “extraño” tiene una historia de enraizamientos y conexiones sorprendentes con la política de los de abajo, cuya visualización nos permite “anarquizar” los debates

sobre el hacer político en nuestra región. Por otra parte, identificar experiencias e ideas con efectos anarquizantes en el mundo indígena y popular permite enriquecer al anarquismo como tal, ubicando y poniendo en diálogo ambos aportes al horizonte de los procesos de emancipación social en América Latina.

Así, nuestros alebrijes pueden ser entendidos como el punto de contacto y de fricción creativa entre intencionalidades y planteamientos que movilizan elementos del universo discursivo anarquista y, más ampliamente, libertario² (sea como proyecto político más amplio, sea como una demanda o reivindicación puntual), con realizaciones concretas de autonomía en el ámbito de las relaciones sociales. El énfasis en este encuentro es muy importante y raro, pues tiene que ver con las dinámicas de reflexividad social que permiten la emergencia de actores sociales que se ubican en un plan consciente de antagonismo con la realidad dominante.

Ahora bien, debemos reconocer algunas fuertes inspiraciones de nuestra propuesta alebrijesca como metáfora tanto de las realidades y fenómenos que buscamos visualizar, como del método que pretendemos manejar. Sin duda, la inspiración más importante es el pensamiento de la socióloga anarquista de Bolivia, Silvia Rivera Cusicanqui que, enraizada en la cosmología aymara, nos brinda el concepto-metáfora *ch'ixi*. Como ella misma lo define:

2 Aunque en muchos casos el término “libertario” es simplemente el sinónimo del vocablo “anarquista”, al ser todo el anarquismo forzosamente libertario, consideramos necesario subrayar el carácter más amplio e incluyente de este primero que permite referirnos a los/as autores/as, teorías, investigaciones, movimientos, etc. de carácter y principios profundamente antiautoritarios y antijerárquicos que, sin embargo, no se reconocen o inscriben en la tradición propiamente anarquista. Para la referencia sobre la distinción entre lo anarquista y lo libertario véase Taibo, 2015. Frente al surgimiento en los últimos años de personajes de ultraderecha que se hacen llamar “libertarios”, como el estrafalario presidente de Argentina, Javier Milei, consideramos necesario subrayar la abismal diferencia entre el uso anglosajón del vocablo “libertarian” en referencia a las corrientes ultraliberales y la tradición latina de la palabra “libertario” vinculada con el anarquismo, en las antípodas ideológicas del “libertarianismo” y los “libertarianos”, traducción más adecuada del término inglés.

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo (Rivera, 2010: 69).

La palabra *ch'ixi*: simplemente designa en aymara a un tipo de tonalidad gris. Se trata de un color que por efecto de la distancia se ve gris, pero al acercamos nos percatamos de que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas. Un gris jaspeado que, como tejido o marca corporal, distingue a ciertas figuras —el *k'usillu*— a ciertas entidades —la serpiente— en las cuales se manifiesta la potencia de atravesar fronteras y encarnar polos opuestos de manera reverberante. También ciertas piedras son *ch'ixi*: la andesita, el granito, que tienen texturas de colores entreverados en manchas diminutas [...] las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez (Rivera, 2018: 79-80).

La autora propone usar el término *ch'ixi* para nombrar el abigarramiento, los elementos que se mezclan, pero que nunca se sintetizan, nunca desaparecen, se sobre o yuxtaponen de manera no pocas veces contradictoria. Encontramos aquí una dialéctica sin síntesis parecida a la proudhoniana (Proudhon, 2017) que, al mismo tiempo que escapa de binarismos irreconciliables, no cae en la uniformización de los opuestos en uno. Rivera Cusicanqui pregunta: “¿por qué tenemos que hacer de toda contradicción una disyuntiva paralizante? ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible?” y propone, en vez de buscar la síntesis, “trabajar con y en la contradicción, vivirla y habitarla” (Rivera, 2018: 80, 83).

La “fricción fecunda” entre los elementos aparentemente opuestos y contradictorios permite un dinamismo creativo y un mundo entrecruzado en vez de una multitud de esencialismos estancados y encerrados en sí mismos: “un mundo *ch'ixi* contencioso, donde los contrarios se energizan mutuamente, supone una

radicalización de los elementos heterogéneos, para que puedan entretenerse con más fuerza y nitidez y eclosionar con su fricción en el tiempo vivido del presente” (Rivera, 2018: 91). De esta manera, la autora nos propone un “anarquismo *ch’ixi*”, una alternativa al esencialismo identitario que permite tejer puentes (a modo de puentes andinos tejidos de sogas) entre diferentes tiempos, espacios, historias y tradiciones epistémicas con objetivos emancipatorios anticoloniales/descolonizadores, alejándonos de los purismos y el reduccionismo maniqueo, un espacio donde “lo indio” y “lo anarco” se encuentran en convivencias fecundas. Cuestión que profundizaremos a lo largo del libro.

Tampoco podemos negar la influencia de la obra de la anarcofeminista María Galindo de la colectiva Mujeres Creando quien, también desde el territorio boliviano, nos lanza su manifiesto del *bastardismo*. En su libro *Feminismo bastardo*, Galindo, que “escribe sin dios, sin amo y sin patrón” (2021: 26), propone: “Lo bastardo como un espacio para los intersticios, los lugares ambiguos y ambivalentes que escapan a la definición; como reivindicación de los lugares mutantes y fronterizos” (Galindo, 2021: 38). Dedicado a “las bastardas anónimas que habitan grietas, que echan raíces en bisagras, que viven sin pertenecer y que prefieren la expulsión a la sumisión” (Galindo, 2021: 5), el libro se enraíza en la realidad social latinoamericana marcada por el colonialismo, donde el racismo y las identidades cristalizadas que nos segregan en estamentos fijos, atraviesan nuestros cuerpos e imaginarios.

Estas dos propuestas coinciden con nuestro interés por expresar esta mezcla plural y no sintética de elementos que nos constituyen como personas y colectivos, animada por elementos hermosamente contradictorios que cosen diálogos potentes, seres no pocas veces bizarros que huyen a la pureza de un solo origen y al orden de la línea recta, en su esfuerzo por resistir y combatir la opresión y la explotación, igual de alebrijescas. Ser lo uno y lo otro, al mismo tiempo de no ser ninguno y los dos a la vez, como propone Rivera Cusicanqui, inspirada por las cosmopolíticas indígenas.

De ahí, nuestros alebrijes son criaturas que parecen inconcebibles, que se escapan a la racionalidad moderna y al consenso de lo permitido, vistos como seres absurdos, bizarros y monstruosos, igual que el anarquismo y las poblaciones subalternizadas. Con esto nos estamos acercando a lo monstruoso, a decir de Jacques Derrida, como antípoda de lo real, concreto, viable y posible, al mismo tiempo que temido y por eso conscientemente ignorado, minimizado o borrado. En el mejor de los casos, quien sabe la Utopía de las utopías, con la U mayúscula si somos muy generosos, la más desubicada de la cartografía política moderna. Éste es precisamente el punto del inspirador artículo de Gladys P., que intenta situar el anarquismo en los mapas del pensamiento producidos en las academias, llegando a las siguientes conclusiones:

Al igual que los monstruos en los mapas medievales, la topografía política está plagada de zonas oscuras y desconocidas, áreas grises de las que se suelen tener sólo vagas nociones, a partir de las que se construye una imagen fantástica que sustituye un conocimiento más detallado y hace que éste se perciba como innecesario (Gladys P., 2014, s/p).

Como podemos sospechar, el anarquismo ha sido ubicado por el pensamiento político hegemónico en estas zonas grises habitadas por dragones y monstruos del mar: “Realmente, hay zonas de nuestro mapa que quedan más allá de los confines del mundo, no ya conocido, sino siquiera imaginable. En esta zona de sombras indefinidas habitan los anarquistas” (Gladys P., 2014, s/p).

La propuesta de Gladys es hacer una topografía anarquista propia, descolonizada de aquella mirada mitologizante y echar luz a las zonas tenebrosas de este mapa. Nosotros,³ al reivindicar

3 Tuvimos un largo debate sobre el manejo del lenguaje inclusivo en este libro, sopesando diferentes opciones: desde el uso de “los/las”, “arrobos”, “oas”, “equis” y “es”, hasta buscar sustituciones a-genéricas. Cada una de estas opciones tiene sus ventajas y sus desventajas, algunas pueden parecer binarias, otras son impronunciables por lo cual dificultan la lectura auditiva a las personas no videntes, otras nos meten en problemas al volver algunas palabras incomprensibles o raramente adaptables. Lamentamos las trampas lingüísticas que nos ponen las lenguas latinas y extrañamos soluciones de otras lenguas mucho más generosas en este aspecto. Finalmente,

esta condición forzosamente dislocada de una realidad impuesta queremos subvertir la propia posición a la cual fue lanzado el anarquismo, y hecho alebrije, regresarlo al mundo real, cuestionando estos estrechos límites que cercenan nuestra imaginación política. Como dragones y bestias coloridas, como monstruos que subvierten el orden de lo “normal”, queremos estimular el debate sobre los dominios y el estatuto de la política y de la politicidad, más allá de lo que se conformó como su lugar canónico a lo largo de la modernidad estadocéntrica y capitalocéntrica, y, ojalá, revertir las miradas para hacer entender que lo realmente monstruoso es el régimen social y político dominante que solemos aceptar como “natural”.

Este escenario justifica la relectura de las aportaciones formuladas al interior de la amplia tradición anarquista y la gran consuelación libertaria, más allá de su lugar inofensivo de curiosidad histórica. La miseria de nuestras prácticas políticas se suma a la miseria de nuestras teorías vigentes y de nuestra imaginación política. Es justo uno de los objetivos del presente tomo establecer una interlocución con este campo que pueda ser fértil para generar inquietudes que nos estimulen a hacer preguntas *muy otras* sobre nuestra realidad y como la concebimos, y experimentar caminos que se tuvo miedo de emprender o se abandonó a la mitad.

Para cumplir con nuestro cometido, nos basaremos de manera interdisciplinaria o “indisciplinada”, por una parte, en los trabajos

optamos por el uso de los/las, aunque rechazando los binarismos de género (y por qué no el género como tal) y refiriéndonos más bien a la división sexual del mundo natural donde el elemento “masculino” y el “femenino” coexisten en un sinfín de enlazamientos y proporciones. Con eso no negamos la validez de otras opciones mencionadas. En cuanto a la palabra “nosotros”, decidimos usarla tal y como está para no complicar más la lectura, tomando en cuenta que, por una parte, la autora la ha usado de esta manera en su escritura académica como sinónimo del yo plural más allá de su género, y por la otra, porque la autora no se siente necesitada de ningún otro uso específico. Sin olvidar las divisiones e inequidades existentes entre los sexos en la sociedad actual, como personas autoras de este libro deseamos íntimamente definirnos más allá de lo sexo-genérico. Confiamos que nuestro compromiso con la lucha anti-patriarcal queda más que explícito tanto en nuestras vidas como en nuestros textos y esperamos que toda persona lectora se sienta incluida en las historias que relatamos.

que investigan el anarquismo desde diferentes lugares: la historia, la antropología, la sociología o la filosofía, sobre todo en sus aristas anticoloniales y enraizadas en las realidades no europeas. Sobre todo, queremos visibilizar investigaciones latinoamericanas, tarea urgente, aunque todavía bastante difícil a pesar de su auge en la última década, frente a la predominancia de autores/as que escriben sobre el anarquismo desde una lectura centrada en cierto “canon” de obras y acontecimientos europeos/estadounidenses, sin prestar mucha atención al carácter global del mismo ni a sus florecimientos locales.

Esto no significa, sin embargo, ningún tipo de esencialismo chovinista de nuestra parte, todo lo contrario, al enfocar en lo cercano queremos ponerlo en diálogo abierto con el pensamiento libertario de diferentes partes del mundo, un pensamiento sin patria, pero con su contexto propio. Por otra parte, nos interesa rescatar el aporte de los mismos sujetos anticoloniales, anarquistas o no, que reflejan nuestra metáfora de los alebrijes anárquicos y cuya obra dialoga con principios anarquistas. En este sentido, aunque intentamos incluir el espectro más amplio del estado del arte sobre la cuestión, somos conscientes de que apenas rozamos la temática que se antoja mucho más frondosa, por lo cual invitamos a todas las personas investigadoras, activistas, luchadoras con intereses parecidos a añadir sus propias páginas a este tomo para reforzar esta perspectiva y emprender conjuntamente proyectos que nos permitan tener textos y bibliografías cada vez más robustas.

El libro que tienen en sus manos o pantallas consta de cinco capítulos que gozan de cierta autonomía, entre los cuales intercalamos las fotografías de grafitis y pintas libertarias que nos encontramos en nuestros recorridos por las calles latinoamericanas. Con esto queremos reforzar nuestra impresión de la sorprendente y subterránea presencia del anarquismo en nuestras variadas geografías que nos acompaña en lugares menos esperados, recordando que la comunidad ácrata es vasta y persistente. Empezamos

nuestro recorrido alebrijesco con el capítulo dedicado a la antropología libertaria con el objetivo de proveernos de herramientas útiles para detectar, analizar y entender los acercamientos entre la perspectiva anarquista y las experiencias de la autoorganización y autonomía indígenas y populares, comprendiéndolas como “anarquías empíricas”. Se trata de sistematizar y explicitar los vínculos pareciera “naturales” entre “los pueblos sin Estado” y la propuesta antiestatal y autonomista del anarquismo. No cabe duda de que las aproximaciones entre el anarquismo y la antropología, “la ciencia de las prácticas”, como insistió Graeber (2011), derivadas de sus campos de interés y acción compartidos, nos ayudarán en la tarea de identificar y analizar nuestros *alebrijes anárquicos*. Además de desmitificar los conceptos modernos del orden y el progreso asociados a la forma Estado y a la forma capital, el objetivo del capítulo es vincular nuestras inquietudes teóricas con las realidades concretas de las sociedades relativamente igualitarias real y actualmente existentes. Tanto sus prácticas sociales, como sus cosmopolíticas aportan al anarquismo varios elementos para profundizar y repensar sus conceptos frente a la crisis ecosocial actual. Veremos también, cómo la anarquía entendida en tanto enemiga de un principio único regidor del universo se entrelaza con las cosmofilosofías indígenas y nos permite un verdadero giro ontológico.

En el capítulo II, nos proponemos descolonizar ciertas narrativas e historiografías eurocéntricas sobre el anarquismo y demostrar su carácter trashumante, internacionalista y global, a la par del desarrollo y la expansión del capitalismo igualmente global. Indagaremos también en los aportes anticoloniales y antirracistas de la teoría y la praxis libertaria, sin obviar sus contradicciones. Así, revisaremos el desarrollo y la difusión global del anarquismo desde sus tempranos inicios, evocando excelentes trabajos que apoyen nuestros esfuerzos. En este sentido, no ponemos objeciones a adjetivar el anarquismo según sus coordenadas de manifestación (sea “europeo”, “latinoamericano”, “asiático”, “boliviano”,

“brasileiro”, “italiano” etc.) al respetar las especificidades y particularidades contextuales de su propia constitución; sin embargo, creemos que es doblemente peligroso limitarlo o fetichizarlo en estas fronteras: primero, por su mencionada condición trahumante y sus relaciones con los flujos y las dinámicas de circulación de la clase obrera en la formación del capitalismo; segundo, por sus planteamientos claramente internacionalistas, con vistas de promocionar la afirmación de una sociedad más allá de las lealtades raciales, nacionales y patrióticas. Nos interesarán también los debates nada fáciles sobre la cuestión colonial, nacional e identitaria, exploraremos sus propuestas en cuanto a la determinación de los pueblos, su rechazo al independentismo estatal y las críticas al nacionalismo, populismo y esencialismo identitario.

En el tercer capítulo continuaremos con la tarea de demostrar con ejemplos concretos estas emanaciones “latinoamericanas” de los alebrijes anárquicos que nos permitirán ilustrar lo anteriormente dicho y nos mostrarán la adecuación de los principios generales del anarquismo a las condiciones específicas de una dominación y explotación particulares, igual que los sujetos en resistencia muy sui géneris. Con casos de la Revolución mexicana y los anarcosindicalismos en los Andes peruanos y bolivianos de la primera mitad del siglo xx, mostraremos la “indianización” y la “popularización” del anarquismo latinoamericano que, más que una simple copia de los “clásicos” europeos, mostró una gran creatividad para difundir “la Idea” en las condiciones específicas, logrando afinidad y compenetración con las poblaciones indígenas y sectores populares racializados.

En ambos capítulos, el segundo y el tercero, aparecerán términos como los de indianismo e indigenismo en sus respectivas variantes con el prefijo “anarco”, cuyo uso necesita ser esclarecido desde ahora para evitar confusiones. Según el ya clásico libro de José Alcina Franch (1990), la principal diferencia entre el indianismo y el indigenismo consiste en el sujeto detrás de cada una de estas corrientes y, por consecuencia, el proyecto político

que lo acompaña. Si a eso le añadimos el contexto concreto de sus emanaciones históricas en países como México, Perú o Bolivia, veremos que el indianismo se refiere a los sujetos “indios” que en su esfuerzo emancipatorio y anticolonial se piensan, se expresan y luchan por su autonomía, autodeterminación, dignidad y reconstrucción como pueblos, no pocas veces en contra o a pesar del Estado nacional y sus políticas etnocidas. El indigenismo, como contraparte, sería una apuesta de los “no indios” acerca de cómo atender la problemática indígena que, aunque en sus inicios tenía un carácter contestatario frente a la opresión heredada de la Colonia y padecida por “el indio”, pronto tomó fuerza como una política del Estado con fines asimilacionistas, paternalistas y desarrollistas que pretendían “modernizar” a la población indígena sin reconocer sus derechos como pueblos, con el objetivo de incorporarla en la sociedad nacional, aunque sea en su estrato más bajo (Alcina, 1990; Batalla, 2019; Nalewajko, 1995; Makaran, 2012). Por estas connotaciones negativas de la palabra “indigenismo” debido a su vinculación con el Estado y las políticas paternalistas de asimilación por aculturación, sus enfoques no pocas veces racistas y de infantilización del “indio” o, en el mejor de los casos, la exotización y la folclorización de las culturas indígenas con apropiación indebida de sus elementos para “enriquecer” a la identidad nacional, decidimos usar para nuestro libro el término “anarcoindianismo” mejor que “anarcoindigenismo”.

Aquí dos aseveraciones necesarias; el primero será empleado para dar cuenta de una corriente y tendencia en el mundo anarquista de establecer puentes con el mundo indígena, vincularse con sus luchas, inspirarse en su pensamiento y sus prácticas, puentes que funcionan en dos direcciones, tanto los mismos sujetos indígenas se acercan al anarquismo como los no indígenas anarquistas se acercan a “lo indio”. En este sentido, su característica crucial no sería tanto la etnicidad del sujeto, sino su compromiso con un proyecto político propio basado en las experiencias de los pueblos originarios, desde la autonomía radical frente al

Estado y el capital. En el caso de la segunda aseveración, reconocemos que existen otros usos y tradiciones relacionadas con el término “indigenismo”, propias de ciertas regiones del continente y de algunas variantes lingüísticas. Así, el término “indigenismo” puede carecer de la connotación negativa presentada anteriormente y referirse más bien al compromiso genuino de los activistas, antropólogos, académicos, etc., de la sociedad nacional con los pueblos indígenas, al mismo tiempo que a la influencia de la temática indígena en sus trabajos, propuestas y acciones. Veremos, por ejemplo, cómo en el Perú del inicio del siglo xx existe un indigenismo que elegimos llamar radical que se convierte en plataforma de confluencia entre el anarquismo y el mundo indígena, igual que los autores Dupuis-Deri, Francis y Pillet, Benjamin (2019) que, desde Quebec y en francés, explican su propuesta como *lanarcho-indigenisme*, aunque conscientes de sus usos diferentes en América Latina, o, por último, la denominación “indigenismo” que circula en Brasil y con la que se identifican varios/as de los/las antropólogos/as libertarios/as con quienes dialogaremos a lo largo del libro. Invitamos a las personas lectoras a hacer sus propias “traducciones” y adecuaciones de estos términos, según su contexto y tradición interpretativa.

Tras esta necesaria digresión, seguimos nuestro recorrido por el capitulado para llegar al capítulo IV que desarrolla algunas cuestiones clave encontradas durante el estudio de los casos concretos de nuestros “alebrijes históricos”. Analizamos algunos puntos de contacto y de fricción creativa entre los conceptos de comunidad y comuna, como también el comunismo anárquico, el comunalismo y la comunalidad indígena. Como consecuencia de la revisión teórica de estos términos, llegamos a la autonomía y el autogobierno como prácticas e imaginarios concretos movilizados en nuestra región por los pueblos indígenas y sectores populares que establecen conexiones con elementos de la teoría anarquista para demostrar el carácter y el sentido de sus afinidades en cuanto al horizonte emancipatorio en contra de los *impasses*

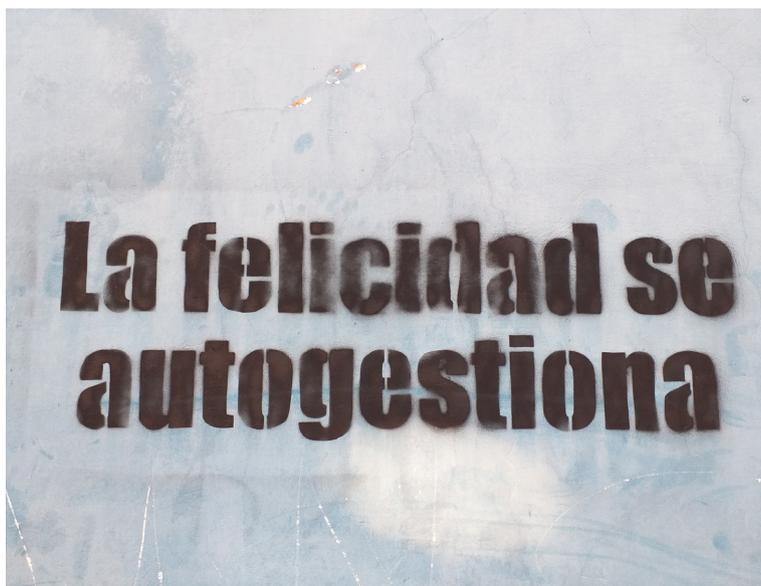
de una episteme política estadólatra. Esto nos sirve para criticar el sentido de la democracia procedimental del Estado capitalista, que está muy lejos de las promesas y valores emancipatorios de la propia modernidad, y es junto al autogobierno como expresión política de la autonomía donde encontramos las posibilidades más promisorias de la democratización real.

El último de los cinco capítulos lo dedicamos a resaltar el protagonismo y la crítica antipatriarcal de las mujeres anarquistas, evocando las experiencias concretas de “las abuelas” latinoamericanas que denunciaban “la doble y la triple” opresión que sufrían: por mujeres, por proletarias y por racializadas. Consideramos que sin este énfasis sobre la especificidad de la lucha de mujeres y la riqueza de su crítica antisistémica, todo lo anteriormente presentado, aunque no tiene sexo ni género y aplica por igual a todos los integrantes de la comunidad humana, estaría incompleto. Conscientes de la multiplicidad de referencias posibles de mujeres anarquistas que aportaron tanto a la lucha y la teoría anarquista en general, como a la problematización del anarquismo desde la mirada sexo-genérica, hemos decidido reducir nuestro análisis a tan sólo tres ejemplos latinoamericanos, desde nuestro punto de vista significativos: el periódico *La Voz de la Mujer* de Argentina (1896-1897), los escritos de la anarquista brasileña Maria Lacerda de Moura (1887-1945), y la experiencia de las “polleras libertarias”⁴ de la Federación Obrera Femenina de Bolivia (1927-1964), para ordenar sus aportes según cinco ejes principales; (1) la crítica del feminismo burgués de la época desde una apuesta antiestatal y anticapitalista; (2) la interseccionalidad (clase, género y etnia) y la redefinición del trabajo más allá del reduccionismo del “proletariado febril”; (3) la atención sobre el cuerpo, el deseo sexual y los derechos reproductivos; (4) las sociabilidades emergentes y los afectos dentro de la organización; (5) la crítica interna al movimiento anarquista en cuanto a las prácticas

⁴ Expresión usada por Dibbits *et al.* (2012) en referencia a las faldas (polleras) que llevaban las cholitas y que constituían su signo identitario.

patriarcales/machistas de sus integrantes. Además, emprendemos un breve intento de establecer similitudes, acercamientos, pero también distancias entre el anarquismo y el feminismo tanto en el pasado como el presente.

A este modesto itinerario invitamos a ustedes, amigos y amigas lectores/as. Lejos de cualquier pretensión de fundar escuelas de pensamiento o innovadoras teorías explicativas de la realidad social y política, navegantes que somos, agarramos los mensajes que nos llegaron en las botellas en este vasto mar lleno de monstruos, y aceptamos el riesgo de dibujar y desdibujar espacios en este mapa en construcción. Sabemos que tenemos muchos/as compañeros/as de jornada, la mayoría de ellos y ellas seguramente anónimos/as que se mueven y son movidos/as por estas zonas indefinidas y fecundas de creaciones alebrijescas. Así que, si hay algún mérito en este trabajo, dejaremos en sus manos y juicios nombrarlo. Para nosotros, el mismo proceso de concebir, dialogar y escribirlo ha sido una aventura encantadora que, además de impactar en nuestras vidas, nos ha hecho crecer en la difícil tarea de auscultadores de las discretas pulsaciones rebeldes del corazón de América Latina.



Esténcil en Asunción, Paraguay, 2022. Autora de la foto: Gaya Makaran.

Capítulo I

Pueblos "sin dios, sin rey, sin ley". Antropología libertaria y anarquías empíricas¹

El mundo contemporáneo está lleno de esos espacios anárquicos y cuanto más éxito tienen, menos oímos hablar de ellos [...] Las formas anarquistas de la organización no se parecerían en nada a un Estado, que implicarían una incontable variedad de comunidades, asociaciones, redes y proyectos, a cualquier escala concebible, superponiéndose y cruzándose de todas las formas imaginables y, probablemente, de muchas que no podemos siquiera imaginar. Algunas serán muy locales, otras globales.

GRAEBER (2011: 27, 32)

Y aquello que en ese momento se revelará a los pueblos sorprenderá a todos no porque sea exótico sino por el hecho de que siempre ha estado oculto cuando ha sido lo obvio.

CAETANO VELOSO²

¹ Este capítulo incorpora y desarrolla los contenidos publicados por los autores en el artículo "Anarquías empíricas, anarquismo y antropología frente a los fenómenos de autoorganización social y autonomía indígena y popular en América Latina" en la *Revista de Antropología y Sociología Virajes* (Makaran y Brancaleone, 2022).

² Traducción nuestra. Letra de la canción "Um índio", disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=9HpqgwC3oZg>

Empecemos nuestro viaje por el mundo de alebrijes anárquicos con la búsqueda de herramientas útiles para detectar, analizar y entender los acercamientos entre la perspectiva anarquista y las experiencias de autoorganización indígenas y populares, relación que nos permite fundamentar la realidad de las “anarquías empíricas”. Para eso consideramos necesario y provechoso enfocar nuestra atención en los aportes de la antropología libertaria³ que nos ayudarán a sistematizar y explicitar los vínculos pareciera “naturales” entre “los pueblos sin Estado” y la propuesta antiestatal y autonomista del anarquismo. De manera que, como anunciamos en la introducción, las zonas grises y míticas de la “topografía política” habitadas por los “dragones anarquistas” (Gladys, 2014) y otros monstruos inimaginables se iluminen con el rayo revelador de la praxis. Eso nos ayudará a estimular el debate sobre los dominios y el estatuto de la política y de la politicidad, más allá de lo que se conformó como su lugar canónico en los mapas de navegación política a lo largo de la modernidad hegemónica.

Aquí tenemos que subrayar que, por razones de orden analítico y expositivo, nuestro principal interés se concentrará en la dimensión política de las “anarquías empíricas”, sin que esto signifique descuidar o invalidar el aspecto económico que, de hecho, consideramos incrustado en lo político, donde lo uno y lo otro se condicionan y complementan irremediabilmente. De ahí, pensar la política y la economía más allá del binomio Estado-capital y de las teorías dominantes en las ciencias políticas y sociales es una tarea fundamental, primero, para ser coherentes con su propia etimología: la polis de la democracia ateniense, que, como retomamos de Castoriadis (1987), no era lo que la ciencia hegemónica llama una “ciudad-Estado”, sino una república, es decir, una sociedad política del *demos* activo y directo en el ágora; y el *oikos* (casa), cuyas normas (*nomia*) se referían a lo doméstico, a

3 Como apuntamos en la Introducción, usamos la palabra “libertaria” para desbordar el campo anarquista. En este sentido, la antropología libertaria, por una parte, contiene a la antropología anarquista, y, por la otra, hace referencia a las investigaciones cercanas que comparten con el anarquismo sus miradas e intereses.

la célula familiar básica de la polis y no a las cuentas de ningún organismo centralizado pseudoestatal. Tomar este camino, como veremos, nos ayuda a deconstruir la mirada estado y capitalocéntrica, tomando en cuenta que, a lo largo de la historia y a lo ancho de la geografía, innumerables pueblos configuraron formas de regulación de la vida colectiva que manejaban otros tipos de mecanismos e instituciones políticas como las basadas en el apoyo mutuo y los circuitos del don (Kropotkin, 2012; Mauss, 2009; Brancaleone, 2019; Graeber y Wengrow, 2023).

Eso nos permite ver el anarquismo no como una ideología utópica imposible de practicar sino, justo al contrario, como una conceptualización y politización moderna de las prácticas anárquicas diseminadas en diferentes tiempos y espacios a lo largo del caminar humano e, incluso, no humano. En este sentido, podríamos entender el anarquismo como “extremadamente realista”, como una ontología que nos permite ver la “anarquía de lo que es”, según lo propone el filósofo anarquista Daniel Colson:

Hablar de ontología es hablar de lo que es, de lo que hay, de las cosas, de los hechos. Al contrario de lo que se piensa a menudo (algunos libertarios también lo hacen), el anarquismo no es un ideal o una utopía, ni tampoco una de esas ideas bellas pero irrealizables. *El anarquismo es extremadamente realista*. Habla de las cosas tal y como son: el caos, los accidentes, la vida y la muerte, la alegría, pero también la tristeza y el sufrimiento, las relaciones de fuerza y de poder, el azar y la necesidad, tanto de la existencia humana como del mundo y el universo que son los nuestros. *En dos palabras, la “anarquía” de lo que es* (2016, s/p, subrayado nuestro).

Este ejercicio nos permitirá seguir con más seguridad por los capítulos siguientes dedicados a profundizar varias de las temáticas y propuestas conceptuales que aquí se esbozan. Así, los aportes de la antropología libertaria en cuanto a la descripción y análisis de las prácticas anárquicas de los pueblos nos servirán para ir identificando sus puntos de coincidencia, de reforzamiento mutuo y fricción fecunda con el anarquismo, a modo de nuestro primer alebrije.

Anarquía y antropología: afinidades electivas

El anarquismo, al mismo tiempo que el hijo bastardo de la modernidad capitalista y el más ferviente reivindicador de sus promesas (libertad, fraternidad, igualdad, autonomía, laicidad, individualidad), ha sido el principal cuestionador de sus limitaciones y sus prácticas que, más que liberar a la humanidad, la han sumergido en la más profunda dependencia y esclavitud. En esta tarea ha conjugado los sueños de un mejor futuro con la inspiración enraizada en el pasado y el presente, como apunta Gómez Müller (2014):

La crítica anarquista de la modernidad no se debe al romanticismo o la nostalgia del pasado, sino el anhelo utópico de un futuro superador de la modernidad. La anarquía conjuga pasado y porvenir, memoria y proyecto, en vista de la transformación del presente. El anarquismo es una crítica moderna de la modernidad, tomando en cuenta que la modernidad no es homogénea y contiene en sí tanto la tesis capitalista como su antítesis.

La anarquía, recuperando al pionero Proudhon, se constituye en la tradición libertaria en clave de oxímoron, cuando el pensador francés escribe que en las sociedades modernas los individuos buscan la “justicia en la igualdad, mientras la sociedad busca el orden en la anarquía” (Desjardins, 1876: 181). El geógrafo ácrata Elisée Reclus lo sigue de cerca al destacar que “la anarquía es la más alta expresión del orden” (Reclus, 2002: 12). De esta manera, el concepto de anarquía como correspondiente a un tipo de orden social/cósmico hace un puente muy especial entre un repertorio de experiencias sociales igualitaristas del presente y del pasado y un proyecto de transformación social con vistas al futuro, un futuro posible y deseable enraizado en lo que viene existiendo.

Así, la finalidad de la lucha de los/las anarquistas es alcanzar una sociedad anárquica, o la anarquía, cuyas semillas ya están presentes y diseminadas en el mundo y resisten a las fuerzas disolventes de la modernización capitalista. Sin embargo, no se trata de un regreso a una supuesta “edad de oro”, pues, si de un

lado se reconocen las contradicciones y algunos de los problemas vinculados a las relaciones de poder y de jerarquización social de las sociedades del pasado y las sociedades no occidentales, la imaginación anarquista también está anclada en ideales morales de perfeccionamiento (sin fin) de la experiencia del ser humano en el mundo, vocalizando deseos de ampliación de espacios de libertad e igualdad, en sus sentidos más radicales. En este sentido, la conceptualización dialéctica del orden anárquico que nos brinda Proudhon, nos permite huir de la esencialización de la misma como una pureza, una mera utopía o, en el mejor de los casos, una etapa prehistórica-mítica de la humanidad, un paraíso para siempre perdido, y entenderla como un campo de fuerzas dinámico/dialéctico sin síntesis, donde el principio de la libertad y el de autoridad (Proudhon, 2008) nunca se anulan, lo que significa que nuestras anarquías empíricas están en un constante proceso de conjurar las dinámicas jerárquicas, de dominación y de explotación. La anarquía es la destrucción y la creación constante, la tensión y la contradicción aparentes, igual que un alebrije constituido de una pluralidad en esfuerzo constante por alcanzar el equilibrio dinámico.⁴

La idea de anarquía como devenir, deseo, proyecto, *telos* de la lucha anarquista, tal como la expresa uno de los exponentes clásicos del anarquismo, Errico Malatesta: “La anarquía es el ideal que quizás nunca se realice, así como nunca se llega a la línea del horizonte, que se aleja conforme nos acercamos. El anarquismo es un método de vida y de lucha, y debe ser practicado hoy y siempre por los anarquistas, en el límite de sus posibilidades de acuerdo con sus tiempos y circunstancias” (en Colombo, 2005: 202); no disminuye la importancia de los legados de las experiencias de autoorganización que existieron y existen, y más que eso, se basa en elementos de las propias relaciones sociales concretas que se realizan como cooperación, reciprocidad y libre asociación,

4 Para profundizar en el tema puede verse Rivera Cusicanqui (2010; 2018), Makimartti y Makaran (2024), Makimartti (2024), Falleiros (2020).

según lo define Eduardo Colombo: “la anarquía es, por lo tanto, la figura de un espacio político no jerárquico organizado para y por la autonomía del sujeto de acción (la autonomía del sujeto humano, sujeto construido como forma individual y colectiva). La construcción de este espacio público y de las instituciones que lo volvieron posible, es una tarea siempre inacabada” (Colombo, 2005: 199). Sin duda, es esta dimensión práctica de la anarquía la que nos va a interesar en este capítulo y, lejos de ser una esencia, se presenta polimorfa, según las necesidades, contingencias y particularidades de cada sociedad y tiempo histórico.

Ahora bien, aunque la palabra “anarquía”, de origen griego, contiene en su morfología una negación y una ausencia: un “sin”/“no” explícitos, plasmados por el anarquismo en su famoso lema “Ni dios, ni amo...”, nuestro propósito es definirla, principalmente, a través de sus afirmaciones y presencias. Si entendemos el contexto específico del surgimiento del término y del movimiento anarquista histórico, no nos sorprenderá que la identidad de este último nazca en oposición al régimen de dominación y explotación moderno, por lo cual es asociada, tanto por sus detractores burgueses como por sus seguidores ácratas, con una negación radical del dicho régimen. La cuestión, sin embargo, puede verse de manera muy diferente si partimos de los principios de libertad (libertaria) e igualdad (igualitaria) que caracterizan a lo que la costumbre anarquista occidental llamó la “anarquía” y que en diferentes culturas podría recibir un sinnúmero de nombres propios. Así, en vez de hablar de un régimen social simplemente sin gobierno, sin Estado, sin leyes, sin capital y sin dios, proponemos hablar de sociedades con autonomía, con libertad, con igualdad/equidad, con horizontalidad, con apoyo mutuo, con autogestión, con democracia directa y deliberaciones que buscan construir consensos posibles, con espiritualidades descentralizadas y cosmopolíticas que superan el principio del Uno, y un largo etcétera.

La "ciencia de las prácticas" y el anarquismo

Será precisamente desde el campo de la antropología donde se empezará a destacar el carácter afirmativo de la anarquía en contra de la mirada evolucionista y eurocéntrica de las ciencias sociales que constituye el Estado y el capitalismo como puntos universales de referencia e instituciones cúspides del desarrollo humano. Así, la antropología libertaria ayuda a entender el vínculo entre el anarquismo y las "anarquías empíricas" de los pueblos "sin dios, sin rey, sin ley", es decir: sociedades potencialmente más horizontales y no jerárquicas. De ahí, la crítica anarquista de la modernidad estadocéntrica capitalista y de la visión evolucionista de la historia encuentra en la antropología una fuente de inspiración, enseñanzas y pruebas de la viabilidad de su apuesta, al mismo tiempo que la antropología se acerca a la teoría anarquista terminando por compartir con ella una gran parte de su campo semántico, brindando herramientas conceptuales valiosas para profundizar el debate sobre la autoorganización y la autonomía social.

Revisemos brevemente la relación entre la antropología, la anarquía y el anarquismo que, aunque es un amorío de larga data, en las últimas décadas parece que se ha intensificado y tomado forma de un apasionado compañerismo. En este sentido, encontramos tanto a los/las antropólogos/as autoasumidos/as como anarquistas, como a aquellos/aquellas que, sin ostentar tal identidad, muestran su cercanía con el enfoque libertario, junto con una cantidad cada vez mayor de anarquistas que se nutren de la antropología (anarquismo antropológico) para "repensar la anarquía" (Taibo, 2015) y su propia acción política.⁵ Esta atracción mutua se debe, según Beltrán Roca (2008), a las afinidades e influencias

5 Un ejemplo de esta influencia de la antropología podría ser la obra del sociólogo anarquista Murray Bookchin, quien retoma los aportes antropológicos en su libro *La ecología de la libertad* de 1982 (Bookchin, 1999), analizando los rasgos anárquicos de las primeras sociedades tribales. Sin hablar del ideólogo anarcoprimitivista John Zerzan (2001), quien emplea los hallazgos de la antropología y la arqueología para fundamentar su tesis sobre las sociedades nómadas "primitivas" como ejemplo de una auténtica libertad humana.

recíprocas derivadas de su experiencia vital y al interés teórico por lo subalterno, lo marginal y, al mismo tiempo, subversivo frente a las formas de organización social hegemónicas. De ahí, el autor indica, siguiendo a Graeber, que la antropología como “ciencia de las prácticas” es una disciplina académica privilegiada para vincularse con el anarquismo. Por su parte, el antropólogo brasileño Guilherme Falleiros considera que los intercambios entre la antropología, el anarquismo y la praxis amerindia desde una “apertura a la alteridad” demuestran una afinidad potente, aunque tampoco desprovista de tensiones dialécticas: “Afinidad que es menos una síntesis que una afinación, aunque una armonía compleja, compuesta de disonancias” (Falleiros, 2017: 38).

Si seguimos entonces la pista de estas afinidades electivas entre el anarquismo y la antropología, encontramos a los exponentes clásicos del anarquismo, como el naturalista y geógrafo Piotr Kropotkin y los hermanos Elié y Elisée Reclus, etnógrafo y geógrafo, respectivamente, y sus aportes al estudio de las formaciones humanas y no humanas (la comuna medieval, los pueblos “primitivos”, la colaboración entre especies, etc.), que vinculan sus intereses con la antropología a fin de encontrar la anarquía existente más allá de la hegemonía estatal y capitalista moderna. Igual que los antropólogos de tal renombre, como Alfred Radcliffe-Brown, Marcel Mauss, Edward Evans Pritchard, Claude Lévi-Strauss y, sobre todo, Pierre Clastres, quienes, de diferentes maneras, se mostraron influenciados por la teoría social anarquista. Falleiros (2017; 2020) demuestra las proximidades entre la dialéctica proudhoniana y las oposiciones binarias de Lévi-Strauss, quien, por su parte, fue maestro de Clastres. Igualmente, Morris (2008) relata la influencia de Proudhon en Durkheim, que, aunque no compartía la concepción anarquista del individuo, retomaba algunos de sus planteamientos a manera de influenciar a su sobrino, Marcel Mauss, antropólogo socialista, “el padre” de la etnología francesa y autor del *Ensayo sobre el don* (2009), una referencia clásica para la antropología libertaria. Además, Radcliffe-Brown,

la gran figura de la antropología británica burguesa, en su juventud se vio influenciado por las tesis de apoyo mutuo de Kropotkin hasta el punto de ganarse el apodo de "Anarchy Brown" entre sus compañeros de la universidad.

Es la antropología norteamericana, con nombres como Brian Morris (2008), Harold Barclay (1990), James C. Scott (2009; 2013) y David Graeber (2009; 2011; 2015; 2016; Graeber y Wengrow, 2023), la que, desde los años noventa, y sobre todo en las primeras décadas del siglo XXI, experimenta su propio *anarchist turn* y posiciona el estudio de los "pueblos sin Estado" como una nueva fuente de inspiración para la teoría política y económica anarquista. Al recuperar los aportes libertarios de antropólogos como Marcel Mauss (2009), Marshall Sahlins (1973) y, sobre todo, Pierre Clastres (2009, 2013), tienden puentes entre la antropología y el anarquismo en el contexto del crecimiento de sus corrientes anticoloniales, "indianistas" y "primitivistas".

Actualmente, además de Estados Unidos, también en Europa y América Latina se multiplican trabajos con enfoque libertario y anarcoantropológico, tanto etnografías de casos específicos, como acercamientos generales a la temática. Podríamos mencionar, por ejemplo, el tomo colectivo *Anarquismo y antropología* coordinado por Beltrán Roca (2008) en el territorio español, los escritos del italiano Andrea Staid (2021) y el neerlandés Thom Holterman (2020). En el caso de América Latina destacan las investigaciones sobre los pueblos amazónicos, existiendo una presencia importante de la antropología brasileña, con autores/as como Eduardo Viveiros de Castro (2013, 2017), Guilherme Falleiros (2017; 2020), Renato Sztutman (2019, 2020), Beatriz Perrone-Moisés (2006; 2009), Carolina Ramos Sobreiro (2017); la antropología chilena, con Diego Mellado Gómez (2013; 2019; 2022) y su diálogo con Clastres y Viveiros de Castro, además de los espacios que abre para la antropología libertaria *Erosión. Revista de Pensamiento Anarquista*; la antropología mexicana, con Mikko Makimartti (2024) poniendo puentes entre la teoría proudhoniana del poder

y el pensamiento del pueblo mé'phàà, además de la cada vez más extensa red de colaboradores/as latinoamericanos/as reunidos/as alrededor de proyectos como, por ejemplo, *Palimpsestos: Revista de Antropología y Arqueología Anarquista* (2017).

Por supuesto, como hemos mencionado en la introducción, los acercamientos libertarios a los pueblos llamados indígenas no se realizan sólo desde la antropología, sino también desde la historia, la sociología, la geografía y las ciencias políticas, con aportes valiosos de diferentes autores/as que veremos a lo largo de este tomo. Por otro lado, somos conscientes de que las referencias anteriormente mencionadas y que forman parte de la bibliografía básica del capítulo son incompletas y de ninguna manera agotan la posible lista de investigaciones libertarias. Por lo cual, invitamos a sumar más nombres y trabajos de personas que investigan las realidades latinoamericanas desde la antropología y la arqueología libertarias con el objetivo de ir construyendo y reforzando una red de solidaridades e intercambios académicos fecundos.

Antropología libertaria, sus sentidos y su crítica de la antropología hegemónica

Ahora bien, fue Pierre Clastres quien puso fundamentos más sólidos para una “antropología política”, cuyo objetivo era “reflexionar sobre la naturaleza del poder, su origen y sobre las transformaciones que la historia le impone de acuerdo con el tipo de sociedad donde se ejerce” (2013: 9). Descubrir el origen antropológico del Estado, según él, era el primer paso para su posible superación: “Y quizá la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita establecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte” (Clastres, 2013: 11).

Además, Clastres emprende una crítica de la antropología hegemónica por sus sesgos “modernos” etno/eurocéntricos y evolucionistas escondidos tras una supuesta cientificidad. Como consecuencia, la antropología política de Clastres rechaza un objetivismo falso detrás del cual suelen formularse juicios de valor

que jerarquizan y estigmatizan como carencias o vacíos las formas sociales que no corresponden al modelo estatal y capitalista moderno. De esta manera, afirma Clastres, ni la civilización llamada "occidental" puede ser tomada como modelo universal al que todos los pueblos deben aspirar y según el cual deben orientarse para "progresar" o "civilizarse", ni el lenguaje biologizante de la antropología clásica que describe a las culturas sin Estado o mercado capitalista como embriones en proceso de desarrollo, explica realmente la existencia de las sociedades e instituciones no estatales. Así, interpela irónicamente a la teoría evolucionista:

¿Y por qué estos fetos culturales del poder están siempre destinados a perecer? ¿Cómo se explica que las sociedades que los conciben aborten regularmente? [...] Las sociedades arcaicas serían de este modo los renacuajos sociológicos, incapaces de acceder sin ayuda externa al estado adulto normal. [...] que la historia tiene un sentido único, que las sociedades sin poder son la imagen de lo que nosotros ya no somos, y que nuestra cultura es para ellas la imagen de lo que es necesario ser (Clastres, 2013: 17).

De ahí, la antropología libertaria, siguiendo la crítica de Clastres, rechaza las dicotomías positivistas jerarquizantes (civilizado-salvaje, moderno-premoderno, avanzado-atrasado, desarrollado-embrionario) y ve a las sociedades no estatales como "adultas", contemporáneas, dinámicas e interrelacionadas con las problemáticas que atraviesan a las sociedades estatales.

David Graeber, el principal exponente de la antropología anarquista actual, al destacar que "el anarquismo ha tendido a ser un discurso ético sobre la práctica revolucionaria" (Graeber, 2011: 13), propone la antropología como base para una teoría social anarquista, tanto por sus temas e intereses: comunidades que funcionan según los principios libertarios; como por el papel que un antropólogo anarquista podría tener al unir en un diálogo constante el "momento etnográfico" (observación) con el "utópico" (proyección): "Un rol evidente del intelectual radical es precisamente éste: observar a aquellos que están creando

alternativas viables, intentar anticipar cuáles pueden ser las enormes implicaciones de lo que ya se está haciendo, y devolver estas ideas no como prescripciones, sino como contribuciones, posibilidades, como regalos” (Graeber, 2011: 18). De esta manera, la antropología recorre el mundo “lleno de espacios anárquicos” para entregar sus “regalos” que ayudan a pensar y actuar en contra de las heteronomías que nos sujetan. Según Graeber, su papel es visibilizar las experiencias anárquicas marginalizadas y silenciadas por los discursos dominantes, “derribar los muros” construidos entre las supuestas sociedades modernas y “primitivas”, abrir los imaginarios académicos y sociales más allá del posibilismo estadaltra (Graeber, 2011: 57).

En su opúsculo en coautoría con el arqueólogo David Wengrow (2023), editado de manera póstuma, Graeber coincide con Clastres en su crítica de los preceptos y mitos de la antropología moderna que responderían a una tradición autoritaria, capitalista y colonialista del pensamiento, al rechazar las teorías de evolución social, clasificaciones reduccionistas y especulaciones por una parte degradantes (legado de Hobbes) o, por la otra, romantizantes (legado de Rousseau) de los pueblos “primitivos”. Ambas tendencias, influidas por el evolucionismo y el racismo científico, se encargaron, según los autores, de reducir el potencial crítico de los pueblos extraeuropeos a “un espacio conceptual en el que sus opiniones ya no resultasen amenazadoras” (Graeber y Wengrow, 2023: 96). Así, para las ciencias sociales modernas:

Las sociedades ‘igualitarias’ fueron proscritas al extremo inferior de esa escalera [evolutiva], donde, en el mejor de los casos, podrían proporcionar alguna idea acerca de cómo podrían haber vivido nuestros ancestros; ciertamente, ya no se las podía imaginar como partes iguales en un diálogo acerca de cómo deberían comportarse en el presente los habitantes de sociedades ricas y poderosas (Graeber y Wengrow, 2023: 81-82).

De esta manera, el sentido de contar la historia de la humanidad de nuevo, esta vez desde un interés libertario, es devolverle

al “salvaje” y al “ancestro” la poderosa capacidad de interpelarnos políticamente (lo “político” en este sentido incluye el pensamiento “económico” en contra de las separaciones modernas). Graeber y Wengrow proponen rechazar el relato homogeneizador del pasado que anula la pluralidad y la simultaneidad de modos de organización social: política, económica, religiosa, tecnológica; igual que ridiculizan el evolucionismo y la dictadura de una línea del tiempo donde el progreso y la civilización se encarnarían en el principio de autoridad, mientras la libertad y la igualdad radicales quedarían en un pasado remoto, muerto e irrelevante. Su argumento significa permitirnos ver la historia como “un desfile de formas políticas” (Graeber y Wengrow, 2023: 151): desde las más anárquicas hasta las más autoritarias, frecuentemente en intermitencias fluidas de unas a otras en el marco de un solo grupo (“estacionalidad en la vida social y política humana” [Graeber y Wengrow, 2023: 136]). Eso, además de negar la supuesta inevitabilidad del triunfo de la jerarquía, nos ayuda, por otra parte, a desprendernos de algunos mitos ácratas igualmente nocivos sobre el regreso a un punto cero, una época idílica de un supuesto antes del surgimiento de la autoridad.

Graeber y Wengrow demuestran que nunca existió tal paraíso prehistórico, que los modos de producción no determinan automáticamente las formas políticas más o menos libres: ni la caza-recolección es más libertaria ni la agricultura más autoritaria; tampoco las formas de asentamientos: ni las bandas nómadas serían anárquicas *per se* ni el surgimiento de las ciudades significaría siempre el nacimiento del Estado, etc. De este modo, pensamos, liberan el pasado de las determinaciones y automatismos, mostrándonos que la única ley histórica es, paradójicamente, la ausencia de leyes y la creatividad política: la anarquía de nuestro devenir como humanidad. Su obra nos ayuda a repensar la antropología libertaria desde su método y sus dilemas, apostando por una visión, nos parece, mucho más anárquica que el reduccionismo de algunas lecturas “primitivistas” o “contraestatales por naturaleza”:

Ya no tenemos que escoger entre un inicio igualitario de la historia de la humanidad y uno autoritario. Despidámonos de la “infancia de la humanidad” y reconozcamos (como insistía Lévi-Strauss) que nuestros primeros ancestros no sólo eran nuestros iguales en lo cognitivo, sino también en lo intelectual. Con toda probabilidad se enfrentaron a las paradojas de orden social y creatividad con tanta frecuencia como nosotros; y las comprendieron, al menos los más intelectuales de ellos, igual de bien lo que significa también igual de mal. Posiblemente fueran más conscientes de algunas cosas y menos de otras. Ni eran salvajes ignorantes ni sabios hijos e hijas de la naturaleza. Eran, como Elena Valero dijo de los yanomami, solamente personas, como nosotros, igual de perceptivas, igual de confusas (Graeber y Wengrow, 2023: 150).

Este ejercicio de mostrar la capacidad-creatividad (la *poiesis*) política como un rasgo inherentemente humano (el *animal político* de Aristóteles): “la capacidad de reflexionar conscientemente en las distintas direcciones que podría tomar la propia sociedad, y ofrecer argumentaciones explícitas sobre por qué debería tomar un camino y no otro” (Graeber y Wengrow, 2023: 111); tiene por objetivo, como ya lo propuso Graeber en sus *Fragmentos...* (2011), “derribar los muros” entre lo “salvaje primitivo” y lo “moderno y civilizado”. De esta manera, los autores recuperan *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss, para criticar la mirada moderna sobre “lo salvaje”, según la cual el nivel del desarrollo técnico concebido igualmente de manera reduccionista desde el “desarrollo de las fuerzas productivas” se traduciría automáticamente en el nivel de desarrollo intelectual, cultural y político de las sociedades: “incluso quienes viven de cazar elefantes o de recoger capullos de loto son tan [o incluso más] escépticos, imaginativos, reflexivos y capaces de análisis crítico como quienes viven de conducir tractores, gestionar restaurantes o dirigir departamentos universitarios” (Graeber y Wengrow, 2023: 123).⁶

6 El anarquista peruano Manuel González Prada ya había hecho un ejercicio parecido de la crítica al discurso de la “civilización vs. barbarie” en el ensayo “Nuestros indios”, publicado en el tomo *Horas de lucha* en 1908: “Donde no hay justicia,

El esfuerzo de los autores por contar de nuevo la historia de la humanidad, partiendo de la afirmación de que la manera como la modernidad ha pensado la (pre)historia habla más de la modernidad misma que de una historia real de los pueblos, se deriva de su inquietud libertaria, esta vez no por el origen del “mal” (autoridad, jerarquía, desigualdad, Estado, patriarcado, etc.), cuya búsqueda el libro rechaza, sino por entender cómo, frente a la riqueza interminable de diferentes formas de politicidad que ha experimentado la especie humana a lo largo de su historia, los contemporáneos perdimos la capacidad de experimentación sociopolítica y naturalizamos la dominación estatal como la única forma política viable:

Lo que todo eso confirma es que buscar los orígenes de la desigualdad social es, en realidad, hacerse la pregunta errónea. *Si los seres humanos durante la mayor parte de nuestra historia hemos transitado fluidamente entre distintas disposiciones sociales, alzando y desmantelando jerarquías de modo habitual, quizá la verdadera pregunta debería ser ¿cómo nos quedamos atascados? ¿Cómo acabamos en un solo modo? ¿Por qué perdimos esa autoconciencia política, antaño tan típica de nuestra especie? ¿Cómo es que acabamos tratando la preeminencia y la subordinación no como soluciones temporales, o siquiera como la pompa y circunstancia de algún tipo de gran representación teatral estacional, sino como elementos ineludibles de la condición humana? Si comenzamos interpretando papeles en obras, ¿en qué momento olvidamos que estábamos actuando? (Graeber y Wedrow, 2023: 145-146, subrayado nuestro).*

De ahí, una antropología anarquista o libertaria tiene como objetivo principal devolvernos la capacidad de movimiento para “desatascar” nuestros imaginarios políticos, al mismo tiempo que echa la luz sobre la “obra” en la que somos actores y a la que

misericordia ni benevolencia, no hay civilización; donde se proclama ley social la *struggle for life*, reina la barbarie. ¿Qué vale adquirir el saber de un Aristóteles cuando se guarda el corazón de un tigre? ¿Qué importa poseer el don artístico de un Miguel Ángel cuando se lleva el alma de un cerdo?” (González Prada, 1978: 15). Profundizaremos en este tema en el capítulo III.

tomamos demasiado en serio, fetichizando el escenario, el vestuario y el guion.

Brian Morris (2008), por su parte, identifica “una sensibilidad anarquista” que ha existido en muchos episodios de la historia de la humanidad, un “impulso anárquico” que se ha manifestado de múltiples formas desde la Antigüedad hasta el día de hoy⁷ y que las ciencias sociales solían ocultar o menospreciar. Varios antropólogos se dedicaron a describir y entender este impulso ácrata presente en muchas sociedades, entre ellos, Evans-Pritchard, quien describe el sistema político de los nuer como “anarquía con orden” (aunque lo consideremos una reiteración innecesaria, seguramente derivada de los prejuicios que pesaban sobre el término), y Harold Barclay, quien busca la anarquía en las sociedades sin gobierno, como “el hecho demostrado antropológicamente”:

Sugeriré que la anarquía no es de ninguna manera inusual, que es perfectamente una forma común de politicidad y de organización política. No sólo es común, sino que es probablemente el tipo más antiguo de la politicidad y uno que ha caracterizado la mayor parte de la historia humana [...] la anarquía debe ser la más antigua y uno de los tipos más perdurables de la politicidad. Hace diez mil años todo el mundo era anarquista (Barclay, 1990: 12, 42, traducción nuestra).

Y, aunque podríamos discutir con Barclay sobre su definición reducida de la anarquía, que se limita simplemente a la semántica del término “sin gobierno”, haciendo referencia a sociedades ya en

⁷ El autor enumera desde escritos taoístas, como *El camino y su poder* de Lao Tzu, el primer tratado “anarquista”, el pensamiento de la Grecia clásica, el mutualismo de las sociedades de parentesco, las sectas religiosas milenaristas, los movimientos agrarios como los *diggers* en Inglaterra o los zapatistas en México, las colectivizaciones de la España de la Guerra Civil, hasta los actuales movimientos ecologista y feminista. Lejos de sostener alguna suerte de anacronismo de la universalidad del anarquismo (este sí moderno), nos parece que apuntar las distintas formas de manifestación de esta “sensibilidad antiautoritaria” es un modo de subrayar elementos concretos de dinámicas autoorganizativas que, en determinadas circunstancias, podrían ser llamadas “anarquías empíricas” —sociedades donde lo político y lo social no están separados, y los procesos de regulación de la vida colectiva prescinden de estructuras de poder jerárquicas perennes—.

su mayoría extintas, y no incluye claves adicionales sugeridas por el anarquismo, en nada despreciamos su aporte a la complejización empírica y teórica del estudio de las sociedades anárquicas.

¿Cuál sería entonces el sentido de una antropología (y podríamos añadir: arqueología, sociología, historia, etc.) anarquista o, más ampliamente, con enfoque e interés libertario? Según Staid, se trataría de: “contribuir a una deconstrucción del mito de la universalidad de la dominación” (Staid, 2021: 104). Por su parte, Faryluk, coordinador de *Palimpsestos: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista*, identifica su objetivo como: “Visualizar pautas de organización política, técnicas de gestión de los recursos y formas de relacionarnos con el entorno, radicalmente diferentes a las que tenemos naturalizados en el sistema estatal y capitalista” (Faryluk, 2017: 245-246). Así, como indica el manifiesto del colectivo The Black Trowel, nuestros intereses deberían enfocarse en “aspectos de la desigualdad social como crítica a las formas autoritarias de poder y como marco para habilitar relaciones igualitarias y equitativas” en un esfuerzo por “desmantelar los modelos jerárquicos simplistas del pasado” (y del presente, decimos nosotros), buscando “examinar formas de poder horizontal, el poder de la gente trabajando hacia consensos coordinados, tanto en oposición como en paralelo a las formas de poder vertical emergentes o existentes” (The Black Trowel Collectiv, 2017: 31, 32).

En este sentido, se buscaría romper con el relato hegemónico de las ciencias sociales, orientado alrededor de los Estados, “grandes hombres”, conquistas y guerras imperiales, para resaltar la cotidianidad de las relaciones humanas en su vitalidad horizontal, su interrelación con el entorno natural y sus formas de reproducción de la vida en común. Igual que se rechazaría, como ya lo postularon Clastres y Graeber, la visión positivista del progreso presente en las ciencias sociales:

La metáfora del progreso correspondiente a una única trayectoria lineal donde transitan todos los pueblos y culturas del

mundo, unos delante de otros (es decir, iguales en el espacio, pero distanciados por el tiempo), ha impedido concebir múltiples trayectorias donde los pueblos y las culturas transitan de manera simultánea pero diferente (iguales en el tiempo, pero separados en el espacio). Estas trayectorias múltiples no conforman un solo camino, sino redes con infinitas vías, algunas de las cuales tendrían trazos paralelos y otras, trazos que se intersecan” (Araneda Hinrichs et al., 2017: 19).

Ahora bien, tras este rápido, incompleto y, en este sentido, arbitrario, recorrido por “los fragmentos de una antropología anarquista” (Graeber, 2011), nos parece crucial profundizar en los aspectos más relevantes de su contribución y su pertinencia para los diálogos entre el anarquismo y los fenómenos empíricos de autoorganización social y autonomía, especialmente los que pueden ser observados a través de las luchas y experiencias indígenas y populares. El método etnográfico, necesariamente basado en la empiria, aporta al análisis antropológico una veracidad nada despreciable que justifica su nombre de “ciencia de las prácticas”. Entre sus aportes encontraremos la problematización de la cuestión del poder, del gobierno y de la justicia desde las sociedades no estatales, junto con el aspecto económico de la organización del trabajo, la producción y la circulación de bienes y del excedente. En ambos casos se destacará la tendencia a evitar, a través de la construcción de instituciones y mecanismos adecuados, la concentración del poder político y del excedente económico.

Anarquías empíricas: autoorganización social contra la dominación política y la explotación económica

La mayoría de los acercamientos antropológicos a la “anarquía” hace referencia a las prácticas de las sociedades no estatales tendientes a ser horizontales o escasamente jerarquizadas que, aunque no se autodefinen como anarquistas, se basan en fundamentos ácratas. Como observa el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro:

Las sociedades indígenas situadas en Brasil siempre fueron sociedades con gran potencial anárquico. [...] O sea, eran sociedades que no tenían necesidad de producir sistemas políticos piramidales con un líder fundamental. [...] Esto permanece en las sociedades indígenas como un impulso refractario a cualquier persona que hable en nombre del todo (Viveiros de Castro, 2019, traducción nuestra).

Le secunda Holterman, al destacar “la anarquía” y los “fundamentos anarquistas” que pueden observarse en varios grupos étnicos de organización no estatal:

La anarquía es, por lo tanto, reconocible en la descripción de los grupos étnicos libres de poder, sin que los grupos mismos hagan referencia explícita a la misma. Por otro lado, esto crea la posibilidad de que los investigadores dotados de cierta sensibilidad libertaria descubran fundamentos anarquistas en los grupos antes mencionados. Cualquiera que encuentre términos como reciprocidad, solidaridad y equilibrio de poder, o que los use para describir una organización grupal, indica una tendencia a la organización social horizontal (Holterman, 2020: 35).

En las siguientes líneas intentaremos desglosar con más detalles los aportes de la antropología libertaria en cuanto a la dimensión política y económica de las sociedades anárquicas realmente existentes.

Exorcizar el poder coercitivo – la política contra el Estado

Para Clastres, en las sociedades “contra el Estado” existiría la ausencia del poder coercitivo (y no de todo tipo de relaciones de poder, cosa improbable), característica de

un enorme conjunto de sociedades donde los depositarios de lo que en otra parte se llamaría poder, de hecho, carecen del poder; donde lo político se determina como campo fuera de toda coerción y de toda violencia, fuera de toda subordinación jerárquica; donde, en una palabra, no se da ninguna relación de orden-obediencia (Clastres, 2013: 12).

En consecuencia, se dispone a problematizar el concepto de poder, indicando que, aunque no existen las sociedades sin relaciones de poder, la “coerción y subordinación no constituyen la esencia del poder político siempre y en todas partes” y la organización política basada en el mando-obediencia, típica de sociedades modernas capitalistas y estatales, es sólo un caso particular, cultural e históricamente determinado y de ninguna manera una forma política universal (Clastres, 2013: 20). Sus reflexiones, basadas en la etnografía de los pueblos tupi-guaraní sudamericanos, se enfocan en los mecanismos de dispersión del poder (“poder difuso” de Staid, 2021), en los que los líderes sin mando son la instancia moderadora y apaciguadora del grupo que, en vez de la acumulación del poder coercitivo, buscan la solución de conflictos y la construcción un “consenso difuso en toda la comunidad” (Staid, 2021: 58).⁸

En este sentido, las sociedades “contra el Estado” carecerían del poder coercitivo no por incapaces de formarlo, sino porque lo consideran un peligro para la vida en común, puesto que “el principio de una autoridad exterior y creadora de su propia legalidad constituye un cuestionamiento de la cultura misma; la intuición de esta amenaza ha determinado la profundidad de su filosofía política” (Clastres, 2013: 39). De esta manera, indica Clastres, algunas sociedades se empeñan en construir las instituciones que impiden la formación del Estado en su seno: “Lo que muestran los salvajes es el esfuerzo permanente para impedir a los jefes ser jefes, es el rechazo a la unificación, es el trabajo de conjurar el Uno, el Estado” (2013: 170). Su “contra” no se refiere entonces a la lucha contra un ente externo, algún Estado existente afuera de la sociedad, sino a una lucha interna en contra de la jerarquía y la centralización del poder político. De ahí, las sociedades sin/contra

8 Según Clastres, lo que impide que el “jefe” se sobrepase por encima de la sociedad es la institución de la deuda que contrae con la comunidad, una especie de contrato político que, a cambio de algunas concesiones simbólicas y de prestigio, lo obliga a tal generosidad que le impide la acumulación económica que podría resultar amenazante para la horizontalidad del grupo.

el Estado, que Holterman (2020) llama “libres de dominación”; aunque estén contenidas por las fronteras estatales, mantienen una autonomía relativa al crear sus propias “instituciones que obstaculizan la acumulación del poder” en el marco de una cultura que rechaza la autoridad impositiva, el mando-obediencia y la violencia coercitiva.⁹

Este carácter horizontal de las “sociedades sin dominación”, según Holterman, es posible gracias al “carácter mutuo de los vínculos entre los sectores en la igualdad social entre los actantes” (Holterman, 2020: 80). De hecho, como demuestran Graeber y Wengrow en su estudio histórico de las sociedades nativas americanas, “la igualdad es una extensión directa de la libertad; en efecto, es su expresión” en contra de la “igualdad ante la ley” de los europeos modernos, que significaba simplemente la igualdad en la sumisión ante el soberano: “Los americanos, en cambio, eran iguales en tanto eran igualmente libres de obedecer o no obedecer según creyeran adecuado” (Graeber y Wengrow, 2023: 62). Los autores destacan la importancia de la libertad de acción y la autonomía individual como valores máximos de estas sociedades, que sólo podían mantenerse gracias a una base material comunitaria. Este “comunismo” no sólo no iba en contra de la libertad y la autonomía, sino que las garantizaba:

Los europeos luchan constantemente entre sí por tener ventaja; las sociedades del norte de los Bosques Orientales, en contraste con esto, garantizaban a sus miembros los medios para tener una vida autónoma, o al menos se aseguraban de que ningún hombre o mujer tuviese que subordinarse a otro. En tanto podamos hablar de comunismo, éste existía no en oposición, sino en apoyo a la libertad individual. [...] Todo funcionaba para asegurar que nadie tuviese su voluntad subyugada por la del otro (Graeber y Wengrow, 2023: 66).

9 Como asegura Clifton Ariwakehte Nicholas, cineasta kaniienkehaca (mohawk): “la mayoría de las comunidades mohawk rechaza la idea de seguir a un líder. ‘No es mi jefe, es mi primo’, dicen” (en Dupuis-Deri y Pillet, 2019: 87).

Las formas básicas de libertad social, tanpreciadas para las sociedades con rasgos anárquicos del pasado y del presente y que, según los autores, la humanidad iba perdiendo al compás del desarrollo de los Estados, serían: “la libertad de mudarse de entorno”, “la libertad de ignorar o desobedecer órdenes dadas por otros”, “la libertad de crear realidades sociales totalmente nuevas, o de alternar entre realidades sociales diferentes” (Graeber y Wengrow, 2023: 615).

De igual manera, Mbah e Igariwey (2018: 50-51), al observar la experiencia de sociedades africanas, argumentan que en menor o mayor grado muchas de esas formaciones sociales manifiestan elementos anarquistas. Los autores ponen una particular atención en lo que denominan “comunalismo africano”, un modo de vida específico que se caracterizaría por: 1) la independencia de diferentes comunidades próximas en relación de una con la otra; 2) la autogestión económica y política de las comunidades que gerenciaban sus propios asuntos sin interferencias externas; 3) la participación directa o indirecta de los individuos que integran las comunidades en los procesos de toma de decisiones. Además de estos rasgos del ambiente “político”, resaltan características “económicas” como la ausencia o la mínima estratificación social, el acceso pleno e igualitario a la tierra y otros recursos necesarios para la subsistencia, junto con el importante papel del parentesco y los lazos familiares en el mantenimiento de la cohesión social y en la regulación de conflictos.

Si tomamos en cuenta que las anarquías empíricas no permiten coacción u obligatoriedad en obedecer, podemos suponer que crean otras formas de conseguir la cohesión y organización necesarias para una vida en común. Para Graeber y Wengrow serán “el debate razonado, argumentos convincentes y el establecimiento de un consenso social” (Graeber y Wengrow, 2023: 63), un *ethos* común, podríamos decir. En este sentido, la “falta” de gobierno como una institución centralizada de mando-obediencia no significa una falta de organización política, puesto que, como decía

Barclay: "la organización política no es sinónimo de gobierno. El gobierno no es más que una forma de organización política entre otras" (Barclay, 1990: 106). De hecho, la antropología demuestra que la organización política de las sociedades horizontales suele ser mucho más compleja que los imaginarios modernos sobre la cuestión.

"¿Cómo es posible encontrar soluciones consensuadas gracias a una acción de comunicación colectiva apoyada por todos?" y "¿Cómo las decisiones tomadas pueden ser aceptadas sin necesidad de recurrir a la fuerza?", pregunta Holterman (2020: 23) apoyado en la etnografía de los pueblos del Cuerno de África. Según el autor, lo que permite el funcionamiento de estas sociedades son "las formas de asociación de carácter anarquista" basadas en cooperación, adaptación e integración junto con una organización intra e intergrupala policefálica. El principio de policefalia o heterarquía, lo que Barclay (1990) llama "una red acéfala de múltiples nodos" y Durkheim una "sociedad segmentada", posee gran afinidad con el principio federativo propuesto por Proudhon, según el cual el poder, en vez de concentrarse, se dispersa demográficamente y territorialmente. De hecho, si revisamos los trabajos antropológicos sobre la estructura intercomunitaria de diversos pueblos indígenas, incluidos los que formaron parte de alguna formación jerarquizada de tipo estatal, como los imperios inca o azteca, pero sobre todo de los pueblos nómadas o seminómadas, descubrimos una complejidad organizativa dirigida a evitar la centralización política y el desequilibrio de fuerzas, basada en el principio de autonomía relativa de las partes.

Así, como indica Clastres (2009, 2013) con el ejemplo tupí-guaraní, la guerra, el conflicto, la escisión, la migración que fragmenta los grupos tienen un papel importante en la tarea de exorcizar el nacimiento de lo Uno, del poder político concentrado y separado de la sociedad. Este rechazo a la centralización del poder, al reforzamiento de líderes, a la concentración demográfica excesiva es en las sociedades "contra el Estado" lo que las lleva a

un constante movimiento centrífugo. En la misma línea, Carolina Ramos Sobreiro, en su “experimento de antropología anarquista” (2017) acompañando al pueblo amazónico Mebengokré, emprende reflexiones sobre el nomadismo como una estrategia política antiautoritaria vinculada estrictamente con el manejo territorial y demográfico. Además de la importancia de su caminar para el desarrollo psicoecosocial de las personas y del aporte ecológico en el entorno del cual forman parte intrínseca en el marco de una cosmopolítica propia, cuestión que desarrollaremos más adelante, el nomadismo, la dispersión de los asentamientos y la libertad de irse para crear comunidades nuevas¹⁰ han tenido, según la autora, una función anárquica de contradecir la política de lo Uno y de diluir la concentración del poder: “Este movimiento demográfico de dispersión, acompañado de escisiones que diluyen la concentración política puede ser la operación de un dispositivo que evita la estatalización de las comunidades, un flujo que promueve la libertad política” (Ramos Sobreiro, 2017: 122, traducción nuestra).

En este sentido, lo que el ojo moderno juzgaría como fragmentación y debilidad, hasta inmadurez política, sería en realidad, una manera de evitar que las diferencias entre grupos e individuos que no logran traducirse en un consenso desencadenen violencias y/o intentos autoritarios de imponer la unidad:

La inestabilidad entre grupos, los conflictos, las divisiones, al contrario de lo que muchos podrían pensar, no es resultado de un fracaso político comunitario ni nada parecido. De hecho, es la forma privilegiada de transformación política y una de las formas de dar origen a nuevos grupos. [...] La escisión y fundación de una nueva aldea puede ser una forma de componer la distribución demográfica de un pueblo de forma más equilibrada y

¹⁰ Aquí Graeber y Wedrow (2023) subrayan que el nomadismo o la dispersión, aunque pueden ser una condición favorable para el mantenimiento de estructuras libertarias, no son su condición automática, igual que una estructura más densa demográficamente no tiene por qué traducirse irremediamente en los modos autoritarios de la política, observaciones útiles para evitar caer en el esencialismo de ciertos “primitivismos” que verían imposible la emancipación en otros espacios que no sean de bandas de cazadores-recolectores.

dispersa, siguiendo el modelo de una constelación. [...] La demografía antiautoritaria de Mebengokré diluye los centros de demasiado poder y diseña la distribución de los pueblos como estrellas de una constelación (Ramos Sobreiro, 2017: 119, traducción nuestra).

Este carácter (con)federalista de los pueblos, que encajaría con los planteamientos y debates anarquistas sobre el tema de la organización social tanto a nivel de células base como a nivel macro e intergrupar, es complejizado por Guilherme Falleiros quien, debatiendo con Clastres y apoyándose en la “dialéctica serial perspectivista y sin síntesis” de Proudhon y su influencia en la propuesta de oposiciones binarias de Claude Lévi-Straus, ve un movimiento pendular entre las tendencias centrífuga y centrípeta en la organización de los pueblos amerindios:

El estudio de las formas políticas amerindias muestra, por otro lado, que su (con)federalismo se caracteriza por ciclos de mayor concentración y mayor dispersión: las coyunturas estructurales del “casi-Estado” serían el ápice de un ciclo de magnificación, teniendo como polo opuesto de atracción la fragmentación y dispersión en pequeñas colectividades [...] un desequilibrio inestable de poderes (Falleiros, 2017: 32-33).

De ahí, el autor rechaza una interpretación, según él, maniquea de la postura “contraestatal” de Clastres, apoyado en los estudios de sus colegas Beatriz Perrone-Moisés y Renato Sztutman sobre las confederaciones y jefaturas de los pueblos amazónicos y su propuesta del “dualismo en perpetuo desequilibrio hecho política” (2009), y asegura:

En la dialéctica amerindia los polos de la oposición binaria constituyente de una serie aparecen como perspectivas distintas sobre la misma relación. [...] El problema de las diferentes perspectivas en la América indígena vista por Lévi-Strauss tiene como principio una búsqueda de "paridad" [...] Esta búsqueda es un movimiento que no se estabiliza, oscila entre lo cíclico y lo pendular, apareciendo en la alternancia de las generaciones, estacionalidad cósmica y en la alternancia entre “contra-Estado” [en referencia a Pierre Clastres] y “casi-Estado”, entre la fragmentación en

pequeños colectivos y la formación de grandes ligas y confederaciones (Falleiros, 2017: 26).

Igual que los polos opuestos del principio de la libertad y de la autoridad de Proudhon (2008) que nunca se anulan y permanecen en un constante movimiento dialéctico sin síntesis, los pueblos amerindios, según Falleiros, en sus movimientos pendulares de alternancia temporal impiden la “estabilización de totalidades jerárquicas”, sus políticas son desestabilizantes y oscilantes donde el centro y la periferia se alternan (“errancia del centro”) y las fuerzas de lo Uno se contrarrestan de manera dinámica sin anularlas del todo.

En clave parecida, en referencia a las formas (pre)históricas del desenvolvimiento humano, Graeber y Wedrow hablan de la “estacionalidad en la vida social y política humana” (2023: 136) donde, dependiendo de la época del año o necesidad coyuntural, las sociedades tendían a fluir entre las formas más anárquicas o jerárquicas con una sorprendente capacidad de movimiento entre diferentes sistemas políticos y en contra de las visiones evolucionistas y unidireccionales de la historia:

Nuestros ancestros se comportaban de un modo muy similar al de los inuit, los nambikwara o los crow. Pasaban de unas disposiciones sociales a otras; construían monumentos y los desmantelaban; permitían el surgimiento de estructuras autoritarias en ciertas épocas del año, para luego dejarlas de lado... y todo, parecería, bajo el común entendimiento de que ningún orden social era fijo ni inmutable. El mismo individuo podría experimentar la vida en lo que a nosotros nos parece en ocasiones una banda; en otras una tribu; y otras veces algo con, al menos, algunas de las características que identificamos con estados (Graeber y Wengrow, 2023: 141).

Esta tendencia, que podríamos denominar como anárquica, de los pueblos indígenas de nuestro continente les permite moverse continuamente más allá de los dualismos “irreconciliables” y de la síntesis como muerte, tal cual la definía Proudhon, y queda magistralmente resumida en las siguientes palabras de Perrone-Moisés:

Si los mundos amerindios huyen continuamente de definiciones y caracterizaciones inequívocas (y no sólo en lo referente a su organización política), es ciertamente porque *su filosofía bipartita supone el constante juego entre posibilidades antitéticas*. Lo que significa decir que sus polos siempre están presentes, y de su presencia concomitante depende el buen andar del cosmos. **No son mundos de eso o aquello, sino mundos de eso y aquello**. Mundos concebidos en y por la alternancia, en el eterno desequilibrio, escapan, no por casualidad, a cualquier unificación analítica. *Siempre falta la síntesis que en la filosofía amerindia equivaldría a muerte* (2006: s/p, traducción nuestra, subrayado nuestro).

¿Qué consecuencias tienen estos descubrimientos antropológicos para nuestra definición de las anarquías empíricas y para el mismo anarquismo como una ontología, teoría social y apuesta política? Pensamos que, al mismo tiempo que la antropología nos ayuda a conocer y conceptualizar la “anarquía realmente existente” de las sociedades potencialmente horizontales, nos advierte de sus claroscuros que habitan en los espacios “de lo uno y de lo otro al mismo tiempo que ambos y ninguno”¹¹ en movimiento dialéctico, aportando así a complejizar y enriquecer la teoría anarquista y su capacidad de visualización de las utopías posibles más allá de los maniqueísmos o idealizaciones nocivas. De esta manera, podemos pensar en la fragilidad de la frontera entre la anarquía y la arquía (*arché*), en otras palabras, entre el principio de la libertad y el principio de la autoridad, donde esta primera nunca es “natural”, dada para siempre o emanada desde una supuesta esencia libertaria de los “primitivos”, sino una contingencia o elección y construcción premeditada que puede ser fácilmente sustituida por formas políticas heterónomas, entre las que el Estado sería sólo una de ellas. Como advierte Barclay:

11 Podríamos compararlo con la lógica trivalente aymara o la regla del “tercero incluído” que niega el binarismo excluyente y admite que las cosas pueden ser una y otra al mismo tiempo. Como lo llama Rivera Cusicanqui: “Un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez (2018: 83).

Una sociedad puede estar libre de gobernadores, policías, cárceles y leyes de todo el aparato de gobierno —pero esto de ninguna manera garantiza que será una sociedad libre e igualitaria—. La dependencia de las políticas anárquicas de sanciones difusas y religiosas puede conducir a la tiranía. Las burlas, los chismes, el ostracismo y la violencia física que forman parte de tales sanciones a menudo parecen inflexibles, implacables y crueles. Y como sabemos por nuestra vida de pueblo pequeño hay poco lugar de refugio de tales sanciones, siempre y cuando uno desee permanecer dentro de la comunidad (Barclay, 1990: 27, traducción nuestra).

Una economía para la libertad

Ahora bien, la dimensión política de la organización de las sociedades horizontales es sin duda la más destacada por la antropología anarquista puesto que, como afirmaba Clastres, yendo a contracorriente de sus colegas marxistas, es la ruptura de la igualdad política y el ejercicio del poder coercitivo lo que permite la emergencia de la desigualdad y la explotación económica:

La mayor división de la sociedad, la que funda todas las demás, incluida sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y la cúspide, es la gran ruptura política entre poseedores de la fuerza, sea bélica o religiosa, y los sometidos a esta fuerza. *La relación política del poder procede y funda la relación económica de explotación.* Antes de ser económica, la alienación es política, el poder está antes del trabajo, *lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases* (Clastres, 2013: 165, subrayado nuestro).

Sin embargo, esto no significa que la antropología libertaria descuide la dimensión material de la reproducción de la vida en las “sociedades horizontales”, donde, de hecho, la política y la economía necesariamente van juntas y compenetradas. A manera del “hecho social total” de Mauss, la economía de los pueblos no estatales forma parte intrínseca y difícilmente separable de la vida social en su totalidad, compenetrada con la organización política, la espiritualidad, la territorialidad y la subjetividad comunitaria

(Arai, 2023). En este sentido, y como ya hemos mencionado, la libertad y el antiautoritarismo políticos van acompañados de una economía comunalista que las posibilite y afiance, como vimos con Graeber y Wengrow cuando vinculan la libertad y la autonomía individual en las sociedades amerindias con cierto nivel de “comunismo de base”:¹²

es decir, comunismo como cierta presuposición de compartir de qué se puede esperar de personas que no son enemigas que respondan a las necesidades mutuas [...] La ayuda mutua —aquello a lo que los observadores europeos contemporáneos se referían como ‘comunismo’— se consideraba condición necesaria para la autonomía individual¹³ (2023: 88, 167).

De ahí, igual que en el caso de la reflexión económica anarquista, el apoyo mutuo (sistematizado por Kropotkin), la reciprocidad, la solidaridad que entran en los círculos de la ética del don basados en la socialización o la comunalización de medios de producción y reproducción de la vida, además de la regla de la no acumulación y/o la donación/destrucción ritual del excedente acumulado, constituyen los valores y las instituciones básicas de las economías antiestatales y anticapitalistas y los cimientos necesarios de la política antiautoritaria.

No cabe duda de que la antropología anarquista retoma la economía del don teorizada por Mauss,¹⁴ con una clara influencia

12 En su libro *Debt. The first 5000 years* de 2011, dedicado a la historia alternativa de la economía, Graeber define el comunismo de base con la vieja máxima socialista “a cada cual, según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades”, si se cumplen algunas condiciones como que las personas involucradas no se consideren enemigos (un nosotros común), que las necesidades sean considerablemente grandes y los costos suficientemente razonables.

13 Nos parece idóneo recordar aquí la anécdota ya clásica de los inuits del *Libro de los esquimales* de Peter Freuchen recuperada por Graeber. Un cazador inuit le responde al antropólogo tras recibir sus agradecimientos por haberle compartido su presa: “Aquí en nuestro país somos seres humanos y, dado que somos humanos, nos ayudamos mutuamente. No nos gusta escuchar que alguien dé las gracias. Lo que tomo yo hoy, tú lo tomarás mañana. Aquí decimos que los regalos hacen esclavos, y el látigo, perros” (Graeber, 2016: 150).

14 La economía del don fomenta la competición en la generosidad que se convierte

de Kropotkin y Proudhon, para, por una parte, demostrar una tendencia que ha existido a lo largo de la historia humana y no humana y, por la otra, proponer alternativas al sistema capitalista que ha hegemonizado, aunque todavía no ha subsumido totalmente nuestras relaciones. En este sentido, Norihisa Arai pone en diálogo la antropología anarquista y la obra de Mauss y, basándose en la investigación etnográfica realizada en las comunidades actuales de Oaxaca, México y de la sierra andina en Bolivia, asegura:

La relación social que construye el don/reciprocidad representa un núcleo articulador de las alternativas civilizatorias. [...] el don establecido como la base del comunismo, siempre se presenta como una transición necesaria para todas las construcciones alternativas al sistema capitalista y mercantil. *Se trata de un principio básico que ha existido a lo largo de la historia humana que se ha quedado al margen del intercambio equivalente, por lo cual requiere revalorar la importancia de esta institución del don/reciprocidad para poder construir alguna propuesta contra sistémica* (Arai, 2023: 5, subrayado nuestro).

El rechazo de la propiedad privada que hace el anarquismo, iniciando con el famoso ensayo de Proudhon *¿Qué es la propiedad?*, coincide con la conceptualización antropológica de la propiedad comunal/colectiva y la tendencia comunista de las sociedades horizontales en cuanto a los medios de producción y reproducción de la vida. Eso, sin embargo, no significa que no exista en estas sociedades la noción de la propiedad exclusiva e intangible que queda fuera de lo colectivo, sólo que no se constituye en la base del orden social. De hecho, aseguran Graeber y Wengrow, la tendencia nada ajena a la antropología libertaria de buscar el origen de la propiedad privada como el “inicio del mal”, carece de sentido, puesto que:

Si la propiedad privada tiene un origen, es tan antiguo como la idea de lo sagrado, que es a su vez tan antigua como la humanidad misma.

en su regla principal y la fuente del prestigio político (por ejemplo, el *kula* en Malesia, el *potlatch* de los nativos de Canadá).

La pregunta realmente pertinente no es tanto cuánto sucedió esto como cuándo llegó a ordenar tantos otros aspectos de los asuntos humanos (Graeber y Wengrow, 2023: 205).

Así, los autores ubican la propiedad privada dentro de la historia humana en referencia al *sacrum*, es decir: en la mayoría de las sociedades no modernas sólo los objetos sagrados eran privados, mientras que para la civilización llamada occidental, sobre todo en su faceta capitalista, al revés, las pertenencias privadas se convertían en sagradas, lo que santificó la propiedad y la impuso como regla de oro de las relaciones humanas:

Reconocer estos íntimos paralelismos entre la propiedad privada y nociones de lo sagrado es también reconocer lo que hay de históricamente extraño en el pensamiento social europeo. Que es que —a diferencia de las sociedades libres— tomamos esta cualidad absoluta y sagrada de la propiedad privada como paradigma de todos los derechos y libertades humanos. [...] Aquellos que no compartían esa peculiar concepción europea de lo sagrado se los podía matar, torturar o encerrar arbitrariamente (Graeber y Wengrow, 2023: 201).

Otro de los aspectos clave para la antropología libertaria va a ser la crítica de la visión productivista de la economía, propia de las ciencias modernas, incluido el análisis marxista. Así, la supuesta pobreza de las sociedades “igualitarias” y su sobrevivencia casi al margen de la animalidad por encontrarse supuestamente en la fase primitiva del desarrollo histórico de las fuerzas productivas, es rechazada y sustituida por la propuesta de Sahlins (1973) sobre las “sociedades de abundancia”.

Empezando por Clastres, las investigaciones antropológicas críticas van a cuestionar el sentido de la productividad en la cultura moderna, resaltando la capacidad de “los primitivos” de satisfacer exitosamente sus necesidades con el menor tiempo posible dedicado al trabajo, sin producir más excedente que el dedicado al don (ritualidad, reciprocidad intercomunitaria), lo que garantiza tanto la estructura igualitaria de la sociedad, como la

sustentabilidad de su relación con el entorno natural. Se trataría de esta manera de las “sociedades subproductivas” (Staid, 2021), no por “atrasadas o incapaces”, sino por elección social propia vinculada con los valores a los que se sujeta su ética económica como el apoyo mutuo, la reciprocidad y la horizontalidad/ igualdad. De ahí la importancia de la regla de oro del anarquismo: “sin amos ni esclavos”, que rige la organización del trabajo, sus medios y sus frutos, como lo expresa Clastres en referencia a las sociedades igualitarias:

En la sociedad primitiva, sociedad igualitaria por esencia, *los hombres son dueños de su actividad, dueños de la circulación de los productos de esa actividad [...]* cuando la actividad de producción se vuelve trabajo alienado, contabilizado e impuesto por quienes van a gozar de su producto, esta sociedad ya no es primitiva, se ha vuelto sociedad dividida en dominantes y dominados, en amos y sujetos, ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder (Clastres, 2013: 165, subrayado nuestro).

A la manera de la serpiente uróboros, que se muerde su propia cola, la igualdad económica está garantizada por la inexistencia del poder político capaz de obligar a los demás a trabajar por encima de sus necesidades y de expropiar los medios y los frutos de su trabajo; al mismo tiempo que la horizontalidad política está afianzada en el vínculo comunal basado en la solidaridad entre iguales. Así, lo que los guaraníes descritos por Clastres solían llamar *mborayu*, “el espíritu que nos une”, para el anarquismo podría traducirse como la anarquía, es decir: la existencia de este espíritu igualitario común, este amor fraterno, respaldado por las instituciones hostiles a la acumulación del poder y del capital.

Cosmopolíticas y la ecología social

Sin duda, una de las aristas más vivas en los últimos tiempos, aunque paradójicamente poco exploradas, de las “afinidades electivas” entre la antropología y el anarquismo es la ecología. Frente a la crisis civilizatoria que algunos como Taibo interpretan en clave

de colapso (2017), se ha dado un acelerado desarrollo de las corrientes verdes del anarquismo que se han inspirado en las prácticas de los pueblos indígenas para pensar relaciones ecosociales alternativas a la mediación estatal capitalista.

Aunque en el presente tomo no podremos desarrollar la temática ecosocial¹⁵ tal como se lo merece, conscientes de que un tema tan exigente nos pide una mayor investigación y dedicación, queremos por lo menos señalar algunos puntos de diálogo y cruce entre los aportes de la antropología libertaria, las cosmopolíticas de los pueblos indígenas y las propuestas anarquistas de alternativas sociales inspiradas en ellas. Veamos.

Cosmopolítica y el perspectivismo multinaturalista amerindio

Hasta ahora nuestra mirada sobre la política y lo social ha sido bastante antropocéntrica, puesto que redujimos, por cuestiones de claridad expositiva, los aportes de los pueblos indígenas sólo a formas de organización entre humanos que podrían parecer “diseccionadas” del cosmos. Por ello, nos parece importante, aunque sea de manera breve, subrayar que el pensamiento y la praxis sociopolítica de los pueblos son indisociables de sus cosmologías subyacentes, esfera donde el aporte de la antropología es sin duda inmenso. En este sentido, el “pensamiento salvaje” (Lévi-Strauss) o “alma selvagem” (Viveiros de Castro) son reinterpretados y adoptados por el anarquismo para seguir destruyendo “*arché*”, el principio de lo Uno regidor del universo (anarquismo como ontología), al mismo tiempo que ponen en duda la separación epistémica moderna, tampoco ajena a ciertas corrientes del anarquismo novecentista, entre la cultura y la naturaleza, la razón y el cuerpo, lo racional/científico y lo espiritual/mágico.

Veamos la propuesta del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2013, 2017) sobre el perspectivismo y el

15 Para conocer las reflexiones recientes sobre la temática publicadas en América Latina véanse, por ejemplo, Mellado (2019) y Díaz Hormazábal y Guíñez (2023).

multinaturalismo amerindio que ha sido retomada en varios análisis de antropología libertaria (Falleiros, 2017, 2020; Mellado, 2019, 2022; Sztutman: 2019; 2020), la cual nace a partir del diálogo con la obra de la antropóloga Tania Stolze Lima (1996). Se trata de visibilizar, muy en contraste con la ontología “occidental moderna”, una ontología relacional basada en la comunidad espiritual entre los diferentes seres que pueblan el cosmos y la multiplicidad de sus formas/cuerpos, que Viveiros llama “ropas”, las que determinan los múltiples puntos de vista o perspectivas:

Se trata de la concepción, común para muchos pueblos del continente, según la cual el mundo es habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas, que lo aprehenden según puntos de vista distintos. [...] no señalan regiones del ser, sino más bien configuraciones relacionales, perspectivas movibles, en suma, puntos de vista” (Viveiros de Castro, 2017: 301, 303, traducción nuestra).

De ahí, su perspectivismo es, como él mismo lo define:

el modo como los seres humanos ven los animales y otras subjetividades que pueblan el universo —dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos y artefactos— es profundamente diferente del modo como estos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos. [...] En suma, los animales son gente o se ven como personas. Tal concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma manifiesta de cada especie es un envoltorio (una “ropa”) para esconder una forma interna humana, normalmente visible sólo para los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos (Viveiros de Castro, 2017: 304).

Estas diferentes perspectivas de un cosmos humanizado (animismo) más que animalizado (naturalismo) —“La condición original común de los humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad” (Viveiros de Castro, 2017: 308)— deben, sin embargo, permanecer separadas en sus mundos que sólo se pueden juntar en condiciones muy específicas (chamanismo) o por obra de seres especiales que habitan entre los mundos.

Dicho perspectivismo se une con el concepto del multinaturalismo amerindio que el antropólogo define en contraste con las “cosmologías multiculturalistas modernas”. Estas últimas, según el autor, se basan en el presupuesto de la “unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas”, es decir, la universalidad de la materia y la condición biológica que somos como seres vivos y la subjetividad/particularidad espiritual como culturas. En contraste, como dice Viveiros de Castro: “la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad de espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal; la naturaleza o el objeto, la forma particular” (Viveiros de Castro, 2017: 302-303). Eso significa “una esencia antropomorfa de tipo espiritual, común a todos los seres animados, y una apariencia corporal variable, característica de cada especie, pero que no sería un atributo fijo, y sí ropa cambiante y descartable” (Viveiros de Castro, 2017: 305).

De ahí, el perspectivismo multinaturalista no sería un relativismo: “no es representar de diferentes maneras el mismo mundo”, sino “un relacionamiento” (Viveiros de Castro, 2017: 331): “todos los seres ven de la misma manera, lo que cambia es el mundo que ellos ven” (Viveiros de Castro, 2017: 328); que primero niega la ontología unitaria del ser o el principio único y, segundo, pone de cabeza a la epistemología moderna, puesto que significa: “una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola “cultura”, múltiples “naturalezas”; epistemología constante, ontología variable” (Viveiros de Castro, 2017: 329). En este sentido, el chamanismo sería “una política cósmica” capaz de incorporar a la politicidad de los pueblos amerindios la interacción social con diferentes seres de un cosmos múltiple poblado por “intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propias” (Viveiros de Castro, 2017: 309-310).

Los planteamientos de Viveiros de Castro han inspirado diferentes interpretaciones que explicitan su conexión con el

pensamiento anarquista y su potencial contraestatal. Así, Renato Sztutman (2020), de la Universidad de São Paulo (USP), nos propone una “discusión sobre las consecuencias políticas del concepto de perspectivismo amerindio” que, para él y conectando con Clastres, es una clara “cosmología contra el Estado”. Y es así porque la conceptualización de Viveiros de Castro nos ofrece un verdadero “giro ontológico”, al proponer una ontología multinaturalista, es decir: “un pluralismo ontológico” de carácter perfectamente anárquico que supone “un acto político de descolonización permanente del pensamiento”. Según Sztutman, el perspectivismo nos posibilita entender la política amerindia como una cosmopolítica, puesto que: “La política yanomami se definiría, en suma, como un gran esfuerzo diplomático de composición entre mundos, que tienen en el chamanismo un sustentáculo fundamental” (Sztutman, 2020: 187). Esta visión que “politiza la naturaleza al mismo tiempo que cosmologiza la política”, según el autor, nos ayuda a ampliar nuestros márgenes de imaginación sociopolítica desde una mirada radicalmente crítica de las instituciones modernas que rechaza la “jerarquización del Ser” y la totalización en lo Uno:

El perspectivismo consiste, en suma, en *un rechazo de las fronteras ontológicas y de la jerarquización del Ser*. Es posible, como señalan los Guaraní, transitar entre perspectivas divinas y humanas, divinizarse, lo que para ellos es un horizonte altamente deseado. Pero es también posible, como prefieren los Yudjá presentados por Lima, transitar entre las perspectivas animales. [...] *Lo que se conjura, en suma, es el proceso mismo de totalización*: no permitir que el punto de vista sea capturado y detenido por un solo sujeto o dispositivo y, con eso, hacer diferir las perspectivas, “multiplicar lo múltiple” (Sztutman, 2020: 192-193, traducción nuestra, subrayado nuestro).

Para Diego Mellado, por su parte, el perspectivismo amerindio permite concebir otras formas, mucho más anárquicas, de la relación que establecen los sujetos con la alteridad desde un “campo sociocósmico poblado por puntos de vista” (Mellado, 2022: 31),

donde la anarquía sería “un descubrimiento cosmológico contra lo absoluto”, como asegura en su sugerente ponencia “Multinaturalismo y anarquismo. Lectura perspectivista sobre la naturaleza y la cultura en el pensamiento anarquista” (2019: s/p). El autor, además de brindarnos un importante y original recorrido por el pensamiento ecológico/naturalista del anarquismo, empezando por Kropotkin y Reclus, subraya el aporte de las cosmologías amerindias y su concepción plural del universo (podríamos decir más bien pluriverso) a la negación de *arché*, de lo Uno y del absoluto, cuestiones tan importantes para el pensamiento ácrata. De ahí, la antropología libertaria confirma la crítica anarquista de “la dimensión ontológica de la naturaleza considerada en tanto esencia trascendente, sustancia inmanente, causa de sí misma, *arché*, unidad o Uno progenitor de lo Múltiple” (Mellado, 2019: 1000). En este sentido el autor ve “un interesante potencial” en la propuesta de Viveiros de Castro politizada desde el anarquismo como una cosmopolítica o “una ecología política donde se intersecan potencias e intenciones fuera y contra el Estado, más allá de lo humano y en concordancia con el medio” (Mellado, 2019: 1017). El anarquismo encontraría en las cosmovisiones amerindias un aliado para su crítica del antropocentrismo, unitarismo y cientificismo modernos, como también alternativas ecológicas:

si bien el anarquismo se ha nutrido del léxico ilustrado, emancipatorio y moderno, éste constituyó una fuerte crítica al antropocentrismo y al cientificismo característicos de la época, elaborando una visión ecológica en torno a las relaciones sociales que no es solamente una posición política, sino también una filosofía natural dotada de una perspectiva cósmica que antes de ocuparse de un origen lógico, se preguntó acerca de la interacción entre los componentes que pueblan cada universo (Mellado, 2019: 1002).

Para cerrar nuestra breve revisión del enfoque cosmopolítico y su posible impacto en la teoría anarquista, nos parece útil proponer una definición de la cosmopolítica desde la mirada libertaria. Así, Winter (2015), rechazando la mirada antropocéntrica y retomando la noción de ontología relacional, nos sugiere que:

las sociedades y culturas, incluida la moderna occidental, son subconjuntos de colectividades y que no hay tal cosa como sociedades o culturas exclusivamente humanas, sino colectividades mixtas, híbridas en que animales, plantas, microorganismos, minerales, entidades químicas, geológicas, atmosféricas, astronómicas; artefactos humanos, sistemas de signos y lenguajes, personas humanas, ideas, conceptos, afectos, interactúan en un mismo plano de agencia, si bien respondiendo a reglas autónomas, incommensurables e irreductibles entre sí. Esta ontología relacional recibe el sufijo de política y se denomina cosmopolítica (Winter, 2015: 274.)

En el mismo sentido, Alana Moraes, hablando de las autonomías latinoamericanas como cosmopolíticas, indica que se trataría de una “relación interespecie e inserta en una ecología de entrelazados interdependientes” (Moraes, 2023: 247), donde el concepto de cosmopolítica es útil para pensar “las formas de existencia de colectivos, asociaciones y alianzas que existen más allá de las categorías modernas y sus grandes divisiones” (Moraes 2023: 252, traducción nuestra). Podremos preguntar, junto con Sztutman, citado también por Moraes: “¿qué podemos pensar de la política cuando la Naturaleza deja de ser Una, deja de ser un domo unificante?” (Sztutman, 2019: 6).

Entre Bookchin y Krenak: el Estado como problema ecológico. Alternativas ecosociales y “los paracaídas para el fin del mundo”

En este apartado nos proponemos poner en diálogo las propuestas de dos intelectuales: Murray Bookchin (1921-2006), anarquista y comunitarista norteamericano, uno de los exponentes más tempranos y emblemáticos del “ecoanarquismo” y Aílton Krenak, filósofo y activista indígena de Brasil; ambos inspirados por las prácticas ecológicas de las sociedades no estatales. Aunque ninguno de los dos podría ser identificado como antropólogo *sensu stricto*, los dos aprovechan la perspectiva antropológica (como teoría en el caso del primero y como experiencia de vida y lucha

en el caso del segundo) para sustentar sus análisis y propuestas políticas. De esta manera, trataremos divisar coincidencias y acercamientos entre ambos y, por extensión y a modo de alebrije, entre la propuesta anarquista y la cosmopolítica indígena, en cuanto a las alternativas que proponen frente a la cada vez más impactante crisis ecosocial que podría llevarnos a un inevitable “fin del mundo”, según la metáfora de Krenak (2019).

El enfoque anarquista, como sostenemos, propone vincular el problema ecológico con la dimensión política de la organización de la vida social, denunciando al Estado (entendido como sociabilidad y racionalidad política al mismo tiempo que un conjunto de instituciones) no sólo por su incapacidad de remediar la crisis, sino justo por ser el responsable de ésta y constituir un problema ecológico en sí. Dicho planteamiento no es nada obvio en las ciencias sociales, tomando en cuenta que la mayoría de los análisis y de las propuestas de alternativas se enfocan en la dimensión económica, es decir, el responsable del posible colapso social y ecológico sería el capitalismo y sus formas voraces de acumulación del capital a través del despojo, la sobreexplotación de la “naturaleza barata”, como diría Jason Moore (2016; Navarro, 2020), la sobreproducción, los modelos de consumo, la industrialización, etc.; obviando el problema político e, incluso, confiando a un supuesto Estado ecosocialista la tarea de la “salvación” ecológica.¹⁶

El anarquismo, por el contrario, plantea que el problema ecosocial no es sólo económico, sino que además y en profunda conexión, es político, es decir: no sólo importa cómo producimos,

16 De ahí, las corrientes como el ecosocialismo/ecomarxismo con autores como, por ejemplo, Michael Löwy, autor del famoso libro *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista* (2012), se concentran *grosso modo* en denunciar el impacto desastroso del capitalismo en el equilibrio ser humano-naturaleza (se mantiene la separación) y proponen como alternativa un cambio del sistema económico al socialismo con un papel importante de un Estado socialista protector de la naturaleza: una especie del buen policía verde que regule y planifique la economía para que sirva al ser humano y a la naturaleza al mismo tiempo. Junto con otros Estados a nivel global, o incluso a través de un Estado global único, sería posible una revolución verde y la transición hacia un nuevo tipo de sociedad.

sino también la forma en que nos organizamos políticamente como sociedades para reproducir la vida. En pocas palabras: el Estado en tanto una de las formas de organización social es un problema ecológico y como tal parece discapacitado para la construcción de una sociedad ecológica, el tránsito hacia una nueva economía ecológica o hacer cualquier tipo de “revolución de paradigmas”, ya que constituye parte nuclear del viejo paradigma de una modernidad autodestructiva, insostenible y depredadora.

De acuerdo con estas premisas, Bookchin plantea la necesidad de pensar una “ecología de la libertad”, es decir, conectar los aspectos de organización política con la dimensión ecológica de lo social. En libros como *La ecología de la libertad: surgimiento y disolución de la jerarquía* de 1982 (1999), basado en una exhaustiva revisión de aportes arqueológicos y antropológicos sobre el recorrido histórico de las sociedades, y *Seis tesis sobre el municipalismo libertario* de 1984 (2015a) expone sus reflexiones sobre la ecología social desde las miradas libertaria, profundamente anticapitalista, por una parte, y antiestatalista, por la otra. Para fundamentar sus tesis se dedica a rastrear los orígenes y el desarrollo de la jerarquía en nuestras relaciones intraespecie y con el universo. El mensaje más fundamental de su ecología social consiste en vincular la explotación y la dominación sobre la naturaleza con la explotación y la dominación que ejercen el capital y el Estado sobre los seres humanos, ambas dimensiones atravesadas por la misma episteme moderna. Podemos decir, entonces, que la crisis ecológica es también una crisis social y la jerarquía entre humanos se extiende a la jerarquía impuesta al mundo natural en una especie de unidad de dominaciones.

Como alternativa a las formas Estado y capital *per se* antiecológicos propone el “municipalismo libertario”, que más adelante en su trayectoria rebautizará como el “comunalismo” inspirado por el principio federativo de Proudhon. Se trataría de una descentralización radical y anticapitalista de la sociedad y de la economía basada en la democracia directa y la autonomía de los

municipios/comunas/comunidades que socializarían los bienes naturales y los medios de producción, tendrían el control sobre sus procesos productivos adecuados a las necesidades sociales y no del mercado, al mismo tiempo que se federarían en entes más grandes para establecer una interdependencia horizontal entre sí y poder manejar problemas regionales complejos, evitando caer en una autarquía precaria y la escasez: "Comuna, compuesta de muchas comunas pequeñas, entrelazadas confederalmente a través de los ecosistemas, biorregiones, [...] diseñadas artísticamente para calzar en sus entornos naturales" (Bookchin, 1999: 469), cuestiones que profundizaremos en el capítulo IV.

En este sentido, se trataría de una estructura confederada, una "comuna de comunas" (comunalismo) capaz de sustituir al Estado y su principio centralista y monopolista por una red de autonomías autorreguladas y autogestionadas con una conciencia ecológica. Según el autor, sólo las formas del municipalismo libertario o comunalismo permiten una sociedad ecológica, al evitar la centralización y la burocratización, es decir, la expropiación de la capacidad e iniciativa política que fomentan formas poco ecológicas de desenvolvimiento humano, puesto que sacrifican a la comunidad, lo local y el vínculo directo con el territorio en nombre del interés abstracto de la humanidad, nación, sociedad, etc. Según estos planteamientos, un posible Estado ecosocialista sólo podría significar una dictadura ecológica más, donde serían las burocracias las que decidirían e impondrían políticas desde arriba, lo que fácilmente podría desembocar en un totalitarismo y terror ecológico con sus dosis previsibles de irracionalidad, contradicción aguda y violencia.

La ecología social libertaria, en cambio, promueve la descentralización y la destotalización de las sociedades humanas actualmente tendientes a aglomerarse en grandes metrópolis. Esto permitiría su mayor sustentabilidad ecológica además de la recuperación de su capacidad política a través de las formas de democracia directa, puesto que la ecología, igual que la democracia

directa, puede ser cultivada sólo en redes extendidas y dispersas y no en enormes núcleos concentrados. Según Bookchin, la construcción de las sociedades-comunidades ecológicas tendría que conllevar un cambio radical de conciencias y comportamientos con el objetivo de no replicar los vicios de la sociedad capitalista de consumo a escalas más pequeñas.

El autor visualiza una sociedad cooperativa, en vez de competitiva, que se encarga de la producción y distribución racional de los insumos, una vez reducidas muchas de las necesidades superfluas despertadas por el mercado capitalista, basándose en las biorregiones con altos grados de autosuficiencia local y regional (aquí podríamos compararlo con la economía andina de los pisos ecológicos). Se trataría de una “desglobalización” de las cadenas productivas y de consumo contra la dependencia global desde arriba, sustituida por la interdependencia multiescalar local, regional hasta planetaria entre comunidades, comunas y municipios. Esta municipalización de la economía, una economía del don, complementariedad, reciprocidad y solidaridad estaría estrechamente vinculada, como hemos mencionado, con la municipalización de la política y del poder. En resumen, según Bookchin, la cuestión ecológica exige una reestructuración política profunda de la sociedad en contra del fetiche del Estado.

Aunque Bookchin elaboró su propuesta teórica y su apuesta política en un contexto concreto de Estados Unidos, logró trascender a otras circunstancias geográficas y sociales, al ser leído, reinterpretado y aplicado tanto en América Latina como, por ejemplo, en la revolución kurda de Rojava y el confederalismo democrático de Abdullah Öcalan (2012). De igual manera creemos que puede ser puesto en diálogo con el pensamiento de Ailton Krenak, uno de los líderes históricos destacados dentro del movimiento indígena de Brasil, autor entre otros de *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) y *Futuro ancestral* (2021). De ahí, apoyándonos en los aportes de la antropología libertaria anteriormente revisados, sobre todo en la obra de Clastres (2013), y en

el ejercicio que hace el mismo Bookchin al analizar las formas políticas de los pueblos no estatales, podemos establecer puntos de encuentro entre estos dos autores y sus respectivos contextos sociales e ideológicos, un diálogo entre el anarquismo y las ecosociabilidades/cosmopolíticas indígenas. De hecho, el mismo Krenak admite la pertinencia de la antropología libertaria y de su visión contraestatal para el entendimiento de la politicidad indígena, cuando declara, en alusión a la obra de Clastres:

Pierre Clastres, después de convivir un poco con nuestros parientes Nhandevá e M'biá, concluyó que somos sociedades que naturalmente nos organizamos de una manera contra el Estado: no hay ninguna ideología en esto, *somos contra naturalmente, así como el agua del río hace su camino, nosotros naturalmente hacemos un camino que no afirma esas instituciones como fundamentales para nuestra salud, educación y felicidad* (Krenak citado en Stolze y Goldman, 2003: 7, subrayado nuestro, traducción nuestra).

Refuerza su mensaje “contraestatal” al rechazar los nacionalismos y las patrias que encierran a la humanidad en Estados-naciones y fomentan nuestra enajenación como especie. Para eso, Krenak cita a Caetano Veloso, cantautor brasileño: “La lengua es mi patria/ Y yo no tengo patria tengo patria. Y quiero fratria” y añade “Viva la Pacha mama y abajo los nacionalismos” (Krenak, 2021: 88, traducción nuestra), en lo que coincide plenamente con la visión libertaria de organización social sin fronteras ni Estados.

Krenak empieza su obra (2019), poniendo en duda las bases epistémicas modernas como la separación entre los seres humanos y la naturaleza, la figura del Estado-nación o el concepto mismo de la Humanidad: “¿Realmente somos una humanidad?” —pregunta, al dejar ver los orígenes coloniales del término, donde una Humanidad ilustrada y moderna existe paralelamente con la otra sumida en la oscuridad y la barbarie, esperando a ser “iluminada” por esta primera—. Según Krenak, esta otra humanidad ninguneada y descartada se ha empeñado en pertenecer al “club de la Humanidad”, lo que el autor llama la “servidumbre

voluntaria”, recuperando a uno de los autores preferidos del anarquismo, Étienne de La Boétie. Esta enajenación colonial, aspiracionista e imitativa, dice Krenak, nos quita “nuestra capacidad de invención, creación, existencia y libertad” (Krenak, 2019: 8).

Al revelar el falso universalismo del término moderno de Humanidad, el filósofo denuncia el acelerado proceso de descomunalización, de ruptura de vínculos locales y con el territorio, es decir, el desarraigo de la humanidad globalizada, centralizada en grandes urbes, en grandes Estados, en grandes ideas fuerza y grandes mercados: “La modernización tiró a esta gente del campo y del bosque para vivir en favelas y en periferias, para convertirse en mano de obra en centros urbanos. Estas personas fueron arrancadas de sus colectivos, de sus lugares de origen y tiradas en esta licuadora llamada humanidad” (Krenak, 2019: 9, traducción nuestra).

Según él, tanto las corporaciones como sus Estados nos arrancan de la tierra, de la comunidad, del vínculo social real y nos convierten en una humanidad abstracta, alienada, empaquetada en los edificios en grandes urbes, una humanidad absurda, desesperada, perdida, que busca salvarse a través de las instituciones que la hundieron en el estado de crisis permanente. Puede sorprender que Bookchin, y casi con las mismas palabras, también denuncie la artificialidad de la civilización actual y postule: “no una retribalización sino una recomunalización, con su caudal libertario y creativo” (Bookchin, 1999: 469). En coincidencia con la propuesta comunalista de Bookchin, Krenak postula territorializar nuestro pensamiento, enraizarlo en las realidades, tierras, pueblos, sonidos, olores y, también, territorializar nuestras alternativas. Este volver a la tierra y olvidarnos de las formas de organización, producción y consumo alienantes es volver al vínculo comunitario y (re)conocernos como “personas colectivas” y no simples individuos (Krenak, 2019: 14).

Por ello, para ambos, la pregunta por la sustentabilidad ecológica no es una pregunta sobre cómo sostener la Humanidad

actual, sino sobre cómo construir otro tipo de sociedades-comunidades que sean realmente sustentables: “Desarrollo sustentable para qué? ¿Qué es lo que es necesario sustentar?” (Krenak, 2019: 12). En este sentido, para el filósofo, el Estado-nación sería una idea completamente obsoleta, “fallida desde el origen” (Krenak, 2019: 9), que imposibilita enfrentar el “fin del mundo”. Según Krenak, los pueblos indígenas, sus filosofías y prácticas sociales son las más adecuadas para inspirarnos en cuanto formas alternativas de organización que permiten enfrentar la crisis ecosocial actual, puesto que ya han sobrevivido varias crisis; cada época tuvo su “fin del mundo” que fue resistido desde las redes comunitarias. Aquí, la idea es no evitar la caída del sistema (“nada que sustentar”), sino prepararse “miles de paracaídas”:

Vamos a aprovechar toda nuestra capacidad crítica y creativa para construir paracaídas coloridos. Vamos a pensar en el espacio no como un lugar confinado, sino como el cosmos donde la gente puede lanzarse en paracaídas coloridos. [...] *Entonces, tal vez, lo que la gente tendrá que hacer es descubrir paracaídas. No eliminar la caída, sino inventar y fabricar miles de paracaídas coloridos, divertidos, incluso placenteros* (Krenak, 2019: 15, 31, traducción nuestra, subrayado nuestro).

Es interesante como esta propuesta se asemeja al planteamiento del anarquista español Carlos Taibo en su libro *Colapso* (2017), cuando, frente a la inminencia inevitable de la “caída” del sistema mundo actual, busca en las formas comunitarias y horizontales promovidas por el anarquismo, “movimientos por la transición ecosocial”, una opción de sobrevivencia frente a la tendencia ecofascista: “el renacimiento, interconectado, de formas de propiedad colectiva que constituyan una respuesta, tanto a la situación actual como a la propia del colapso. Esos grupos procurarán esquivar, para sus integrantes, la condición de víctimas con la vista puesta en convertirlos en supervivientes” (Taibo, 2017: 126).

Hay que subrayar que una gran parte de la denuncia que hace Krenak de la civilización capitalista moderna coincide

asombrosamente con lo que plantea Bookchin (1999). Ambos parten de la crítica del paradigma moderno de la separación irracional entre la humanidad y la naturaleza, entre lo social y lo natural que, según ellos, no tienen por qué existir en un antagonismo forzado sino en correspondencia. Krenak, enraizado en la cosmovisión de su propio pueblo, indica que tal distinción no existe, puesto que somos naturaleza: la Tierra y la humanidad son la misma cosa: “Nos fuimos alienando de este organismo de que somos parte, la Tierra, y pasamos a pensar que ella es una cosa y nosotros la otra. [...] No percibo dónde se tiene alguna cosa que no sea naturaleza. Todo es naturaleza. El cosmos es naturaleza” (Krenak, 2019: 10). “Nosotros-río, nosotros-montañas, nosotros-tierra”, dice Krenak (2021: 14). “Hemos olvidado como ser organismos y hemos perdido la sensación de pertenecer a la comunidad natural”, añade por su parte Bookchin (1999: 382).

Ambos reconocen la agencia y la subjetividad de la naturaleza que no puede ser reducida a un objeto, un conjunto de cosas a explotar, a dominar o administrar que no sólo es la visión del capitalismo depredador, sino también de los ambientalismos sistémicos: “Difamamos el mundo natural cuando negamos su actividad, su ímpetu, su creatividad y su desarrollo, además de su subjetividad. La naturaleza nunca está adormecida” (Bookchin, 1999: 435). Aquí, mientras el anarquista postula “naturalizar la humanidad”, Krenak más bien personifica a la naturaleza conforme la interpretación perspectivista de Viveiros de Castro que analizamos anteriormente. Sin importar el enfoque: naturalista o animista, para los dos la naturaleza es un “ente”/sistema vivo y nuestro existir en ella y con ella y su existir en nosotros nos exigen pensar la agencia humana de otra manera, para superar el antagonismo no necesario sociedad-naturaleza. En este sentido, Bookchin, claramente evocando a Kropotkin, resalta los modos no jerárquicos y complejos de organización del mundo natural basados en el apoyo mutuo, la colaboración y la reciprocidad: “El mutualismo, la libertad y la subjetividad no son valores y preocupaciones exclusivamente humanas” (Bookchin, 1999: 495).

¿Pueden nuestras obras no sólo no depredar la naturaleza o adecuarse a ella pasivamente, sino contribuir en el sentido de reciprocidad a su plenitud, crecimiento y biodiversidad? se pregunta Bookchin, llamando a una relación de ayuda mutua y reciprocidad entre lo humano y el resto del mundo natural. Concluye que los humanos no tienen por qué ser enemigos de la naturaleza, también pueden ser sus agentes integrales como otras especies de flora y fauna. Esos planteamientos niegan la idea de una naturaleza virgen intocable separada de los humanos, al socializar lo natural y naturalizar lo social, como dice Bookchin.

De ahí, la ecología social es la manera como socializamos en la naturaleza; es decir, más allá de lo que Marx identificó como el metabolismo de los procesos de producción y en contra del ambientalismo capitalista y sus técnicas "sustentables", el anarquismo de Bookchin se pregunta cómo nuestras comunidades se hacen ecosistemas sociales. Propone una reflexión necesaria sobre la tecnología que requiere ser desmercantilizada y puesta al servicio del valor de uso y postula el fomento de técnicas útiles desde el punto de vista ecológico y libertario. Es decir: técnicas inspiradas en las culturas no jerárquicas, incluidos los pueblos indígenas del continente americano, ecosistemas técnicos que se interpenetran con los sistemas naturales y permiten una óptima adaptación complementaria con la naturaleza, para formar parte de ella como un organismo más del ecosistema y no como un cuerpo externo y cancerígeno (Bookchin, 1999: 382-383).

Los dos denuncian la enajenación del ser humano moderno y la monstruosidad de sus ciudades de concreto y fierro, la irracionalidad de su civilización, del capitalismo que simplifica la naturaleza, retrocediendo millones de años en su evolución, al mismo tiempo que simplifica el espíritu y la personalidad humana que pierde la capacidad de crear, pensar, rebelarse y verse como parte del mundo natural: "la voluntad del capital es empobrecer la existencia. Quiere un mundo triste y monótono en el que operamos como robots" (Krenak, 2021: 38). Por su parte, Bookchin asevera:

La civilización, tal como la conocemos hoy en día, es más muda que la naturaleza en nombre de la cual pretende hablar, y más ciega que las elementales fuerzas que pretende controlar. *En realidad, la civilización vive con odio por el mundo a su entorno y un formidable desprecio por sí misma.* Sus ciudades aglomeradas, sus tierras estériles, su aire y su agua contaminados y su abyecta codicia, constituyen la denuncia diaria de su odiosa inmoralidad. *Un mundo tan degradado bien puede estar más allá de toda salvación, al menos en términos de su propio marco institucional y ético* (1999: 497, subrayado nuestro).

Esta falta de respeto de la humanidad hacia la naturaleza, “un colapso afectivo con la Tierra”, dice Krenak, al mismo tiempo significa un profundo desprecio por sí misma, por el ser humano como tal que no puede desarrollarse en su plenitud y vivir una vida digna de ser vivida. Por lo cual, la revolución actual no puede limitarse sólo a “salvar el planeta”, sino que debe plantearse la construcción de una sociedad alternativa, ecológica y por eso compleja, diversa, plural y libre. La libertad, la “salvajez” imprevisible de la vida, su alegría, el goce, el amor y la vorágine biótica son contrastados por ambos autores con la jerarquía, la dominación, la simplificación, lo artificial, lo duro y estéril de concreto, lo contaminado. De ahí, pensamos, la ecología es necesariamente una anarquía que se teje en libertad y sin jerarquía entre las redes complejas del cosmos.

Para finalizar, Krenak recuerda que el sueño de la utopía de otros mundos por construir no puede cegarnos para no preocuparnos por este mundo, por si el mundo que habitamos y vamos a dejar a las futuras generaciones es el mundo que les pueda gustar. Aquí, otra vez se acerca a la apuesta anarquista por un aquí y ahora no postergable desde donde construir las alternativas. De un futuro bien enraizado en el pasado y en el presente, un “futuro ancestral”:¹⁷ “Los ríos, estos seres que habitan los mundos en di-

17 Podemos comparar este término con el de “futuro primitivo” del anarcoprimitivista John Zerzan (2001); sin embargo, la similitud no pasa más allá de la primera impresión, puesto que para Krenak se trata de lo ancestral como una raíz, una memoria viva que nos vincula con los antepasados que realmente nunca han dejado de

ferentes formas, son los que me sugieren que si hay un futuro a considerar, ese futuro es ancestral porque ya estaba aquí” (Krenak, 2021: 11, traducción nuestra).



Presentamos hasta aquí un modesto panorama teórico para ubicar la noción de anarquía en el interior de la tradición de la antropología libertaria, un esfuerzo analítico e interpretativo para dar cuenta de lo que intentamos conceptualizar como “anarquías empíricas”, es decir: determinados fenómenos de autoorganización y autonomía social que suelen florecer de modo muy particular en el seno de las poblaciones indígenas y sectores populares. No cabe duda de que el acercamiento entre el anarquismo y la antropología, “la ciencia de las prácticas”, derivado de sus campos de interés y acción compartidos, nos ayudará en la tarea de identificar y reflexionar sobre nuestros *alebrijes anárquicos*, como veremos a lo largo de este libro.

El principal aporte de este diálogo es la desmitificación de los conceptos modernos del orden y el progreso identificados con la forma Estado y la forma capital y, por otra parte, el anclaje de nuestras pesquisas teóricas en el contexto concreto de las sociedades de prácticas libertarias “de ultramar” (Taibo, 2018) real y actualmente existentes, con todas sus contradicciones, en una dialéctica sin pretensiones de síntesis al estilo *ch’ixi* (Rivera, 2010; 2018). En este sentido, la mirada antropológica nos ayudará a no caer en la idealización y la esencialización de las sociedades anárquicas, tomando en cuenta sus tensiones, conflictos e impurezas, al mismo tiempo que su contemporaneidad. Así, nos aleja de los enfoques puristas que buscan la anarquía de los pueblos en su

existir en el presente y que obedecen los ritmos de un tiempo circular y cíclico que se reactualiza constantemente. Mientras que Zerzan anhela el regreso a un supuesto pasado primitivo, un paraíso perdido anterior al nacimiento del mal, la propiedad y la autoridad, y ve el futuro en clave apocalíptica, donde una humanidad demográficamente mermada vuelve a la caza y la recolección.

pasado “natural y puro”, ya por siempre perdido, aunque consideramos que el estudio de este pasado nos aporta valiosas lecciones y permite desnaturalizar las principales categorías modernas de las ciencias sociales. Nos hemos propuesto superar las dicotomías inoperantes entre lo salvaje y lo civilizado, lo moderno y lo pre-moderno, al considerar que la anarquía contemporánea se lleva a cabo en tensión constante con la penetración estatal y capitalista de territorios, cuerpos y subjetividades.

Los/las anarquistas y los/las antropólogos/as, como soñaba Graeber (2009; 2011; 2015), pueden hacer frente común para identificar herramientas, tanto existentes como por crear, que tengan una enorme importancia en la emancipación humana y no humana. Nos permiten ampliar los rangos de la imaginación política más allá de los límites del pensamiento estadocéntrico, el mismo que a inicios del siglo xx ridiculizaba el anarquista peruano Manuel González Prada con la siguiente ironía: “Los que en nuestros días no conciben el movimiento social sin el motor del Estado se parecen a los infelices que en pleno siglo xix no comprendían cómo un tren pudiera ir y venir sin la tracción animal” (González Prada, “El Estado”, en la antología Rama y Cappelletti, 1990: 277).

De ahí, además de confluír con el anarquismo como un instructivo para entender el funcionamiento del “tren” social sin el Estado, la apuesta por la antropología libertaria puede enriquecer la mirada “clásica” del anarquismo, incorporando, entre otros, los elementos anticoloniales, ecosociales y cosmopolíticos. Hoy en día, las sociedades contra el Estado en el sentido de Clastres, se vuelven automáticamente enemigos para los Estados, frecuentemente sin proponérselo de manera directa. Su autonomía, su empeño por la defensa territorial y de la naturaleza las pone en la mira del fusil, al ser los y las luchadoras ecosociales víctimas masivas del terrorismo del Estado y del capital, como indica el informe sobre los activistas asesinados de Global Witness de 2019 con el sugestivo título *¿Enemigos del Estado? Son enemigos*

para los Estados porque sus prácticas y horizontes contradicen y potencialmente estorban en la expropiación masiva de nuestras capacidades políticas y económicas, de nuestra creatividad insumisa como ecosistemas sociales y la imaginación de futuros alternativos a la catástrofe capitalista. En este sentido, podemos preguntarnos, siguiendo al antropólogo amazónico Emanuele Fabiano: “¿Estamos preparados para tomar en serio la existencia de un pensamiento cosmológico contra el Estado y aceptar que una poderosa creatividad indígena redefine radicalmente nuestra lectura, interpretación y comprensión de la conducta política?” (Fabiano, “Prólogo”, en Staid, 2021: 37).



Coyoacán, Ciudad de México, 2024. Autora de la foto: Gaya Makaran.

Capítulo II

¡Que ardan todas las patrias! Internacionalismo, anticolonialismo, antirracismo y la cuestión identitaria

El futuro del anarquismo debe valorarse en un contexto global; cualquier intento de restringirlo a una zona estará abocado a un resultado distorsionado. Los obstáculos para el anarquismo son, por lo general, globales; sólo sus aspectos concretos están determinados por las circunstancias locales.

SAM MBAH Y I.E. IGARIWEY (2018: 137).

La historiografía del anarquismo se ha centrado casi por completo en estos movimientos como si hubiesen pertenecido a los pueblos de occidente y del norte, mientras que los movimientos entre los pueblos de oriente y del sur se han pasado por alto en gran medida. Como resultado, da la impresión de que los movimientos anarquistas han surgido principalmente en el contexto de los países más privilegiados. Paradójicamente, lo cierto es que el anarquismo ha sido principalmente un movimiento de las regiones y pueblos más explotados del mundo.

JASON ADAMS (2015: 9).

Tras explorar las potencialidades de la antropología libertaria en cuanto herramienta poderosa para visibilizar y entender nuestros alebrijes anárquicos, en el presente capítulo nos proponemos descolonizar ciertas narrativas y metodologías historiográficas

que encierran el anarquismo en el gueto europeo/occidental y en un supuesto canon de lo “clásico”. Una vez creada esta imagen falsa, se acusa al anarquismo de ser “eurocéntrico”, “extranjero”, “importado”, en resumen, una ideología extraña, moderna, que amenazaría con imponerse de modo colonial a las realidades “nuestroamericanas”. En las siguientes líneas nos empeñaremos en demostrar lo contrario, revisando el desarrollo y la difusión global del anarquismo desde sus tempranos inicios, evocando excelentes trabajos de historiografía que apoyen nuestros esfuerzos. Profundizaremos en el carácter internacionalista y trashumante de las organizaciones y luchas libertarias, revisaremos sus debates sobre la cuestión colonial, nacional e identitaria, exploraremos sus propuestas en cuanto a la determinación de los pueblos y un anticolonialismo radical, al igual que sus feroces críticas al nacionalismo, populismo y esencialismo identitario. Todo esto para ir pensando, desde el anarquismo, la necesaria descolonización entendida como una práctica cotidiana, sin caer en las trampas de ciertos discursos académicos que pretenden pacificar y despolitizar a las apuestas genuinas de los sujetos anticoloniales. En este cometido atravesaremos por debates nada fáciles existentes en el campo ácrata desde sus inicios y que de ninguna manera pretendemos resolver en una síntesis asesina. Caminemos, entonces, a través de la contradicción aparente y la fricción fecunda (Riviera, 2018) del anarquismo, desde sus cimientos internacionalista y anticolonial.

Internacionalismo y trashumancia ácrata

Si el anarquismo como perspectiva, identidad, lenguaje y hacer político es fruto de las dinámicas asociativas de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT),¹ no nos olvidemos que esta

¹ Es importante ubicar el surgimiento del anarquismo como perspectiva política moderna en el seno del movimiento obrero europeo, siendo resultado de las reacciones sociales a las problemáticas generadas por el desarrollo del capitalismo industrial. También sería interesante observar las tendencias de luchas plebeyas radicales que florecieron en el proceso de la Revolución francesa (Kropotkin, 2021) y recibieron

organización fue generada no sólo con una clara intención internacionalista, sino que su modo de funcionamiento en su corto tiempo de existencia se basó en el establecimiento de enlaces con agremiaciones obreras de varias partes del mundo y no sólo de Europa. El universo de la lucha obrera que la AIT ensamblaba era caracterizado por el más amplio cosmopolitismo, propiciado por la circularidad migratoria constitutiva de la propia condición de la clase trabajadora, en especial las olas masivas de los últimos 40 años del siglo XIX e inicios del XX.

El internacionalismo como uno de los valores nucleares del anarquismo en tanto ideología moderna (junto con los ideales de libertad, igualdad, solidaridad y autonomía) no se separa, pues, de la propia condición ocupada por la clase trabajadora en el capitalismo:

Este internacionalismo ciertamente tuvo su lado teórico, pero más importante era la cuestión de la experiencia y la lucha en contextos y territorios no-europeos. Necesariamente aquella primera generación de activistas fue vista frecuentemente como “extranjeros”, y como tales, traían con ellos el mundo internacional exterior. Y cuando regresaban a Europa, como lo hicieron muchos, especialmente los italianos, se llevaron de vuelta a casa esa experiencia extra-europea. Lo principal era que no sólo trabajaban, sino que constantemente cruzaban las fronteras estatales (Anderson, 2010: xv, traducción nuestra).

Al igual que el capital, la clase obrera no tiene patria. El capitalismo, más allá de ser un modo de producción entendido como una civilización emergente, logró articular en su seno de manera refuncionalizada, diversas modalidades de gobernar y someter al

de sus críticos (a la derecha y a la izquierda) el apodo de anarquistas (como las masas de *sans culottes* y las *enragés*). Sin embargo, no fue sino hasta la formación de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) en 1864 en Londres que se afirmaría un espacio común de luchas, solidaridad y debates en los que determinadas prácticas y valores sociales iban sedimentando poco a poco una gramática política y una cosmovisión antiautoritaria compartida que recibiría posteriormente el nombre de anarquismo, no sin contradicciones, fruto de varias disputas y fricciones con otras ideas que allí encontraron igualmente su locus de desarrollo (Samis, 2015; Musto, 2014).

trabajo y la naturaleza. De ahí el sentido de hablar de un “sistema-mundo” moderno (Wallerstein, 2005) o una “ecología-mundo” capitalista (Moore, 2016) capaz de operar diversas formas de opresión y explotación de la humanidad y de la naturaleza, que incluyen la esclavitud, el extractivismo, el latifundismo, etc., que llevó a una globalización temprana de la clase trabajadora, operada por oleadas migratorias en diferentes direcciones. De por sí, esto permitió la transnacionalización tanto de la explotación como de las resistencias.² Como muestran Hirsch y Van der Walt (2010), quienes denominan “internacionalismo informal”³ a esta cultura política transfronteriza de la clase trabajadora durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, el proceso acelerado de expansión del capitalismo imperialista junto con la revolución tecnológica en transportes y comunicaciones, aceleró también las respuestas de los subalternos, dando lugar al surgimiento de complejas redes de circulación y articulación de ideas, personas, objetos (por ejemplo, cartas, libros y publicaciones) en diferentes continentes y países del mundo. Ello hizo del anarquismo más que un producto de Europa exportado o difundido por el mundo, como pretende mostrarlo alguna historiografía claramente eurocéntrica: un conjunto de ideas igualitaristas y antiautoritarias revolucionarias de la clase trabajadora que, a partir de determinadas coordenadas sociales y geográficas, se fundamenta

2 En este sentido, rechazamos la visión positivista y etapista que pone a los países de Europa occidental como capitalistas desarrollados y al resto del mundo como no capitalista, feudal, o atrasado, apenas en vías de desarrollo para alcanzar el modelo del capitalismo industrial europeo. En realidad, como asegura Jason Moore (2016), se trataría de una sola economía global capitalista que, para existir, necesita tanto de la fábrica, como de la mina y la plantación, tanto del obrero febril, como del esclavo y el peón de hacienda. Todas estas formas de explotación son contemporáneas, igualmente modernas y capitalistas. Para profundizar este enfoque véanse: Van der Linden, 2014; Rosa Luxemburg, 1978; Wallerstein, 2005; y textos de Jason Moore en Navarro y Machado, 2020.

3 Como lo definen los autores: “El concepto de ‘internacionalismo informal’ ayuda a explicar el simultáneo surgimiento del anarquismo en Europa, América Latina y África del Norte desde los tempranos 1860’s y 1870’s” (Hirsch y Van der Walt, 2010: 78, traducción nuestra).

y se configura internacionalmente a partir de relaciones de identificación, solidaridad y apoyo mutuo entre diversas localidades, luchadores/as y rebeldes en movimiento (Adams, 2015; Taibo, 2018), frecuentemente asociados/as a luchas anticoloniales y antiimperialistas. Así, localidades como Buenos Aires, Cantón, Huliaipole, La Habana, Hunan, Lima, Montevideo, Ciudad de México, Río de Janeiro, São Paulo, Santiago de Chile, Alejandría, Ciudad del Cabo, Johannesburgo y Beirut configuraban peculiares geografías de resistencias junto con Dublín, Londres, Madrid, Barcelona, París, Berlín, Roma y Lisboa, por ejemplo.

De ahí, subrayamos que este incesante movimiento de personas, ideas y publicaciones ácratas no fue de ninguna manera unilateral desde el supuesto “centro” hacia la “periferia”, sino que siguió múltiples flujos y direcciones. De hecho, el anarquismo en Europa tanto irradiaba como recibía influencias, a modo de una red difusa y compleja de interrelaciones de carácter transfronterizo y transnacional, como comprueban los estudios de Van der Walt y Hirsch:

Anarquismo y sindicalismo se desarrollaron como movimientos transnacionales, con conexiones supranacionales y flujos multidireccionales de ideas, gentes, finanzas y estructuras organizacionales, lo que los elevó como movimientos. En este sentido, quedan trascendidas las narrativas eurocéntricas y obviada la frecuente tendencia de ver movimientos del mundo colonial y poscolonial como meras imitaciones o extensiones de movimientos europeos (Van der Walt y Hirsch, 2010: xxxii, traducción nuestra).

En la misma línea, Adams, en sus *Anarquismos no occidentales*, asegura que en el primer cuarto del siglo xx el anarquismo era el mayor movimiento antisistémico en todos los continentes y no sólo en Occidente, o más aún:

Si tenemos en cuenta que más de tres cuartas partes de la población mundial se hallan fuera de Occidente, rápidamente queda claro que al anarquismo en realidad puede atribuirse un mayor número de seguidores fuera de Occidente que en su interior. *Por*

lo tanto, es justo decir que el anarquismo no sólo ha sido un movimiento mundialmente significativo desde su mismo comienzo, sino que desde sus inicios ha sido también un movimiento principalmente no occidental (Adams, 2015: 14, subrayado nuestro).

De esta manera, el autor rechaza el eurocentrismo de ciertas clasificaciones que refuerzan una idea equivocada sobre el anarquismo y pretenden encerrarlo en algún canon “clásico” territorialmente limitado. En realidad, dice el autor, el carácter global y simultáneo del anarquismo frecuentemente se escapa de las supuestas “olas” del anarquismo “occidental” que algunos pretenden generalizar a todo el globo, y tiene sus propias temporalidades y dinámicas. Igual, según Adams, el vocablo “occidental” debería ser puesto en duda si tomamos en cuenta que fueron las zonas periféricas del sur y el oriente de Europa, más que sus centros y nortes, donde más se difundieron las ideas ácratas. Así, subraya: “el anarquismo siempre ha sido una tradición descentralizada y diversa” (Adams, 2015: 19), basada en la diferencia y la heterogeneidad de los procesos.

Este carácter internacionalista y trashumante del anarquismo, derivado tanto de una reflexión teórica, común para los socialismos de la época (¡“Proletarios del mundo unidos!”), como de la realidad misma de los trabajadores globalizados, dificulta cualquier esfuerzo por encapsularlo en entidades estatales-nacionales. Aunque en la historiografía suelen usarse denominaciones geográfico-estatales —“anarquismo mexicano”, “anarquismo argentino”, etc.—, en realidad se trataría de un complejo entramado de conexiones y flujos entre el pensar y accionar situado en una circunstancia geográfico-étnico-histórica local y el trajinar continental y global incesante de cuerpos e ideas.⁴ Este carácter trashumante y nómada del anarquismo, a menudo reforzado por

4 No por casualidad las organizaciones anarcosindicalistas, además de ser fieles al ideal federalista, por lo general evitaban referencias a lo nacional, al usar términos como “local”, “regional” que daban cuenta de la dimensión transnacional de la organización obrera. Véase, por ejemplo, la Federación Obrera Regional Argentina (FORA), la Federación Obrera Local (FOL) en Bolivia, la Federación Obrera Regional del Perú (FORP) o la Federación Obrera Regional Paraguaya (FORP).

la persecución política, donde encontramos tanto a los “átomos sueltos”,⁵ las “cabezas de tormenta” de las que habla Christian Ferrer (2004), como migraciones obreras masivas, fue decisivo a la hora de conformar y difundir “la Idea”.

A su vez, es cierto que uno de los principales canales de diseminación de las ideas ácratas, como hemos mencionado, se ha dado por la formación y el desarrollo de las luchas sindicales. Las agremiaciones libertarias de trabajadores o de “intención revolucionaria” predominaban también en el mundo colonial y poscolonial hasta los años veinte del siglo xx. Así, como demuestran Van der Walt y Hirsch, en las primeras décadas del siglo pasado el mundo del trabajo era mayoritariamente anarquista:

El patrón mayoritario en América Latina: movimientos sustancialmente marxistas simplemente no existieron antes de la mitad de los años veinte y los movimientos obreros eran comúnmente identificados con el anarquismo y el sindicalismo tanto durante el surgimiento y la caída de la I Internacional, como de la (tal llamada Segunda) Internacional Obrera y Socialista (1889) (Van der Walt y Hirsch, 2010: XLII, traducción nuestra).

Además, y vinculado al sindicalismo, encontramos el impresionante trabajo de edición de publicaciones ácratas de circulación internacional, la fundación de escuelas, ateneos, bibliotecas, teatros, cooperativas y refugios anarquistas: La Sociale, cuyo objetivo era no sólo concientizar a los proletarios y difundir la Idea, sino, sobre todo, construir un mundo de vida alternativo. Estas iniciativas vehiculaban un amplio repertorio de actividades, eventos e ideas que circulaban entre varios países e interconectaban diversas perspectivas y luchas continentales e intercontinentales, por ejemplo: las mundialmente expandidas protestas y manifestaciones de solidaridad con los “mártires de Chicago”

5 Podemos identificar personajes anarquistas que viajaron por el subcontinente entre Argentina, Chile, Perú y Bolivia, y participaron en la formación de varias organizaciones anarcosindicalistas, como, por ejemplo, Antonio Fournarakis (griego), Tomás Soria (apodo del Renato Rocco Giansanti) italiano-argentino, o Luis Armando Triviño, chileno, manteniendo un rico intercambio entre organizaciones y revistas ácratas regionales.

(1886) o las campañas por la liberación de los anarquistas Sacco y Vanzetti (1927); la popularización de la obra del mexicano Ricardo Flores Magón que fue aclimatada en Perú y Bolivia; las rebeliones andinas de signo libertario que recibieron apoyo y difusión desde Argentina; igual que huelgas generales que se propagaban de Buenos Aires, pasando por Valparaíso en Chile, al puerto de Callao en Perú; o los debates y polémicas internacionales sobre el amor libre generados a partir de la experiencia de la colonia Cecilia, fundada por anarquistas italianos en el sur de Brasil.

A eso podemos añadir otros tantos ejemplos de los intercambios y cruces globales ácratas: la colaboración entre trabajadores anarquistas árabes e italianos en Egipto durante la construcción del canal de Suez, igual que de anarcosindicalistas españoles y centroamericanos en la construcción del canal de Panamá; la gran influencia de las obras anarquistas en Japón, a donde llegaban desde Rusia y sirvieron para criticar el régimen del emperador y el imperialismo japonés; la diseminación de estas ideas desde Japón al continente asiático gracias a los estudiantes chinos migrantes en Tokio y los coreanos traídos de una Corea bajo la ocupación nipónica (Adams, 2015).

No podríamos olvidar la participación anarquista internacional en batallas anticoloniales de finales del siglo XIX, como las guerras Bóer en Sudáfrica o las rebeliones contra la Corona española en Cuba y Filipinas (Anderson, 2008). Igual, siguiendo los itinerarios de algunas individualidades anarquistas como Errico Malatesta, quien, originario de Italia circuló e impulsó movimientos y luchas anarquistas en países no europeos tan distintos entre sí como Líbano y Argentina o Egipto, Brasil y Cuba; Kotoku Shusui, que desarrolló ideas y prácticas anarcosindicalistas en Japón después de haber formado parte de la IWW (Industrial Workers of the World) estadounidense en San Francisco en 1906; y Kartar Singh Sarabha, revolucionario anticolonial de la India, quien influyó a su compatriota, el anarquista Bhagat Singh, después de haber organizado a los trabajadores indios en San Francisco en 1912, según relata Adams (2015: 23-24). Es sólo una pequeña

muestra de historias fascinantes, muchas todavía por descubrir o insuficientemente investigadas, reto para la historiografía dispuesta a explorar estas pistas.

En este sentido, al mismo tiempo que el anarquismo fue el difusor de ideales modernos, como los de libertad, justicia y emancipación sociales, emprendió una crítica feroz de la modernización capitalista promovida por los imperios occidentales en el mundo colonial y poscolonial, aportando a la formación del terreno de las luchas de liberación nacional, del movimiento obrero revolucionario y hasta del mismo marxismo,⁶ que posteriormente lo sustituyó como movimiento de masas. Como apunta Adams:

Se ha demostrado, además, que en el contexto no occidental, la primera ola del anarquismo surgió tanto formando parte del paquete del proyecto de la Modernidad como a partir de la reacción contra él, proporcionando paradójicamente a los países oprimidos un arma moderna con la que luchar contra la Modernidad y la occidentalización mismas (Adams, 2015: 74).

En contra de las acusaciones frecuentes entre las élites coloniales y poscoloniales, incluidas las latinoamericanas, de que el anarquismo fuera obra de unos pocos agitadores extranjeros, criminales con dinamita que atentaban contra la paz social y los sentimientos patrióticos de las mansas masas proletarias y campesinas,⁷ la producción y la difusión del ideal ácrata fueron masivas y multidireccionales, el mismo fue asumido por las clases oprimidas como el ideario político que mejor se adecuaba a sus condiciones y aspiraciones. Su rechazo a las fronteras y las visiones chovinistas de la patria y la nación se derivaban claramente de su crítica antiestatal y del nacionalismo burgués que, tanto en el contexto

6 Sobre las afinidades y derivas libertarias del marxismo en las luchas sociales y sus puntos de contacto con el anarquismo, recomendamos el libro *Política Selvagem* de Jean Tible (2022).

7 El miedo de las élites locales a la “amenaza anarquista” se expresó en leyes migratorias contra los “individuos indeseables”, como escribe con amarga ironía el anarquista hispano-paraguayo Rafael Barrett: “Se trata de impedir que desembarquen los idiotas, locos, epilépticos, tuberculosos, polígamos, ramerías y anarquistas” (Barrett, 2008: 42).

europeo como en el no europeo, se convertía en el cómplice de la opresión y la explotación capitalista imperial. Ésa era la cultura política, internacionalista y trashumante mediante la cual se socializaba la clase trabajadora mundial a finales del siglo XIX y en el primer cuarto del siglo XX.

Anticolonialismo y antiimperialismo

Anarquismo es un conjunto de métodos forjados en las luchas de liberación y en la resistencia contra las formas de dominación, explotación y opresión, como un programa revolucionario que lucha con los hombres tales como son, y construye con las piedras que le proporciona su época, y no como una ideología purista o “principista” dislocada de las luchas concretas y de la realidad de los pueblos oprimidos.

INTRODUCCIÓN A *ANARQUISMO ANTICOLONIAL*
(VV.AA., 2018: 10, traducción nuestra).

Insistimos en que la condición trashumante e internacionalista del anarquismo lo fuerza a ampliar su mirada más allá del contexto europeo. Instado a construir su teoría y, sobre todo, sus prácticas de acuerdo con las circunstancias simultáneamente locales y globales propias de un mundo colonizado por la expansión imperialista del capital, el anarquismo, incluido el “occidental”, se desarrolla formando parte de las resistencias antiimperialistas y anticoloniales. Rasgos que se evidenciaron tanto en su apoyo a las luchas por la autodeterminación de los pueblos en contra del imperialismo europeo y norteamericano, como también a las resistencias de pueblos indígenas y poblaciones negras frente a lo que González Casanova (1969) denominó como “colonialismo interno” en el marco de los Estados poscoloniales que, a pesar de su independencia formal, mantenían relaciones coloniales en su interior (Anderson, 2008; Hirsch y Van Der Walt, 2010; Taibo, 2018; VV.AA., 2018).

Desestabilizar los imperios – vínculos entre las luchas obrera y anticolonial

Para iniciar, abordaremos la dimensión internacional y antiimperialista de la lucha anticolonial, concentrándonos en los vínculos y la alianza entre anarquistas europeos y luchadores, tanto libertarios como independentistas, de los territorios colonizados. Lo primero que tenemos que olvidar, y que ya de alguna manera mencionamos al subrayar el carácter internacionalista y trashumante del anarquismo, es la falsa creencia de que el movimiento obrero europeo, sus luchas e ideas, se desarrollaran aislados de los acontecimientos y dinámicas globales y fueran una especie de producto cerrado y autorreferencial hecho en Europa y posteriormente exportado al mundo. En este sentido, como mencionamos, tenemos que ver esta temprana globalización del pensamiento antisistémico en el contexto de la expansión del capitalismo bajo su modalidad imperial. Así, los imperios se enfrentan al mismo tiempo con el auge de luchas obreras en su seno, como con las revueltas anticoloniales en sus “posesiones” de ultramar,⁸ en el panorama de una creciente turbulencia mundial que alcanza su clímax en 1914 con el estallido de la Primera Guerra Mundial. Como aseguran Van der Walt y Hirsch: “Anarquismo y sindicalismo fueron corrientes importantes en las luchas antiimperialistas, incluyendo las anticoloniales, en el tardío siglo XIX y hacia mediados del siglo XX, siendo durante la mayor parte de este periodo más importantes que sus rivales marxistas” (Van der Walt y Hirsch, 2010: xxxii, traducción nuestra).

De ahí, el anarquismo se constituye desde una mirada global sobre la dominación y explotación, vinculando la situación de los

8 No es casualidad que, tras la masacre de la Comuna de París en 1871, símbolo de la lucha obrera y libertaria, los/las *comunards* sobrevivientes fueran deportados/as a Nueva Caledonia, colonia francesa, donde descubren la lucha anticolonial del pueblo kanak. Aunque muchos no saben interpretarla, dejándose llevar por el sesgo “civilizatorio” etnocéntrico, la figura emblemática de la Comuna, la “Virgen Roja” anarquista Louise Michel, se vincula con la lucha local en contra del Imperio francés y se compromete con la revuelta de los kanak de 1878. Elegimos destacar su postura, en lugar de la de algunos de sus compañeros, como ejemplo de un anarquismo anticolonial que buscamos visibilizar.

trabajadores europeos con la dominación colonial del mundo en el marco de la expansión imperial del capital. Se detecta el interés común de las luchas sindicales, antiimperialistas y anticoloniales por debilitar, combatir y destruir a los imperios y de esta manera liberar a los oprimidos, tanto de las colonias como de Europa.⁹ En este sentido, la lucha por la emancipación social de los trabajadores tenía que ser mundial y, como tal, necesitaba responder a las condiciones locales propias del régimen colonial o poscolonial dependiente con sus formas serviles y esclavistas de relaciones sociales, donde la etnia y la raza se adhieren a la clase.

De esta manera, sobre todo a partir de los años setenta del siglo XIX, observamos diversos vínculos entre el movimiento obrero europeo y las luchas antiimperialistas y anticoloniales dentro y fuera de Europa, como indica Benedict Anderson en su libro *Bajo las tres banderas* (2008), al relatar las conexiones entre el anarquismo en España y el independentismo filipino y cubano,¹⁰ unidos en su lucha contra el Imperio español. El autor describe el

9 Esta mirada permanece y resurge durante la Guerra Civil en España, como podemos ver, por ejemplo, en la carta abierta escrita en 1937 a la ministra Federica Montseny por el anarquista Camilo Berneri del Batallón Malatesta, que articulaba el destino de la revolución social en Cataluña y la lucha contra el fascismo de Franco con la urgencia de una alianza anarquista anticolonial y antiimperialista con los pueblos colonizados del Magreb (Véase "Introducción", en VV.AA., 2018).

10 Anderson (2008) nos acerca el personaje de Isabelo de los Reyes, independentista filipino, quien en la cárcel barcelonesa se hace anarquista. Isabelo regresa de España a Filipinas en 1901, llevando ejemplares de obras de Proudhon, Malatesta y Kropotkin, además de Marx. Pone en práctica el anarquismo conocido en Barcelona y se organiza junto a la clase obrera filipina, primero con los tipógrafos y luego con otros sectores. En su labor compagina el sindicalismo con la lucha nacional, primero contra España y luego contra Estados Unidos. Es detenido por las autoridades coloniales estadounidenses y acusado de "agitador peligroso y anarquista sangriento", siendo juzgado en 1902 por "conspiración obrera". Otro personaje crucial en estos encuentros anarcoanticolonialistas fue Fernando Tarrida, cubano de origen catalán, anarquista, relacionado con las luchas anarquistas de Barcelona, quien escribía en contra del dominio español sobre Cuba, Puerto Rico y Filipinas. En 1889 fue elegido delegado ante el Congreso Internacional Socialista de París por los obreros barceloneses. Cuenta Anderson que muchos de los aliados parisienses de Ramón Betances, el prócer de la independencia de Puerto Rico, también fueron anarquistas: "Resultó, quizá para sorpresa de alguien muy alejado del anarquismo, que los más enérgicos de estos aliados eran los anarquistas o sus simpatizantes" (Anderson, 2008: 194).

ambiente de la época en el que diferentes fuerzas actúan por separado o conjuntamente: el socialismo obrero, nacionalismos étnicos (primavera de los pueblos) y el anticolonialismo, amenazando la estabilidad de las grandes potencias. Nos muestra una compleja red de dependencias entre el gobierno español bajo la presidencia de Antonio Cánovas del Castillo (1874-1897), la guerra por la independencia cubana y filipina (1895-1898), el imperialismo estadounidense y la persecución del movimiento anarcosindicalista. Cánovas, *nomen omen* ajusticiado por el pistolero anarquista italiano Angiolillo en 1897, fue responsable de reprimir tanto a cubanos y filipinos, como a los anarquistas “españoles”.

Así, Barcelona y su cárcel Montjuic, llena de anarquistas y deportados anticolonialistas filipinos cubanos y puertorriqueños, se vuelven un caldero subversivo, donde los caminos y los métodos de unos y otros se juntan. También París y posteriormente Londres (cuando las leyes francesas contra anarquistas —*Les Lois Scélérates* o Leyes Villanas de 1893-1894— les obligan a irse de Francia) fueron otros de los espacios en que confluyeron anarquistas y anticolonialistas, que, huyendo de la persecución, encontraban plataforma común para su activismo político. Además de compartir clandestinidad, cárceles, exilios y lecturas, todos ellos coinciden en el método revolucionario (insurrecciones), la acción directa y la propaganda por el hecho, como el magnicidio, que promovidos por anarquistas inspiran también a nacionalistas, independentistas y activistas anticoloniales.

Podemos ver, por ejemplo, que anarquistas de Cuba y España unieron fuerzas en los procesos insurreccionales contra la Corona española en las guerras de 1868 y 1895 a pesar de las preocupaciones y divergencias sobre el futuro de la lucha independentista cubana. Aunque los anarquistas lógicamente rechazaban el horizonte político probable del independentismo, que era la formación de un nuevo Estado nacional, ninguno era ajeno a la situación de opresión colonial sufrida por el pueblo caribeño, y muchos se sumaron directamente a esta causa, defendiendo el

derecho de los pueblos a la autodeterminación (Cobos, 2008). Esto explica el hecho de que muchos anarquistas se incorporaran al Partido Revolucionario Cubano (PRC) de José Martí, que por esta razón tuvo características federalistas, aunque el mismo prócer nacional cubano considerase al anarquismo como una fuerza negativa y antipatriótica. Como observa Anderson:

José Martí había atacado con frecuencia y mordacidad al anarquismo, por considerar que despreciaba la política en el sentido “normal” de la palabra y negaba el concepto de la patria. Por otro lado, había muchos anarquistas que veían en el hambre de poder estatal de los líderes nacionalistas y en el fetichismo de las elecciones una señal de que la independencia no mejoraría mucho la vida real de los obreros (Anderson, 2008: 194).

Revolución social y la autodeterminación de los pueblos vs. el nacionalismo y el antiimperialismo populista

En la mirada crítica de Martí hacia el anarquismo y viceversa podemos vislumbrar algunas líneas de tensión entre el ideal ácrata y el proyecto anticolonial de corte patriótico independentista. De hecho, la apertura anarquista a las luchas anticoloniales, donde los enfoques de clase, nación, etnia y raza confluyeron y se compaginaron, no estuvo exenta de contradicciones, algunas creativas, a modo de alebrijes, otras delicadas y lamentables. Como explica Anderson: “El anarquismo defendía la abolición de las fronteras; es decir, amor sin fronteras, ya sean geográficas o de distinción de clases” (Anderson, 2008: 208), lo que le permitía solidarizarse con todas las luchas emancipatorias sin restricciones. Sin embargo, el mismo principio que lo acercaba al anticolonialismo fácilmente podía alejarlo de él, puesto que significaba rechazar la lucha independentista por un Estado propio, en el que las viejas fronteras fueran sustituidas por unas nuevas. Por ello, cuando se pasaba de la propuesta negativa de la lucha en contra del enemigo común, el Imperio colonial, a la lucha positiva en favor de un proyecto de sociedad, los/las anarquistas solían entrar en desacuerdo con los/las patriotas independentistas. De ahí, nos preguntamos,

siguiendo las inquietudes de Hirsch y Van der Walt (2010): ¿cómo se ubica el anarquismo frente a la cuestión independentista y nacionalista en el contexto de las luchas anticoloniales?, ¿cómo incorpora dentro de la lucha de clases y el internacionalismo obrero la reivindicación de la autodeterminación nacional?, ¿cómo lidia con el auge del nacionalismo en los movimientos anticoloniales y antiimperialistas en los que participa?

No cabe duda, como subraya Maia Ramnath en su fascinante libro *Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle* (2011), de que el mismo anarquismo ha sido influido e interpelado por las luchas anticoloniales, al mismo tiempo que influyó en ellas, radicalizando sus proyectos políticos, por lo cual su postura sobre las tensiones resultantes de sus intersecciones y articulaciones con el mundo colonial y poscolonial no tendrá una respuesta unívoca y única, sino plural y derivada de la praxis ubicada en los contextos sociopolíticos concretos. De hecho, Van der Walt y Hirsch (2010) distinguen tres tendencias principales en el posicionamiento de los/las anarquistas frente a las corrientes nacionalistas de liberación: la primera fue el rechazo a estas luchas como fútiles por su carácter interclasista y cuyo anticolonialismo simplemente se reducía a remplazar a los opresores extranjeros por locales; la segunda fue apoyarlas con la esperanza de que la lucha nacional a corto plazo mejorara las condiciones de libertad y facilitara la lucha posterior por una sociedad sin clases y sin Estado; y la tercera postura consistía en incorporarse en las luchas independentistas para su radicalización inmediata hacia una revolución no sólo política sino social desde abajo.¹¹

11 Como pasó en Cuba, anteriormente mencionada. En Egipto, Malatesta apoyó la revuelta del militar nacionalista Ahmad Urabi de 1882, y en Ucrania, el Ejército Negro de Makhno unió la lucha campesina por la tierra y el autogobierno con la lucha antiimperialista del pueblo ucraniano, al declarar la independencia de Ucrania como “la independencia social de los trabajadores y campesinos” (Van der Walt y Hirsch, 2010: lxvi).

A pesar de la pluralidad de estrategias, podemos, sin embargo, partir de dos principios comunes e insoslayables para cualquier anarquismo: el antiestatismo y el anticapitalismo, que entraban en conflicto con los proyectos de construcción de Estados nacionales burgueses como resultado de las luchas anticoloniales o de liberación nacional. Como indican Van der Walt y Hirsch: “La liberación nacional genuina no significaba un Estado independiente, sino la satisfacción de las demandas de las masas de igualdad social y económica a través de una sociedad socialista libertaria” (2010: lxxv, traducción nuestra). En resumen, un anticolonialismo libertario como apuesta política, al mismo tiempo que entra en tensión y conflicto con los proyectos de independencia nacional pro estatal, aporta a vislumbrar las alternativas a la apuesta nacionalista, al oponerle la autodeterminación de los pueblos y la emancipación social del Estado y del capital.

El anarquismo presenta su dimensión anticolonial cuando es consecuente con el hecho de que el colonialismo es una de las formas más brutales de jerarquía (hasta ontológica si incorpora el criterio de la raza) y de concentración de poder con el objetivo del dominio y la deshumanización absoluta. A la vez, es una condición primaria del capitalismo, tanto en los procesos de acumulación primitiva estudiados por Marx, como en la expansión mundial del capital. En este sentido, el colonialismo y el imperialismo forman parte inseparable del problema del Estado y del capitalismo y, como tales, merecerían ser combatidos con todas las fuerzas.

Los problemas con algunas conceptualizaciones del anarquismo y el socialismo en general empiezan cuando los sujetos de la liberación/emancipación del poder colonial no son tan sólo trabajadores comprendidos en términos estrictos de clase, sino pueblos, grupos étnicos o “naciones” que demandan su derecho a la autodeterminación colectiva como tales. Porque, aunque la cuestión del rechazo ácrata a la vía estatal de emancipación colectiva parece clara, la postura frente al factor “nacional” y étnico

ya no lo es. El debate sigue abierto hasta el día de hoy y suscita recelos y divisiones dentro del anarquismo,¹² al poner en tela de juicio la siguiente pregunta: “¿Es posible entonces conceptualizar la liberación de la nación del Estado, junto con la liberación del pueblo de la ocupación y la explotación?” (Ramnath, 2011: 23). Revisemos algunos aportes del debate anarquista sobre el tema.

Mijaíl Bakunin, representante del sindicalismo revolucionario antiautoritario y el gran contrincante de Marx, mostró una especial sensibilidad, derivada de su propio origen y contexto político, en cuanto a las luchas de liberación de los pueblos. El revolucionario ruso, que antes de declararse anarquista difundía ideas paneslavistas, entendía que el colonialismo sufrido por los pueblos, en este caso eslavos de parte del Imperio ruso, como también de los imperios austrohúngaro y prusiano, además de ser contrario al ideal libertario, podría ser un disparador poderoso de luchas antiimperialistas que ayudarían a la revolución proletaria.

Bakunin entendió que, además del antagonismo burguesía-proletariado, existen otras relaciones de dominación y resistencia, desde diferentes sujetos que escapan al reduccionismo materialista y tienen que ser tomados en cuenta en una revolución verdaderamente libertaria. En este sentido, la emancipación no se limita sólo a la clase obrera como sujeto revolucionario, sino que se extiende a los pueblos, razas, etc. Del mismo modo, la

12 Aunque nuestra atención está puesta en el caso del “mundo colonial y poscolonial” extraeuropeo, podemos encontrar debates parecidos en varios procesos europeos, entre ellos, el tema de la independencia catalana, que comparte puntos interesantes con el proceso de independencia cubana. Así, en el libro *Anarquismo frente a los nacionalismos* (Aisa et al., 2018) varios autores debaten sobre el apoyo anarquista a la lucha catalana actual, dividiéndose en al menos dos posturas enfrentadas: la mayoritaria, que rechaza cualquier vinculación anarquista con los movimientos independentistas considerados burgueses estadólatras, nacionalistas y por ende enemigos del anarquismo; y la otra, vinculada más bien con el mundo ácrata catalán, que apuesta por el carácter popular de movilizaciones independentistas, en las que los/las anarquistas deberían participar como un elemento capaz de radicalizar las demandas sociales y advertir de los peligros del proyecto nacionalista, además de apoyar una especie del “mal menor”, un Estado propio más débil, en su camino hacia la futura transformación radical.

figura del “oprimido” que propone permite considerar como sujetos revolucionarios a los sectores populares que no son obreros europeos industrializados, sino campesinos colonizados o personas racializadas y esclavizadas, doblemente oprimidas. Así, según Bakunin, muchos de los trabajadores, además de sufrir la dominación estatal y la explotación capitalista, también formaban parte de los pueblos colonizados que enfrentaban la dominación y explotación colonial imperial, la expresión máxima de todo lo que el anarquismo se proponía abolir. De acuerdo con Bakunin, el posible éxito de las luchas obreras y campesinas de la Rusia zarista estaba vinculado con la potencia de las luchas por la libertad de los pueblos dominados por el Imperio, puesto que: “Un país dedicado a la conquista es necesariamente un país internamente esclavizado” (*Catecismo revolucionario* [1866], en Antología Dolgoff, 2017: 93).

Como podemos ver en su *Llamamiento a los eslavos* de 1848, texto temprano marcado todavía por la idea paneslavista, Bakunin convoca a la liberación de todos los pueblos oprimidos en contra de las fronteras impuestas y disputadas por los Estados en las guerras imperiales: “¡Libertad para los oprimidos, los polacos, los italianos, para todos! ¡Basta de guerras de conquista, nada de guerras salvo la última guerra suprema, la guerra de la revolución de todos los pueblos! ¡Basta de estrechas fronteras impuestas por la fuerza en congresos de déspotas...!” (en Antología Dolgoff, 2017: 70). De esta manera, su llamado a la libertad, igualdad y fraternidad de los pueblos era la base de un internacionalismo y anticolonialismo anarquistas que completaba y desbordaba la categoría de clase.

En su *Catecismo revolucionario* de 1866 Bakunin proclama el derecho absoluto de cada nación a “la autodeterminación en libre asociación”, una propuesta claramente no estatista, donde la nación sería entendida como una “federación de provincias autónomas”: “Cada tierra, cada nación, cada pueblo, grande o pequeño, débil o fuerte, cada región, cada provincia y cada comunidad

tiene derecho absoluto a la autodeterminación, a hacer alianzas, unirse o separarse como quiera, prescindiendo de los así llamados derechos históricos y ambiciones políticas, comerciales o estratégicas de los Estados” (en Antología Dolgoff, 2017: 92). Este aporte bakuniano a la definición de la nación que disputa su significado contra el reduccionismo estatal del nacionalismo será crucial para la propuesta “anarcoindianista” que presentaremos más adelante.

La “nación” no sería, necesariamente, la sustancia o componente humano del Estado, sino que más bien se igualaría con el pueblo como una colectividad autodeterminada que se distingue por ciertos rasgos culturales y étnicos y puede organizarse de manera descentralizada/federalista y autónoma en cuanto a sus componentes, en vez de constituir un todo unificado, jerárquico y centralizado. De ahí, ser pueblo/nación, tener nacionalidad derivada de sus rasgos específicos y no de pertenecer a un Estado, no significaría coincidir con lo que las fuerzas unificadoras y protoestatalistas, como el nacionalismo, digan sobre su carácter, su destino y sus fronteras.

El principio federalista de entidades autónomas nos permite ver a la nación como una confederación de diversidades autónomas que confluyen voluntariamente y no como una realidad homogénea, delimitada y esencializada ontológicamente. Así, Bakunin reitera:

Todo pueblo, por más pequeño que sea, tiene su propio carácter específico, su estilo de vida, de lengua, su manera de pensar y de trabajar; y precisamente este carácter, este estilo de vida, constituyen su nacionalidad, que es la suma de su vida histórica, de sus aspiraciones y circunstancias. Todo pueblo, al igual que todo individuo, es por fuerza lo que es y tiene el derecho inalienable a ser él mismo.

Sin embargo, aquí marca la distancia crucial entre el anarquismo y el independentismo estatista:

Pero, si un pueblo o un individuo viven de una cierta manera, eso de ningún modo significa que tienen el derecho de considerar su nacionalidad o su individualidad como un principio absoluto o exclusivo, ni tampoco deben estar obsesionados por ello. Por el contrario, cuanto menos preocupados están por sí mismos y cuanto más concentrados estén en la idea general de la humanidad, más coherente y profundo pasa a ser el sentimiento de nacionalidad y de individualidad (*El estatismo y la anarquía* [1873] en Antología Dolgoff, 2017: 399).

Según Bakunin, la particularidad individual y colectiva puede desarrollarse y florecer plenamente sin convertirse en egoísta, chovinista y, finalmente, colonialista, sólo en el marco de la solidaridad y la fraternidad humana.¹³ De ahí, el revolucionario ácrata advierte que las luchas por la independencia nacional si son revoluciones exclusivamente políticas y no sociales, es decir, si su objetivo es fundar otro Estado en vez de emancipar política y económicamente a los “oprimidos”, son revoluciones falsas desde el principio (*Catecismo revolucionario* [1866]). Por ello declara su “simpatía por cualquier insurrección nacional, siempre que esta insurrección esté hecha en nombre de nuestros principios y de los intereses políticos y económicos de las masas, pero no para intentar de forma ambiciosa formar un Estado poderoso” (*Federalismo, socialismo y antiteologismo*, [1867], en Antología Dolgoff, 2017: 113-114).

En resumen, al mismo tiempo que defiende el derecho inalienable de cada pueblo a una existencia y a un desarrollo libres, es decir, a su autodeterminación, Bakunin rechaza la nacionalidad/etnicidad como principio exclusivo de pertenencia que separa y jerarquiza la humanidad. Así, la nacionalidad formulada por

13 Hay interesantes puntos de coincidencia entre el pensamiento de Bakunin y el marxista anticolonial Frantz Fanon (Allen Knight, 2018) respecto al sujeto revolucionario, los “oprimidos” de Bakunin y les “*dammés*” de Fanon, que, como mencionamos, rebasa la categoría del obrero industrial del marxismo clásico, e incluye también al campesino colonizado, el “*lumpen*”, la gente racializada, etc.; el papel de la violencia como fuerza revolucionaria y la crítica de las revoluciones políticas burguesas que desvían las luchas anticoloniales.

el nacionalismo desde el Estado o en vistas de construir un Estado propio es contrarrevolucionaria, puesto que niega la composición plural de cada pueblo y el derecho de cada comuna/comunidad, provincia, región, a la libertad en el marco de una organización social federalista. Este “patriotismo siniestro —dice Bakunin— sacrifica los reales intereses de las masas en nombre del llamado bien común, que siempre es el de las clases privilegiadas. No expresa otra cosa que los supuestos derechos históricos y las ambiciones de los Estados” (en Antología Dolgoff, 2017: 2017: 114).

Tenemos aquí, entonces, las primeras pistas para la distinción de una nación/pueblo basada en el hecho de compartir un tronco cultural común dentro de una pluralidad interna, con derecho a la autodeterminación desde abajo, de una nación homogénea y unificada desde arriba por un discurso nacionalista patriótico cuya máxima expresión es el Estado existente o por alcanzar. La primera podría ser de interés anarquista y volveremos a ella más adelante, mientras que la segunda es rechazada por los peligros políticos que involucra, como hemos podido ver a lo largo del desastroso siglo xx con las experiencias del fascismo, el nazismo y los populismos.

Sin embargo, con el correr del tiempo y el creciente peligro relacionado con el uso del término “nación”, debido a la fácil confusión conceptual y, sobre todo, a la práctica revolucionaria, varios anarquistas renegaron de ella por completo. El internacionalismo proletario fue contrapuesto al patriotismo y el nacionalismo, frecuentemente entendidos como sinónimos e identificados como principales pilares de la ideología burguesa/oligárquica para dividir y dominar a las clases oprimidas. Por ejemplo, desde Paraguay, Rafael Barrett (1876-1910) promovía la solidaridad de “los explotados” en el marco de la “gran patria proletaria” por encima de las fronteras culturales de los Estados, esas “patrias chicas” dirigidas por los verdugos de la clase trabajadora:

Estos explotados forman por toda la superficie del planeta una inmensa patria dolorosa. Lo que urge es la prosperidad de esta

gran patria, y no la de las patrias chicas. Vuestros verdaderos compatriotas y hermanos no son vuestros patronos ni vuestros jefes, sino los obreros de Londres, San Petersburgo y Nueva York (*La huelga* [1907], en Barrett, 2011: 145).

En su artículo "Patriotismo", de 1908, el escritor anarquista se muestra radical contra las tendencias nacionalistas en el Paraguay de su época, al exaltar que el amor hacia lo propio sólo tiene valor unido al amor hacia lo ajeno, ambos con sentido crítico y en una solidaridad humana sin fronteras: "Amad vuestra tierra y también la ajena. Amad vuestros hijos y también los ajenos. Admirad los héroes de aquí y de allá. Y no admiréis los héroes asesinos, aunque sean de aquí. Pero si no amáis sino lo vuestro, no amáis, odiáis" (Barrett, 1978: 169). En *La patria y la escuela*, de 1910, arremete contra la educación patriótica que, según él, sólo enseña la "hostilidad estúpida" hacia el otro, la "ferocidad militar" y la cultura de guerra, en vez de formar a los seres humanos para que sepan ver más allá del "interés nacional" que, como denuncia, no sería otra cosa que el interés de la clase explotadora: "Que sepa que no es el fanatismo quien engrandece las patrias modernas, sino el trabajo, y que no hablan a cada momento de la patria los que la engendran, sino los que la explotan" (Barrett, 1978: 173).

De manera parecida, Rudolf Rocker (1873-1958), importante crítico ácrata del nacionalismo en el contexto del ascenso del nazismo en Alemania, aseguraba que la nación no es la causa sino el resultado del Estado, puesto que son precisamente los Estados los que crean a las naciones y no al revés, como sugiere el discurso nacionalista. Para el autor, la "nación" no existiría "naturalmente" más allá del Estado sino, al contrario, sería un término vinculado estrictamente con el uso moderno estatista. El nacionalismo sería, según Rocker, "una religión política", una especie de "religión secular" de la modernidad, al decir de Gellner (1983), cuya finalidad es crear "lo nacional", al ser la nación una "invención" y una "manipulación ideológica", el resultado de un cuidadoso trabajo de selección, reinterpretación y reinención de la historia,

costumbres y valores de una o varias comunidades humanas, a fin de imponer una identidad única y firme, capaz de justificar el proyecto político y económico de la nueva élite en el poder.

El nacionalismo basado en la reivindicación de una nación estatal y un pueblo (*volk*) abstracto y esencializado que nos hace imaginarnos como una comunidad de iguales que nunca hemos sido, aparece, según Rocker, en respuesta a una necesidad urgente de legitimar el nuevo régimen republicano burgués que va sustituyendo en Europa el anterior sistema monárquico basado en el “derecho divino”. La nación moderna, entonces, ha sido pensada para desactivar el peligroso potencial del conflicto de clases y posibilitar la reproducción de una sociedad capitalista perfectamente disciplinada y subordinada al ideal burgués de acumulación. En este sentido, según apunta Rocker, la nación se define como “egoísmo organizado de minorías privilegiadas” que bajo el discurso del interés nacional, en realidad, promueven su interés particular de clase: “Se habla de intereses nacionales, de capital nacional, de mercados nacionales, de honor nacional y de espíritu nacional; pero se olvida que detrás de todo sólo están los intereses egoístas de políticos sedientos de poder y de comerciantes deseosos de botín” (Rocker, 2011: 413, 430). Así, el Estado legitimado por la nación pretende volverse dueño incuestionable de los signos identitarios, monopolizando el sentimiento de arraigo y el amor a lo propio en el marco de una patria celosa, enemiga de otras patrias.

De esta manera, el nacionalismo es movilizad para contener las contradicciones primordiales del capitalismo, desarmar la lucha de clases, en tanto es un movimiento que se proyecta como interclasista, para pacificar la reivindicación social que pueda amenazar el régimen capitalista e imponer el autocontrol a los dominados, mucho más eficaz que el control gubernamental directo. Es así como se construye la hegemonía en el sentido gramsciano, convenciendo al dominado de la naturalidad de su condición y escondiendo las jerarquías tras la máscara de la

ciudadanía supuestamente igual para todos los nacionales. La nación, convertida por el nacionalismo en un ente ahistórico, casi sagrado, precedente y superior a la sociedad, a los individuos y los colectivos que la componen, sirve para imponer la voluntad del Estado por encima de las voluntades y las libertades particulares, donde cualquier divergencia del proyecto nacionalista es considerada “herejía” y crimen contra la patria: “Bajo el manto de la nación se puede esconder todo lo que se quiera: la bandera nacional cubre toda injusticia, toda inhumanidad, toda mentira, toda infamia, todo crimen” (Rocker, 2011: 429-430).

Esta crítica propia, tanto del anarquismo como, en general, del socialismo novecentista, incluido el marxismo, se refuerza en el contexto específico del mundo y de la Europa de la primera mitad del siglo xx, cuando el nacionalismo, junto con el imperialismo y el colonialismo, lleva a la humanidad a dos guerras mundiales y sirve de base al fascismo y su variante más extrema, el nazismo. De hecho, Rocker vincula el nacionalismo con el fascismo, al ser este último una radicalización de la estadolatría propia de la ideología burguesa que llevaría hasta las últimas consecuencias la fe hegeliana en el Estado:

El nacionalismo moderno no es más que voluntad del Estado a todo precio, completa supresión del ser humano en holocausto a las finalidades superiores del poder. Esto es precisamente lo característico: el nacionalismo actual no nace del amor al propio país ni a la propia nación; tiene su raíz más bien en los planes ambiciosos de una minoría ávida de dictadura, decidida a imponer al pueblo una determinada forma del Estado, aun cuando repugne completamente la voluntad de la mayoría. [...] el amor a los semejantes debe quedar aplastado ante “la grandeza del Estado”, al cual los individuos han de servir de pasto (Rocker, 2011: 413).

En un tono parecido, Luce Fabbri, anarquista italo-uruguayo refugiado en Montevideo del régimen de Mussolini junto a su padre, el importante militante anarquista Luigi Fabbri, asocia el nacionalismo del siglo xx con el fascismo. Este último, “una fuerza

de poder en busca de una ideología”, “una fuerza profundamente conservadora y realmente antisocialista”, se serviría del nacionalismo como la ideología necesaria para fundamentar su “voluntad de poder”: “El nacionalismo, pues, dista mucho de constituir la esencia del fascismo, pero parece ser la más importante de sus ideas-fuerzas, de alguna manera relacionada con su esencia verdadera” (Fabbri, 2019: 20). El fascismo, según la autora, se presenta como “la expresión más cabal de la pasión nacional agresiva y resentida” y de esa “vaga voluntad colectiva de poder que es el nacionalismo” (Fabbri, 2019: 19).

Fabbri llama nuestra atención hacia los fines antirrevolucionarios del fascismo (“contrarrevolución preventiva”), surgido del miedo de las élites ante el creciente movimiento socialista, que manipula los sentimientos populares para desviarlos de la lucha de clases hacia la lucha por un vago interés nacional/racial:

El fascismo fue esencialmente el producto de un miedo feroz de todos los que gozaban de una situación más o menos estable —no relacionada totalmente con un trabajo productivo, o de un prestigio basado en una escala tradicional de valores— frente a la incógnita de una revolución que parecía inevitable. El pueblo, en la calle, borracho de una esperanza vaga, cantaba “¡Queremos hacer la Revolución! ¡Viva el socialismo y la libertad!”. *Y el fascismo surgió contra el socialismo y la libertad, surgió como “contrarrevolución preventiva”* (Fabbri, 2019: 12, subrayado nuestro).

Esta asociación profundamente negativa de la nación con el nacionalismo, una fuerza conservadora y antisocialista *per se*, se traslada a la interpretación de las realidades latinoamericanas. Así, el anarquismo, como propuesta teórica y como movimiento de masas bajo las banderas del anarcosindicalismo, se distancia rotundamente de los nacionalismos “antiimperialistas” hasta convertirse en el enemigo número uno de los gobiernos populistas y “progresistas” que han proliferado en el continente a partir de la década de los treinta del siglo xx y hasta la actualidad. Los/las anarquistas se han opuesto a argumentaciones de que el nacionalismo latinoamericano pueda ser “diferente” al europeo por ser

“un nacionalismo de izquierda”, al decir del marxista boliviano René Zavaleta Mercado,¹⁴ dados sus supuestos méritos en la lucha contra el imperialismo, el colonialismo y a favor de “los pobres”.

Como no es el espacio para profundizar en esta temática, sólo nos limitaremos a subrayar lo obvio: los anarquismos latinoamericanos rechazaron el nacional-populismo en tanto lo asocian más bien con el fascismo y nunca con el socialismo (a menos que se trate del “nacionalsocialismo”, perdonen la ironía), como lo hace Fabbri, cuando define el gobierno de Juan Domingo Perón en Argentina como “la experiencia más típica, aunque incompleta, de fascismo en nuestra América Latina” (Fabbri, 2019: 26). El populismo latinoamericano no es más que una apuesta por edificar o reforzar, cuando mucho, un capitalismo de Estado con una nueva clase dirigente de burguesía nacional autoproyectada como “progresista” y “patriótica” frente a la anterior oligarquía. Se trataría de un proyecto de afianzamiento del Estado-nación en el marco de la modernización capitalista que exige subordinar y corporativizar el mundo de trabajo, aniquilando la autonomía sindical, persiguiendo luchas sociales genuinas y suprimiendo discursivamente el antagonismo de clases en nombre de la unidad nacional “antiimperialista”, frecuentemente encarnada en un líder carismático y su partido, única esperanza de la patria. No hay que olvidar que cualquier proyecto nacionalista se asienta en una fuerte alianza con el sector militar, por excelencia autoritario y contrainsurgente, beatificando a las fuerzas armadas como defensoras de la patria y fuerza motriz de la sociedad civil.

De esta manera, Fabbri advierte de los peligros de confundir el nacionalismo con la lucha social y ver en él una herramienta de liberación anticolonial y antiimperialista:

14 Estaríamos ante una versión del nacionalismo presuntamente popular que apuesta por lo propio frente a lo extranjero, por un “pueblo” interclasista frente a las oligarquías “antipatria”, y por el desarrollo de la economía nacional frente al embate del capital mundial. Este presunto nacionalismo de izquierda “se ensambla en la noción de la lucha de clases, noción que después, por consiguiente, no se resuelve sólo en la contradicción general contra opresores y oprimidos, sino en la oposición y la lucha entre las clases nacionales y las clases extranjeras” (Zavaleta, 1967: 42).

Por desgracia el nacionalismo y la lucha social ahora tienden a confundirse como quizás en ningún momento de la historia. Para nosotros tal distinción debería ser obvia desde la época de la polémica Mazzini-Bakunin,¹⁵ y sin embargo no lo es. [...] El movimiento anticolonial es justo, y me imagino que un libertario no puede en ninguna parte sentirse indiferente frente a ese tipo de reivindicaciones. *Pero su papel será siempre poner el acento en la fraternidad entre los oprimidos y explotados del país dominado y los oprimidos y explotados de la potencia dominante.* Esto tendría que ser evidente para cualquier socialista. En cambio, esta escala de valores parece tender a restringirse al *campo libertario, que independiza la justicia y la libertad de la idea de la patria, por más que esta última se disfrace de antiimperialismo* (Fabbri, 1990: 221, subrayado nuestro).

Como vemos en el fragmento citado, el anarquismo se muestra anticolonial y antiimperialista mientras lucha por la autodeterminación de los pueblos en contra del Estado, defendiendo el derecho a la particularidad en conexión con la fraternidad mundial entre los oprimidos más allá de la idea de la patria: “Para un anarquista debe ser tan importante la defensa de lo local como la convicción de que esas formas particulares nunca justifican la aparición de fronteras ni la formación de Estados” (Calero, en Aisa et al., 2018: 59).

El lema anarquista “¡que ardan todas las patrias!”, que marca su internacionalismo y su histórico rechazo a las guerras como expresión de las ambiciones de dominación imperialista, más que un grito de odio es, para Fabbri, igual que para Barrett, un grito de amor contra la segregación y separación chovinista de los seres humanos:

amor del que tiró el fusil y fue ejecutado por haber gritado "¡hermano!" al que hablaba otro idioma del otro lado de las trincheras;
amor de los desertores que habían luchado contra la guerra y

15 Fabbri se refiere al sinuoso proceso de liberación y unificación italiana que generó fricciones entre republicanos y socialistas. Mazzini era el principal representante del emergente nacionalismo italiano y de la causa republicana contra las autocracias monárquicas, compartió espacios de lucha con Bakunin, quien criticaba las limitaciones de un republicanismo ajeno a la emancipación de la clase obrera.

habían ido a la cárcel para que no murieran los demás; amor de los que se indignaban por la injusticia, amor de los trabajadores manuales o intelectuales que organizaban huelgas y preparaban una revolución que no llegó (Fabbri, 2019: 9).

Sin pretensión de agotar el debate, podemos intentar un cierre provisional, destacando el aporte, tanto teórico como práctico, del anarquismo al visualizar los peligros del nacionalismo y sus derivados, el fascismo y el nacional-populismo latinoamericano, como contrarios a las luchas emancipatorias de los pueblos y de la clase trabajadora. En este sentido, el anarquismo se ha empeñado en demostrar que el nacionalismo/independentismo no sería más que sólo una de las vías posibles de la autodeterminación de los pueblos, siendo portavoz de caminos alternativos de la descolonización. Su principal aporte ha sido la distinción entre el nacionalismo estatista y la liberación con potencial revolucionario socialista, incorporando a su anticolonialismo, además, una mirada radicalmente antirracista en favor de una sociedad interracial de trabajadores sin clivajes étnicos, como mencionan Van der Walt y Hirsch: “A finales del siglo XIX en Cuba, por ejemplo, el anarquista Círculo de Trabajadores fue la primera asociación de la clase trabajadora explícitamente antirracista y antinacionalista y organizada a través de las líneas raciales, fomentando la conciencia de clase y ayudando a erradicar clivajes de raza y etnicidad” (2010: lvii, traducción nuestra).

Muchos, como Bakunin, pensaron en la unión revolucionaria de la cuestión “nacional” y la social en un intento de contradefinición de la nación/pueblo como “una federación de provincias autónomas” con derecho a la autodeterminación en libre asociación. En la actualidad, son los movimientos de carácter étnico como el zapatista en México y el kurdo en Medio Oriente las expresiones más interesantes de este reto. Será la línea que nos interesará profundizar en el siguiente apartado acercándonos a las luchas de los pueblos llamados indígenas, igual que el carácter antirracista y antiesencialista de la reflexión anarquista y su potencial para

pensar las luchas anticoloniales dentro y en contra de los Estados nacionales.

“Negros, Salvajes y Anarquistas” – reflexiones sobre la descolonización

Negros, salvajes y anarquistas son los denominadores con los que se califica el miedo occidental a perder el control, a perder el dominio. Hagamos de su retorcida metáfora, de sus miedos, de sus pesadillas una realidad. Hoy más que nunca, recordemos la “anarquía” de Dessalines, aunque no lo fuera, tanto como la negritud de Durruti.

JIMÉNEZ Y MARIBLANCA (2016).

En el ensayo “Negros, Salvajes y Anarquistas”, cuyo título nos sirvió de inspiración para este apartado, los autores Aitor Jiménez y Pedro José Mariblanca (2016) establecen el vínculo entre las resistencias anticoloniales de los sujetos estigmatizados por las élites por no cumplir con el patrón de “la modernidad y la blanquitud” (Echeverría, 2010), y el anarquismo que se siente identificado con su rebeldía y sus prácticas comunitarias, al tiempo que padece la estigmatización como una fuerza “bárbara”, “salvaje” y criminal: “sin dios, sin rey ni ley”.

La anarquía propia de quilombos, palenques, *ayllus*, tugurios, etc., tan detestada por los padres de las incipientes naciones latinoamericanas como una fuerza inmunda amenazante para sus proyectos higienistas y racistas de construcción nacional, fue detectada y asumida por este anarquismo “de ultramar” (Taibo, 2018), que compartió con los sujetos racializados que no encajaban en la categoría del proletariado industrial los espacios de vida, trabajo y resistencia, como también las penurias, la represión y la cárcel. Así, la alianza sui géneris “anarcoindígena-negra-popular”, por una parte, se ha enfrentado a los enemigos comunes: el Estado y el capital de carácter profundamente colonial y racista,

además de patriarcal; y por la otra, ha recuperado prácticas de sociabilidades alternativas que respondían a un horizonte no-heteronómico compartido por ambos. En las siguientes líneas, retomaremos algunas reflexiones libertarias sobre la cuestión colonial, los clivajes étnico-raciales, la identidad y la descolonización.

Anarcoindianismo, anarcocomunalismo, naciones subalternas y la autonomía indígena

Existe una larga y frondosa tradición de luchas y resistencias de los pueblos llamados indígenas en contra de la imposición colonial, primero de las potencias europeas y luego de las nuevas repúblicas criollas, que han encontrado en el anarquismo su aliado y han dejado su impronta en el movimiento ácrata, “indianizando” sus principios y convirtiéndose en punto de referencia e inspiración. En el capítulo III revisaremos con detalle algunas de estas experiencias históricas, estos *alebrijes anárquicos* en que la denuncia anticolonial y los esfuerzos por la autonomía de las comunidades indígenas se unían con los principios del comunismo anárquico, de la libertad individual y colectiva y la emancipación social.

En la actualidad, esta tradición de acercamientos entre el anarquismo y los pueblos indígenas continúa en diferentes dimensiones, desde el acompañamiento y la alianza en las luchas que se consideran comunes, hasta la elaboración de enfoques teóricos, como la antropología libertaria (véase capítulo I), y en llamados a la “descolonización” o la “indianización” del anarquismo (latino) americano. Dicha tendencia encuentra diferentes nombres: “anarquismo comunal” o “anarcocomunalismo”, que haría referencia a la tradición del comunismo anárquico (anarcocomunismo) y la comunidad “tradicional” como fuente de inspiración y acción; el “anarquismo raizal” (Restrepo Otavo, en Ruiz, 2021) en referencia a la necesidad de un enraizamiento profundo con la realidad latinoamericana y sus pueblos; y el “anarcoindianismo”.¹⁶ En este

16 En la propuesta original de Dupuis-Deri y Pillet (2019) se usa la palabra

sentido podemos mencionar las publicaciones de Francis Dupuis-Deri y Benjamin Pillet (2019) y de Jacqueline Lasky (2011) desde los territorios de América del Norte; así como el libro compilado por Javier Ruiz (2021) desde las geografías latinoamericanas, que proponen “repensar el anarquismo” en calidad de luchas indígenas actuales, inspiradas en la lucha zapatista en Chiapas, México, la resistencia mapuche en Chile y Argentina, los levantamientos indígenas en Bolivia y Ecuador o la lucha por el territorio y la autonomía en Brasil y Colombia, sólo para mencionar algunas. El antiextractivismo, la autonomía, la comunidad, el asambleaísmo, las alternativas ecosociales, son algunas de las temáticas de su interés.

Como aseguran Dupuis-Deri y Pillet: “el *anarcho-indigenisme* no es tanto un movimiento o una corriente política sino un proyecto de encuentro, una mirada de solidaridad y complicidad entre los/las anarquistas y los pueblos autóctonos en la lucha por la descolonización” (Dupuis-Deri y Pillet, 2019: 7, traducción nuestra). Como explica Kehuaulani Kauanui, miembro de la diáspora autóctona de Hawái, se trataría del “compromiso a favor de la autodeterminación de los pueblos autóctonos marcado por un toque anarquista, es decir, de oponerse activamente a la dominación colonial y practicar una política que contenga la crítica al nacionalismo del Estado, de la autoridad injustificada y la dominación bajo todas sus formas” (en Dupuis-Deri y Pillet, 2019: 170, traducción nuestra). Según Sergio Reynaga, vinculado con el movimiento indígena del Cauca en Colombia y uno de los autores del libro colectivo *Repensar el anarquismo en América Latina* (Ruiz, 2021), una parte crucial de la propuesta de un “anarquismo comunal” es la analogía entre las “autonomías libertarias desplegadas en el apoyo mutuo” pensadas desde el anarquismo

“l’anarcho-indigenisme” (en francés quebequense), que podríamos traducir como el “anarcoindigenismo”; sin embargo, como los mismos autores explican, para el contexto latinoamericano se trataría más bien de un “anarcoindianismo”, que nada tendría que ver con el indigenismo estatal, paternalista o integracionista, como explicamos en la “Introducción”.

en contra del poder del Estado y del capital y las “figuras organizativas en los pueblos originarios”, como el tequio y la minga que “parecen cumplir funciones similares que operan llamando a la comunidad para el trabajo y la composición de vínculos relacionales” (Reynaga en Ruiz, 2021: 53-54). Consideramos que este enfoque es crucial para nuestro planteamiento, por lo que lo profundizaremos en el capítulo IV sobre la comunidad, la autonomía y el autogobierno.

Mientras tanto, regresemos a la cuestión de las luchas anticoloniales de los pueblos indígenas en el contexto del colonialismo interno de las repúblicas latinoamericanas. En este sentido, consideramos pertinente recuperar los aportes de la lingüista e intelectual ayuujk/mixe de Oaxaca, México, Yásnaya Aguilar, quien se acerca a modo de alebrije a la propuesta del anarcoindianismo: a pesar de no declararse anarquista nos ofrece una mirada anties-tatal y antiautoritaria apreciada por el anarquismo; ésta deriva de su experiencia como miembro del pueblo ayuujk/mixe. Aguilar afirma que el Estado moderno, como una de las formas de organización política, es en sí una imposición colonial sobre las formas sociopolíticas propias de los pueblos originarios. Así, nos trae de vuelta el concepto de nación en su sentido no estatal, asegurando: “México no es una sola nación sino un Estado en el que existen, oprimidas, muchas naciones” (2018).

Su propuesta de un “Nosotros sin México”, que contrasta con el lema zapatista “Nunca más un México sin nosotros”, para la autora mixe “significa un nosotros sin Estado, sin el Estado mexicano, pero sin crear otros Estados. A diferencia del modelo integracionista, el modelo ‘Nosotros sin México’ no busca integrar a los pueblos y a los individuos indígenas a los mecanismos estatales sino confrontarlos y prescindir lo más posible de ellos” (Aguilar, 2018). La lucha anticolonial de los pueblos/naciones indígenas, dice Aguilar, consistiría en rechazar la forma Estado como tal, imaginar un mundo de naciones sin Estados como negación del proyecto del Estado nacional. Como alternativa, propone “crear

una confederación de comunidades autónomas capaces de gestionar la vida en común sin la intervención de las instituciones estatales”; ello implica “fortalecer los espacios autogestionarios de las comunidades indígenas” y “declarar la existencia de territorios indígenas autónomos” con sus propios sistemas de autogobierno, de gestión económica, educativa, de salud, justicia, etc. Propuesta sorprendentemente coincidente con los planteamientos anarquistas sobre la organización social ácrata.

En cuanto a la posible reivindicación independentista de un Estado propio, Yásnaya Aguilar reitera que los pueblos indígenas como “naciones sin Estado” no sólo rechazan al Estado-nación que les oprime, sino que tampoco deberían buscar su propio Estado:

Tomar el camino de la autonomía mediante la conformación de un Estado independiente, más allá de las dificultades prácticas, implica varias contradicciones preocupantes. *El modelo al cual han resistido los pueblos indígenas es precisamente el modelo del Estado: entonces ¿por qué habríamos de replicarlo? ¿Crear un Estado independiente no sería, paradójicamente, sucumbir a la misma ideología que pretendemos resistir? [...] Necesitamos imaginar otras formas posibles de organización política y social, un mundo pos Estados nacionales, un mundo que no esté dividido en países (Aguilar, 2018, subrayado nuestro).*

Dejar el fetiche del Estado sería, para Aguilar, una oportunidad de descolonización profunda, un germen del nuevo mundo más fraterno: “Tal vez así podamos ser mixes, rarámuris o purépechas y ya no indígenas. Naciones del mundo sin Estado, todas” (Aguilar, 2018).

Vemos que los planteamientos de la autora coinciden con la propuesta bakuniana que entiende a la nación como “una federación de provincias autónomas en libre asociación”, donde el derecho a la autodeterminación no supone la creación de Estados. En el mismo sentido podríamos interpretar la lucha kurda en Rojava o la resistencia mapuche en territorios de Chile y Argentina; éstas reivindican el concepto de la nación no estatal y antiestatal que

entra en potentes diálogos con el pensamiento anarquista. Tales “proyectos subalternos de la nación” o “naciones subalternas”, según propone Cynthia Salazar (2022) inspirándose en la propuesta kurda de la “nación democrática” y los aportes mixe y zapatista, serían acordes al enfoque libertario sobre la autodeterminación y la autonomía de los pueblos como una alternativa social a la hegemonía estatal y capitalista.

Al respecto, Abdullah Öcalan, uno de los principales pensadores de la revolución de Rojava, inspirado en los escritos del anarquista Murray Bookchin propone el “confederalismo democrático” como alternativa de la liberación nacional kurda; en éste, la “nación democrática” es una confederación pluriétnica (en contra de un posible chovinismo nacionalista kurdo) basada en la tradición autónoma de los pueblos que sustituye el Estado, forma política colonial *per se*. Ana Paula Morel señala:

Los kurdos creen que la creación de un nuevo Estado sólo perpetuaría las opresiones, aún más considerando la diversidad de los pueblos que habitan el mismo territorio de la región del Kurdistán. De ahí que el confederalismo no puede ser pensado como una entidad monolítica homogénea, sino que se plantea abierto a otros grupos, flexible, intercultural, antimonopolista y orientado hacia el consenso. [...] No hay una forma única que pueda ser establecida para todos. La idea es valorizar las experiencias históricas de las sociedades y su herencia colectiva, basadas en clanes y tribus, en oposición a las estructuras centralizadoras del Estado-nación (Morel, 2020: 254-255).

El “anarcoindianismo” llama nuestra atención a que el anticolonialismo y las luchas de los pueblos indígenas, estas “naciones subalternas”, no sólo se dirigen contra el Estado-nación concreto que las domina, sino también contra el Estado como forma de organización política y social que coloniza las otras formas comunitarias, federativas, de democracia asamblearia, etc., igual que el capitalismo coloniza las formas alternativas de reproducción material y ecosocial.

Como recuerda Andrey Cordeiro Ferreira en el libro *Anarquismo anticolonial*, no podemos separar la crítica del colonialismo moderno de la crítica del Estado y del capital, puesto que éste surge precisamente de la conjunción de la “tendencia expansionista del estatismo, es decir, del Estado que tiende a expandirse y subyugar a otros Estados y territorios; y la tendencia del capitalismo a expandirse por medio de relaciones de producción y circulación comercial” (Cordeiro, 2018: 79-80, traducción nuestra). Descolonizar nuestro pensamiento político y social significaría: “desnaturalizar el principal componente de la cultura eurocéntrica, la idea de evolución histórica y centralidad del Estado nacional y rechazarlo” (Cordeiro, 2018: 90, traducción nuestra). En el siguiente apartado mostraremos las potencialidades del anarquismo como una teoría y una práctica poderosamente descolonizadora.

Descolonización radical y el rechazo de la esencia

¿Sería el anarquismo, con toda su diversidad de debates internos, una herramienta útil para pensar y practicar la descolonización o más bien tiene que ser él mismo descolonizado?, como sugiere Montañez Pico en su texto “Descolonizar el anarquismo”, incluido en el tomo colectivo *Repensar el anarquismo en América Latina* (2021).¹⁷ El planteamiento del autor, compartido en algunos otros capítulos de este libro,¹⁸ insinúa que, aunque el anarquismo

17 Para profundizar en el debate sobre la descolonización y el anarquismo recomendamos dos excelentes textos de las autoras Laura Galián Hernández (2017), que en su tesis doctoral escribe desde un anarquismo descolonizado sobre las experiencias antiautoritarias en Egipto, y Maia Ramnath (2011), quien hace el mismo ejercicio desde su revisión de la historia antiautoritaria en la India.

18 Por ejemplo, Alfredo Gómez Müller se concentra en destacar las posturas eurocéntricas y cerradas de los anarquistas frente a las luchas indígenas, campesinas y populares en el mundo colonial y poscolonial, arriesgando tesis como la siguiente: “Ricardo Flores Magón, la figura sin duda más conocida del anarquismo mexicano de aquella época, se limitó de hecho a expresar una cierta simpatía hacia el movimiento zapatista que luchaba contra el enemigo común (Carranza), pero esta simpatía no logró traducirse concretamente en iniciativas conjuntas y en solidaridad efectiva, los anarquistas se mantuvieron en general a distancia del zapatismo y de las insurrecciones campesinas” (Gómez Müller, 2021: 150). Por más que apreciamos al autor y su obra, no podemos estar de acuerdo con su análisis, contrario a los hechos históricos

“sea quizás la ideología llegada de Europa con más potencial de acercamiento a las luchas de los pueblos latinoamericanos, debido a esta insistencia en la acción directa y su crítica al Estado” (Montañez, 2021: 70), desgraciadamente peca de ser “colonial y racista”, además de “eurocéntrico, paternalista y exotista”. Por ello, dice Montañez, deberíamos dedicarnos a la tarea de descolonizar el anarquismo, secundados por las teorías decoloniales en auge en América Latina desde el año 2000 y representados por la corriente Colonialidad/Modernidad con apellidos como Dussel, Mignolo, Grosfoguel, etcétera.

Tanto el diagnóstico como el antídoto propuestos por el compañero, sin duda guiado por una inquietud genuina y justa, nos parecen sumamente erróneos. Primero, porque consideramos absurdo entregar la tarea de descolonizar el anarquismo a una corriente que, además de sus fallas teóricas graves debidas al esencialismo, culturalismo, ventriloquía y cierto “populismo filosófico” propio de una especie, como señalaba Edward Said, de orientalismo, en sus prácticas es doblemente contraria al ideal anarquista, al apoyar regímenes “progresistas”, promover la estolatría, el reformismo capitalista y el despojo extractivista de los pueblos, negando su autonomía como sujetos colectivos (Makaran y Gaussens, 2020). Segundo, porque al contrario de la tesis que sustenta Montañez, en el presente tomo intentamos destacar el carácter profundamente anticolonial y antirracista del anarquismo, que lo convierte en un arma con gran potencial descolonizador. Veamos.

En principio, tomando en cuenta toda su diversidad interna y dinamismo a lo largo de su historia y sus múltiples geografías, la propuesta anarquista no contiene en sí ninguna tesis que pueda ser considerada colonialista o racista. Por supuesto, si nos fijamos en el anarquismo como un movimiento sociopolítico concreto,

que demuestran claramente la estrecha colaboración de los y las “magonistas” con el Ejército Libertador del Sur de Zapata y la creación y sustento de la Comuna de Morelos, además de la afinidad ideológica, lo que mostraremos en el siguiente capítulo.

podemos enumerar actitudes y prácticas, individuales o colectivas, que no lograron ser consecuentes con el ideal ácrata ni trascender el espíritu de su época y reprodujeron los vicios del sistema colonialista, racista y patriarcal. Sin embargo, paralelamente a estos casos deplorables, podemos y de hecho éste es el objetivo del presente libro, encontrar un sinfín de ejemplos contrarios, en los que los/las anarquistas demostraron su compromiso incondicional con la lucha contra cualquier tipo de dominación, incluido el colonialismo y el racismo. Por ello consideramos que, más que descolonizar al anarquismo como tal, se trataría de descolonizar nuestra lectura de él, la manera como lo entendemos, difundimos y, finalmente, practicamos en nuestras diversas realidades. Descolonicemos entonces nuestras miradas sobre la anarquía y el anarquismo y potenciemos sus aportes y tradiciones anticoloniales y antirracistas.

Ahora bien, al reprocharle a la corriente decolonial la tendencia al esencialismo queremos llamar la atención sobre la reflexión ácrata respecto a la cuestión identitaria, que nos parece sumamente fértil para nuestros debates sobre la descolonización. ¿Cuáles podrían ser, entonces, las implicaciones del tradicional rechazo anarquista a la esencia: al *arché* como principio y razón primordial? Como hemos visto, al mismo tiempo que el anarquismo se ha insertado y aprendido de las luchas de los sujetos subalternizados, en nuestro caso en el contexto de luchas anticoloniales y antirracistas, se ha situado también en contra de cualquier tipo de esencialismo étnico-racial, nacional e identitario que niegue la fraternidad y la solidaridad entre los oprimidos. Anteriormente vimos su rechazo al nacionalismo que pretende legitimarse evocando el principio de la nacionalidad cuasi sagrada; ahora revisemos algunas reflexiones ácratas actuales sobre la cuestión identitaria que nos advierten de las trampas que se esconden tras ciertos planteamientos decoloniales.

Según el ya citado Andrey Cordeiro Ferreira, el colonialismo produce y profundiza las segmentaciones y confrontaciones

entre los seres humanos al esencializar sus supuestas diferencias raciales, étnicas, culturales, religiosas, etc.: “El orden colonial-imperialista opera por lógicas productoras de segmentaciones (étnico-raciales, nacionales, religiosas) y marginalizaciones (centro-periferia, sujeto-objeto) inherentes a su saber/poder” (Cordeiro, 2018: 33). Así, indica el autor, los sistemas clasificatorios coloniales que jerarquizan la diversidad humana, en vez de exponer las contradicciones estructurales del colonialismo derivadas de la expansión imperialista (estatista y capitalista), han sido funcionales a la explotación y la dominación, legitimándolas como “naturales” y fomentando la separación entre los sujetos oprimidos. La alternativa ácrata consiste en luchar contra estas divisiones en vez de profundizarlas, como ya sugirió Fanon: hay que salir de la trampa colonial de la fijación racial y binaria del sujeto y, al tiempo que se reconoce su particularidad, abrirla a la fraternidad y la solidaridad internacionalista entre los oprimidos. Eso significa rechazar cualquier esencialismo identitario que, al convertirse en “principio y razón primordial” tiende a segmentar y confrontar a “los de abajo”, reproduciendo y reforzando, en realidad, el colonialismo. Como consecuencia, la descolonización y el anticolonialismo anarquistas deberían plantear la progresiva liberación de las categorías coloniales, en vez de reproducirlas, profundizarlas y sacralizarlas, como lo hacen ciertos culturalismos.

Asimismo, el autor indica que el proyecto político que está detrás de las propuestas decoloniales culturalistas supone una descolonización parcial que, lejos de criticar la imposición moderna del Estado-nación capitalista como paradigma, quiere complementar el proceso de su creación en América Latina, como en el caso de los nacionalismos “anticoloniales” y “antiimperialistas” mencionados anteriormente. Por lo que no se trataría de un proyecto revolucionario en el sentido libertario, sino de “una complementación del proceso de democratización y formación del Estado nacional que se dio de forma imperfecta” (Cordeiro, 2018: 45). De esta manera, el anarquismo nos ayuda a descubrir

que tras ciertos planteamientos decoloniales puede esconderse un nacionalismo periférico populista que, en realidad, reproduce lo que supuestamente critica, al no cuestionar las categorías fetiche de la modernidad como el Estado, la nación o la raza, y constituyéndose en una especie de espejo del colonialismo.

Una crítica parecida al esencialismo étnico/nacional, incluido el famoso “esencialismo estratégico” de Gayatri Spivak (1988),¹⁹ es emprendida por Philippe Corcuff en su “homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador” (2020). Al mismo tiempo que reconoce la importancia de la crítica de las corrientes pos y decoloniales, llama la atención sobre sus limitaciones que, según él, la teoría libertaria permite visualizar:

El riesgo se presenta, entonces, en dos modalidades: 1) volver a focalizar el pensamiento crítico y emancipador alrededor de un eje principal, que ahora es el eje poscolonial o decolonial [...] en vez de enfrentar el desafío de la pluralidad; 2) volver a esencializar de manera paradójica las identidades tras haber deconstruido el esencialismo colonial, contribuyendo así a alimentar en la escena internacional la importancia actual de los identitarismos, entendidos como aquellas tendencias a privilegiar una identidad principal cerrada en su aproximación a las personas y los grupos (Corcuff, 2020: 205-206).

El autor destaca como preocupante la priorización de una “contradicción principal” por encima de la interseccionalidad de las opresiones, y un esencialismo identitario/comunitario en el que la individualidad de las personas desaparece bajo un modelo único del ser étnico/racial/nacional, en que la lealtad con su grupo se contraponen al mundo exterior, supuestamente hostil, imposibilitando la solidaridad con los/las otros/as. Las identidades cerradas con pretensión de totalidad esconden contradicciones internas, homogeneizan la pluralidad contra la autonomía de sus

19 Spivak propone el “uso estratégico de un esencialismo positivo” dictado por un “interés político” en ciertos momentos de las luchas sociales (1988: 13). En este sentido, las identidades son tomadas por los sujetos individuales y colectivos movilizadas debido a sus efectos prácticos que posibilitan formas de solidaridad e identificación temporales útiles para estimular la acción social.

partes y encubren las relaciones jerárquicas dentro del grupo, igual que en el caso de las naciones estatales, y siempre necesitan ser representadas por un grupo de vanguardia que se considera el único representante y defensor de la “esencia”.

De ahí, Corcuff propone el uso de una “brújula emancipadora” en clave libertaria que nos permita evitar estas trampas: “En un contexto mundial de endurecimientos y confinamientos diversificados por identidades (ultraconservadores cristianos, fundamentalistas, nacionalistas y xenófobos, islamismos y yihadismos, etc.), la brújula emancipadora también necesitaría una apertura del ser a lo que es el otro” y apela a “una emancipación social pluridimensional de un pluralismo doble: de dominaciones autónomas y de movimientos emancipatorios también autónomos, sin que exista una jerarquía preliminar” que puedan converger entre sí, respetando su autonomía (Corcuff, 2020: 211). Sin embargo, dice el autor, en una perspectiva anarquista, “criticar los identitarismos no equivale a rechazar en la política todo lugar para las identidades individuales y colectivas, sino cuestionar toda focalización política sobre una identidad única o principal, homogénea y cerrada, en su aproximación a un individuo o grupo” (Corcuff, 2020: 218).

Sin duda, una de las autoras anarquistas que más ha aportado al debate sobre la identidad y la descolonización ha sido Silvia Rivera Cusicanqui, cuyo pensamiento nos inspira en este tomo, como lo expusimos en la “Introducción”. La socióloga boliviana ha sido una de las críticas más severas de la corriente decolonial y su tendencia culturalista, esencialista y “antimoderna”, a la que, además, acusó de imperialismo académico y de la folclorización pacificadora y despolitizante de los sectores subalternizados (véase Rivera, 2010).

Partiendo de su concepto-metáfora “ch’ixi”, la autora prefiere pensar la identidad como “un tejido de intercambios”, de caminos y territorialidades complejas y entrecruzadas, y no como una unidad encerrada en fronteras de cartografías estatales o de agencias multiculturales para “minorías”. De esta manera, rechaza “una

etnicidad cercada, clausurada en mapas étnicos, cuya cúpula se acerca al poder y se muestra al otro como exterioridad” (Rivera, 2018: 126). Su rechazo a la síntesis de lo Uno, a la esencia y al principio único, propio de la tradición ácrata de la dialéctica proudhoniana y de las cosmovisiones andinas (véase Makimartti y Makaran, 2024), le permiten ver la complejidad anárquica de nuestra constitución identitaria, siempre plural y contradictoria, siempre en proceso de un equilibrio inestable.

Su propuesta permite criticar, por una parte, la ideología del mestizaje etnocida, común a los nacionalismos populistas y los indigenismos estatales latinoamericanos que pretenden blanquear el componente “indio” y silenciar la tradición anticolonial de sus luchas, y por la otra, las posturas etnicistas que reivindican la pureza de un indígena esencializado y opuesto irremediablemente a lo “occidental” y a la “modernidad”.

De manera que los sujetos subalternizados, a la par de ser sujetos modernos al estilo *ch'ixi*, escapan del papel de simples víctimas de la colonización, puesto que la enfrentan, la transforman y la interpelan desde su “arte de la resistencia” (Scott, 2016). Dice Cusicanqui: “Si bien la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contrahegemónicas, prefigurativas y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad” (Rivera, 2010: 53). Subraya que los sujetos indígenas son modernos en la medida que contemporáneos (no se ubican en una exterioridad premoderna arcaica o pura), aunque siempre en tensión con la modernidad hegemónica, igual que el anarquismo, sujetos “manchados” (*ch'ixi*) que crean sus propias versiones de la modernidad, capaces de subvertir las facetas coloniales de la misma. En diálogo con el concepto del abigarramiento social del sociólogo boliviano Zavaleta Mercado, insiste en la simultaneidad de tiempos históricos heterogéneos, una “yuxtaposición aparentemente caótica de huellas o restos de diversos pasados, que se plasman en

habitus y gestos cotidianos, sin que tengamos plena conciencia de los aspectos negados y críticos de estas constelaciones multitemporales” (Rivera, 2018: 76-77).

En cuanto a la descolonización, Silvia Rivera la entiende como una práctica: “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera, 2010: 62). Más que una teoría o un simple discurso, es la acción directa, el trabajo concreto y cotidiano enraizado en la comunidad (de todos tipos) e incrustado en los tejidos intercomunitarios:

Considero que hay que formar colectivos múltiples de pensamiento y acción, corazonar y pensar en común, para poder enfrentar lo que se nos viene. [...] Pienso que sólo será posible a través de comunidades (ancestrales o modernas, de parentesco o de afinidad) que sean capaces de hacer al mismo tiempo que hablar; trabajar con las manos al mismo tiempo que trabajar con la mente, pero también comunidades que no obliteren ni silencien las voces disidentes, las formas femeninas y ancestrales de crear lo político y de procurar el bienestar común (Rivera, 2018: 72-73).

La descolonización sería, entonces, la desprivatización y la comunalización de nuestras relaciones en contra, por una parte, del capitalismo y, por la otra, del Estado como forma de organización política colonialmente impuesta y contraria a las aspiraciones descolonizadoras. Rivera Cusicanqui lo llama “micropolítica de los núcleos comunitarios”:

La micropolítica es un escapar permanente a los mecanismos de la política. Es constituir espacios por fuera del estado, mantener en ellos un modo de vida alternativo, en acción, sin proyecciones teológicas ni aspiraciones al “cambio de estructuras”. En este sentido es, nada más ni nada menos, que una política de subsistencia. Pero también es un ejercicio permanente y solapado de abrir brechas, de agrietar las esferas molares del capital y del estado. Una reproducción ampliada, de lo micro a lo macro, que no traicione la autonomía molecular de estas redes-de-espacios pero que pueda afectar y transformar estructuras más vastas, sin sumirse a su lógica (Rivera, 2018: 142, subrayado nuestro).

La autora enraíza la descolonización en la práctica cotidiana de lo común, vinculada con los cuerpos, con el trabajo reproductivo y el ensayo creativo de alternativas *ch'ixi*, donde el aporte anarquista sería uno de los componentes importantes. En el siguiente capítulo veremos cómo su propuesta se aplica en la recuperación de la historia del anarquismo en Bolivia, un anarquismo *ch'ixi* o, como diríamos nosotros, un alebrije anárquico.

Si la descolonización, entonces, necesita ser una práctica radical cotidiana, Maia Ramnath nos recuerda que también es forzosamente una tarea multidimensional, tal y como lo es el mismo colonialismo que nos atraviesa desde los aspectos económicos y políticos hasta ideológicos y culturales: “económicamente [el colonialismo] fue la acumulación por desposesión; políticamente era el control estatal autoritario; militarmente era ocupación y contrainsurgencia; ideológicamente hegemonía cultural que dejó su sello a través del reentrenamiento lingüístico y la violencia epistémica” (Ramnath, 2011: 7, traducción nuestra). La idea libertaria de la descolonización necesita pensarse contra todas estas dimensiones, sin reducir su lucha a aspectos meramente simbólicos y discursivos o, al revés, sólo económicos y políticos: “Luchar por la descolonización total significaría trabajar en todos estos niveles además de (pero no en lugar de) abordar el capitalismo y el Estado, sin reducir la lucha al plano discursivo material o ideológico” (*loc. cit.*, traducción nuestra).



Recapitulando, la tradición internacionalista y antiesencialista del anarquismo, al mismo tiempo que reconoce los múltiples ejes de opresión y los múltiples frentes de combate, intenta interconectarlos hacia una lucha emancipatoria común, para que la multiplicidad de segmentaciones identitarias no se traduzca en separaciones y conflictos insuperables entre los sujetos subalternizados.

Reconociendo las diferencias y las especificidades de cada una de las opresiones, frecuentemente sobrepuestas, cree en la necesidad de la articulación no jerárquica de las luchas/sujetos igual que se articulan las entidades autónomas en un ente de tipo confederativo. Hay que reiterar que no se trata de obviar, borrar o negar la importancia de la identidad étnica-racial o “nacional” para la resistencia de los sujetos colonizados, sino de prevenir su esencialización y fetichización separatista, como expresa Ramnath: “En el contexto colonial, la defensa de la identidad étnica y de la divergencia cultural de la dominante, es el componente clave de la resistencia [...] Pero es igualmente crucial poner la atención sobre quien dicta la expresión ‘correcta’ de la etnicidad y de la cultura” (Ramnath, 2011: 21, traducción nuestra).

No deberíamos cometer el error común de rechazar ciegamente cualquier identidad étnica/nacional como “esencialista” en nombre de una humanidad abstracta. Postura que frecuentemente esconde el etnocentrismo de un lugar privilegiado de enunciación que no toma en cuenta la particularidad colonial de la dominación. Una particularidad que va a determinar las resistencias de los sujetos colonizados que, frente a los procesos de genocidio y etnocidio, la esclavitud, el racismo y la inferiorización cultural constante, acudirán a la afirmación cultural, étnica, racial, religiosa como herramienta de lucha anticolonial para resistir y afirmarse como sujetos políticos autónomos.

Por otro lado, la reflexión anarquista nos enseña que el problema de la diversidad étnica-racial reside en la *jerarquización de la diferencia* perpetuada por el actual sistema estatal capitalista, y que la movilización estratégica de esta diferencia sin esencializarla, desde un internacionalismo de los oprimidos que une lo local con lo global partiendo desde abajo (como el zapatismo y el confederalismo kurdo), puede tener un sentido político anticolonial muy potente. El horizonte de deseo ácrata es convertirnos en esa humanidad plural no jerarquizada, en que la diferencia no se traduzca en desigualdad y dominación, sin olvidar que todavía

no la somos, por lo cual nuestros cuerpos y “orígenes” acarrearán opresiones diversificadas. Frente a ellas se necesitan respuestas plurales al mismo tiempo que organizadas desde la solidaridad y la fraternidad internacionalista.

Como hemos visto hasta ahora y veremos más adelante a lo largo del presente libro, el aporte libertario a la tarea multidimensional de la descolonización ha sido, además de la crítica directa al colonialismo y el imperialismo capitalistas, el cuestionamiento de dogmas modernos, entre ellos la forma Estado-nación, por sí misma colonial y avasalladora de otras formas de organización sociopolítica. A eso hay que añadir su papel en la visibilización de prácticas “anárquicas” de los pueblos indígenas, otros grupos sociales racializados y sectores populares; la apuesta por los “oprimidos”, por encima del reduccionismo de la categoría del obrero industrial, como el sujeto revolucionario plural e incluyente que da cuenta de la interseccionalidad de las opresiones (clase, sexo-género, raza/etnia); junto con el análisis de las condiciones específicas de la explotación capitalista en el continente americano que permite pensar las vías propias de emancipación que mejor respondan a estas condiciones. Y, por supuesto, tenemos su antiesencialismo identitario que, al mismo tiempo, que reconoce la importancia del vínculo con lo propio, particular y local, lo expande necesariamente hacia una fraternidad internacionalista global entre “los y las de abajo”. En el siguiente capítulo exploraremos algunos ejemplos concretos de la experiencia histórica de nuestros alebrijes anárquicos en América Latina, lo que nos permitirá asentar mejor las ideas presentadas hasta ahora a lo largo de estos dos capítulos, al tiempo que nos dará la base empírica necesaria para seguir con nuestro recorrido hacia la problematización de los términos clave: la comunidad, el autogobierno y la autonomía.



Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil, 2023. Autor de la foto: Cassio Brancaleone.

Capítulo III

¡¡Alebrijes, alebrijes, alebrijes!! El Partido Liberal Mexicano y los anarcosindicalistas de poncho y ojotas

El apoyo mutuo era la regla entre los sencillos habitantes cuyas casas eran construidas por los vecinos del pueblo; las cosechas eran levantadas por todos... de uso común eran las tierras destinadas a la cría de los animales útiles, como de común eran las aguas del torrente, de la fuente, del lago y de explotación del bosque. [...] La moneda no era necesaria para transacciones de cada comunidad. [...] Apenas se hacía sentir la autoridad, la cual ha sido siempre odiada cordialmente por el pueblo mexicano.

RICARDO FLORES MAGÓN,
“La cuestión social”, *Regeneración*,
10 de febrero de 1912.¹

Los patrones son los hijos directos y continuados de los conquistadores que, arribados a estas tierras, erigieron su cómoda posición de parásitos de la sociedad, en fin, de dueños, a base exclusiva del robo y el crimen contra las poblaciones incásicas.

COMITÉ DE DEFENSA DE LA FEDERACIÓN OBRERA LOCAL
(en Rivera y Lehm, 2013: 101).

Aunque el anarquismo como tal se difunde en América Latina en las últimas décadas del siglo XIX gracias al incesante trajinar de

¹ Disponible en http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/ap1912/7.html

los cuerpos y las ideas, la anarquía en las tierras “latinoamericanas” es mucho más antigua. Nace de las mismas entrañas de sus múltiples sociedades, desde la época prehispánica y prelusitana hasta la colonial y republicana, en que la heterogeneidad de las formas de vida, organización y producción en resistencia al sistema-mundo moderno tiene como consecuencia el surgimiento de variopintas formas de practicarla (anarquías empíricas). Notables son las experiencias de autoorganización social que pueden ubicarse especialmente en sociedades indígenas, cimarronas y hasta los más improbables actores que conformaron la controvertida historia de la piratería todavía tienen algo que aportar (Bey, 2011).

Al contrario de una visión generalizada en casi toda la primera mitad del siglo xx (lamentablemente compartida por algunos intelectuales y organizaciones marxistas), según la cual el presunto carácter “premoderno” y “retrasado” de las sociedades latinoamericanas era un obstáculo a superar, para el anarquismo estas particularidades se manifestaban como una oportunidad inédita. Como asegura Ismael Martí, editor de *La Protesta* de Buenos Aires, en su carta a Max Nettlau de 1935: “América del Sud y del Centro posee un remanente de energías que el capitalismo y el estatismo no han logrado canalizar y explotar. Semejante al mismo caudal de riquezas materiales. América encierra en sus extensiones semiconquistadas, fuentes todavía inexploradas de riqueza moral” (en Margarucci y Godoy Sepúlveda, 2018: 17).

Así, América Latina en su modernidad “barroca” (Echeverría, 2010) albergaba espacios de libertad y rebeldía con el gran potencial antisistémico y performativo, una riqueza de formas sociales subalternas, tan apreciadas por los/las anarquistas, que se resistían a la modernización estadocéntrica y capitalista. Formas que, sin embargo, se veían amenazadas constantemente por la dominación y la explotación sustentadas en el racismo como ideología del poder, en que las relaciones coloniales de servidumbre y jerarquización étnica-racial propia del sistema de castas servían de base a un capitalismo periférico, de enclave, basado

en el extractivismo y la sobreexplotación de la mano de obra semiesclava.²

El carácter específico del capitalismo periférico es descrito magistralmente por el anarquista hispano-paraguayo Rafael Barrett en su ciclo de reportajes “Lo que son los Yerbales” de 1908, en el que denuncia el contubernio entre el Estado, las autoridades locales, los juzgados y las “industrias” de yerba mate (Makaran, 2020b). Los yerbales reflejan, para Barrett, la verdadera cara del capitalismo latinoamericano, de signo colonial, esclavista, brutal y asesino. En su análisis destaca el mecanismo de arreo por anticipo (enganche por deudas), generalizado en las economías latinoamericanas, que condena al trabajador a la esclavitud perpetua: “Así se arrean los mártires de los gomales bolivianos y brasileños, de los ingenios del Perú. Así se arrean las muchachas del centro de Europa prostitutas en Buenos Aires” (“El arreo”, Barrett, 1978: 125). Los trabajadores, reducidos a bestias de carga, a pedazos de carne, desprovistos no sólo de sus derechos como ciudadanos, sino negados en su humanidad, esclavos del capital, aguantan jornadas infernales, la violencia de los capataces y, cuando deciden liberarse, son cazados, torturados y, no pocas veces, asesinados. Su análisis vincula lo económico con lo político, indicando en la complicidad de responsabilidades y el carácter colonial del Estado latinoamericano: “Detrás del capataz está el negrero de levita, el director de empresa, el ‘ilustre hombre de negocios’ que sabe lo baratas que son las conciencias políticas. La esclavitud está bien instalada. ¡Venid, esclavos del yerbal, venid a festejar con nosotros el centenario de vuestra independencia!” (“Esclavitud”, Barrett, 1978: 175).

Descubrir el carácter específico de los procesos de dominación y explotación en el continente americano, al rescatar la categoría del “oprimido” propuesta, como hemos visto, por Bakunin,

² Para profundizar sobre las formas de explotación capitalista más allá de la Europa industrial véanse: Rosa Luxemburg, 1978; Wallerstein, 2005; Jason Moore en Navarro y Machado, 2020; Marini, 2000; y Vania Bambirra, 1972.

hizo posible que el anarquismo ultrapasara la conceptualización clasista oriunda del marxismo cerrada en el “obrero fabril”, lo que posibilitó la vinculación con distintos grupos subalternizados, conjugando el aspecto de clase con el de raza/etnia y género. Así, el anarquismo se abrió a los “condenados de la Tierra” de una forma que pocas perspectivas políticas lograron; ello le permitió ajustar sus herramientas analíticas, afinar su denuncia y extender sus alianzas. Este antidogmatismo anarquista³ contribuyó a su mejor adecuación a las “anarquías empíricas” encontradas en el continente, y le posibilitó vincularse con los sectores populares de las ciudades —artesanos, vendedoras de los mercados, servidumbre doméstica racializada— y con las comunidades campesinas/indígenas y su lucha por “Tierra y Libertad”.

Esta “indianización” y “popularización” del anarquismo latinoamericano se dio no como una excepción, un fenómeno “exótico” limitado a ciertas zonas geográficas, sino que tuvo su eco en todo el pensamiento ácrata (latino)americano. De ahí, en vez de hacer una copia burda de los “clásicos” europeos, el anarquismo local mostró una gran creatividad para difundir “la Idea” en las condiciones específicas del continente, al mismo tiempo que se abrió a las prácticas anárquicas de las poblaciones indígenas y sectores populares en una interlocución que se deseaba horizontal. En varios casos, entre ellos los que describiremos a continuación, se logró una compenetración profunda que permitió a “los y las oprimidas”, por una parte, hacer suyo el ideario anarquista y, por la otra, aportar a su desarrollo, reforzando sus aristas emancipatorias desde su denuncia anticolonial y antirracista.

Después de revisar en el capítulo II algunos aportes teóricos del anarquismo sobre el anticolonialismo y la cuestión de étnico/racial, nos parece crucial acercarnos a experiencias históricas

3 Como decía Malatesta: “Nosotros [...] no pretendemos poseer la verdad absoluta, creemos más bien que la verdad social, es decir, el mejor modo de convivencia social, no es una cosa fija, buena para todos los tiempos y lugares, determinable por anticipado” (citado en Margarucci y Godoy Sepúlveda, 2018: 22-23).

concretas que, al mismo tiempo que nos ilustran lo anteriormente explicado, fluyen hacia otros tópicos como la comunidad, la autonomía y el autogobierno, que retomaremos en el próximo capítulo. Narrando estas historias silenciadas, frecuentemente borradas o tergiversadas por la historiografía hegemónica, sea liberal o marxista, descubriremos el papel central del anarquismo en las luchas sociales en la América Latina de inicios del siglo xx: su impacto en los grandes acontecimientos como la Revolución mexicana, en reformas agrarias, reconocimiento de derechos laborales, sindicalismo, educación rural, emancipación femenina, formación de subjetividades rebeldes e, incluso y/o ironía, en la formación del marxismo latinoamericano y sus profetas. Ofrecemos aquí el acercamiento a dos fenómenos que nos gustaría presentar como alebrijes anárquicos: el Partido Liberal Mexicano y sus conexiones con el Ejército Libertador del Sur de Emiliano Zapata durante la Revolución de 1910; y el anarcosindicalismo andino y su vínculo con los levantamientos quechuas y aymaras en los territorios llamados Perú y Bolivia, en la primera mitad del siglo xx.

El Partido Liberal Mexicano y la radicalización de la Revolución⁴

La Revolución mexicana fue una de las páginas más épicas, fascinantes y al mismo tiempo trágicas escritas con la sangre de los y las de abajo en la historia moderna de América Latina. Converge en algunos aspectos con la Revolución haitiana, que la precedió por poco más de un siglo, sobre todo por el hecho de movilizar fundamentalmente a sectores populares como protagonistas de las acciones insurgentes. Aunque hayan producido resultados distintos,⁵ ambos países presenciaron una dinámica de institucio-

4 Este apartado se basa en partes en el capítulo de Cassio Brancaleone “Revolução Mexicana, magonismo e anarquismo”, publicado en portugués en Silverio, 2022.

5 Mientras México se presentaba internacionalmente como un Estado nacional soberano, obligado a hacer concesiones importantes para los campesinos y trabajadores, Haití se convirtió en un Estado paria, víctima de sanciones económicas provenientes

nalización de la revolución que culminó en un paisaje político renovado de las élites (incluso con el reclutamiento de elementos provenientes de las capas más bajas de la pirámide social), asociado a reformas redistributivas de alcance medio o largo, sin comprometer la reproducción de la estructura socioeconómica capitalista.

El fenómeno en que las clases desposeídas protagonizan un proceso de ruptura o colapso social que amenaza el poder político establecido, para luego elevarse a la condición de dirigentes del aparato estatal, cuyo resultado es la reacomodación de privilegios del antiguo orden social, fue llamado *transdominación* por el antropólogo anarquista cubano Dmitri Samsonov Prieto (2021). Pero es un dilema ya conocido en la tradición anarquista, como aseveraba Ricardo Flores Magón en las páginas de *Regeneración* el 11 febrero de 1911:⁶

una revolución que no garantice al pueblo el derecho de vivir es una revuelta de políticos a quienes debemos, nosotros los desheredados, dar la espalda. Nosotros, los pobres, necesitamos una revolución social y no una revolución política, es decir, necesitamos una revolución que ponga en manos de todos, hombres y mujeres, la tierra que hasta hoy es patrimonio exclusivo de algunos mimados por la fortuna.

Las revoluciones políticas alteran el panorama administrativo general de la sociedad, modernizan el aparato de dominación y pluralizan las formas de reclutamiento de las clases dominantes. Las revoluciones sociales, en cambio, transforman radicalmente la estructura social y económica existente, aboliendo las jerarquías establecidas y las fronteras entre clases y grupos de poder, abriendo espacio para la emergencia de una nueva sociedad. Para los y las anarquistas, la universalización del ejercicio de las libertades sociales y políticas sería inviable sin la universalización

de las “indemnizaciones” por la independencia, lo que desembocó en su ocupación militar por Estados Unidos en 1915.

6 Consulta en: <https://archivomagon.net/periodicos/regeneracion-1900-1918-4a/>

de la libertad económica, lo que, lejos de la famosa “libertad de mercado” del liberalismo, significa erradicar todo monopolio capitalista de la tierra a través de la socialización de los medios de producción, realizada directamente por los propios trabajadores. Éste es el origen y el peso de lemas como “Tierra y Libertad”⁷ magonista, que se convertirá en el estandarte de la lucha campesina e indígena durante la Revolución mexicana, y no “Estado popular”,⁸ este último típico de las tradiciones políticas estadocéntricas, como una gran parte del marxismo.

Aunque las diferencias teóricas entre revoluciones políticas y sociales son relevantes para comprender el escenario de preocupaciones e intenciones en juego durante un proceso disruptivo que involucra inmensas contradicciones y un grupo heterogéneo de actores sociales, la realidad siempre es más compleja, contingente y refractaria a interpretaciones simplistas. Y los ejercicios de interpretación de la Revolución mexicana deben ser sensibles a esto. Partamos de algunos consensos: el proceso insurgente desencadenado en México en 1910 produjo un potente flujo de ideas democrático-agraristas y contribuyó a uno de los episodios más espectaculares de distribución de tierras conocidos en países con un fuerte legado colonial, como los de América Latina.

Formalmente, desde 1876 hasta mediados de 1911, México se presentaba internacionalmente como una próspera democracia liberal, a pesar de estar bajo la dictadura positivista de Porfirio Díaz, quien “ganó” todas las elecciones en las que compitió hasta

7 La expresión “Tierra y Libertad” se difundió en México a través de las páginas del periódico *Regeneración* vinculado al PLM y los hermanos Flores Magón, y encontró en la figura de Emiliano Zapata y del Ejército Libertador del Sur sus principales vocalizadores. Su origen se remonta a las consignas de los *narodniki* “populistas” rusos: “Pan, tierra y libertad”, que tuvieron un gran impacto en los círculos anarquistas de Cataluña a principios del siglo xx y, a partir de ahí, se propagaron por todo el mundo.

8 Desde la perspectiva socialdemócrata clásica, especialmente la de origen germánico heredera del marxismo, la creación del Estado popular (*Volkstaat*) representaba el punto culminante de la estrategia obrera para su conversión en clase dominante. La conquista del poder político se entendía como condición *sine qua non* para la socialización (léase estatización) de los medios de producción.

1910. Todo el sistema administrativo y judicial operaba para la perpetuación del régimen, lo que significaba cooptar y reprimir sistemáticamente a los opositores y silenciar las voces disidentes. En nombre de “paz y progreso”, el dictador promovía las inversiones extranjeras, especialmente las de Estados Unidos, que encontraron allí un espacio propicio para obtener grandes beneficios destinados a las compañías estadounidenses y sus asociadas mexicanas, restando territorios a comunidades indígenas y campesinas, además de utilizar el apoyo autoritario estatal para el reclutamiento y control de la mano de obra (Turner, 1911).

Una de las versiones más conocidas de la historia de la Revolución mexicana es aquella que atribuye a la acción de caudillos armados antiporfiristas, especialmente figuras como Francisco Madero, el inicio y el desencadenamiento de la insurgencia. De hecho, Madero convocó a la rebelión y fue el primer presidente provisional en asumir el poder con la renuncia de Díaz en 1911. A este pedestal se suman aquellos que lo siguieron: Huerta, Carranza, Obregón, etc. Sin embargo, este universo de personajes se originó en el creciente descontento de las élites excluidas de los espacios de poder por la autocracia porfirista y su reivindicación no era otra cosa más que una revolución política en el mejor de los casos (Lomnitz, 2016).

No obstante, también existen las historias del “México profundo”, por usar la expresión de Guillermo Bonfil Batalla (2019), y son las que nos interesa destacar como los orígenes de la Revolución. El proceso de modernización capitalista, según el espíritu positivista de la época, en marcha durante el porfiriato, movió auténticas placas tectónicas, poniendo en contacto fuerzas sociales incalculables e incontrolables que reaccionaron ante las dinámicas de expropiación de tierras, desterritorialización y descomunización, típicas de los procesos de acumulación capitalista. Las revueltas campesinas e indígenas, que fueron la energía más creativa e impetuosa de la Revolución (Reed, 1985), no estaban sólo bajo el control y la dirección de los generales ilustrados de la élite

disidente, sino que también produjeron su propios liderazgos políticos y militares, siendo Emiliano Zapata en el sur y Francisco Villa en el norte los más conocidos y destacados.

Una historia popular y a contrapelo de la Revolución mexicana necesita rastrear y comprender mejor las diversas formas asumidas por las manifestaciones en el mundo de los/las subalternos/as: obreros, campesinos e indígenas o “campesindios”⁹ (Bartra, 2010), en sus conexiones con determinados grupos y agitadores sociales (asociaciones, clubes, periódicos, etc.), irradiando circuitos de insatisfacción y conectando prácticas y representaciones insurgentes de varias regiones del país, conformando así el proceso revolucionario como una experiencia multidimensional compartida. La narrativa oficial que impregna el nacionalismo mexicano a menudo se mezcla con la lectura predominante en la época, establecida durante la propia Revolución en la tensión entre el régimen de Díaz y sus opositores (Cockcroft, 1981) y, de hecho, tiende a ser común en América Latina desde los procesos de independencia. Por lo tanto, se confunden corrientes políticas e ideológicas con adhesiones personalistas, típicas de lo que se entiende como caudillismo: porfirismo, maderismo, obregonismo, zapatismo, villismo, magonismo, etc. No se trata de negar la existencia de personajes que se convirtieron en líderes políticos y/o militares destacados y realmente orquestaron eventos específicos, sino de tener el debido cuidado de no reducirlos a síntesis de ciertas ideas que se asentaron posteriormente, o peor aún, utilizarlos para vaciar la potencia política de esas mismas ideas.¹⁰

9 Término prestado del antropólogo mexicano Armando Bartra para designar el doble carácter de los sujetos tanto de clase: campesinos, como étnico: indígenas.

10 Es curioso que haya sido Enrique Flores Magón quien, después de la muerte de su hermano Ricardo y por invitación del Estado mexicano, presidiera una fundación encargada de organizar la “memoria” de los principales actores políticos considerados precursores de la Revolución, teniendo, por lo tanto, parte de la responsabilidad en el proceso de producción de los mitos nacionales que llegaron a representar su fase de institucionalización.

Es importante señalar la actuación de algunas corrientes de pensamiento que atravesaron el proceso revolucionario mexicano, contribuyendo a aglutinar rebeldes y a desencadenar muchas acciones insurgentes; éste es el caso del liberalismo, el agrarismo y el anarquismo.¹¹ Sabemos que la correlación entre ideas y prácticas sociales no es algo que ocurre unilateralmente (las ideas dirigiendo la acción), al contrario, el proceso es recursivo: ideas y prácticas sociales se implican mutuamente. Se trata, antes que nada, de destacarlas como aspectos de la realidad que contribuyen a la comprensión de un panorama más amplio de la historia del proceso revolucionario, en medio de las tensiones entre el espacio de la experiencia y el horizonte de expectativas (Koselleck, 2006).

El liberalismo es una de las primeras doctrinas políticas que arraigó en el México moderno y recorrió América Latina como una de las principales ideologías criollas durante los tumultuosos procesos de independencia en la región. En México, los próceres de la lucha anticolonial, Miguel Hidalgo y José Morelos, y el presidente Benito Juárez, que resistió el intento de ocupación francesa del país entre 1861 y 1867, son figuras representativas del liberalismo mexicano¹² que, en su versión más difundida, promovía principios y propuestas como la libertad de asociación y de prensa, la sumisión de las fuerzas militares a las autoridades

11 Sabemos que el desarrollo de la revolución no puede reducirse esquemáticamente a estas ideas, aunque ciertamente las favorecieron o se presentaron como su expresión en etapas particulares. El positivismo de los llamados “científicos”, así como otras corrientes del pensamiento socialista, también forman parte del complejo mosaico de concepciones del mundo que atravesaron la Revolución mexicana en distintos puntos del espectro ideológico.

12 Es importante destacar que, además de esta “cara luminosa” del liberalismo progresista que aquí destacamos, encontramos también su “cara oscura” de un liberalismo elitista que se impuso en una gran parte del continente, basado en la ideología racista del darwinismo social que, en nombre de la lucha de la “civilización contra la barbarie” emprendió la rapiña de tierras comunales, la ampliación del latifundio, la apuesta por el “blanqueamiento” social mediante el fomento de la migración de colonos europeos, la entrega del territorio a inversiones extranjeras, y hasta el genocidio de los pueblos indígenas, en nombre de la modernización capitalista.

civiles, la reforma agraria y, pese a que Hidalgo y Morelos eran sacerdotes, se acompañaba de un notorio anticlericalismo. Las preocupaciones por valores como la democracia y la justicia social explican en gran medida el lugar ocupado por cierto liberalismo como idea-fuerza en el imaginario político mexicano moderno, y es importante resaltarlo para comprender el contexto de formación del Partido Liberal Mexicano (PLM) y de lo que luego se conocería como “magonismo”.

Si la lucha contra el régimen autocrático de Porfirio Díaz, traducido en la convocatoria antirreeleccionista, puede considerarse el principal desencadenante de la Revolución (y aquí el discurso de la oposición liberal encontró mayor resonancia), no hay dudas de que la mecha de pólvora prendió porque había inquietud social y explosión de constantes disturbios populares en el campo y en las ciudades. Es en la base, especialmente entre las poblaciones indígenas y campesinas, que esta insatisfacción generada por las dinámicas de modernización entendida como expropiación de tierras, desterritorialización de la fuerza laboral y mercantilización de la vida, produjo algunos avatares de la insurrección popular, como los ya mencionados Zapata y Villa.

El agrarismo puede leerse como un conjunto de ideas que alimentan una visión de mundo basada en la dignidad del modo de vida campesino y de su comunidad. La Revolución mexicana, por lo tanto, fue sobre todo una revolución agraria, tanto por el peso de los sectores sociales empobrecidos del campo entre sus protagonistas, como por sus resultados en términos de política de redistribución de tierras. En este sentido, el agrarismo ganó corazones y mentes del pueblo mexicano, convirtiéndose en el núcleo mismo del discurso y la práctica revolucionarios. Culminó en 1917 con la constitucionalización de los ejidos, tierras comunales inalienables de posesión y gestión colectiva.

A su vez, las ideologías vinculadas a las luchas de las clases trabajadoras en el mundo durante los siglos XIX y XX también encontraron en México un ambiente propicio para su desarrollo

(Hart, 1978). El anarquismo, como parte del heterogéneo universo socialista moderno, dio origen a organizaciones importantes, como la pionera “La Social”, inspirando la práctica política de obreros, campesinos e intelectuales. En tanto parte de la cultura obrera insurgente, difundía ideas como el internacionalismo, el antiautoritarismo, la acción directa, la autonomía y el comunismo libertario, apostando por transformaciones sociales en clave emancipatoria que eliminaran las formas de dominación política, económica e ideológica representadas históricamente por el Estado, el capital y la Iglesia.

Es de suma importancia destacar que el anarquismo en México tenía muchos puntos de contacto y convergencia con las tradiciones comunales de las poblaciones indígenas. Por ejemplo, si vemos las tempranas aportaciones de Plotino Rhodakanaty, anarquista de origen griego radicado en México desde 1861 y considerado uno de los primeros difusores de la idea del socialismo libertario en la tierra mexicana, nos llamará la atención su apuesta por la comunidad campesina/indígena local como correspondiente a la comuna, célula base de una sociedad libre, tal y como la define en su “Cartilla socialista-republicana” de 1883: “Entiendo por comuna el municipio libre, soberano, independiente, revestido de una íntegra y solidaria autonomía en todas sus funciones” (en Rhodakanaty y Mata Rivera, 2001: 114). De igual manera, como indica Valadés, el periódico *Comuna mexicana*: “Semanario dedicado a la defensa de las clases oprimidas y *órgano de los indígenas, campesinos y pueblos de la República*”, retomaba estas ideas y postulaba organizar el país como una confederación de municipios libres y autónomos (Valadés, 2013, subrayado nuestro), dato importante para entender la apuesta mexicana por el municipio libre en fenómenos posteriores como la lucha zapatista durante la Revolución mexicana o la autonomía promovida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas ya en los albores del siglo XXI.

Es interesante observar que en México estas tres corrientes —liberalismo progresista, agrarismo y anarquismo— convergen en varios puntos, como en el caso explícito del anticlericalismo, y, de cierta manera, el agrarismo estructura y organiza las manifestaciones más amplias y movilizadoras del liberalismo y del anarquismo.¹³ Esto hace comprensible el peculiar tránsito de Ricardo Flores Magón, así como de otros actores revolucionarios, del liberalismo al anarquismo, lo cual también es coherente con las especificidades del propio liberalismo mexicano y con el papel desempeñado por este campo ideológico durante la oposición a la dictadura de Díaz y el desencadenamiento del proceso revolucionario.

Ricardo Flores Magón y la anarquización del PLM

Desde el punto de vista de la agitación y el debate de ideas, son innegables las funciones desempeñadas por el Partido Liberal Mexicano (PLM) y el periódico *Regeneración*, frutos de la iniciativa, esfuerzos y sacrificios de Ricardo Flores Magón y sus compañeros más cercanos,¹⁴ durante la gestación y el estallido de la Revolución mexicana. Bajo este aspecto, los puntos de contacto entre el anarquismo y la Revolución durante su etapa insurgente son significativos, vocalizando su radicalización hacia una revolución social y no sólo política, y con participación directa de los y las anarquistas en sus diversos frentes de raíz popular.

13 Aunque algunos autores como Córdova (1991) indican que el anarquismo es una derivación lógica de la radicalización del liberalismo, no compartimos esta postura. Con esto se pierde de vista la especificidad del desarrollo del liberalismo en México y la dimensión anticapitalista del anarquismo, además de alimentar una interpretación peyorativa y común en algunos círculos marxistas que ven al anarquismo como un “desvío pequeñoburgués” y no como una corriente del socialismo en realidad opuestas al liberalismo como proyecto político y económico burgués.

14 Desafortunadamente, el espacio no es propicio para una reconstrucción de los vínculos de colaboración, conflictos y antagonismos entre las diversas figuras que conformaron el entorno de relaciones de los hermanos Flores Magón (Jesús, Ricardo y Enrique), tales como Librado Rivera, Antonio Villareal, Manuel Sarabia, Práxedes Guerrero y otros. Para obtener más detalles, consultar Lomnitz (2016).

El PLM fue fundado en 1901 en San Luis Potosí a partir de la convergencia de varios clubes liberales que florecieron en el país a finales del siglo XIX. Su programa data de 1906 y fue elaborado en el exilio, cuando los miembros de la Junta Organizadora ya se encontraban en Estados Unidos. Este documento puede considerarse como lo más avanzado en cuanto a propuesta política representativa de los grupos de oposición a Díaz en ese periodo y aborda temas como libertades civiles, derechos laborales, reforma agraria, protección a los indígenas, además de la educación gratuita y universal. No sorprende que se considerara como el texto guía para redactar la Constitución mexicana de 1917. El programa del PLM fue publicado y difundido a través del periódico *Regeneración*, un “periódico independiente jurídico” fundado en 1900 por Jesús y Ricardo Flores Magón y Antonio Horcasitas, todos estudiantes de la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Por medio del periódico los hermanos Magón se acercaron a los clubes liberales opositores a la dictadura. Una vez en el exilio,¹⁵ causado por la persecución a que los sometió el régimen porfirista, en 1905, Ricardo reorganizó *Regeneración* como un “periódico independiente de combate”, ahora vocero oficial de un PLM cada vez más radicalizado. Éste fue editado de 1900 hasta 1918, alcanzando, en sus mejores momentos, tiradas semanales que, después de 1905, fluían de EE. UU. a México a través del servicio postal y de redes clandestinas. Hay que tomar en cuenta que el periódico salía con varios intervalos de inactividad, debido a la represión o la falta de recursos, dada la sistemática persecución de los miembros de la Junta Organizadora del PLM en EE.UU.: los gobiernos mexicano y estadounidense colaboraban empleando espías, policías y agentes judiciales, combinando acciones ilegales y legales, lo que volvía la vida de los PLM-istas muy difícil y sujeta a grandes privaciones materiales y largos tiempos en prisión.

15 Sólo los hermanos Ricardo y Enrique se fueron al exilio; Jesús, su hermano mayor, permaneció en México. De ideas menos radicales, posteriormente, al estallar la Revolución, éste apoyó a las fuerzas maderistas.

La instalación del PLM y del periódico *Regeneración* en Estados Unidos, en varias ciudades a lo largo de la frontera con México, especialmente en Los Ángeles, fue, sin duda, decisiva para el desarrollo de las posiciones políticas de los/las militantes vinculados/as a ambas iniciativas. Aunque no fue hasta alrededor de 1910 que el grupo se asumió explícitamente como anarquista, desde mucho antes se podía percibir la existencia, cada vez más fuerte, de esta tendencia en su seno, cuyo importante propulsor fue Ricardo Flores Magón. Si bien las nuevas coordenadas sociales y geográficas los aislaron de las actividades políticas que resonaban en la capital mexicana y del contacto cotidiano con las agitaciones en el resto del país, introdujeron, simultáneamente, el efervescente y dinámico elemento fronterizo, que abría un universo de colaboración con la izquierda radical estadounidense e internacional (IWW, revista *Mother Earth* de Emma Goldman) y propiciaba el contacto con trabajadores chicanos y otros compatriotas que circulaban por el sur de Estados Unidos, una región que hasta poco tiempo atrás pertenecía a México.

Es así como el PLM, debido también a ciertas rupturas internas y cambios entre sus miembros, transita de su programa de reformas “moderadas” en pos de la democratización y la liberalización de la sociedad mexicana bajo la dictadura, a una propuesta radical de revolución social en clave ácrata. Si analizamos el Manifiesto del PLM del 23 de septiembre de 1911, en pleno estallido de la Revolución mexicana, la impronta del anarquismo es más que evidente. El texto llama a una emancipación política, económica y social a través de la expropiación “a sangre y fuego” de “todo lo que necesiten según sus necesidades” para ponerlo en común, aboliendo la propiedad privada, puesto que: “mientras que, si se une la tierra y la trabajan en común los campesinos, trabajarán menos y producirán más”. La propiedad común y el trabajo colectivo se proponen como la base de una nueva organización social, de un comunismo libertario que respeta el derecho al uso personal y la libertad en la asociación y la elección de oficios:

Por supuesto que no ha de faltar tierra para que cada persona pueda tener su casa y un buen solar para dedicarlos a los usos que sean de su agrado. Lo mismo que se dice del trabajo en común de la tierra, puede decirse del trabajo en común de la fábrica, del taller, etc.; pero cada quien, según su temperamento, según sus gustos, según sus inclinaciones podrá escoger el género de trabajo que mejor le acomode, con tal de que produzca lo suficiente para cubrir sus necesidades y no sea una carga para la comunidad.¹⁶

La socialización de los medios de producción por los mismos trabajadores del campo y de las ciudades, y la declaración de la guerra al “Capital, Autoridad y Clero” con el grito “¡Viva la Tierra y la Libertad!”, hacen del PLM una organización claramente anarquista, cuyos objetivos son radicalizar la Revolución hacia una profunda transformación social y no sólo política.

Es en este contexto que podemos ubicar el fenómeno conocido como “magonismo”. Inicialmente, el epíteto fue utilizado por las fuerzas gubernamentales y la prensa de la época para referirse a los/las “seguidores” de Ricardo Flores Magón y a las ideas que defendía, en un sentido efectivamente peyorativo. Este uso del término también se alimenta, como mencionamos, del sesgo personalista-caudillista que suponía enmarcar los procesos políticos en las iniciativas de los “grandes hombres”. Debemos recordar que Ricardo Flores Magón fue extremadamente crítico de esta tipificación de sus ideas y sus compañeros de lucha, entendiendo que era una forma vil de personalismo que encubría su verdadera inscripción ideológica de mucho mayor alcance, como fue el anarquismo. Esto puede observarse, por ejemplo, en su obra de teatro *Verdugos y víctimas*, en la que es absolutamente enfático cuando exclama: “¡no soy magonista, soy anarquista!”. No obstante, no podemos ignorar que, tras el curso de los acontecimientos políticos, muchas figuras históricas se convirtieron en verdaderos símbolos de ciertos ideales, valores y proyectos. En este sentido,

16 “Manifiesto de 23 de septiembre de 1911”. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2625/54.pdf>

son apropiadas y resignificadas por movimientos sociales, como sucedió en el caso del “magonismo”, que se transformó así en uno de los espectros del anarquismo mexicano, sobreviviendo a la revolución por la cual dio la vida (Abad de Santillán, 2011). Algo similar ocurrió con el zapatismo, recuperado más recientemente en México con la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Por consiguiente, la reconstitución del sentido político de fuerzas históricas reapropiadas socialmente puede inspirar el uso de ciertos recursos interpretativos del propio proceso revolucionario. Armando Bartra (1977), por ejemplo, contribuyó a popularizar la comprensión del “magonismo” como una corriente de pensamiento y acción que anticipó y atravesó la Revolución mexicana basándose en tres elementos: un periódico de combate (*Regeneración*), una ideología (liberalismo radical/anarquismo) y una organización (PLM). El uso de este recurso como “unidad de análisis”, a pesar de los inconvenientes teóricos y éticos expuestos anteriormente, puede tener algún valor para identificar y mapear una constelación de otras figuras y organizaciones que compartieron las mismas coordenadas políticas, sociales y existenciales que Ricardo Flores Magón, constelación de la cual, tal vez, él haya sido una expresión genuina, y entender así parte de las dinámicas de desarrollo del anarquismo en México, especialmente su relación con el proceso revolucionario.

Uno de los aspectos en que puede contribuir el uso del magonismo en este sentido es el lugar ocupado por las redes de solidaridad internacional durante el proceso revolucionario. El internacionalismo no es sólo un principio abstracto del anarquismo, como ya demostramos, es una praxis que lo tipifica como movimiento. Y la frontera entre México y Estados Unidos es una región sui generis, una parte ambigua de delimitación de soberanía territorial, además de ser un espacio de tránsito constante de trabajadores de ambos lados. La actividad sindical de los “wobblies” —afiliados a la estadounidense Industrial Workers of the World (IWW)— en este espacio, donde se encontraban muchos

militantes anarquistas, no respetó fronteras ni nacionalidades: de ahí la incorporación de trabajadores mexicanos “extranjeros” a la IWW en Estados Unidos, como también la participación de sindicalistas estadounidenses en acciones insurgentes en México. Los exiliados del PLM fueron muchas veces afectados por el sufrimiento del destierro; sin embargo, encontraron en esta condición un lugar privilegiado de actuación que amplificaba sus voces en México y confería sentido y alguna efectividad al papel desempeñado por el periódico *Regeneración*, al insertarlo en circuitos internacionales de lucha y solidaridad que repercutían en su país. Asimismo, a partir de ahí pudieron planificar o colaborar en procesos de agitación social e incursiones armadas en el territorio mexicano, como ocurrió en las huelgas de Cananea (1906) y Río Blanco (1907), la insurrección de Chihuahua (1908) y de Baja California (1911), que brevemente coqueteó con la posibilidad de convertirse en una “República socialista” (Samaniego López, 2007).

Otro elemento interesante que puede identificarse en esta constelación libertaria es el espacio de análisis y acción destinado a las mujeres. Históricamente, además de las preocupaciones explícitas por las dinámicas de dominación de género, el movimiento anarquista puede considerarse un terreno fértil para el florecimiento del protagonismo femenino en las luchas sociales. La participación de las mujeres en varias etapas y espacios de la lucha revolucionaria, más allá de los papeles “tradicionalmente” reservados para ellas, como oradoras y escritoras (es impresionante el número de anarquistas que publican en *Regeneración*), organizadoras y financiadoras, hasta alzadas en armas, ha sido probada en diferentes investigaciones y documentos. Podemos mencionar el papel inestimable que desempeñaron en la agitación prerrevolucionaria y en la posterior lucha tras el estallido de la Revolución mujeres libertarias como Margarita Ortega, Rosaura Gortari, Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, Blanca de Moncaleano, María Brousse, Lucía Norman, Ethel Duffy Turner y

Elizabeth Darling Trowbridge, sólo para dar unos pocos ejemplos (Trejo, 2021).

Tierra y Libertad – PLM, Zapata y la “cuestión indígena”

Es extremadamente relevante referirnos al tratamiento dado por el PLM a la “cuestión indígena” durante el proceso revolucionario. La condición de los pueblos originarios en México, desde el periodo colonial, siempre ha sido objeto de agravada discriminación y repulsa por parte de las élites. La independencia y la República no resolvieron la situación de paria a la que fue lanzada la población nativa, que en este país constituye uno de los contingentes más numerosos del mundo. El nacionalismo mexicano fue muy perverso en este aspecto: echó mano a un ideal aristocratizado de elementos notablemente imperiales de la cultura azteca, mediado por la centralidad de operadores “criollos” y blancos. Por otro lado, la ideología agraria de la Revolución mexicana estaba centrada en el campesinado como una personificación genérica del “pobre en el campo”, frecuentemente despojando a estos sujetos de sus calificativos étnicos y, por lo tanto, de su condición indígena. A contracorriente de estas tendencias, la cultura política del “México insurgente” se constituyó a partir de vibrantes e inusitados antecedentes de lucha y resistencia indígena a lo largo de los siglos que precedieron a la propia Revolución (Leon de García, 1997). Es en este contexto que las conexiones entre el “magonismo” y la cuestión indígena se presentan como singularmente reveladoras en sintonía, como veremos más adelante, con el pensamiento de Manuel González Prada en Perú y los anarcosindicalistas andinos, anticipando y, al mismo tiempo, inspirando las reflexiones del famoso marxista peruano José Carlos Mariátegui.

Según Maldonado (2004), hay tres dimensiones de este tema que merecerían ser recuperadas. En primer lugar, el hecho de que la familia Flores Magón reclamaba sus raíces originarias, posiblemente como descendientes de los mazatecas y nahuas (Oaxaca). En sus cartas y memorias, Ricardo, que apreciaba la poesía náhuatl

y conocía el idioma, y su hermano Enrique hacían muchas alusiones a estas identificaciones, afinidades y sentido de pertenencia a la cultura indígena, sobre todo en su dimensión comunitaria. Asimismo, los autores del libro colectivo *Vigencia del pensamiento de Ricardo Flores Magón* (Binigulazaá, 2022), publicado en su estado natal, Oaxaca, subrayan la influencia local mazateca en el pensamiento de Magón, la cual, supuestamente, podría ser incluso más importante que el anarquismo: “Las raíces más significativas fueron, en realidad, la tradición revolucionaria mesoamericana y su modelo económico-social” (Barbosa Cano en Binigulazaá, 2022: 23). Otros, sin enfrascarse en este debate, subrayan la coincidencia y el ensamblaje creativo que hace Magón entre el anarquismo y las tradiciones colectivistas y comunitarias presentes en el México de su tiempo, lo que hoy nos posibilita: “el regreso a las raíces, el comprobar que el anarquismo se identifica con el comunitarismo de los masewales” en un ejercicio de “pensar la construcción de la sociedad anarquista desde la realidad mesoamericana” (Chablé Mendoza en Binigulazaá, 2022: 89). De hecho, en las reflexiones de Ricardo Flores Magón presentes en el periódico *Regeneración* y en sus correspondencias se observa una lectura sobre este tema que no se reduce a una mera empatía filantrópica ni al preservacionismo etnológico. Ya sea por conocimiento directo y experiencia con los pueblos de Oaxaca, o por contacto con la literatura sociológica y antropológica de su tiempo, con la notable influencia del anarquista Kropotkin, Magón insistía en la centralidad de un elemento fundamental que componía la condición indígena en México para el éxito del proyecto anarquista: la comunidad.

En segundo lugar, muchos indígenas tuvieron una intensa participación no sólo en el proceso revolucionario, sino también formando parte de la misma estructura organizativa del PLM, desde la cual agitaron y apoyaron los levantamientos en sus territorios. Así, algunos de los destacados militantes del partido eran el yaqui Javier Huitimea, el maya Fernando Palomares y el tarahumara

Santana Pérez. El PLM mantenía contacto y colaboración con los yaquis en el norte y los popolucas, nahuas y mayas en el sur, considerándolos aliados en la lucha revolucionaria con horizontes ácratas (Maldonado, 2004, 2008). Y cómo olvidar los vínculos entre los/las “magonistas” y Emiliano Zapata quien, aunque nunca se declaró anarquista, tomó como suyo el lema “Tierra y Libertad”, consigna lanzada por el PLM y su periódico *Regeneración*. Algunos autores, como Cockcroft (1981), consideran que los/las PLM-istas contribuyeron a radicalizar al zapatismo, inicialmente adscrito al programa moderado de Madero, al ser precursores de la idea de la lucha por la tierra y la libre asociación. Serían, según el autor, las influencias directas del anarquismo las que convirtieron al Ejército Libertador del Sur en una fuerza radicalmente revolucionaria desde los sentidos sociales, lo que finalmente impactó en el carácter de toda la Revolución y en sus resultados.

Por su parte, el historiador anarquista Rubén Trejo describe “múltiples, fructíferos y fraternales contactos” entre los zapatistas y “los magonistas” (Trejo, 2020) a partir de la ruptura de Zapata con Francisco Madero en 1911, en los que ambas corrientes coinciden en la denuncia del carácter burgués de la revolución maderista y su falta de interés por la cuestión agraria. Como asegura Trejo:

el PLM decide unirse a la lucha armada zapatista en agosto de 1911; Emiliano Zapata adopta la bandera de lucha de Tierra y Libertad, propósito que los magonistas habían formulado desde 1907, y que, según los zapatistas, expresaba las esperanzas y los anhelos del pueblo mexicano; se llevan a cabo encuentros entre delegados magonistas y Emiliano Zapata en Morelos, así como entrevistas entre delegados zapatistas e integrantes del PLM en Estados Unidos (Trejo, 2020: 2).

Aquel estrechamiento de vínculos entre ambas corrientes revolucionarias, asegura Trejo, se llevó a cabo a través del intercambio de delegados y la participación directa de personajes como

Ángel Barrios,¹⁷ anarquista que formó parte tanto del PLM como del ejército zapatista, José Guerra, comisionado por la Junta Organizadora del PLM para reunirse con Zapata en Morelos en 1913 o la ya mencionada Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, nombrada por Zapata coronela del Ejército Libertador del Sur debido a su lucha activa en sus filas y a su participación en la elaboración del Plan de Ayala de 1911 (Trejo, 2021). Aunado a ello, no cabe duda de que *Regeneración* era el periódico que más atención prestaba y más difusión internacional hacía a la lucha zapatista. A la vez, Zapata, además de pedir sus ejemplares, invitó a Ricardo Flores Magón a poner su imprenta en Morelos, invitación a la que este último no respondió. Como relata José Guerra, citado por Trejo: “Enseguida le pregunté a Zapata si había leído el periódico *Regeneración* y me contestó: ‘Pero cómo no; sí lo he leído y no dejen de mandármelo’” (en Trejo, 2020: 15).

Entre las muchas influencias que recibió Zapata, el anarquismo fue una de las más importantes; en este sentido, el zapatismo realizó en la práctica el programa del PLM expresado en su Manifiesto de 1911. La así llamada Comuna de Morelos,¹⁸ que funcionó entre 1912 y 1914 bajo la protección del Ejército Libertador del Sur, fue un ejemplo de ello: mediante la acción directa los campesinos indígenas expropiaban las haciendas, se organizaban y producían en colectivo, según sus tradiciones comunitarias, y rechazaban a las autoridades, igual que el mismo Zapata rechazó la silla presidencial tras su toma de la capital. Constituían para los/las PLM-istas el ejemplo vivo del comunismo libertario, con la excepción, a lo mejor, de un detalle: la religiosidad, cuestión que no pocas veces consternaba y constituía un importante punto de fricción, no siempre positiva, en este alebrije. Como observó Gue-

17 Ángel Barrios, conocido también por el seudónimo de Abelardo Beabe, en el marco del PLM era responsable de promover y organizar los levantamientos armados entre campesinos e indígenas en Oaxaca. A mediados de 1914, fue nombrado jefe del Estado Mayor del ejército de Zapata durante su marcha a la capital.

18 Para profundizar sobre la Comuna de Morelos, véase Adolfo Gilly, “La Comuna de Morelos” (1980).

rra en su informe para la Junta del PLM tras la estancia en tierras zapatistas:

No hay sueldos de ninguna especie. *Los trabajadores toman lo que necesitan.* [...] no hacen ídolo de Zapata, ni le presentan armas, ni Zapata viste como general. *La autoridad ha sido abolida. Lo único que noté, fue cierto fanatismo religioso* entre muchos de los trabajadores y sus familias. [...] Mis conversaciones sobre la Anarquía y la lucha de Tierra y Libertad entre muchos de los morelenses fueron muy bien acogidas (en Trejo, 2020:16, subrayado nuestro).

Finalmente, regresando a la argumentación de Maldonado (2004), la problemática indígena ocupaba un lugar especial en el proyecto político del PLM. Tanto en el programa “moderado” de 1906, como en su manifiesto “radical” de 1911, era explícita su apuesta por la restitución de tierras comunales y la defensa de los pueblos originarios. Los pueblos indígenas y las capas populares, que aún se regían por sus propias normas de organización social o que, en caso de haberlas perdido recientemente a causa del proceso de modernización capitalista, todavía conservaban la memoria de estas prácticas, representarían para el PLM una parte de la humanidad que logró mantener vivos ciertos patrones de relaciones sociales, basados en las dinámicas de reciprocidad, apoyo mutuo y comunalismo tan importantes para el anarquismo, aunque cada vez más domesticados y subsumidos por la sociabilidad estatal y capitalista. La combinación de elementos como territorio, trabajo colectivo, política asamblearia y disfrute de la propiedad común convergían de manera extraordinaria con muchos aspectos del horizonte emancipatorio libertario, ofreciendo recursos éticos e imperativos prácticos indispensables para el éxito de un proyecto revolucionario antiautoritario. Este regreso a las raíces para pensar los futuros, según Marcos Aurelio Rodríguez, implica saber ver, como lo hicieron los miembros del PLM, “que en los pueblos indios existía un potencial constructivo del futuro” (en Binigulazaá, 2022: 111).

Se podría decir que el anarquismo encontró en los pueblos indígenas evidencias empíricas y afinidades que respaldaban sus críticas y propuestas más audaces: las inclinaciones hacia el uso común de la tierra, el trabajo cooperativo y el odio a la autoridad harían al pueblo mexicano apto para el comunismo anárquico. En su famoso artículo “El pueblo mexicano es apto para el comunismo”, publicado el primer año de la revolución, el 2 de septiembre de 1911 en el periódico *Regeneración*, Ricardo Flores Magón destaca las costumbres comunitarias indias que, aunque en peligro de desaparición a causa de las políticas porfiristas, todavía podían ser reanimadas por el soplo de la revolución social:

En México viven unos cuatro millones de indios, que hasta hace veinte o veinticinco años vivían en comunidades, poseyendo en común la tierra, las aguas y los bosques. El apoyo mutuo era la regla en esas comunidades... Todos tenían derecho a la tierra, al agua para los regadíos, al bosque para la leña y a la madera para construir sus jacales. Los arados andaban de mano en mano, así como las yuntas de los bueyes. Cada familia labraba la extensión del terreno que calculaba ser suficiente para producir lo necesario, y el trabajo de escarda y de levantar las cosechas se hacía en común, reuniéndose toda la comunidad hoy para levantar la cosecha de Pedro, mañana para levantar la de Juan y así sucesivamente. Para fabricar un jacal, ponían manos a la obra todos los miembros de la comunidad.¹⁹

Al destacar la propiedad común de la tierra y el trabajo comunitario basado en el apoyo mutuo, propios de las dinámicas comunitarias indígenas y campesinas, llega a la conclusión de la cercanía y la concordancia existentes entre éstas y la propuesta comunista libertaria: “Se ve, pues, que el pueblo mexicano es apto para llegar al comunismo, porque lo ha practicado, al menos en parte, desde hace siglos”. Reitera su análisis en otro artículo “La cuestión social”, en el que asegura que el México rural conserva la memoria de su pasado comunista-comunitario:

19 “El pueblo mexicano es apto para el comunismo”. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2625/52.pdf>

El apoyo mutuo era la regla entre los sencillos habitantes cuyas casas eran construidas por los vecinos del pueblo; las cosechas eran levantadas por todos... de uso común eran las tierras destinadas a la cría de los animales útiles, como de común eran las aguas del torrente, de la fuente, del lago y de explotación del bosque. [...] La moneda no era necesaria para transacciones de cada comunidad. [...] Apenas se hacía sentir la autoridad, la cual ha sido siempre odiada cordialmente por el pueblo mexicano (*Regeneración*, 10 de febrero de 1912).²⁰

Según sus planteamientos, las comunidades tradicionales mexicanas, además de organizarse de manera comunista en lo “económico” (tierra, bienes comunes, trabajo, falta de moneda), eran anárquicas en su sentido político, puesto que “odiaban a la autoridad” y eran capaces de constituirse sin Estado y sin gobierno en igualdad y libertad:

¿Podían sentir esas poblaciones la necesidad de tener un gobierno? Para nada lo necesitaban, y así pudieron vivir cientos de años, hasta que les fueron arrebatadas las riquezas naturales para provecho de los hacendados colindantes [...] Todos eran hermanos en esas comunidades; todos se ayudaban, y sintiéndose todos iguales, como lo eran realmente, no necesitaban que autoridad alguna velase por los intereses de los que tenían, temiendo posibles asaltos de los que no tenían (“Sin jefes”, *Regeneración*, 13 de noviembre de 1915).²¹

De esta manera, según Magón, el comunismo anárquico no sería una utopía futurista inventada en Europa por unos cuantos soñadores, sino una realidad latente, practicada históricamente por los pueblos indígenas y la población campesina de México. La misma argumentación, como veremos a continuación, tomará fuerza también en Perú y Bolivia, donde el anarquismo exaltará la importancia de la tradición incaica y de los *ayllus* autónomos para su proyecto de revolución social ácrata.

20 Disponible en http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/ap1912/7.html

21 Disponible en http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/ap1914/14.html

Recapitulando, el complejo proceso insurgente que recibió el nombre de Revolución mexicana pudo no haber canalizado las energías populares despertadas en el sentido de realizar un proyecto de emancipación, como deseaban Ricardo Flores Magón y los/las anarquistas. Lamentablemente, parece compartir cierta condición nostálgica de una revolución social inconclusa y tempranamente abortada, “interrumpida”, como dijo Gilly (1980), que tampoco puede reducirse a una mera revolución política, pues su institucionalización dolorosa, lenta y traumática resultó en la concesión de parcelas de poder al campesinado al admitir el reparto agrario como núcleo constitutivo, como también en un avance importante a nivel mundial en cuanto a los derechos sociales de las masas trabajadoras, sin duda, resultado de la insistencia y la potencia de las luchas desde abajo en su seno, donde el anarquismo desempeñó un papel crucial en la radicalización y ampliación de los horizontes revolucionarios. Estas contradicciones son inherentes a la delicada disputa de sentidos y alcances de toda lucha revolucionaria que, evidentemente, como enseñó Proudhon, nunca termina.

Comunismo anárquico y el regreso del Inca en Perú (1900-1920)

La consigna “Tierra y Libertad” desde el México revolucionario pronto se extendió por toda América Latina, inspirando las luchas tanto anarquistas como “campesindias” (Bartra, 2010). En lo que sigue, a contrapelo de cierto centralismo limeño y obrerista de la historiografía sobre el anarquismo peruano, nos concentraremos en su cara andina, recuperando los vínculos entre libertarios, indigenismo radical y rebeliones quechuas que marcarán el paso de la anarquía andina de los años veinte. Nos basaremos en gran medida en el importante libro de Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, de 1984, que nos brinda información privilegiada sobre los protagonistas, sus miradas y sus trayectorias. Rescataremos, también, a uno de los precursores

del análisis crítico del “problema del indio”, el anarquista Manuel González Prada, quien, rechazando las teorías racistas de su época, apuntó: “la cuestión del indio es económica, es social” (González Prada, 1978: 18).

En Perú, el siglo XIX termina con una gran resaca de las oligarquías gobernantes causada por la derrota en la guerra del Pacífico contra Chile (1879-1884), siendo una época de revisión de las vulnerabilidades estructurales del país, en la que la mayoría de los intelectuales, tanto conservadores como liberales, culpan al “indio” del atraso y la debilidad nacional. El darwinismo social se mezcla con el colonialismo mental de las élites, que se niegan a reconocer el declive de su régimen oligárquico, aferradas al siglo que inevitablemente se está yendo. En este escenario empiezan a aparecer tímidamente las primeras ideas radicales, entre ellas el anarquismo, que toman presencia entre los sectores populares urbanos. La ciudad de Lima, por su condición de capital y, sobre todo, por la cercanía del puerto marítimo (Callao), que concentra una gran parte de la industria portuaria y textil, se convierte en el núcleo del movimiento obrero. Así, a finales del siglo, en la capital operan algunos sindicatos obreros de influencia ácrata; en 1912, éstos formarán la Federación Obrera Regional Peruana (FORP), que se convertirá en una fuerza importante para la lucha obrera.²² Sin embargo, este anarcosindicalismo urbano pronto empieza a

22 El anarquismo peruano se desarrolla a inicios del siglo XX en las ciudades neurálgicas en cuanto al desarrollo portuario e industrial, sobre todo en Callao y Lima. Para revisar los antecedentes mutualistas y liberales de las organizaciones, véase la cronología en la página <https://perulibertario.wordpress.com/cronologia-del-anarquismo-peruano/> En 1904 se funda en Lima la Unión de Trabajadores Panaderos, integrada por anarquistas como Leopoldo Urmachea, Fidel García Gacitúa, Caracciolo Levano. Entre las primeras huelgas promovidas por los anarquistas están: la huelga de estibadores en Callao en 1907 y la huelga general en la industria textil en 1911. Un año después se forma la FORP, que recibe el apoyo y la influencia de la FORA argentina a través de delegados como José Spagnoli y Antonio Gustinelli. En este momento empieza la proliferación de periódicos anarquistas y la difusión de la propaganda entre la clase obrera. Entre los títulos de la prensa libertaria podemos enumerar: *La Protesta* (como en Argentina), *El Ariete*, *La Bandera Roja*, *La Humanidad*, *La Semana*, *La Federación* y *La Voz del Sur*, que servían para difundir el ideal libertario entre los obreros y campesinos quechuas.

evolucionar a su propio compás, tanto por la constitución étnica de sus miembros (influencia de la migración andina a la costa), como por la problemática propia de un país con un régimen oligárquico, en el que existen diferencias abismales entre los enclaves capitalistas costeños y el “reino” latifundista en la sierra.

Manuel González Prada y “Nuestros indios”

Éste es el contexto en el que se desarrolla el pensamiento de Manuel González Prada (1844-1918), uno de los pensadores y literatos peruanos más importantes de su época. Hijo de una familia aristocrática limeña, primero se acercó al liberalismo idealista, y tras su viaje a Barcelona en 1891, abrazó definitivamente el anarquismo. Su crítica social, dotada de un irrepetible estilo que le ganó merecida fama como uno de los mejores ensayistas de América Latina, fue recogida en dos libros a lo largo de su vida: *Páginas libres*, de 1894, y *Horas de lucha*, de 1908, este último de carácter ya propiamente anarquista. Además de difundir las ideas ácratas “clásicas” en contra del Estado, del capital y del clero (la misma “tríada sombría” de la que hablaba el manifiesto del PLM), González Prada se acercó a la problemática del campesinado “indio” y su posible emancipación. Su ensayo más emblemático sobre la cuestión, “Nuestros indios” (publicado en *Horas de lucha* en 1908), impactó en las siguientes generaciones de luchadores y pensadores sociales peruanos, tanto anarquistas como marxistas (Mariátegui) y populistas (Haya de la Torre),²³ al abordar el análisis del régimen “gamonal”²⁴ peruano e identificar la “cuestión del indio” como económica y social.

23 José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre son dos personajes cruciales para entender la historia del pensamiento político peruano. Mariátegui (1894-1930), fundador del Partido Socialista Peruano (1928), marxista, se enfocó en la problemática del indio y de la tierra. Haya de la Torre (1895-1979), quien fundó en 1920 las famosas Universidades Populares Manuel González Prada, dirigió el movimiento estudiantil peruano para, posteriormente, en 1924, fundar en México el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), que se convirtió en una de las principales fuerzas políticas peruanas del siglo xx, de corte populista y antiimperialista.

24 Gamonal/gamonalismo son vocablos utilizados en Perú para hacer referencia al

El autor parte de una crítica despiadada de la sociología decimonónica, “un cúmulo de divagaciones sin fundamento científico”, y de sus preceptos evolucionistas y racistas, descartando la raza como una categoría de análisis y llamando la atención sobre que es un invento colonialista para legitimar la conquista y la sumisión de las poblaciones extraeuropeas:

¡Cómoda invención la Etnología en manos de algunos hombres! Admitida la división de la Humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del Planeta, nada más natural que la supresión del negro en África, del piel roja en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del indio en el Perú (González Prada, 1978: 6).

Tras rechazar los preceptos racistas para su análisis, el autor desmenuza la estructura social de Perú, concentrándose en su régimen político y económico basado en la explotación de la mayoría indígena bajo el régimen de servidumbre de la hacienda. Situación que, según el autor, prueba la inexistencia en este país de un Estado-nación moderno, puesto que la oligarquía peruana, en realidad, perpetúa las relaciones coloniales, propias más de un régimen monárquico que de uno republicano: “Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un Estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley. [...] Las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia” (González Prada, 1978: 14). De hecho, adelantándose a la conceptualización del colonialismo interno hecha medio siglo después por González Casanova, González Prada establece un *continuum* entre la Colonia y la República en lo que tiene que ver con la situación de la población indígena:

hacendado, terrateniente, latifundista y al régimen agrario basado en el acaparamiento de tierras y la servidumbre del campesino indígena.

Bajo la República ¿sufre menos el indio que bajo la dominación española? Si no existen corregimientos ni encomiendas, quedan los trabajos forzados y el reclutamiento. Lo que le hacemos sufrir basta para descargar sobre nosotros la execración de las personas humanas. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embruteceamos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas (González Prada, 1978: 13).

González Prada enumera diferentes soluciones “del problema indio” barajadas en su época y las rechaza como insuficientes o erróneas, entre ellas la legislación “pro-indígena” o la misión “civilizadora” de la educación. En este sentido, el pensador anarquista evidencia la hipocresía de la clase política limeña que, por un lado, aprueba leyes y lanza discursos “de protectores de la raza indígena” y, por el otro, tiene una estrecha alianza con los latifundistas, sosteniendo el régimen gamonal sin menores cambios:

Los presidentes en sus mensajes abogan por la redención de los oprimidos y se llaman “protectores de la raza indígena”; los congresos elaboran leyes que dejaban atrás a la Declaración de los derechos del hombre; los ministros de Gobierno expiden decretos, pasan notas a los prefectos y nombran delegaciones investigadoras, todo “con el noble propósito de asegurar las garantías de la clase desheredada”; pero mensajes, leyes, decretos, notas y delegaciones se reducen a jeremiadas hipócritas, a palabras sin eco, a expedientes manoseados (González Prada, 1978: 11).

Su crítica libertaria desbarata el discurso positivista sobre la supuesta civilización de las élites criollas contrapuesta a la “barbarie” del indio, asegurando que: “Donde no hay justicia, misericordia ni benevolencia, no hay civilización; donde se proclama ley social la *struggle for life*, reina la barbarie” (González Prada, 1978: 15). Para él, una verdadera civilización se sustenta en los ideales de justicia social, libertad y solidaridad, lo que hace a la sociedad peruana, basada en la dominación y la explotación, un ejemplo extremo de la barbarie. Según su planteamiento, la sociedad incaica superaba en civilidad a la actual, en tanto mostraba rasgos de un comunismo genuino. Con esto, González Prada pretende

revalorizar la tradición sociopolítica andina, difamada por el discurso darwinista de la época, y demostrar su capacidad de creación de formas sociales más justas y armónicas que el capitalismo estadocéntrico moderno.

El autor afirma que, si el problema del indio es económico y social, su solución tiene que ser igualmente económica y social. Con su lema “la escuela y el pan” (González Prada, 1978: 18), vincula la lucha por la educación para la libertad (en vez de una instrucción para la sumisión) con la emancipación económica del campesino indígena, basada en la propiedad de la tierra (aunque no especifica si se trata de la propiedad individual o la colectiva) y la abolición del régimen gamonal. Según González Prada, la solución, sin embargo, no llegará de las clases dominantes, puesto que es el “indio” mismo quien tiene que emanciparse por esfuerzo propio. Siguiendo la vieja máxima de la Internacional y la tradición revolucionaria del anarquismo, nuestro libertario llama al “indio” a la rebeldía y la lucha armada contra sus opresores:

Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? [...] Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que le recluta en nombre del gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga. [...] En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores (González Prada, 1978: 19).

Opresores, dice González Prada, que no son simplemente la “burguesía” o los “patrones”, sino también los descendientes de los conquistadores, unos nuevos “Pizarro, Valverde y Areche”, que ejercen una opresión colonial histórica sobre el indio.

Su llamado a la lucha armada, efectivamente, encontró eco en las rebeliones andinas por la tierra, la escuela y la

autodeterminación, que se intensificaron en los años veinte en confluencia con el pensamiento y la militancia anarquista. En el cruce entre la cultura andina, la agitación libertaria y los liderazgos quechuas, nace un movimiento de aires mesiánicos, en el que la lucha por la tierra y la emancipación social se traducen en la reivindicación del Tahuantinsuyo y del regreso del Inca. Veamos.

Los ayllus rebeldes y el Comité Tahuantinsuyo

La segunda década del siglo xx da cuenta de la radicalización de los conflictos sociales y la consolidación de las contradicciones entre el viejo régimen y las nuevas tendencias modernizantes surgidas de la efervescencia de la década previa, marcada por la emergencia del movimiento estudiantil de reforma universitaria, los socialismos y el indigenismo. En el contexto peruano, este último es entendido como una corriente intelectual y artística nacida en el seno de la sociedad no indígena y enfocada en la problemática indígena, su cultura, su legado y su lugar en la sociedad peruana; posteriormente, se asocia con las políticas estatales de integración paternalista y subordinada del “indio” a la nación criolla-mestiza en el marco del proyecto de la modernización capitalista y la construcción del Estado nacional, sin una transformación importante del régimen de explotación y dominación. Un ejemplo de este indigenismo gubernamental estuvo dado por el Oncenio del gobierno indigenista de Augusto Leguía (1919-1930) que, al mismo tiempo que aplicaba políticas de integración del “indio” a la sociedad nacional, evitaba la reforma agraria o cualquier otro atentado contra la propiedad gamonal. A efecto de nuestros propósitos queremos enfocarnos en las corrientes indigenistas no estatales, un “indigenismo radical” de los intelectuales y militantes mestizos preocupados por la dominación y la explotación sufridas por el “indio”, que influyeron también en el anarquismo e iniciaron conexiones variadas con el mundo indígena.

El esfuerzo pionero de una organización indigenista crítica de la opresión socioeconómica del indio se concretó en la fundación

de la Asociación Pro Indígena (API), que funcionó entre 1909 y 1916; dirigida por Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo aunque no era anarquista, sirvió como el primer espacio de acercamiento a la temática indígena de varios/as anarquistas urbanos/as, al mismo tiempo que apoyó las reivindicaciones y vinculó a los comuneros quechuas con las militancias mestizas mediante un sistema de delegados locales.

Es entonces que el anarquismo en Perú se acerca definitivamente a la problemática indígena y, más allá de su expresión anarcosindicalista urbana, penetra las zonas rurales andinas (desde Arequipa, Cusco y Puno). En su alianza con las comunidades quechuas, los/las anarquistas apoyan, fomentan y participan en la lucha por la tierra, la escuela y la libertad. Esta “andinización del anarquismo”, según el término propuesto por Vilchis (2008: 18), se da de manera gradual, desde los escritos de González Prada a publicaciones del periódico ácrata *La Protesta*. Por ejemplo, el artículo de B. S. Carrión, “El comunismo en el Perú”, de 1912, inspirado en los aportes de la Revolución mexicana y del PLM plantea la necesidad de vincular el anarquismo con las luchas y las prácticas comunitarias indígenas. De esta manera, aquel anarquismo “indianizado” apostó por un comunismo libertario (anarcocomunismo), basado en el *ayllu* (comunidad andina) como célula base de una sociedad anárquica, cuestión que veremos también en el caso boliviano y cuyas nociones profundizaremos en el capítulo IV.

Los levantamientos indígenas irradian desde Puno hacia Cuzco, Arequipa, Apurímac, Ayacucho y Huancavelica²⁵ y, con el grito de “¡Viva el Tahuantinsuyo y abajo el gamonalismo!”; estremecen a las élites locales que levantan sus quejas hacia Lima, demandando acciones decididas de parte del gobierno en contra de la “barbarie contemporánea” de los indios “sublevados en sus ayllus *sin reconocer ni gobierno ni ley ni autoridad*” (*El Siglo*, 23 de marzo

25 Décadas después, a partir de 1980, será la zona de Ayacucho y Huancavelica el lugar del nacimiento y desarrollo de las acciones armadas de la guerrilla Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso.

de 1922, en Kapsoli, 1984: 25, subrayado nuestro). Esta anarquía india se enraizaba en su conciencia de ser pueblos en resistencia contra la usurpación colonial de un régimen que ejercía contra ellos una doble opresión, como clase explotada y como “raza” dominada. Además de las dinámicas y procesos genuinamente propios de los *ayllus*, se vinculaba con el trabajo de base efectuado previamente por los maestros rurales, muchos de tendencia ácrata.²⁶ Tanto comuneros quechuas como militantes anarquistas y marxistas veían en la educación y la concientización política un instrumento de defensa y de reivindicación indispensable y, por lo mismo, fueron perseguidos como subversivos y agitadores peligrosos (Vilchis, 2017a, 2017b). Si a la escuela le añadimos el pan, como decía González Prada, tendremos una lucha de diferentes dimensiones, desde la educativa y la legalista, hasta la formación de organizaciones autónomas y la toma de armas. En todas estas dimensiones la participación de anarquistas (tanto mestizos como “indios”) resultó crucial.

Fue gracias a los contactos directos entre la FORP limeña, cuyos miembros eran reclutados en gran número entre el campesinado quechua migrante, y los delegados quechuas que venían a la capital a buscar apoyo para su lucha (entre ellos, Hipólito Salazar, de Puno) que en 1919 se formó el Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, la principal organización de difusión

26 Varios libertarios colaboraron con la educación adventista y algunos, como Arturo Pablo Peralta Miranda, de Arequipa, mejor conocido como Gamaliel Churata, fueron hijos de algún maestro adventista. El personaje de Churata (1897-1969), periodista y literato comprometido con la causa indígena, trajinante entre Perú y Bolivia, compagina la escritura literaria y el arte de vanguardia con el pensamiento y acción del comunismo libertario. Aunque su acercamiento a Mariátegui y la coyuntura política posterior lo hacen abrazar el marxismo, permanece fiel a su visión crítica del Estado, incluido el socialista, y de la disciplina partidaria y sindical (Vilchis, 2017a). Igual podemos mencionar a Manuel Z. Camacho, alias Manuel Alca, fundador de la “escuela libre” en la provincia de Puno, secundado en su misión educativa en contra de la hacienda y la Iglesia católica por los/las anarquistas. Posteriormente, esta tarea fue retomada por las Universidades Populares Manuel González Prada (1920), en las que participaron muchos libertarios de la época, entre ellos profesores quechuas como Ezequiel Urviola.

del ideal anarquista en la sierra peruana y de coordinación con la lucha de los *ayllus*.²⁷ En diciembre de 1923 se suma a éste la anarcosindicalista Federación Indígena Obrera Regional Peruana (FIORP), duramente reprimida por el gobierno de Leguía, lo que redujo drásticamente su posibilidad de acción e impacto real.

En este ambiente de efervescencia, entre 1921 y 1923 se llevaron a cabo tres Congresos Indígenas en los que participaron delegados libertarios. El primero, promovido por el marxista José Carlos Mariátegui, fue un acontecimiento inédito e influyó en el fortalecimiento del movimiento campesino, fomentando sus alianzas con los militantes urbanos e intelectuales radicales. El periódico anarquista *La Protesta* recibió el I Congreso Indígena con las siguientes palabras:

Nosotros no hacemos distingos entre la cuestión indígena y la cuestión obrera: no tenemos ni hay razón alguna para ello. Desde este plano doctrinario miramos con simpatía la realización del I Congreso Indígena porque él es una protesta elocuente y airada de la esclavitud y el dolor de toda una raza. [...] ¡O raza indígena! Los anarquistas sienten y luchan por las causas de todos los oprimidos y aprovechando los beneficios de la ciencia que nos ha traído la civilización contemporánea, tienden a establecer un comunismo libertario sin amos que nos exploten, sin gobierno que nos oprima, sin curas que nos engañen con promesas, cielos e infiernos que no existen (La Protesta, núm. 96, 1921, en Kapsoli, 1984: 239, subrayado nuestro).

Esta declaración de apoyo a la causa indígena nos permite vislumbrar los horizontes doctrinarios del anarquismo peruano de aquella época, muy distantes de la ortodoxia marxista que planteaba la modernización del “indio” a través de su conversión en el proletario moderno, el único sujeto revolucionario posible. Como vimos en el fragmento citado, *La Protesta* moviliza la categoría bakuniana del “oprimido” que hace posible reconocer al indígena,

27 Retomando el principio federativo del anarcosindicalismo, el Comité se constituye de los Subcomités de los departamentos y provincias con una red compleja de colaboradores que vincula la capital con la provincia y las luchas indígenas urbanas con las rurales.

además de como una clase, como una “raza” oprimida que necesita conseguir su propia emancipación. El “indio”, que sufría todo tipo de dominación y explotación, del Estado, del patrón y de la Iglesia, era también un sujeto revolucionario.

Ni dios ni amo ni ley ni autoridad importaban al indio levantado, al mismo tiempo que sus modos comunitarios de organización y reproducción material interpelaban a los libertarios que veían en el *ayllu*, en la “comunidad libre”, la célula de una posible sociedad futura organizada según los principios del comunismo libertario. De igual modo, la tradicional organización regional quechua-aymara, en la que el *ayllu* se articulaba en entidades mayores como *markas* y *suyos*, se acercaba al principio federativo anarquista de confederación de comunas. Tomando en cuenta esta cercanía de horizontes políticos y de prácticas sociales, no sorprende entonces la alianza estratégica entre ambos grupos que, en algunos casos, resultó en una compenetración plena cuando varios comuneros quechuas se declararon anarquistas.

Concentrémonos en la primera organización anarquista de perfil étnico, que contó con la participación directa de los indígenas y apostaba por ellos como sujetos de su propia emancipación, el ya mencionado Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo de 1919 y sus “profetas libertarios”, como los llamó Kapsoli (1984), que representan esa mezcla propia entre la idea y la acción anarquistas trajinadas por los militantes mestizos hacia el campo andino y la lucha genuina de los comuneros quechuas por la tierra, la escuela y la libertad, quienes toman la bandera negra para conjuntarla con la tahuantinsuyana. En la Declaración de Principios del Comité leemos que sus fundadores son: “trabajadores de la raza indígena de distintas labores residentes en Lima y que se agremiaron con el fin de unificar a los de su raza y hacerles conocer sus derechos políticos, económicos y sociales” (en Kapsoli, 1984: 209). Lo que puede llamar nuestra atención es el elemento milenarista que acompaña sus discursos y acciones y vincula la teoría anarquista de la revolución (ya con su propio

halo redentor) con la tradición del mesianismo andino (véanse Kapsoli, 1984; Vilchis, 2017a, 2017b; Melgar Bao, 1988 o Flores Galindo, 1987), donde “el mito”, tal como lo definirá posteriormente Mariátegui, se convierte en la Idea movilizadora de la rebeldía del “indio” y en el horizonte utópico de referencia.

Así, los emisarios del Comité se convierten en “profetas”, la anarquía y el regreso del Inca Redentor, el comunismo libertario y la reivindicación del Tahuantinsuyo²⁸ se unen y se convierten en un poderoso dispositivo incendiario entre las comunidades de los Andes peruanos. El siguiente fragmento de Kapsoli, más allá de su tono algo hiperbólico, da cuenta de este particular alebrije anárquico:

En las ciudades de la costa y la sierra, líderes anarquistas habían logrado influenciar sobre los indios migrantes, ganarlos ideológicamente preparándolos para la venganza de los descendientes de los españoles. Traumas y atropellos ocasionados por sus predecesores debían ser ahora zanjados por los “ayllus del sol” liderados por los profetas libertarios. *Pero, para lograr la aquiescencia de los ayllus y comunidades era necesario presentarles una utopía.* Es decir, la llegada de un mundo y una época en que desaparecería el hambre, la miseria, la opresión. [...] *Para esto había que restaurar el Tahuantinsuyo en una suerte de catarsis colectiva. Exterminar a los mistis [amos mestizos], volverles la vitalidad y la confianza perdida a los hombres del Ande inspirados en los ejemplos de Kropotkin, Malatesta, Bakunin, Ferrer y Anselmo Lorenzo* (Kapsoli, 1984: 13, subrayado nuestro).

Los emisarios del Comité Tahuantinsuyo penetran en las comunidades con su discurso en quechua, completamente asimilable a las luchas históricas de los comuneros y sus referencias culturales, circulando la idea de la “hora de los incas” (Pachakuti)²⁹ y

28 Podría parecer contradictoria esta reivindicación de un Estado imperial inca muy alejado de los ideales ácratas. Hay que subrayar, sin embargo, que la referencia a Tahuantinsuyo se concentraba, más bien, en sus valores sociales igualitarios, en la autonomía de los *ayllus* y las provincias, en el modo de vida comunitario de sus habitantes, etcétera.

29 El Comité moviliza la figura del Inca Redentor que regresa para liberar a su gente

calentando los ánimos bélicos entre los comuneros con mensajes de sublevación como: “Alcotawan mistitawan khanca qaqapin wañichina”.³⁰ Los Subcomités del Comité Tahuantinsuyo empezaron a multiplicarse y desde Puno se extendieron por todas partes, amenazando con, como denuncia la prensa conservadora de la época, “la destrucción completa del orden social y la ruina de las industrias y propiedades legítimamente adquiridas” (*La Prensa*, 20 de enero de 1922 en Kapsoli, 1984: 71).

La propaganda del Comité Tahuantinsuyo se centraba en el rechazo de la república “de los *mistis*” como régimen opresor y contrario al proyecto de autodeterminación de los “indios”. En este sentido, su propaganda en ocasión del centenario de la Independencia (1921), rechazaba el proyecto nacional peruano y llamaba a la “raza gloriosa de Tahuantinsuyo” a despertar con la “santa rebeldía” y luchar por “una nueva era”:

Hermanos indígenas, el siglo de vida “libre e independiente” cuya celebración vais a festejar, ha sido un siglo de vergüenza y oprobio, obscurantismo e ignorancia para la raza gloriosa de Tahuantinsuyo. Con la agonía de este siglo ha comenzado el despertar de nuestros hijos. No maldigamos el tiempo ido, pero preparémonos para que el venidero sea exclusivamente nuestro. [...] Nos preparamos para alistar una era nueva, donde aprenderemos no a saber callar y resignarnos con la desgracia que sufrimos, sino a protestar y sublevarnos contra la mano opresora. [...] la santa rebeldía de quien quiebra la mano que lo está acogotando... sentiréis la enorme satisfacción de ser libres... es preciso antes aprender a leer. [...] Pero hoy los indios están capacitados para hacer ellos mismos los que el supremo Gobierno no pudiera (Kapsoli, 1984: 250-251).

después de la conquista y la colonización. El Pachakuti, en este sentido, sería la vuelta del eje del Universo que reordenaría las cosas y traería el regreso del mundo justo que les fue arrebatado. Hay que subrayar que, en pleno siglo xx, la población quechua recordaba a través de la tradición oral la muerte de Atahualpa y conservaba la memoria de la injusticia colonial.

30 Traducción del quechua: “Al *misti* como al perro sobre roca áspera se mata”. El vocablo *misti* se refiere al señor mestizo/blanco, una categoría derivada del contexto colonial que une la clase dominante con la “raza”.

No es difícil encontrar en estas líneas coincidencias con el discurso anarquista, en el que la rebeldía contra el opresor, la libertad por alcanzar, la autogestión y la importancia de la educación, destacan como elementos constitutivos.

Su discurso tahuantinsuyano no se reducía, sin embargo, a una exaltación xenófoba de una raza india y de su pasado en una especie de *dance macabre* de la venganza, como lo quería ver la oligarquía de la época. El Comité movilizaba el mito del Inca para sostener un proyecto revolucionario de comunismo anárquico inteligible para la cultura quechua, al incorporarlo, no obstante, en una visión amplia e internacionalista de la lucha por la justicia y la emancipación de toda la humanidad oprimida. Como señalaba Julián Nina, delegado secretario general del Sub-Comité Departamental de Puno, en la carta al obispo Riquelme:

Pues la raza indígena ya tiene entendido que en esta América joven y llena de promisiones, en el crisol de las democracias socialistas, tienen que fundirse todas las razas y amalgamarse todos los colores, para hacer la Patria Universal de la Humanidad, pese a los blancoides y a los que creen que nosotros en pleno siglo de grandes cataclismos sociales y políticos del mundo que nos enseña las emancipaciones de toda clase de esclavitudes, vamos a pensar la reconstitución del desmoronado imperio de otras horas. Estas ñoñeces las reservamos para los que creen que seguimos durmiendo (*Pututo*. Revista mensual Pro-Indígena, año I, núm. 1, Puno, 29 de agosto de 1922, p. 4, en Vilchis, 2017b: 28).

¿Quiénes fueron los “profetas libertarios”? Aunque es imposible enumerarlos a todos, nos gustaría, por lo menos, evocar algunos nombres para rescatarlos del olvido y ponerle rostro al fenómeno que estamos describiendo. Uno de los personajes importantes fue, sin duda, Ezequiel Urviola, “El Illa”. Este maestro quechua, anarquista confeso, fue uno de los fundadores del Comité Tahuantinsuyo, participante activo de los tres Congresos Indígenas y profesor en las Universidades Populares Manuel González Prada. Su lucha por las nuevas escuelas indígenas y por el mejoramiento de las ya existentes la llevaba bajo la bandera

anarquista y tahuantinsuyana, para posteriormente, como toda una generación, abrazar el socialismo mariateguista.

Otros cofundadores y miembros del Comité Tahuantinsuyo fueron Samuel Núñez Calderón, quien dirigió la revuelta en Chupaca, Carlos Condorena, líder del levantamiento indígena en Huancané, e Hipólito Salazar, de Puno, propagandista y anarquista quechua ilustrado, fundador y secretario de la FIORP (1923), quien aseguraba que “El indio peruano, por tradición, por costumbre, se inclina hacia el comunismo” y apelaba a la solidaridad proletaria internacional con las luchas indias en la prensa ácrata latinoamericana: “Ya que en este país llamado Perú no hay justicia ni principios de humanidad, *nos dirigimos a todos los humanos proletarios del mundo civilizado invocando los sentimientos de solidaridad y unión*” (*Proletariado*, 8 de octubre de 1924, en Kapsoli, 1984: 170, subrayado nuestro). Tenemos también a los que se dedicaron al trabajo de propaganda a través de la edición de revistas, como Francisco Chuquihuanca Ayulo de Puno, quien dirigió la revista *Pututo*, órgano oficial del Comité, o Máximo Pecho de Jauja, dedicado a varias publicaciones anarquistas.

Igual, el Comité Tahuantinsuyo reunió a su alrededor a varios/as intelectuales y activistas, entre los/as cuales es necesario mencionar a Miguelina Acosta Cárdenas (1887-1938) del Alto Amazonas (Loreto), la primera abogada litigante en Perú, luchadora por los derechos de las mujeres y una activa militante anarcosindicalista e indigenista radical, comprometida con la labor educativa de las Universidades Populares González Prada y las escuelas rurales. Miguelina, hija de una familia acomodada de terratenientes caucheros, conoció el anarquismo durante su viaje por Europa y lo desarrolló durante su carrera de derecho en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima. Su tesis fue dedicada al matrimonio como una institución que rebaja la condición jurídica y social de la mujer. Protagonizó la huelga de hambre obrera en el puerto de Callao, lo que le trajo popularidad en el movimiento anarcosindicalista.

En los años de 1917 a 1919 codirigió el semanario *La Crítica*, de tendencia libertaria, junto a su amiga indigenista, Dora Mayer, de la Asociación Pro-Indígena, con la que colaboró activamente. Aquí podemos destacar su interés por las poblaciones indígenas amazónicas (poco usual en una época bastante andinocéntrica), especialmente por las mujeres, para quienes fundó una escuela en su pueblo natal en Alto Amazonas. Además de su trabajo como abogada litigante a favor del divorcio femenino y la protección de los yanacunas (indios de la hacienda), destacó por su iniciativa como educadora de Escuelas Rurales Ambulantes para la educación de niños y niñas indígenas.³¹

La efervescencia de los “ayllus del sol” y de “los profetas libertarios” llegó a su declive a finales de la década de los años veinte, debido, por una parte, a las políticas represivas del gobierno de Leguía y posteriores, que causaron muerte, encarcelamiento y exilio de numerosos militantes, incluidos marxistas y apristas, y, por la otra, al crecimiento del sindicalismo alineado con la III Internacional y el Partido Socialista Peruano de Mariátegui, fundado en 1928 y, más tarde, con el APRA de Víctor Raúl Haya de la Torre de 1930.³² Esto no significa que las organizaciones anarquistas dejaran de existir; sin embargo, perdieron su capacidad de interpelación masiva. Lo que puede interesarnos son los intercambios e influencias entre las luchas en Perú y los levantamientos en Bolivia, dada la cercanía de la problemática social, un contexto cultural-étnico compartido y la situación fronteriza de la región de Puno, donde se nucleó una gran parte de la lucha peruana. Pasemos entonces al caso boliviano que, además de mantener similitudes e influencias con el anarquismo “indianizado” de los Andes peruanos, posee rasgos propios en cuanto al papel del artesanado y a un importante protagonismo femenino.

31 Para conocer más de su fascinante vida y obra, recomendamos consultar a Jael Rojas (2020).

32 Al caer el gobierno leguista en 1930, se formó la Confederación General de Trabajadores de Perú (CGTP), en la que el anarquismo perdió sus influencias en favor del marxismo y del aprismo.

“Anarquismo *ch'ixi*” y el altiplano rebelde en Bolivia (1920-1952)

El anarquismo en Bolivia, aunque de desarrollo tardío³³ comparando con los territorios vecinos, llama la atención por su gran riqueza y su carácter alebrijesco atravesado por el eje racial/étnico. No es casualidad que elijamos llamarlo “anarquismo *ch'ixi*”, la denominación propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui, al reconocer de esta manera el trabajo pionero de la autora que, junto con Zulema Lehm en el marco del Taller de Historia Oral Andina (THOA), recogió testimonios y documentos invaluable que permitieron recrear y conservar la historia y la memoria del anarquismo boliviano. Su libro *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* de 1988 (2013) que sistematiza y analiza el material reunido,³⁴ será para nosotros, como lo fueron prácticamente todos los trabajos posteriores, la fuente principal de información y repositorio de las voces directas de los protagonistas.

La especificidad de Bolivia, un país con ínfimo desarrollo industrial, con una economía de capitalismo periférico de enclave extractivista, por una parte, y un régimen agrario latifundista de relaciones serviles, por la otra, hizo que, al igual que en el caso peruano, el proletariado boliviano de inicios del siglo xx difiriera

33 Como relatan Margarucci y Godoy Sepúlveda (2018), la delegación chilena de la revista ácrata *La Batalla*, tras visitar Bolivia en 1915, declaró que no encontró ni una sola organización obrera, sólo algunas organizaciones mutualistas. Aunque el anarquismo como movimiento no aparece en Bolivia hasta bien entrado siglo xx, el término “anarquista” ya circulaba a finales del siglo xix, sobre todo, para desprestigiar y satanizar a cualquier fuerza de oposición antioligárquica, incluidos los liberales. Así, antes de contar realmente con organizaciones anarquistas, el país firmó en 1902 el Tratado de Extradición y Protección contra el Anarquismo junto con 17 países de América. Dicho tratado definía como anarquismo un sinnfin de crímenes comunes, reflejo de la preocupación que causaba la potente propagación anarquista en países como Argentina o Uruguay. De esta manera, el estigma de “anarquista” como un criminal, agitador extranjero y terrorista llegó a Bolivia antes que el mismo anarquismo (véase Rodríguez, 2012: 26-27).

34 Dicho material: documentos proporcionados por los mismos entrevistados/as y las grabaciones de las entrevistas, forma parte de la Biblioteca Juan Flores Choque y del Archivo Luis Cusicanqui del Tambo Colectiva Ch'ixi en La Paz.

diametralmente del modelo occidental de las sociedades industriales. Serán los artesanos y trabajadores de oficios varios (sastres, albañiles, mecánicos, cocineras, floristas, vendedoras, etc.), de las principales ciudades andinas, sobre todo La Paz y Oruro, en su mayoría cholos y cholos,³⁵ quienes abracen el anarquismo como idea emancipadora y método de organización y de lucha.

Este carácter mixto, de fronteras borrosas e “identidades puente” del anarquismo boliviano le permitió constituirse en una amenaza real para la oligarquía y la burguesía de la época. Como explica Huáscar Rodríguez:

Diríase que la existencia del anarquismo en Bolivia ha sido posible gracias a la emergencia de ciertos sectores cholos que, con su identidad liminal, rural y a la vez urbana, al medio de lo tradicional y de lo moderno, terminaron construyendo un puente para que el mundo plebeyo e indio pueda acercarse a las nuevas ideas obreristas de Occidente. [...] *La identidad puente que la subalternidad chola construyó fue interpretada como una peligrosa amenaza por parte de los sectores oligárquicos, los cuales sentían que la alianza de los indios con los cholos era algo que debía conjurarse a toda costa* (Rodríguez, 2012: 287, subrayado nuestro).

El anarquismo tuvo un papel crucial en la formación del movimiento obrero y campesino boliviano, estableciendo alianzas entre el artesanado cholo y las luchas campesinas quechua-aymaras, donde el lema “Tierra y libertad” sirvió una vez más como el punto de partida hacia el comunismo anárquico basado en la comunidad andina.

35 Cholo/chola es el término usado en Bolivia, frecuentemente de manera despectiva, para referirse al indígena urbano o mestizo de rasgos indígenas. En contraste con el indígena aymara o quechua campesino o el mestizo burgués aliado de las clases dominantes criollas, la categoría de cholo alude al carácter étnicamente ambiguo de un individuo que se encuentra muy cercano al mundo indígena, pero pertenece al sector popular urbano, de profesión libre como artesano o comerciante.

Federación Obrera Local (FOL) y sus alianzas con los “caciques apoderados” (años veinte)

La década de los años veinte en Bolivia fue marcada por el auge de protestas y levantamientos sociales combatidos despiadadamente por los gobiernos oligárquicos del presidente Bautista Saavedra (1921-1925), lo que incluso desembocó en las masacres de los campesinos aymaras en Jesús de Machaca (1921) y de los mineros en Uncía (1923). Al mismo tiempo, se daba la cada vez más acelerada proliferación de organizaciones gremiales urbanas de signo libertario, cuyos miembros se solidarizaron con las luchas campesindias y populares de todo el país. Será el Grupo La Antorcha, con Luis Cusicanqui “Indio Aymara” (tío abuelo de Silvia Rivera Cusicanqui), Domitila Pareja³⁶ y Jacinto Centellas, con el periódico *La Tea* —impreso en Argentina debido a la dificultad de acceder a imprentas propias en Bolivia—, el que, a partir de 1923, difundirá vigorosamente las ideas anarquistas entre los sectores populares urbanos.

Sin embargo, no es sino hasta agosto de 1927, con la fundación de la Federación Obrera Local (FOL) de La Paz³⁷ (inicialmente conformada por cuatro sindicatos: albañiles, mecánicos, carpinteros y sastres), que el anarcosindicalismo boliviano entra en su etapa de auge y florecimiento, logrando una influencia predominante en el movimiento obrero boliviano hasta su crisis durante la Guerra del Chaco (1932-1935). A partir de ese momento, los sindicatos femeninos asociados a la FOL —Sindicato Femenino de Oficios Varios, fundado en 1927, y posteriormente la

36 Domitila Pareja fue costurera, chola y anarquista. Murió precozmente de tuberculosis en 1926. En su entierro, Rosa Rodríguez, otra chola y su compañera de lucha, resumió la vida de Domitila con las siguientes palabras: “Quería que la mujer junto a su compañero luche por la emancipación moral y económica de su clase para hacer cesar la explotación del hombre por el hombre y de la mujer que es doblemente esclavizada. [...] Domitila Pareja era anarquista. Por eso luchaba contra esa trinidad maldita: oro, cruz y espada” (*Bandera Roja*, 25 de octubre de 1926, en Rodríguez, 2012: 45).

37 Posteriormente se forman otras federaciones anarquistas, por ejemplo, la Federación Obrera de Trabajo (FOT) de Oruro en 1930.

Federación Obrera Femenina-FOF— se convierten en la principal fuerza de difusión y organización anarquista, como veremos en el capítulo V.

Así, la Federación Obrera Local (FOL) se constituye como una organización de confrontación radical con el Estado y los patronos. Formada con el espíritu del sindicato-universidad obrera, promovió la autoeducación de los asociados en pro de una conciencia social crítica necesaria para cumplir con el lema de la Internacional: “La emancipación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores”. De ahí, no sólo rechazó a los intelectuales “de izquierda”, ajenos al mundo de trabajo (la mayoría marxistas),³⁸ y a la “casta parasitaria” de vanguardias conductoras, sino que, sobre todo, promovió la autonomía del trabajador y una organización horizontal frente a todo tipo de jerarquías, centralizaciones e imposiciones presentes en el sindicalismo vertical.

La propuesta de la FOL hacia la sociedad en su conjunto contenía principios “apolíticos”, lo que en el sentido de la época correspondía al rechazo de la política partidista y estatal;³⁹ federalistas,

38 Para darnos cuenta de la importancia de la influencia anarquista en la gran mayoría de los trabajadores de aquella época basta ver su rechazo masivo a los pocos marxistas (tanto estalinistas como trotskistas) que intentaban intervenir en los Congresos Obreros, tal y como pasó, por ejemplo, en el Cuarto Congreso en Oruro en 1930. El intento de los marxistas de tomar el control del movimiento obrero los llevó a organizar anteriormente una impopular e ilegítima Conferencia Obrera en Potosí, pero fueron desconocidos por la mayoría de las Federaciones del país. El historiador del movimiento obrero boliviano, el trotskista Guillermo Lora, describe esta situación minoritaria de los marxistas: “El clima de tremenda agitación creada por la crisis de 1929 y los errores cometidos por los ‘socialistas autoritarios’ en la dictatorial conferencia de Potosí, fueron factores que contribuyeron a mejorar las posiciones de los anarquistas, vivamente interesados en convertirse en dirección y cabeza del pujante movimiento de masas. [...] constituían una mayoría aplastante dentro del Congreso. Los marxistas no tuvieron más camino que retirarse y dejar que los anarquistas moldeasen la reunión conforme a sus propósitos” (Lora, 1970: 45-50).

39 Esta tendencia es explicada por Petronila Infantes en el manuscrito archivado *Apoliticismo e inhibición*: “Y decidimos y afirmamos que el político y el socialista libertario no pueden darse en una misma persona, son éstos antagónicos. El ideal del primero nace de una necesidad que es la de gobernar; el ideal del segundo es otra necesidad, ser libre. Al gobierno se llega por el sendero de la política, por elección o por golpe de fuerza; en ambos casos, por caminos tortuosos. A la libertad se va por la

autonómicos y pluralistas. Su lucha no se reducía a la emancipación económica del “proletariado” e implicaba su paralela emancipación política y cultural, indispensable para la construcción de una sociedad libre. Como reza su *Manifiesto* de 1938: “En lo político debería haber una amplia descentralización gubernamental, bajo un sistema federativo, respetando la independencia y autonomía de la última aldea y del último ciudadano, libre expresión de pensamiento y de prensa: la diversidad de pensamientos, tendencias y afinidades haría que evolucione la ciencia y el arte” (*Manifiesto de la FOL*, 1 de mayo de 1938, en Rivera y Lehm, 2013: 60).

Esta apuesta anarquista coincidía con una larga tradición de autonomía, autogestión e insubordinación de los sectores indios y populares, y encajaba con las prácticas comunitarias y de solidaridad gremial de larga data. En este sentido, los sindicatos anarquistas no se pensaban como simples medios para alcanzar ciertos propósitos, sino como fines en sí mismos, al ser “irradiantes focos de una sociabilidad alternativa basada en la solidaridad y en el antiautoritarismo, con la ayuda mutua y con la rotación de todos los cargos sindicales” (Rodríguez, 2012: 254).

Pronto la FOL se convirtió en el sindicato más temido por las autoridades, como lo indica la cita del periódico conservador *La Razón* de 1929: “Actúan en esta última [FOL] los elementos más exaltados y subversivos; aquellos que profesan los principios del Comunismo Anárquico [...] provocando sublevaciones de indígenas” (en Rodríguez, 2012: 79). Como en el caso peruano, en Bolivia, la lucha anarcosindicalista, además de las reivindicaciones propias de la lucha obrera urbana, se vinculó tempranamente con la problemática rural, promoviendo el comunismo anárquico y retomando la comunidad andina como una referencia crucial para su proyecto político. El estrecho vínculo que se forma en los años veinte y, como veremos más adelante, también en los

revolución, por vía directa, arrebatando al Estado lo que éste arrebató anteriormente a la sociedad, y ahí dos conceptos que no hay forma humana ni divina de armonizar” (citado en Rivera y Lehm, 2013: 40).

cuarenta, entre los artesanos cholos de la FOL y las comunidades altiplánicas, se basó tanto en cierta “hermandad” étnica (real o imaginada), como en la cercanía entre la utopía anarquista y la del *ayllu* andino, unida a la lucha concreta por la tierra y en contra del régimen latifundista. Los “indios” y los “cholos” anarquistas compartían la visión negativa del Estado y planteaban sus reivindicaciones en clave autonomista y anticolonial. Los/las libertarios/as consideraban que los rasgos sociales indígenas eran “naturalmente anarquistas” (en términos del comunismo anárquico), al mismo tiempo que destacaban la rebeldía innata del “indio”, un *ama llunk’u*⁴⁰ radical que, supuestamente, lo predisponía a levantarse contra todo tipo de opresiones.

La década de los veinte, igual que en Perú, estuvo sacudida por la inquietud social en el campo y los levantamientos indígenas en contra del régimen latifundista. La década empieza con la rebelión de Jesús de Machaca en 1921, liderada por Faustino Llanque, cacique apoderado,⁴¹ y su hijo Marcelino Llanque, maestro ambulante de las escuelas rurales, quien, como veremos, se incorporará a la FOL en los años cuarenta. Es cuando los delegados de las comunidades se acercan a los/las anarquistas urbanos, buscando apoyo para sus luchas. El resultado de estos acercamientos fue la presencia de los líderes aymaras en el Tercer Congreso Obrero, realizado en marzo de 1927, en el que los anarquistas de la Escuela Ferrer y Guardia de Sucre, Rómulo Chumacero⁴² (presi-

40 *Ama llunk’u* —en aymara “no seas sumiso”—, suele añadirse a la famosa tríada andina: *Ama sua*, *ama llulla*, *ama quella* (No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo) para prevenir que sea utilizada por el amo para la sumisión y la explotación del indio.

41 Los caciques apoderados fueron los líderes indígenas, en su mayoría aymaras, que desde finales del siglo XIX fueron apoderados por las comunidades para reivindicar las tierras comunales usurpadas por los hacendados. Se servían de los títulos reales expedidos todavía durante la Colonia. Además de la lucha por la tierra, promovían la fundación de escuelas rurales.

42 Rómulo Chumacero, sastre libertario, fundó la revista *Tierra y Libertad*, inspirada por el magonismo, y la Escuela Ferrer y Guardia, creada en 1924; su objetivo era establecer vínculos entre la red de caciques del Sur (Potosí y Sucre), difundir la educación indígenal y las ideas del comunismo anárquico. Con el tiempo, Chumacero se acercó

dente del Congreso) y Adrián Núñez, introdujeron la discusión sobre “el problema indigenal” y las principales demandas del movimiento campesindio: la recuperación de tierras comunales, la construcción de escuelas rurales y el respeto por las autoridades locales propias. Como observan Rivera y Lehm: “El contacto con el agro impactó a los ideólogos libertarios y los impulsó a la reelaboración de su doctrina en aras de una mejor comprensión de la lucha anticolonial andina” (Rivera y Lehm, 2013: 40).

Pocos meses después del Tercer Congreso, el 25 de julio de 1927, estalló la rebelión de Chayanta (Potosí), en la que miles de comunarios y colonos indios declararon la guerra a los terratenientes. El levantamiento, de carácter descentralizado, que se extendió desde el altiplano paceño hasta Oruro y Chuquisaca, fue impulsado por los caciques apoderados Manuel Michel, Agustín Saavedra y Saturnino Mamani, los mismos que habían participado en el Tercer Congreso Obrero. Los principales sospechosos de “azuzar” a los indígenas a la rebelión fueron Chamucero y Núñez, por sus contactos previos con las comunidades y caciques y su papel en el Tercer Congreso, acusación que pagaron con el confinamiento en Todos Santos en el trópico boliviano.

La confluencia de las luchas indígenas y anarquistas (Hylton, 2003), aquel buscarse mutuamente, rebasa las interpretaciones sobre una posible vanguardia anarquista que, una vez infiltrada entre los “indios”, los hizo levantarse en armas. En 1928, el folista Luis Cusicanqui, personaje clave de ese “anarcoindianismo”, hospedó en su casa a Santos Marka Tola, cacique principal de los *ayllus* de Qallapa y apoderado general de las comunidades de la República, quien, desde 1913, había liderado la lucha de los comuneros en la provincia de Pacajes, cuando éste llegó a La Paz buscando el apoyo de los anarquistas. El mecánico y el cacique compartían la misma lengua, el aymara, además de una experiencia común de opresión colonial y los mismos objetivos de lucha, uno, desde su experiencia anarcosindicalista urbana, y el otro,

al socialismo trotskista de Tristán Marof y su Partido Obrero Revolucionario.

desde la lucha india campesina. Acerquémonos al personaje y pensamiento de Luis Cusicanqui para profundizar en estos puntos de coincidencia “anarcoindia”.

Luis Cusicanqui y su crítica anticolonial

Luis Cusicanqui Durán (1894-1977), uno de los fundadores y miembros importantes de la FOL, es un gran ejemplo del anarquismo *ch'ixi* y, de hecho, inspiró a Silvia Rivera Cusicanqui para elaborar su concepto-metáfora. Como cuenta el mito, Luis fue hijo ilegítimo de un arriero aymara, Manuel Cusicanqui, y una señorita de alta sociedad, Angélica Sanjinés. Fue abandonado por su madre biológica y entregado a la cocinera aymara de quien tomó su segundo apellido y a la que consideró su verdadera madre. Aunque existen investigaciones que niegan la veracidad de esta historia (Margarucci, 2020), el mismo Cusicanqui la asumió para contar su experiencia del racismo y el colonialismo, además de fundamentar su rechazo a las élites criollas y su fuerte identificación con la cultura aymara y las clases subalternas.

Su camino hacia el anarquismo fue propio de toda una generación: obrero migrante en las salitreras chilenas, que en los años veinte atraían mano de obra boliviana y peruana, se encontró allí con la organización sindical influenciada por el anarquismo e intentó recrearla a su regreso al país. Así, en La Paz participa en el Centro Obrero Libertario (COL), una agrupación cultural de estudio y propaganda anarquista. En 1920 funda, como hemos visto, junto con la costurera Domitila Pareja, el Grupo de Propaganda Libertaria La Antorcha. En 1924, en el marco de la persecución de “elementos subversivos” tras los levantamientos indios, Luis Cusicanqui, junto a Jacinto Centellas y Guillermo Palacios, es encarcelado, torturado y confinado en la zona tropical de Tajma. Después de la fundación de la FOL, se convierte en su miembro activo, vinculándose con las luchas campesindias. Fue un propagandista y ensayista importante, cuyos artículos se publicaban en la prensa ácrata latinoamericana bajo el seudónimo de “Indio Aymara”.

Analicemos uno de sus escritos más llamativos, que data del año 1929, el manifiesto *La Voz del Campesino. Nuestro reto a los grandes mistes del Estado*, en el que se asume como campesino aymara y se identifica con la lucha social y anticolonial de los “indios”: “Nosotros, indios cerrados en la estepa andina de América” (en Rivera y Lehm, 2013: 249). Esta toma estratégica de una identidad que no le correspondía del todo por ser más bien un artesano cholo, muestra la fluidez entre lo rural y lo urbano, lo “indio” y lo “cholo” que se entrelazaban y atravesaban sin fronteras bien definidas. De ahí, el autor maneja el concepto de un nosotros inclusivo (*jiwasa* en aymara),⁴³ que permite unir al artesanado de la ciudad con los indígenas del agro, como aseguran Rivera y Lehm: “La identidad india que postula [Cusicanqui] es inclusiva: en ella los trabajadores manuales de las ciudades y los comunarios y colonos del campo harían causa común frente al Estado de casta y el sistema político excluyente y opresor” (Rivera y Lehm, 2013: 51).

El manifiesto denuncia la continuidad del colonialismo durante la República y la explotación inhumana del “indio”, cuestiones que ya observamos en el caso peruano con el ensayo de González Prada, y que en Bolivia serán desarrolladas más tarde por Fausto Reinaga y la corriente indianista y katarista en los años setenta. Nos parece importante destacar su aporte temprano al concepto que, posteriormente, será nombrado por el sociólogo mexicano Pablo González Casanova como “colonialismo interno”, y que vincula la lucha anarquista contra el Estado y los patrones con el análisis situado en la realidad boliviana, donde éstos, en el contexto de la larga historia de conquista y colonización, tienen rasgos de casta y no sólo clase, :

Hace más de un siglo y una treintena de años que venimos sufriendo la esclavitud más inicua que podía pesar en la hora Republicana que nos ofreció la independencia que nos costó la vida

43 En aymara podemos identificar dos maneras básicas de expresar la primera persona del plural: *nänaka*: excluyente, que habla de un nosotros sin el interlocutor; y *jiwasa*: incluyente, que incorpora al interlocutor. Igualmente, en guaraní, podemos decir nosotros excluyente como *oré* e incluyente como *ñandé*.

y sangre india para librarnos *del yugo español que nos hizo gemir durante más de cuatrocientos años* o cuatro siglos: a maravilla bailaba el garrote, las patadas sobre nuestras espaldas en aquellos años de barbarie y *hoy se repite con más fuerza la brutalidad en pleno siglo de la libertad. Si en aquellos tiempos hemos trabajado gratis para el señor español y hoy lo mismo para con criollos haciéndonos trabajar de sol a sol sin que obtengamos ni un centavo por el duro trabajo...* (Cusicanqui en Rivera y Lehm, 2013: 248, subrayado nuestro).

Su llamado a la revolución social, propio del pensamiento anarquista, se une con el llamado a la lucha de un pueblo oprimido y explotado, que moviliza su memoria “de los antepasados” de 500 años de ultrajes y resistencias en contra del régimen criollo-oligárquico “bárbaro y criminal”:

Nosotros mártires de siempre, estaban frescas las cicatrices que habéis abierto con nuestros antepasados [...] Vosotros soldados mandones *no tenéis derecho a llamaros civilizados sois bárbaros criminales del siglo xx* mutiladores y destructores de la humanidad. *Alerta hermanos indios de la raza americana que la sangre vertida sea el anuncio de la revolución botando esta vil sociedad mil veces maldecida* y nuestros caciques comprados y asesinos por los “mistes” *la sangre debe derramarse como antes porque ya estamos cansados de la dominación presente, sabemos y conocemos muy bien a los vampiros del Estado dominante...* (Cusicanqui en Rivera y Lehm, 2013: 250, subrayado nuestro).

Este antagonismo histórico irresoluble entre un “nosotros” y un “vosotros” desborda el estricto conflicto de clases, aunque lo contiene. En este sentido, el anarquismo *ch’ixi* opera en un contexto colonial, en el que, en vez de con el obrero asalariado, trata con el campesino/trabajador indígena negado no sólo en sus derechos laborales o políticos, sino en su humanidad misma. Igualmente, se adapta a la especificidad del artesanado libre de rasgos preindustriales, también discriminado por sus rasgos étnicos. Este anarcoindianismo une el antiestatalismo con el anticolonialismo y adapta el anticapitalismo a las realidades propias de diferentes regímenes de explotación típicas de un capitalismo periférico de

enclave unido a las formas de servidumbre y esclavitud propias de la hacienda y la plantación.

Federación Agraria Departamental (FAD) – agitación anarquista y los levantamientos indios de 1946-1947

Las alianzas entre el anarquismo urbano y los líderes indígenas en los años veinte entran en crisis debido a la persecución del gobierno de Daniel Salamanca (1931-1934) y, sobre todo, al estallido de la Guerra del Chaco (1932-1935).⁴⁴ Conviene aquí hacer un breve paréntesis para subrayar la posición del anarcosindicalismo de ambos países frente a la guerra como un excelente ejemplo del internacionalismo en rechazo del nacionalismo y el belicismo burgués, conforme lo analizado en el capítulo II. Así, en Bolivia, después del Cuarto Congreso Obrero de 1930 y de diferentes manifestaciones anarquistas en contra del servicio militar obligatorio y en solidaridad con el pueblo paraguayo, empieza la dura persecución de los anarquistas como agitadores peligrosos. Muchos son encarcelados o confinados en regiones tropicales e insalubres como Todos Santos (Beni). Otros tantos son asesinados a causa de su desertión ya durante el conflicto. El argumento movilizado por las autoridades contra los anarquistas es su “antipatriotismo”, como podemos ver en el siguiente fragmento de la prensa conservadora de la época:

Una prueba más del *antipatriotismo de que hicieron gala los manifestantes*, ha constituido el hecho de haberse pronunciado discursos a favor del Paraguay. Uno de los obreros dijo: "Compañeros, ayúdeme a decir: Viva la revolución social. Vivan nuestros hermanos de sudeste"; y continuando manifestó: "*Si nosotros hemos de tomar las armas, no ha de ser para defender las fronteras sino para borrarlas*". Luego la poblada entonó la internacional... (*La Razón*, 6 de octubre 1931, en Rodríguez, 2012: 128, subrayado nuestro).

44 Para profundizar en la lucha antibélica e internacionalista de los sindicatos obreros de ambos países véase Hernández, 2020.

Tras el segundo declive de la FOL durante los gobiernos del “socialismo militar” nacionalista y corporativista de los años de la posguerra —David Toro (1936-1937) y Germán Bush (1937-1939)—,⁴⁵ el siguiente momento de resurgimiento y confluencia con las luchas “indias” se ubica en los años cuarenta, mostrando especial auge en 1946, año de la fundación de la Federación Agraria Departamental (FAD),⁴⁶ de carácter libertario y campesindio, resultado de la proliferación de sindicatos y organizaciones campesinas afiliadas a la FOL. Esta vez son los FOL-istas los que se acercan al campo, promoviendo la organización de sindicatos indios y fundando escuelas campesinas. Su misión político-educativa⁴⁷ está enfocada en la lucha por la tierra contra la hacienda y por el autogobierno de las comunidades. El contexto en el que se mueven es el creciente indigenismo gubernamental de los gobiernos de Gualberto Villarroel (1943-1946), que incorpora la cuestión indígena a la agenda estatal y con sus tímidas reformas

45 Las políticas corporativistas y clientelistas de los nuevos gobiernos dividieron y confundieron a la clase trabajadora, que comenzó a abandonar la autonomía sindical en pos de las “ventajas” ofrecidas desde el Estado. El 24 de abril de 1939, el presidente Germán Bush se declara dictador y promulga leyes “protectoras” del obrero (Código del Trabajo) con efecto de neutralización de los sindicatos independientes. La FOL es ilegalizada y el único sindicato reconocido es la paraestatal Confederación Sindical de los Trabajadores de Bolivia (CSTB). La FOL también enfrentó el conflicto interno entre posiciones consecuentemente anarquistas (Cusicanqui) y las que promovían el acercamiento con los gobiernos y el sindicalismo oficial (Moisés). Finalmente, un año después de la crisis de 1936, durante la cual Luis Cusicanqui es expulsado de la FOL, la Federación se reconstituye con Cusicanqui y sus afines como la principal fuerza crítica a la estatalización y la tutela gubernamental sobre el movimiento obrero.

46 La fundación de la FAD tiene como antecedente el surgimiento de la Unión Sindical Labriegos del cantón Aygachi en noviembre de 1946; ésta posibilitó la creación de varias otras uniones en provincias de Omasuyus y Los Andes. Algunos de sus miembros más activos, representantes de aquel anarquismo altiplánico fueron: Marcelino y Esteban Quispe Yucra, Cosme Oroche (Urocho), Juan Heredia, Manuel Condori, Zenón Arias, Nicanos López e Hilarión Laura (Maldonado, 2017: 41).

47 Como asegura Silvia Rivera: “El intenso proceso organizativo propiciado por los anarcosindicalistas de la Federación Agraria Departamental, afiliada a la FOL paceña, entre 1946 y 1947, fue paralelo a la construcción de 51 escuelas autogestionarias afiliadas a las uniones sindicales de labriegos en otras tantas comunidades del altiplano boliviano” (“Prólogo”, en Maldonado, 2017: 11).

incita nuevas esperanzas e inquietud en el campo.⁴⁸ Como asegura Huáscar Rodríguez: “El nuevo contexto de descontento fue interpretado lúcidamente por los anarcosindicalistas, ya que pronto decidieron desplegar una gran labor de agitación y organización en distintas áreas rurales del altiplano paceño” (Rodríguez, 2012: 196).

Por una parte, se recuperaron las viejas alianzas de los años veinte con personajes como el mencionado Marcelino Llanque, líder del levantamiento aymara de Jesús de Machaca en 1921 y profesor rural. Por la otra, se sumaron nuevas organizaciones ácratas urbanas surgidas en aquellos años, como el grupo teatral Nuevos Horizontes con Líber Forti⁴⁹ en Tupiza (Potosí) o la agrupación Ideario en La Paz, que se encargaron de labores culturales, educativas y de agitación. La creación del Núcleo de Capacitación Sindical Libertario dentro de la FOL, dirigido a campesinos, con maestros aymara hablantes, como Marcelino Llanque, Modesto Escobar, Francisco Castro y Santiago Ordóñez, sirvió para fomentar la educación y el ideario ácrata entre las comunidades aymaras y quechuas, al mismo tiempo que para apoyar a los flamantes sindicatos “indios” que aparecían sin parar.

La fundación de la FAD, con el aymara Marcelino Quispe Yucra como secretario general, causó un gran temor entre la élite

48 Guadaluerto Villaruel (1943-1946), militar, llegó a la presidencia tras un golpe contra el presidente Peñaranda. Apoyó su gobierno en la alianza entre la logia militar Razón de Patria (Radepa) y el partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Fue depuesto del poder y asesinado (colgado en un farol) por la muchedumbre en una revuelta popular, aprovechada posteriormente por la oligarquía. Sus gobiernos, de corte populista e indigenista, promovieron tímidas reformas en el campo, suprimiendo servicios gratuitos y trabajos forzados del campesinado (pongueaje y mitanaje). Convocó el Primer Congreso Indígena en La Paz en 1945. Igual que sus predecesores, Toro y Bush, fomentaba la sindicalización estatal, persiguiendo al anarcosindicalismo.

49 Líber Forti (1919-2015), nacido en Córdoba, Argentina, anarquista, miembro de la FORA, se trasladó a Bolivia, donde desarrolló iniciativas culturales, sobre todo el teatro obrero que llevó al público minero. Fue asesor cultural de la Central Obrera Boliviana y como tal difundió las radios mineras. Murió a los 96 años en Cochabamba, Bolivia, como leyenda del teatro popular libertario.

boliviana que, como de costumbre, acusaba al anarquismo de ser una ideología extranjera y de sublevar a “la indiada”, supuestamente incapaz por sí misma de tal labor organizativa: “Para los patrones del campo, ha sido una novedad increíble que los indios hayan constituido su Federación para defender sus derechos según las tácticas del Sindicalismo Libertario” (*Manifiesto de la FAD* en Rodríguez, 2012: 211). La FAD apoyó la ola de sublevaciones y protestas indígenas ocurrida a lo largo del año posterior a su fundación, un fenómeno de diferente intensidad que se extendió desde La Paz, Oruro, Cochabamba, Sucre, Potosí hasta Tarija. Como símbolo de la alianza “anarcoindia”, el 1 de mayo de 1947, la FOL, junto con la federación femenina (FOF) y miles de indígenas de la FAD, realizaron una gran movilización conjunta: “Llevando las enseñas negras y rojas de los anarquistas, desfilaron ordenadamente y con gran disciplina [...] usaron de la palabra los oradores, hablando varios de ellos en aymara” (*La Razón*, 3 de mayo 1947, en Rivera y Lehm, 2013: 97).

Si revisamos el *Manifiesto de la FAD* de 1947, veremos la identificación de sus autores con la lucha campesindia por la tierra y la educación, como también su apoyo a los levantamientos que estaban sacudiendo el Altiplano. Según ellos, la rebeldía india no sería un acto de barbarie, como lo presentaba la prensa conservadora, sino una reacción justa y legítima al racismo y la opresión sistémicos:

Es por eso que las poblaciones vecinas al ver las llamas encendidas de nuestra rebeldía y el toque de nuestros *pututos* anunciando la venganza de la justicia, claman auxilio a las autoridades y las ciudades tiemblan de susto tornándose en cementerio antes de un segundo, porque el indio es feroz, salvaje y antropófago que su único anhelo es asaltar, matar y destruir todo lo que encuentran a su paso [...] matándonos como langostas, arrasando nuestros campos, obligándonos a vivir en antros, perseguidos y encarcelados sin que se escuche una sola voz en defensa nuestra; todos nos condenan, todos murmuran, que al indio hay que exterminar, que el indio es el desprestigio de Bolivia aristocrática. (*Manifiesto de la FAD* en Rodríguez, 2012: 95).

En este sentido, la FAD, como la voz de los campesinos “indios” libertarios, se acercaba en su denuncia, aunque desprovista del halo milenarista, al Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo de Perú. La explotación y la opresión gamonal sufridos por el “indio” en ambos países le exigieron al anarquismo andinizar e indianizarse, encaminando su lucha libertaria hacia un anticolonialismo radical: “Los patrones son los hijos directos y continuados de los conquistadores que arribados a estas tierras, erigieron su cómoda posición de parásitos de la sociedad, en fin, de dueños, a base exclusiva del robo y el crimen contra las poblaciones incásicas” (“La verdad del robo y el crimen” del Comité de Defensa de la FOL, junio de 1947 en Rodríguez, 2012: 101).

Esta rica experiencia de confluencia y colaboración entre el anarquismo y la lucha indígena, aunque efímera (a finales de 1947 la represión acaba con el movimiento), nos muestra estrategias interesantes que, si bien no descartaban la lucha armada, pretendían evitar las masacres y apostar por formas más veladas de resistencia, como el uso contrahegemónico de la ley, las huelgas de brazos caídos o la formación de escuelas autogestivas, en las que la alfabetización también servía para la subversión (Maldonado, 2017). Otro de los rasgos interesantes a destacar de aquel “anarcoindianismo” fue la solidaridad urbano-rural entre sindicatos/gremios y comunidades, con la formación de lazos sólidos de apoyo mutuo. Esta forma y táctica organizativa del “*ayllu-gremio*” (Maldonado, 2017) vinculaba al mundo popular de las ciudades con la lucha campesindia en un frente común, que se basaba, además de en la cercanía étnica, en la educación libertaria y en el fomento de la autogestión y la autonomía frente a la infiltración estatal y partidista. Por ello el sindicato anarquista no pudo ser una copia ciega de las formas de organización europeas, sino una mezcla *ch'ixi* de las ideas subversivas modernas y la larga tradición comunitaria, un alebrije anárquico donde el “*ayllu-gremio*” traía el pasado al presente para vislumbrar un proyecto del futuro, rasgo que se mantiene hasta la actualidad en las organizaciones y luchas indígena-populares en Bolivia.

La actividad de la FAD y de los “*ayllus-gremios*” provocó una histérica reacción de la oligarquía terrateniente que, como en el caso peruano, tachaba de subversivo cualquier reclamo indígena, incluido el derecho a la educación. La represión física, acompañada de una feroz propaganda antianarquista y antiindígena marcada por el racismo y el discurso de la “barbarie contemporánea”, pronto acabó con el movimiento, al caer varios militantes presos. Más de 200 comuneros aymaras, entre ellos una treintena de FAD-istas, incluido Marcelino Quispe, su secretario general, fueron confinados en el trópico de Ichilo, donde muchos murieron debido a las condiciones insalubres (paludismo) y el hambre. Ante la persecución, la FOL organizó el Comité de Defensa de los presos y emprendió la difusión de su causa a través de la revista F.O.L que, en su segundo número, del 1 de mayo de 1948, reiteraba el carácter indígena de la FAD y su conexión con la lucha libertaria continental, al mismo tiempo que denunciaba la represión contra los “hambrientos esclavos de poncho y ojotas”:

Sólo la FAD, organización compuesta por indios, podía comprender las esperanzas y sueños rebeldes y justos de su clase [...] Introducido el campesino a la vida sindical por la FAD, embanderado por el humano lema de “Tierra y Libertad”, los dueños de vidas y haciendas echaron sus gritos al cielo, pidiendo a Dios, al Estado y a la Ley que se castigue con sangre semejante atrevimiento de los “piojosos” y hambrientos esclavos de poncho y ojotas que habrían tenido la osadía de solidarizarse y pedir libros, abecedarios, cuadernos (en Rodríguez, 2012: 225, subrayado nuestro).

En el mismo número encontramos testimonios importantes de los FAD-istas encarcelados que nos permiten conocer el pensamiento y el sentir del aquel anarquismo “indianizado”, en el que la solidaridad con “el hermano indio”, en el caso de los cholos, o el querer de “ser libres como lo fuimos antes de la conquista”. en el de los “indios”, revelan el carácter anticolonial de su lucha: “Si es preciso morir por la libertad de mi clase, sacrificaré mi existencia. [...] Queremos que nuestros hijos no tengan que padecer hambre ni miseria, que no tengan que mendigar ni humillarse para comer

un pan. *Queremos ser libres como lo fuimos antes de la conquista*” (Esteban Quispe, *F.O.L.*, 1948 en Rodríguez, 2012: 277, subrayado nuestro).

Después de aquel embate contra las organizaciones anarquistas, la FAD se concentró en actividades culturales y de alfabetización rural con ayuda de la Sección Cultural de los Nuevos Horizontes, editando el boletín *La Voz del Campo* y alejándose del activismo crítico. Por su parte, los anarquistas confinados en el trópico, igual que sus compañeros de los años veinte siguieron difundiendo la Idea en los lugares donde les tocó vivir su destierro. Su nueva vida les dio la posibilidad de conocer a las poblaciones indígenas locales de las tierras bajas de Bolivia, con su problemática específica, tan alejada de los Andes.

El encuentro con el “indio” selvático, calificado en la época de “salvaje”, fue un reto para nuestros anarquistas, no ajenos a algunos prejuicios presentes también dentro del movimiento libertario. Sin embargo, muchos encontraron coincidencias muy importantes entre su anarquismo y la anarquía de los “salvajes”, como mostramos en el capítulo I desde el diálogo con la antropología libertaria. Así, por ejemplo, el FOL-ista Lisandro Rodas vio en las sociedades amazónicas la utopía anarquista hecha realidad: “Cuando estuve confinado en Todos Santos, yo no conocía el monte, pero he ido con uno de la misión y he convivido ahí entre ellos. No había gobierno, no había dios, no tienen autoridades de ninguna clase. [...] es una sociedad sin dios, sin patria, sin autoridades, donde nadie les manda, cada uno sabe sus obligaciones” (en Rivera y Lehm, 2013: 213, subrayado nuestro).

El golpe final al anarquismo FOL-ista vendrá del auge de las tendencias nacionalistas y populistas del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que llega al gobierno tras la Revolución del 52. La denuncia que hacían los/las anarquistas del carácter burgués, antipopular y antiindígena del gobierno de Villarroel y, posteriormente, de Víctor Paz Estenssoro del MNR (1952-1956; 1960-1964), les atrajo no sólo la persecución gubernamental y el

desmantelamiento de los sindicatos autónomos, sino también el rechazo de una parte de la “izquierda nacionalista” y de los sindicatos alineados con los gobiernos dizque “populares”. Así, frente a la trampa nacionalista, el anarquismo boliviano contrapuso el socialismo libertario: “la única doctrina que garantiza la libertad individual y colectiva con la solidaridad y el apoyo mutuo de los productores dentro del sistema federalista, en oposición contra toda doctrina que tenga por base la autoridad dictatorial que intente asirse de las riendas del poder estatal” (*Manifiesto de la FOF*, 1946, Rodríguez, 2012: 204).



El anarquismo en México, Perú y Bolivia se destaca en el tablero latinoamericano por su acertada alianza con las luchas indígenas y campesinas, y su creativa respuesta a las condiciones socioeconómicas y políticas propias de estos países, distantes del prototipo del Estado-nación industrializado y su proletariado fabril.

El caso mexicano impresiona por el inesperado papel jugado por el PLM en el proceso de radicalización de la revolución. La lucha por la tierra (así como el propio agrarismo) asume una función discursiva y simbólica que expresa la voluntad popular, en gran medida por la actividad incansable de la militancia revolucionaria de esta organización y su periódico *Regeneración*. La consigna “Tierra y Libertad” reverbera en los más distantes rincones del país y es escuchada y evocada como demanda genuina del pueblo en armas. Su capacidad de convocatoria es tan fuerte que pronto se expande desde México a todo el subcontinente y acompaña a los “libertarios de poncho y ojotas” en los Andes.

La centralidad de la recuperación y la democratización de la tierra, la “reforma agraria”, carga en sí una potencialidad anticapitalista y antiautoritaria en tanto impide el proceso de acumulación originaria con las dinámicas de desposesión necesarias para la producción de braceros disponibles para el mercado de trabajo;

además, promueve una cultura colectiva y comunitaria de autogestión territorial que fortalece instancias de democracia directa y autogobierno. Eso explica por qué Ricardo Flores Magón y el PLM hablaban directamente de la expropiación y la libre asociación de los oprimidos —campesinos, indígenas, obreros— como el cerne de la acción insurgente.

Otro aspecto muy interesante es el hecho de que una organización subversiva con el curioso nombre de Partido Liberal Mexicano, que defendía un proyecto comunista libertario, se proyectara como relevante e influyente actor revolucionario. Es cierto que el liberalismo en México tuvo sus particularidades, lo que ya explicamos, y el propio PLM puede ser encarado a partir de sus movimientos internos de radicalización si así se quiere. Pero todo indica que el núcleo dirigente del partido ya estaba alineado con ideas “poco comunes” para los liberales convencionales y parece que esa identidad fue utilizada nominalmente por cuestiones estratégicas, considerando a su vez la polisemia del concepto de liberal en las condiciones fronterizas con Estados Unidos. De todos modos, el PLM fue una organización que no sólo disputó ideas en el curso de la revolución, poniendo el anarquismo en el horizonte de las perspectivas posibles del cambio social engendrado por la ebullición de las masas, sino que igualmente tuvo presencia activa a través de sus afiliados y simpatizantes en el calor de las mismas luchas.

En la región andina, el anarcosindicalismo se vinculó con formas de organización y resistencia anteriores a la formación del capitalismo, propias de las culturas locales o, como en el caso boliviano, de los sectores populares cholos, reelaborando los conceptos heredados de la tradición europea desde su propia lectura anticolonial de la realidad social. ¿Cómo fue posible esta inteligibilidad entre el anarquismo y la anarquía propia de los sectores indígenas y populares? Rivera y Lehm indican que lo que acercó a estos últimos al anarquismo fue la coincidencia entre la doctrina ácrata y la experiencia vivida de la dominación y la explotación:

A lo largo de este proceso se fue haciendo evidente cómo la doctrina —en este caso el pensamiento anarquista— penetró y se imbricó con la vida de un amplio sector de trabajadores manuales de la ciudad, que cotidianamente se enfrentaban al desprecio y la opresión por parte de una sociedad rígidamente estamental y colonial como la nuestra, y de qué manera las ideas libertarias brindaron a este movimiento la base para la reflexión y sistematización de su propia experiencia, tanto del mundo del trabajo como de la organización y la lucha sindical (Rivera y Lehm, 2013: 215-216).

Las autoras indican que fueron referencias éticas comunes como “dignidad e igualdad” y el valor dado al trabajo creativo que permitieron a ambos compenetrarse:

Los elementos doctrinarios del anarquismo, referentes a la dignidad e igualdad del ser humano en base a la potencia creadora del trabajo, encajan aquí coherentemente con la necesidad de dar respuesta a las condiciones específicas de dominación en una sociedad colonialmente excluyente y culturalmente estratificada (Rivera y Lehm, 2013: 224).

De esta manera, como subraya Vilchis:

El pensamiento del comunismo libertario fue reelaborado por los aymaras y quechuas de algunas comunidades del altiplano peruano (e incluso boliviano), quienes, gracias a la difusión y propaganda desde periódicos, revistas, personajes y desde la oralidad, se apropiaron de él, lo recibieron, lo reinterpretaron y adaptaron a su propio pensamiento (Vilchis, 2017b: 34).

Esta coincidencia latinoamericana entre la clase y el factor étnico determinó el surgimiento de las organizaciones e identidades “bisagras”, según el término de Silvia Rivera Cusicanqui, que necesariamente tuvieron que reelaborar y adecuar las referencias europeas del anarquismo a esta realidad concreta, teniendo como resultado el surgimiento de un anarquismo *ch’ixi*. Un anarquismo alebrije donde la antiestatalidad se junta con el anticolonialismo, la clase con la etnia, la insubordinación obrera con el *ama llunk’u* indio, y para el cual los dueños del Estado y del capital tienen también color y casta.

La rebeldía que fomentaba el anarquismo ante todas las formas de dominación les permitía a los oprimidos levantar la mirada, les exaltaba a ser ellos mismos quienes elevaran su propia voz en contra de tutelas patronales y vanguardias ilustradas. Los espacios de sociabilidad alternativa donde se aprendía la libertad viviendo con ella en vez de postergarla como una utopía a alcanzar, le ganaron a la organización anarquista base social. Como aseguran en sus testimonios los cholos libertarios, “el anarquismo les manifestaba confianza de que ellos podían hablar, podían contactarse, podían expresar sus ideas, su rebeldía, entonces vieron que lo más factible era el anarquismo” (Rivera y Lehm, 2013: 113).

De estos anarquismos que confluían y se vinculaban por encima de las fronteras nacionales podemos sacar potentes aprendizajes. La apuesta por la alianza con las luchas campesindias es sólo una de ellas. La apuesta por la educación y la cultura como subversión es otra. En este sentido, la rica tradición libertaria autodidáctica, que convertía los sindicatos en universidades obreras, se junta con la lucha genuina de las comunidades indígenas y los sectores populares urbanos por la escuela, una reivindicación castigada con la muerte por el régimen latifundista de la época. La educación hacia la libertad individual y colectiva, una educación para la resistencia y la defensa de sus derechos, en fin, una educación que posibilite la autonomía intelectual y material del educando.

Otra característica importante es su posición frente al Estado y el sistema de partidos, que apuesta por una autonomía radical, un rechazo a la “gran política” dirigido hacia la autogestión y contra cualquier alianza con las autoridades, aunque éstas se presenten como “populares”, “pro-indígenas”, etc. El anarquismo es en este sentido el precursor de la crítica a los populismos latinoamericanos con su análisis lúcido sobre su carácter de clase y su peligrosa inclinación hacia el fascismo. Una característica que les permitió avisar tempranamente de los peligros de cooptación y sujeción a las formas clientelistas y autoritarias al movimiento

obrero y campesino, pero que al mismo tiempo puso a las organizaciones anarquistas en crisis, debido a la persecución y la simultánea deserción de las masas esperanzadas hacia los sindicatos paraestatales. Sus advertencias siguen vigentes más que nunca y nos permiten vislumbrar otras formas posibles y deseables de organización en rechazo al estatalismo y partidismo por más “de izquierda” que se presenten.

Destacamos también su internacionalismo basado en la solidaridad con la lucha de todos los oprimidos del mundo que sustenta la posición intransigente de los anarquistas ante el patriotismo bélico y el nacionalismo chovinista. Postura que les ganará la fama de “enemigos de la patria”, pero que, en realidad, se sustenta en la conciencia de que el nacionalismo no puede ser otra cosa que una ideología burguesa (aunque se identifique como “de izquierda”), diseñada para debilitar las luchas sociales, como lo expusimos en el capítulo II. Este internacionalismo está visible también en la conexión de las luchas mexicana y andina con el resto de las organizaciones ácratas del continente americano. De ahí, los casos descritos no estuvieron aislados a manera de “excepciones” frente a una supuesta cara europea del anarcosindicalismo de la época. Todo lo contrario. Tanto los miembros del PLM, como los “profetas libertarios” peruanos y los cholos ácratas bolivianos publicaban en la prensa anarquista estadounidense, argentina, chilena o uruguaya; sus luchas y problemáticas eran conocidas y respaldadas por una red internacional de solidaridad y apoyo.

Así, por ejemplo, encontramos los artículos de Ricardo Flores Magón publicados en *La Protesta* (Buenos Aires) y *Revolución* (Los Ángeles). Luis Cusicanqui como “Indio Aymara” era reconocido columnista de *La Antorcha* (Buenos Aires), mientras los ecos de las rebeliones quechuas de Perú encontraban su fervoroso defensor y analista en José Gardella, anarquista argentino editor de *Nuestra Tribuna*. En su artículo “La república del Perú es un feudo de los gamonales. ¿Quiénes son los salvajes los indios o los representantes de la ‘democracia’? Los indígenas del Perú claman

justicia”, en el que se solidariza con los comunarios de Espinar (Cuzco), Gardella vincula la histórica rebeldía indígena, “su tradición libre e indómita”, con la lucha revolucionaria de todo el continente, donde la solidaridad obrera con la causa campesina forma parte del mismo frente contra todas las formas de opresión y explotación:

Han de ser, son siempre, los hombres buenos, los revolucionarios, los anarquistas quienes, al compadecerse y conmovirse ante el trágico y justiciero clamor de los aborígenes del Perú, harán sentir, formidable, el grito de su enérgica protesta en favor de esta raza buena y contra la vergonzante tiranía peruana. Es en los hombres del pueblo, en sus hermanos de dolores y miserias, que los indígenas deben buscar su solidaridad en apoyo a su causa sumamente justa y humana (Biblioteca la Palestra, Año II, núm. 19, Buenos Aires, 1923, en Kapsoli, 1984: 262-263).

Lejos de reducir la problemática a la pura dimensión de “clase campesina”, reconoce la anarquía tradicional de la “raza indígena” frente a la ley y la moral burguesa y colonial, con sus formas de organización y producción propias. Termina llamando a la “campana de agitación contra los feudos y factorías de América” y a la solidaridad de todos los “artífices labradores de la América nueva” con la causa indígena continental (Kapsoli, 1984: 268).

Con este ejemplo queremos visualizar que la “indianización” del anarquismo latinoamericano parece haberse dado no como una excepción, un fenómeno “exótico” limitado a ciertas zonas geográficas, sino que tuvo impacto en todo el pensamiento ácrata continental. Entendemos que la formación y desarrollo del anarquismo observado particularmente en las regiones de México, Perú y Bolivia, ubicando los casos del PLM y de los anarcosindicalistas de poncho y ojotas, atestigua la extraordinaria autenticidad de sus ideas y prácticas, y su capacidad de pensarse desde la realidad concreta que los interpeló. Tal como un alebrije, aquel anarquismo fue históricamente tratado como un detalle menor y exótico, casi fantasmagórico. Se construyó de piezas aparentemente sorprendidas y poco probables, sacando la fuerza

de sus condiciones específicas para llevar adelante el estandarte del comunismo libertario. Sea como liberales un tanto raros que llaman a la abolición de la propiedad privada, sea como anarcosindicalistas “indios” que reivindican Tahuantinsuyo, nos brindan una oportunidad única para construir bajo otra mirada una comprensión más generosa de las luchas sociales de los y las de abajo. En el siguiente capítulo profundizaremos más sobre la apuesta ácrata por el comunismo libertario y su vínculo con la comunidad originaria como la base para la autonomía, el autogobierno y la autogestión social.



Centro de la Ciudad de México, 2018. Autora de la foto: Gaya Makaran.

Capítulo IV

“Todo es de todos”.

Comunidad, autonomía y autogobierno

Todo es de todos, ya que todos lo necesitan y todos han trabajado en la medida de sus fuerzas...

PIOTR KROPOTKIN,
La conquista del pan (2005).

Todos eran hermanos en esas comunidades; todos se ayudaban, y sintiéndose todos iguales, como lo eran realmente, no necesitaban que autoridad alguna velase por los intereses de los que tenían, temiendo posibles asaltos de los que no tenían.

RICARDO FLORES MAGÓN, “Sin jefes”,
Regeneración,
(13 de noviembre de 1915).

Cuando Ismael Martí en su ya citada carta a Max Nettlau hablaba de la presencia en América Latina de “un remanente de energías que el capitalismo y el estatismo no han logrado canalizar y explotar” (en Margarucci y Godoy Sepúlveda, 2018: 17), se refería sobre todo a las formas indígenas, campesinas y populares de organización social que, al mismo tiempo que hundían sus raíces en una larga tradición comunitaria propia, se proyectaban hacia el presente y el futuro como bases para el comunismo libertario promovido por el anarquismo. Llama la atención la confluencia de la comunidad indígena y campesina junto con las formas colectivistas de sectores populares (gremio, barrio) y la idea anarquista

de la comuna como base de un nuevo orden social que garantice la autodeterminación individual y colectiva. Aquellas luchas históricas que vimos en el capítulo III, tras unas décadas de latencia, han resurgido en la actualidad con una energía renovada y siguen interpelándonos con su proyección libertaria.

De hecho, en los últimos 30 años, América Latina se ha visto como un ambiente fértil para la manifestación de fenómenos de autoorganización social. Debido al innegable protagonismo del movimiento indígena, muchas de estas más avanzadas experiencias han contribuido para consolidar en la gramática vigente del mundo intelectual y de movimientos sociales el concepto de autonomía (Adamovsky et al., 2011; Makaran et al., 2019) y, particularmente, lo que consideramos su expresión política más definida: el autogobierno (Brancaleone, 2019a). Como laboratorio privilegiado para la observación y comprensión de tales fenómenos, los mundos populares e indígenas han revelado formas creativas de resistencia a las nuevas y viejas dinámicas de acumulación de capital, resignificando elementos de sus propias tradiciones culturales y singularidades étnicas para abrir grietas y fisuras por las que brotan energías antisistémicas y se retroalimentan condiciones para la emergencia de órdenes sociales alternativos en el ámbito de la propia modernidad. El florecimiento de este conjunto de movimientos y perspectivas que gravitan alrededor de la idea de autonomía y horizontalidad nos permite considerar que podemos estar ante lo que algunos estudiosos van a denominar un *anarchist turn* de las luchas (Blumenfeld, Bottici y Critchley, 2013).

Es importante resaltar que estas experiencias no pueden ni deben ser vistas como casos aislados, reducidas “a lo pequeño” y condenadas a una escala supuestamente inofensiva del “universo local” o “folclórico” que ninguna importancia tendrían para la sociedad global. Primero, porque su manifestación ocurre a partir de conexiones y desdoblamientos (algunos visibles y otros extremadamente sutiles) derivados del propio proceso de expansión y

desarrollo de la civilización capitalista, así como de sus dinámicas de resistencia y de diferentes respuestas a este proceso por todo el planeta (Schmidt y Van der Walt, 2009). Existe una compleja constelación global de luchas y movimientos que operan sinérgicamente, creando y fortaleciendo redes de colaboración directas o indirectas. Tales movimientos afectan y son afectados en distintos niveles. Si no superamos los vicios de cierta visión macroestructuralista que sitúa los fenómenos “locales” o llamados “comunitarios” fuera de su condición igualmente sistémica, constitutiva o participante de la modernidad capitalista, postura despectiva que identificamos especialmente con la fetichización estadocéntrica de la política, seguiremos viendo árboles aislados donde a lo mejor todavía no hay bosques, pero quizá un insurgente ecosistema en gestación. En este sentido, nos sumamos a los abordajes que privilegian una lectura más refinada de los fenómenos sociales a partir de sus condiciones de reproducción *glocales* (Van der Linden, 2014; Auyero, 2001; Acosta, 2005; Appadurai, 1996).

Comunidad y comuna: diálogos entre el comunismo libertario, el comunitarismo y la comunalidad indígena

Conforme nuestro propósito de poner en diálogo los horizontes libertarios indígenas y populares con el anarquismo, destacamos la inmensa contribución del movimiento indígena latinoamericano en cuanto a las herramientas prácticas, una visión ética y premisas teóricas para revisar críticamente nuestras principales instituciones en sus diferentes dimensiones. Nuestro objetivo es establecer algunos puntos de contacto y, por qué no, de fricción creativa, entre los conceptos de autonomía y autogobierno movilizables en nuestra región y elementos de la teoría anarquista, para demostrar el carácter y el sentido de sus afinidades en cuanto al horizonte emancipatorio en contra de los *impasses* de una episteme política basada en el esencialismo estadocéntrico. El punto de partida imprescindible será la reflexión sobre la comunidad/comuna, célula base para la organización social alternativa en clave

libertaria, que emprenderemos desde las confluencias históricas y actuales entre las conceptualizaciones anarquistas del comunismo y el comunalismo; y las indígenas del comunitarismo y la *comunalidad*.

¿Qué comunidad? Primeras aproximaciones desde las ciencias sociales

No puede ignorarse que en el ámbito del “sentido común” de las ciencias sociales y de las ideologías políticas la idea de comunidad aún actúa como un tipo de ancla normativa, produciendo un efecto simbólico y concreto de institución y/o mantenimiento de prácticas sociales gregarias y de ordenación más o menos unitaria, agrupando ciertos tipos de poblaciones o individuos a partir de similitudes étnicas, culturales, socioeconómicas o religiosas, de la existencia de lazos afectivos y tradicionales en relación con un territorio, de la convergencia de un conjunto de afinidades electivamente dispuestas o, incluso, por la relación de todos o algunos de estos factores en múltiples niveles. De todos modos, hablar convencionalmente de comunidad implica poner su valor en la vinculación de grupos y localidades, a pesar de la acción o los desdoblamientos de otros factores transversalizados en la composición de esa vinculación. La comunidad representaría, por lo tanto y en última instancia, la dimensión más espacializada y localizada de los agregados humanos en su expresión mínimamente unitaria.

Una arqueología del concepto de comunidad nos llevaría, sin duda, a Ferdinand Tönnies (1947) y una observación más precisa de las principales líneas de desarrollo por las cuales pasaron las ciencias sociales durante el siglo xx daría visibilidad a las sutiles y graduales variaciones que el concepto recibió a lo largo del tiempo. A finales del siglo xx, especialmente en las décadas de 1980 y 1990, encontraremos una avalancha de críticas a los principales paradigmas que guiaron a las ciencias sociales (Gouldner, 1970; Levine, 1997; Wallerstein, 1996) y, en este contexto, afirmaciones

sumarias sobre las perspectivas teóricas y normativas que sustancializaban o esencializaban la noción de comunidad. Dichas afirmaciones señalaban la aparición de nuevos procesos de “reinvencción comunitaria”, resultado de resistencias residuales de saberes/poderes locales, que, en alguna medida, se configuraban como contrapunto a la radicalización del proceso de modernización. Éste supone desarraigo, urbanización/metropolización, secularización, internacionalización hiperbolizada del modo de producción y de la racionalidad capitalista, y desarrollo acentuado de la “globalización”, para culminar en la emergencia de un supuesto mundo “posmoderno”. En este punto se fortalece la opinión de que el mundo contemporáneo, al estar organizado a partir de procesos que ponen en acción fuerzas eminentemente desterritorializantes y fragmentadoras, había impuesto drásticas transformaciones a la comunidad como realidad empírica y significación imaginaria, tanto en sus términos conceptuales como valorativos.

En resumen, una reflexión más sistemática sobre la noción de comunidad necesitaría tener en cuenta al menos tres de las principales dimensiones que tiende a abarcar: *a*) la comunidad como categoría y concepto sociológico; *b*) la comunidad como horizonte normativo; *c*) y la comunidad como realidad empírica e institución social. No hay duda de que estas dimensiones están concretamente fusionadas e imbricadas, y que esta división analítica sólo sirve al esfuerzo de conferir inteligibilidad a los fenómenos y procesos que la comunidad puede representar: su constitución como instrumento heurístico (del concepto a la realidad concreta) y como instancia reguladora de prácticas sociales (su realización como valores e instituciones sociales).

Para fines de contraste, vale la pena comparar dos perspectivas diametralmente opuestas sobre la comunidad, que seleccionamos a partir de las reflexiones de Martin Buber (1987) y Zygmunt Bauman (2003). Aunque ambos parten de una percepción muy similar de la comunidad como un constructo sociológico inteligible a

través de cierta correlación entre una población (de pequeñas dimensiones, que viabiliza el predominio de relaciones cara a cara) que ocupa un territorio dado, compartiendo una identidad o tradiciones, el cual debería contribuir a la traducción/comprensión de los fenómenos empíricos de integración social a través de sociabilidades primarias entre pequeños grupos humanos permanentes, las orientaciones normativas que dirigen sus teorías son visiblemente antagónicas. Mientras Buber se adhiere a una tradición humanista y socialista que relaciona casi unilateralmente los requisitos más elementales de una sociedad democrática libre y fraterna a los efectos regenerativos y condicionantes afectivos de la vida comunitaria, Bauman llega a emular una visión pesimista e individualista que asocia la vida comunitaria a los determinantes tiránicos de control casi totalitario sobre la vida privada, difícilmente escapable de su encierro alrededor de principios fundamentalistas y xenofóbicos que amenazarían cualquier proyecto cosmopolita por privilegiar de forma obsesionada el debate “seguridad y protección” versus “libertades individuales”.

Si la visión “clásica” de la comunidad tiende a postular la centralidad de algunos de sus atributos —cohesión, estabilidad, armonía, territorialidad, convivencia cercana (o presencial) y tradición—, no podemos dejar de percibir que la idea de comunidad también comprende elementos de organización y orientación de las prácticas sociales, cuando no representa la propia naturaleza de ciertas prácticas sociales que reconstituyen el lugar en múltiples esferas, expresado mediante su manifestación como un dado arreglo de sociabilidades y de (re)producción de la memoria social y/o identidad colectiva. En esta dirección, teniendo en cuenta las implicaciones de las tres dimensiones relacionadas anteriormente, y adoptando una perspectiva radicalmente relacional y situacional, puede ser instructivo tener una propuesta alternativa para explorar la comunidad en dos frentes, no necesariamente excluyentes: como (re)producción de localidades y (re)producción de redes.

Una reflexión interesante sobre la (re)producción de la localidad puede ser estimulada por los trabajos del antropólogo Arjun Appadurai (1996). Según él, la localidad, por su compleja calidad fenomenológica expresada especialmente en el nivel de la sociabilidad y la reproducibilidad de la realidad social, es primariamente más relacional y contextual que escalar o espacial. La pregunta que surge es qué significa, entonces, la localidad cuando la ubicación espacial, la interacción cotidiana y la escala social no siempre son isomorfas, paralelas o correspondientes. La localidad debe entenderse como una propiedad de la vida social, un sistema de coordenadas, un tipo de referenciación no necesaria e inmediatamente representable en términos territoriales: se localiza, por ejemplo, una posición en una estructura de parentesco. En contraste, Appadurai entiende la "vecindad" (o la convivencia extensiva) como una formación social específica, donde la localidad espacializada invariablemente se realiza. Las vecindades serían, así, comunidades situadas territorialmente, pero situadas en oposición o en relación con otras, aunque ya en el universo de las sociedades "tradicionales" la comunidad como (re)producción de localidad podría configurarse también a partir de lazos de parentesco o afinidad por actividades (como en la teoría de Tönnies que sugiere las comunidades de "sangre" y de "espíritu"). En el mundo capitalista contemporáneo, tales condicionantes de (re)producción de la localidad no sólo continúan operando, sino que se recrearon a través de múltiples articulaciones, en las que los factores desterritorializantes asumieron una fuerza motriz progresivamente mayor.

En su concepción, tres factores estarían afectando la (re)producción de la localidad en el mundo contemporáneo: la crisis/transformación del Estado-nación, los nuevos flujos de diáspora y la aparición de comunidades de tipo virtual/electrónico. Es importante incluir un cuarto factor, sin duda estructurante de los demás, lo que no significa que no sea retroalimentado también por ellos: el proceso de reestructuración productiva del capital.

Estos factores estarían siendo articulados en variados arreglos contradictorios, según la actuación de fuerzas culturales, de clase, históricas y ecológicas. La percepción de las diferentes manifestaciones de estos arreglos podría, según Appadurai, proporcionar muchas pistas para el problema de la (re)producción de las identidades o, lo que nos interesa más, la (re)producción de éticas alternativas y antisistémicas en el “mundo globalizado”.

De ahí la importancia de comprender el sentido de la elaboración y mantenimiento de lazos y vínculos entre individuos (y comunidades) más allá de los términos de la contigüidad y homogeneidad demográfico-espacial, lo que no implica que el establecimiento de los mismos y/o su sustentación prescindan de la interacción presencial y del “soporte” territorial. El punto central tiene que ver con las diversas modalidades de organización de estos elementos, que resultarían en modos distintos e idiosincráticos de ser, estar y vivir comunidades. Si se parte de una visión más tradicional de comunidad, esto abre márgenes para hablar de poscomunidades (algo un tanto saturado en un mundo tan cargado de “poscosas”) como efectos y desdoblamientos de la actuación de algún sentimiento de pertenencia y participación en una dada colectividad, reactivado por alguna experiencia compartida en el pasado, como en las “comunidades de memoria” (Malkki, 1997). O, en una lectura de la comunidad “ampliada”, como “materialización” o realización de una localidad referenciada en términos de memoria, sentimiento, valores, ideas, afinidad y/o experiencia social compartidos, a través de vínculos y convivencias (trans)territoriales, discontinuos, fractales, pero preservados por vínculos permanentes y contactos periódicos (no exclusivamente presenciales). ¿Esto apunta al fin de las comunidades tradicionales? No, todo lo contrario: significa esencialmente la pluralización de las disposiciones y configuraciones comunitarias “arcaicas”, “tradicionales” o “preexistentes” en un amplio espectro de coexistencia entre experiencias de comunitarización “nuevas”, “viejas” y “reconfiguradas”.

La principal contradicción por resolver es el riesgo de la casi equivalencia entre la comunidad en su sentido "ampliado" y la noción más común de red, algo que prácticamente puede inutilizar este último como concepto operativo. Una justificación que podría presentarse para mitigar el problema es argumentar que el concepto de red aquí movilizado sirve, precisamente, como "punto de mutación" entre la comunidad entendida en su sentido tradicional, anclada en un territorio-identidad y su noción propuesta como modalidad de localización social transterritorializada y transidentitaria (que no necesariamente excluye la vinculación con territorios o sus aspectos, insistimos). Pero, si aún figura como comunidad, ¿por qué no simplemente denominarla comunidad de nuevo tipo, adjetivada por algo?

Quizá la resultante práctica sea justo ésta, ya que, al situar la configuración descrita, la red no deja de ser una modalidad potencial especial de comunidad. Aunque la idea de red haya ganado relevancia en las últimas décadas debido a los desarrollos de la difusión de todo un aparato lógico, epistemológico y tecnológico asociado a la telemática, informática y cibernética, un rápido levantamiento sobre el uso del concepto de red por las ciencias sociales nos lleva al menos a 60 años atrás, cuando autores como Lévi-Strauss, Radcliff-Brown y Norbert Elias lo usaban para analizar la totalidad de la estructura social como multiplicidad y flujo de interrelaciones e interacciones sociales recíprocas (Acioli, 2007). Incluso Simmel, con su teoría de los círculos sociales, ¿a qué otra cosa podría referirse si no a la idea de red?

Por supuesto, no toda red puede ser comprendida como comunidad, pero comunidades ya fueron y pueden ser creadas, establecidas, gestionadas y mantenidas por relaciones en red. Y no sólo en sentido virtual, que no es en absoluto desdeñable, como capacidad de establecimiento de puntos de conexión entre individuos y colectividades que trascienden la espacialización contigua o asumen aspectos de flujos transterritorializados. El punto a enfatizar, contrario a lo que a menudo puede parecer en una lectura

superficial sobre la teoría de las redes sociales o de las propias redes como fenómenos empíricos, es que no necesariamente las redes son igualitarias y no jerárquicas. Si hay descentralización, tramas y flujos difícilmente dirigibles desde un solo punto irradiador, nada impide que entre los puntos de conexión que unen individuos y colectividades, o en el interior de los propios puntos, entendidos como nodos representativos de una multiplicidad de actores y relaciones sociales, operen relaciones de tipo autoritario y asimétrico.

Pero también es igualmente cierto que la forma-red de relaciones y lazos sociales puede promover, cuando se constituye como comunidad, potenciales fenómenos de concientización y protagonismo personal que, en circunstancias favorables, alimentan un poderoso círculo virtuoso autoorganizativo democrático y libertario. Las redes que engendran, amplifican o fortalecen dinámicas comunitarias, también asociadas a las nuevas tecnologías y dinámicas tecnológicas (Costa, 2005), pueden permitir una nueva conjugación de los factores de socialización e individuación, promoviendo autonomía.

Omnia sunt communia: la comunidad y el comunismo anárquico

El rechazo libertario del Estado y los demás entes paraestatales por considerarlos formas de organización social altamente centralizadas, jerarquizadas y basadas en la expropiación de la capacidad política de los sujetos, necesariamente supone una propuesta alternativa en la que la ausencia del orden estatal no signifique el famoso “caos” que tanto le ha sido reprochado al anarquismo por sus detractores. Como hemos visto en los capítulos previos, al revisar el aporte de la antropología libertaria y los ejemplos históricos de anarquismos latinoamericanos, la célula base de la organización social anárquica ha sido la comuna en toda la plenitud de sus posibles encarnaciones y dimensiones: sindicato, barrio, comunidad campesina e indígena, municipio, etc.; autónoma

y confederada desde abajo hacia arriba según el principio federativo (Proudhon, 2008).

En el presente apartado nos detendremos para apuntar algunos acercamientos entre la teoría anarquista y los aportes indígenas y campesinos alrededor de la comunidad y su proyección “utópica” como la comuna¹ en el marco del proyecto comunista o comunalista libertario en relación con el comunitarismo y la *comunalidad* indígena. En este sentido, nos parece bastante reveladora la aseveración de Bosteels cuando, inspirado por el contexto mexicano, apunta: “Sin ser sinónimos, comuna y comunidad van de la mano. La comuna sería como la sublevación política de la comunidad” (Bosteels, 2021: 163). Así, el anarquismo se inspiraría en las comunidades realmente existentes (en sí) para vislumbrar a las comunas, es decir, las comunidades para sí, bases de una nueva sociedad anárquica por venir, libres de dominación y explotación interna, incluida la patriarcal, y políticamente movilizadas en contra de la dominación y la explotación externa de un sistema-mundo capitalista y estadólatra.

De ahí, nos parece fértil aprovechar la tensión creativa entre la comunidad y la comuna, sus acercamientos, roces y distanciamientos, para no caer, por una parte, en la esencialización y la romantización absurda de la comunidad existente que, de hecho y como lo denuncia el mismo anarquismo, puede alojar todo tipo de jerarquías, heteronomías y abusos contra la dignidad humana legitimadas por la supuesta tradición o “usos y costumbres”, al mismo tiempo que constituir parte funcional del sistema estatal, eclesiástico y mercantil.² La comuna, como esta “sublevación política de la comunidad” (Bosteels, 2021), nos ayuda a visibilizar la dimensión del proyecto político en construcción, un proceso

1 Hablando de la comunidad y la comuna no nos referimos a los usos específicos y locales de estos términos derivados de la costumbre, legislaciones estatales o cualquier otra tradición histórica, sino a una abstracción teórica de estos términos en clave libertaria.

2 En este sentido, el anarquismo individualista y el anarquismo feminista hacen las críticas más acertadas y crudas al respecto. Véase, por ejemplo, la obra de la anarquista boliviana María Galindo del colectivo Mujeres Creando (Galindo, s/f; 2021).

dinámico en constante cambio que se nutre del pasado y el presente, rescatando las formas comunitarias y proyectándolas críticamente hacia un presente-futuro antisistémico. Un ejercicio que, de hecho, siempre ha acompañado al anarquismo en su esfuerzo por rescatar las formas de organización social anteriores o paralelas a la modernidad capitalista, al mismo tiempo que se proyecta hacia el futuro de una sociedad nueva. Veamos.

Inspirado por las comunidades campesinas existentes, Bakunin defiende la comuna rural autónoma, en la que “la tierra y todos los recursos naturales son propiedad común de todos, pero sólo serán utilizados por aquellos que los cultiven con su propio esfuerzo” (Bakunin, “Catecismo revolucionario”, 1866, en la antología Dolgoff, 2017: 100), como base de la organización socialista en el campo. En el escrito “La creación de un nuevo orden social”, de 1876, que retoma la reflexión bakuniana sobre la cuestión de la tierra y fue elaborado por su amigo James Guillaume el año de su muerte, el revolucionario quiere “emancipar la tierra” al mismo tiempo que se emancipan los seres humanos: “Esa tierra [...] será emancipada. Basta de impuestos, basta de hipotecas ¡la tierra se libera igual que el hombre!” (en la antología Dolgoff, 2017: 421). La tierra es de quien la trabaja, piensa Bakunin, asegurando el derecho a la posesión-uso individual de pequeñas parcelas, al mismo tiempo que postula la colectivización voluntaria de los medios de producción y del trabajo. Según él, el campesinado debería tomar la tierra y la maquinaria en común, además de organizarse libremente para el trabajo colectivo basado en la solidaridad espontánea y el reparto colectivista:³ a cada cual según

3 En el interior del universo libertario algunas corrientes políticas se organizaron alrededor de la experiencia práctica de organización obrera y sus perspectivas sobre el reparto del producto del trabajo socializado: así, el mutualismo, promovido por Proudhon, fue la primera expresión del movimiento libertario que defendía la autoorganización de los productores asociados vía la formación de cooperativas de producción, crédito y consumo; el colectivismo asociado a la figura de Bakunin propone un enfrentamiento directo y expropiador de los medios de producción por parte de las agremiaciones obreras, defendiendo el reparto de la riqueza según el aporte y el trabajo; y, finalmente, el comunismo libertario inspirado en Kropotkin, que también avala el enfrentamiento directo y expropiador de los medios de producción por parte de las agremiaciones obreras, sin embargo, defiende un reparto según

su aporte (Bakunin, "Carta a La Liberté" , 1872 en la antología Dolgoff, 2017: 328).

Fue, sin embargo, otro anarquista ruso, Piotr Kropotkin, quien maduró la apuesta libertaria por la comunidad-comuna. Teniendo como referencia la comunidad campesina rusa, pueblos y tribus extraeuropeos, como también la colaboración entre las especies no humanas, establece las bases del comunismo anárquico, adoptado posteriormente por la mayoría de las corrientes sociales del anarquismo, que, específicamente en América Latina, tuvo un gran impacto en concordancia con las luchas comunitarias indígenas y campesinas.⁴

Así, Kropotkin exclama "¡Todo es de todos!" llamando a la socialización mediante la expropiación directa por los trabajadores urbanos y rurales de todos "los medios de producción y de existencia", es decir: "La recuperación por la comunidad de todo lo que sirva para conseguir el bienestar general" (Kropotkin, 2005: 35). En este sentido, el comunismo anárquico como proyecto de sociedad futura se enraíza en la comunidad como una relación social de compartencia, como diríamos hoy: de propiedad común y de toma de decisiones en común, basada en el apoyo mutuo y en el trabajo colectivo de todos, según el lema "cada cual según sus posibilidades y a cada cual según sus necesidades", que anula el reparto proporcional o la remuneración monetaria del colectivismo. De ahí, dice Kropotkin:

A riesgo de desaparecer, las sociedades humanas necesitan recurrir a los principios fundamentales: siendo los medios de producción obra colectiva de la humanidad, deberán volver al poder de la colectividad humana. La apropiación personal de ellos no es justa ni útil. Todo es de todos, ya que todos lo necesitan, y todos han trabajado en la medida de sus fuerzas, siendo imposible

las necesidades de cada uno. En ninguno de estos casos hay intervención del Estado como regulador de la distribución.

4 Es relevante mencionar que Marx, al final de su vida, tuvo un rico intercambio de correspondencia con la socialista rusa Vera Zasulich, durante el cual llegó a admitir una visión más generosa de las comunidades campesinas y su potencial emancipatorio, especialmente el *mir* ruso (Fernandes, 1982).

determinar la parte que pudiera corresponder a cada uno en la actual producción de las riquezas [...] La posesión común de los instrumentos de trabajo traerá consigo necesariamente el disfrute en común de los frutos de la labor común (Kropotkin, 2005: 29, 42).

El comunismo anárquico, según el autor, además de ser una posibilidad histórica para la humanidad de no hundirse en un estado permanente de guerra, pobreza y esclavitud, de ninguna manera puede ser obra de un Estado o formación autoritaria, puesto que su base es la comunidad/comuna involucrada, directamente y no, mediante la supuesta representación estatal, en la que lo común (propiedad, política, trabajo) no está abstraído de su emanación concreta. Para Kropotkin: “La anarquía conduce al comunismo, y el comunismo a la anarquía, y una y otro no son más que la tendencia predominante en las sociedades modernas, la búsqueda de la igualdad” (Kropotkin, 2005: 41).

Otro anarquista que dedicará especial atención a la cuestión campesina y tendrá influencia considerable en América Latina, Errico Malatesta, coincide con la propuesta del comunismo anárquico, al mismo tiempo que deja a la libertad de los interesados la decisión sobre el modo de repartición de los frutos del trabajo, para no enfrascarse en los debates entre los colectivistas y los comunistas que atravesaban acaloradamente al campo libertario en aquella época. En su obra didáctica *Entre campesinos*, de 1883, escrita a manera de diálogo, explica la necesidad de expropiar a los amos y de establecer la propiedad común de los medios de producción y de subsistencia: “necesitamos desposeer a los amos de todo aquello que sirve para trabajar y vivir: la tierra, los instrumentos, las semillas y todo lo demás [...] y ponerlo todo en común” (Malatesta, 2013: 17). Esta colectivización debería ser voluntaria, directa y no mediada por el Estado, con posibilidad de conservar la propiedad individual de la tierra si el dueño la trabaja personalmente, aunque el “sistema de la comunidad” sería el deseable: “Ciertamente que sería preferible que lo pusiera todo en común; pero para ello no hay necesidad de forzar a nadie porque

el mismo interés aconsejará a todos el sistema de la comunidad” (Malatesta, 2013: 21). En cuanto a este “sistema de comunidad” basado en el apoyo mutuo y la solidaridad, repite tras Kropotkin: “Se necesita ponerlo todo en común a beneficio de todos [...] Trabajemos todos y pondremos todo en común [...] todos trabajan y todos disfrutan de los frutos de este trabajo” (Malatesta, 2013: 35, 55). Ambos autores confieren una gran importancia no sólo a la propiedad común, sino también al trabajo colectivo entre iguales, donde desaparece la enajenación del trabajador propia del sistema capitalista y el trabajo pierde su carga peyorativa, al convertirse en una actividad lúdica, una fiesta que, además de estrechar los lazos comunitarios, resulta ser más eficiente: “cuando [un hombre] trabaja en común para una obra común” produce mejor y con menor esfuerzo, dice Kropotkin (2005: 146).

Encontramos este enfoque sobre el trabajo colectivo como fuente de la relación comunal y sustento de la comunidad en su sentido político en la obra de la maya quiché Gladys Tzul Tzul (2016), que nos permitimos introducir aquí en el marco del diálogo alebrijesco que nos propusimos. Así, dice Tzul, basándose en su experiencia como integrante de una de las comunidades mayas de Guatemala, la comunidad es una relación compleja entre diferentes dimensiones de la vida social, donde el cumplimiento con las faenas colectivas (el trabajo colectivo) determina el derecho a la participación en la toma de decisiones y la pertenencia a la vida comunitaria misma. De ahí, la politicidad comunitaria, a la que más adelante dedicaremos más atención bajo las figuras de la autonomía y el autogobierno, es una respuesta concreta de las comunidades a la necesidad de gestionar y defender sus medios de reproducción de vida. Como indica Tzul: “la política comunitaria no se estructura únicamente en términos de la participación, sino en la posibilidad material que existe para producir las decisiones sobre lo que se comparte” (Tzul, 2016: 46-47). De esta manera, lo político, entendido como capacidad directa de decisión y gestión de lo común, estaría estrechamente vinculado con lo económico en el sentido de que la organización y

la decisión política se ejercen sobre un mundo material de bienes comunes presentes en el territorio y haceres compartidos en torno a ellos. Podemos constatar que el trabajo colectivo basado en el apoyo mutuo, pero también en las responsabilidades compartidas necesarias para asegurar la reproducción material y simbólica de la vida comunitaria, además de la propiedad común de medios de subsistencia, conservando la noción del uso individual/familiar, constituye el núcleo tanto de la comunidad indígena como de la comuna anarquista.

La comunalidad indígena, comunismo y comunalismo

Cuando se nace y se vive en una comunidad indígena la idea del poder casi es imperceptible porque quienes ejercen el servicio a cargo en la comunidad es el colectivo, es decir, las decisiones más importantes las toma la asamblea, llámese comunitaria, general o del pueblo. [...] Las actividades o los trabajos públicos se realizan en tequios y muchos trabajos de los particulares también se hacen en grupo y se aprovechan para convivir.

CRUZ LÓPEZ (2022)

Sin duda, las influencias de Kropotkin y Malatesta son más que visibles en el pensamiento de Ricardo Flores Magón, quien con el lema “Tierra y Libertad” de inspiración rusa, como vimos en el capítulo III, conectó el pensamiento anarquista y las trayectorias mundiales de luchas campesinas con la tradición comunitaria propia de un México conmovido por la ola revolucionaria. Como indica Bosteels, el anarcocomunismo mexicano, inspirado también en las tempranas aportaciones de Rhodakanaty, “gira ya en su momento, en plena lucha armada, en torno al ideal de la forma-comuna para el reparto de la tierra y la reproducción de la vida colectiva” (Bosteels, 2021: 177). En este sentido, el anarquismo en América Latina, al declararse comunista, encontraba en el mundo comunitario indígena un valor inmensurable para

su proyecto de emancipación social, en contraste con otras corrientes políticas de la época, incluido el marxismo con ciertas excepciones como Mariátegui, que consideraban el mundo rural una rémora y un atavismo premoderno en vías de desaparecer. Por el contrario, la misión revolucionaria de los/las anarquistas tenía como objetivo reconocer y avivar la tradición comunitaria latinoamericana y sobre ella construir un orden social nuevo, pero enraizado.

Esta perspectiva no sólo se extendió por la región latinoamericana, sino que logró su impacto en los anarquismos “occidentales” atentos a “la primera gran revolución del siglo xx”, como podemos ver en el artículo “The Mexican Revolution” de la importante anarquista estadounidense Voltairine de Cleyre. La autora, igual que Flores Magón, resalta “el instinto comunista” del pueblo mexicano derivado de sus costumbres comunitarias (“communal customs”), al mismo tiempo que reconoce la importancia de los pueblos y tribus indígenas como la base de la revolución social anárquica debido a sus prácticas “comunistas” de ayuda mutua y propiedad común de la tierra y de bienes naturales, junto con su desprecio hacia la autoridad:

comunistas en muchas de sus costumbres sociales y, como todos los indios, enemigos invencibles de la autoridad. [...] Las costumbres comunistas de esta gente son muy interesantes e instructivas [...] Para ellos los bosques, las aguas y las tierras eran comunes. [...] Los hábitos de ayuda mutua que siempre surgen entre comunidades escasamente pobladas eran instintivos en ellos (Cleyre, 2013, traducción nuestra).

Este intercambio de experiencias e ideas entre diferentes geografías anarquistas, del sur al norte, prueba, una vez más la falsedad de la idea de un flujo unidireccional, “eurocéntrico” del anarquismo “occidental” hacia América Latina.⁵

5 Podríamos decir mucho sobre estas conexiones y flujos globales de luchas e ideas que alentaron rebeliones, insurrecciones y revoluciones campesinas en Ucrania (1918), Manchuria (1929) y España (1936) en sus facetas libertarias. Para más información véase Schmidt (2009).

Ahora bien, el aporte del PLM y de Ricardo Flores Magón en cuanto a vincular el comunismo anárquico con las prácticas de las comunidades mexicanas, que hemos analizado en el capítulo III, dejó su huella en el actual pensamiento anarquista mexicano o, de manera más amplia, en los movimientos campesinos e indígenas cercanos al Congreso Nacional Indígena (CNI) y el zapatismo chiapaneco. La recuperación del pensamiento de Flores Magón y su simultánea resignificación según los enfoques y necesidades del presente se intensificó en 2022 por el 100° aniversario de su asesinato. Lo que se quiere recuperar para el presente es, como le llama Cirilo Julián Caballero, la “rebeldía comunal”, en la que la postura anticapitalista, antiestatalista y anticolonialista del anarquismo se vincula con la tradición de luchas comunitarias contra la privatización de los bienes comunes y del territorio comunal y por la autonomía y el autogobierno (en Binigulazaá, 2022). Así, la comunidad se convierte en una forma de organización social compartida por el anarquismo y el pensamiento indígena, según el zapoteco Alejandro Cruz López:

Nadie ha estado más cerca de nosotros que Ricardo Flores Magón y por otro lado nos damos cuenta de que *por naturaleza y cultura los indígenas somos magonistas*. Cuando se nace y se vive en una comunidad indígena *la idea del poder casi es imperceptible porque quienes ejercen el servicio a el cargo en la comunidad es el colectivo*, es decir, las decisiones más importantes las toma la asamblea, llámese comunitaria, general o del pueblo. [...] Las actividades o los trabajos públicos *se realizan en tequios y muchos trabajos de los particulares también se hacen en grupo y se aprovechan para convivir*. [...] Estamos convencidos que la fortaleza singular del ideario magonista es resultado de *la combinación de estas experiencias milenarias indígenas con las ideas libertarias de su tiempo* (en Binigulazaá, 2022: 82-83, subrayado nuestro).

Un ejercicio parecido encontramos en el ya mencionado libro *Repensar el anarquismo en América Latina* (Ruiz, 2021), en el que Benjamín Maldonado Alvarado evoca a Flores Magón y Kropotkin para proponer “la construcción de la sociedad anarquista

desde la realidad mesoamericana”, es decir, reivindica “la comunalidad como orden basado en el apoyo mutuo” y propone “extender el orden comunal” más allá de los propios pueblos indígenas a modo de una “conformación de asambleas regionales de comunidades no solamente indígenas, y de conformación de espacios urbanos de empoderamiento mediante asambleas territoriales (colonias, barrios, cuadras) y temáticas (de género, de estudiantes, de trabajadores, etc.)” (Maldonado en Ruiz, 2021: 32). Igual, en el mismo tomo, Javier Ruiz García propone una “comunalidad libertaria” que uniría la propuesta anarquista con las prácticas comunitarias indígenas (en Ruiz, 2021: 78).

Podemos ver cómo en la actualidad el comunismo anárquico regresa en México bajo el vocablo, entre otros, de la “comunalidad libertaria”, que reivindica la comunidad indígena como referencia obligatoria para el proyecto anarquista del presente y el futuro. Llama nuestra atención la coincidencia entre este término y el concepto oaxaqueño de *comunalidad*, con el que su exponente, el antropólogo mixe Floriberto Díaz Gómez (2004), propone llamar al conjunto de relaciones, prácticas y subjetividades que se establecen en el marco de una comunidad indígena, abarcando varias dimensiones: territorial, cultural-espiritual, histórica, política, económica, etc. De ahí, los elementos de la comunalidad indígena serían, según Díaz: “La Tierra como madre y como territorio. El consenso en asamblea para la toma de decisiones. El servicio gratuito como ejercicio de autoridad. El trabajo colectivo como un acto de recreación. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal” (2004).

Sin embargo, insistir en la comunidad no significa quedarnos atrapados en sus límites, reducidos a un localismo autárquico de autopreservación, como frecuentemente se critica desde las posiciones ideológicas estatistas para las cuales sólo el Estado permite alcanzar la relevancia universal. Nada más lejano de la realidad si tomamos en cuenta que la comuna es para el anarquismo un punto de partida hacia una organización social capaz de

sustituir el Estado y abarcar varios niveles, incluido el global, igual que la comunidad lo ha sido para los pueblos indígenas constituidos en federaciones, alianzas regionales o “archipiélagos” comunitarios sin o a pesar del Estado (Scott, 2009).

El diálogo alebrijesco entre el anarquismo y su apuesta por el comunismo libertario como una alternativa de organización social, y el comunitarismo/la *comunalidad* propios de los pueblos indígenas y algunas poblaciones campesinas nos lleva a vislumbrar un horizonte de sociedad organizada alrededor de la comunidad-comuna enraizada territorialmente y autónoma, que sirve de base a una estructura horizontal federada, “una comuna de comunas”, capaz de articular regionalmente al archipiélago de entes autónomos que se constituyen en “sociedades contra el Estado”, como lo describe el boliviano Raúl Prada Alcoreza, retomando a Clastres, en el caso del *ayllu*, la comunidad andina:

El *ayllu* es una sociedad contra el Estado. Por lo tanto, se trata de una sociedad que evita la emergencia del Estado por todos los medios a su alcance. [...] El espacio liso de las circulaciones, reciprocidades y complementariedades del archipiélago andino hablan de la pertenencia del *ayllu* a las sociedades en perpetuo movimiento desterritorializador, aunque estos procesos se conjuguen con procesos de reterritorialización (Prada, 2008: 75-76).

Según esto, la comunidad participa en un constante movimiento de articulaciones con otras comunidades basadas en la reciprocidad y complementariedad, a modo de un archipiélago dinámico y autodeterminante enraizado en una territorialidad compleja y discontinua que, al mismo tiempo que escapa al Estado, lo confronta y lo sustituye.

Este espíritu federalista de lo comunitario es retomado y actualizado por el pensador y activista ácrata estadounidense Murray Bookchin bajo el nombre de *comunalismo*. Como él mismo lo define, el comunalismo “extrae del anarquismo su compromiso con el antiestatismo y con el confederalismo, así como su reconocimiento de que la jerarquía es un problema fundamental que sólo puede superarse dentro de una sociedad socialista libertaria”

(Bookchin, 2019: 51) y tiene como objetivo sustituir la palabra "comunismo", devaluada y desprestigiada tras la trágica experiencia del "comunismo soviético" de la URSS. Su propuesta comunista se sustenta en sus otros aportes emblemáticos: el municipalismo libertario, entendido como "la dimensión política concreta del comunismo" (Bookchin, 2019: 53), y la ecología social dedicada al lugar de los seres humanos dentro de los ecosistemas.

Pensado en el contexto estadounidense, pero adoptado por el movimiento kurdo de Rojava (Öcalan, 2016) o, de manera indirecta, por el zapatismo chiapaneco, el municipalismo libertario (Bookchin, 2007) concibe el municipio libre como la célula del nuevo orden social basado en la democracia directa, la gestión colectiva y el apoyo mutuo. Al mismo tiempo que se vislumbra como una opción de futuro, disputa el presente, postulando la ocupación de los municipios, barrios, comunas, y comunidades existentes y su "liberación" de las estructuras estatales, cuestión que le costó al autor muchas críticas debido a sus posibles derivas electorales hacia la política municipal de siempre. Sin embargo, lo que nos puede interesar aquí es el comunismo, entendido como la confederación horizontal de municipios autónomos/barrios/comunas/pueblos organizados anárquicamente: "una comuna de comunas" (Bookchin, 2015b: 53) que constituye "una alternativa de democracia directa y confederativa frente al Estado y a una sociedad cada vez más burocratizada y centralizada" (Bookchin, 2015b: 55) y se basa en "comunidades genuinamente relacionadas entre ellas mediante las confederaciones, capaces de hacer un contrapeso al Estado y, en última instancia, desafiar su existencia" (Bookchin, 2015b: 57). En su argumentación, revisando la historia de la humanidad, sigue el hilo de lo que él llama "la necesidad de la comunidad" e, igual que en el caso del comunismo anárquico, enraíza en el pasado sus propuestas de futuros posibles:

Recuperar un pasado que puede vivir y funcionar con fines libertarios no es, ni mucho menos, estar cautivo de la tradición, sino que se trata de hilar conjuntamente los objetivos humanos

únicos de asociación que permanecen como cualidades inherentes al espíritu humano —*la necesidad de la comunidad como tal*— y que han surgido repetidas veces en el pasado. Permanecen en el presente como esperanzas que acaban de nacer, pero que la gente trae consigo en todas las épocas, saliendo a la superficie en momentos de acción y libertad (Boochkin, 2007: 96).

Al recopilar estos diferentes aportes, podemos destacar los siguientes elementos constitutivos de la comunidad (existente) y la comuna (como proyecto político) compartidos tanto por la perspectiva anarquista como por la comunitarista indígena: *a)* propiedad común de la tierra y bienes naturales como bosques, aguas, prados, etc. con el derecho al uso individual/familiar; *b)* trabajo colectivo basado en apoyo mutuo y responsabilidades comunes que es fuente de los derechos políticos o de pertenencia a la comunidad, al mismo tiempo que generador de vínculos afectivos y simbólicos relacionados con la festividad y la ritualidad; *c)* la economía del don, de la reciprocidad y la cultura de la compartición que rechazan la monetización y la mercantilización de las relaciones sociales; *d)* la política asamblearia o democracia directa, donde todos/as participan en la toma de decisiones porque a todos/as les incumben, vinculada con la reproducción material de la comunidad y tratada como servicio a la misma. A continuación, desarrollaremos estos ejes en el marco de la reflexión sobre la autonomía con el énfasis puesto, particularmente, en la dimensión política definida como autogobierno.

Anarquía como autonomía y autogobierno

La autonomía como valor, práctica y proyecto político ha adquirido en las últimas tres décadas un lugar especial y de creciente consolidación en la gramática de los movimientos sociales, de los circuitos militantes y activistas de la región, así como se ha convertido en un concepto privilegiado en la jerga de intelectuales y académicos a ellos vinculados. Un esfuerzo mínimo y parcial de genealogía nos permite ubicar este auge “autonómico” en el

cruce entre reflexiones sobre la emergencia de los mal llamados “nuevos movimientos sociales” y los procesos de redemocratización en curso en muchos de nuestros países, hasta entonces controlados por autocracias militares en un contexto global del fin de la Guerra Fría y el fracaso material y moral del socialismo de Estado. En ese sentido, se privilegió una coordenada de crítica y acción política que conjugaba la necesidad de superación del autoritarismo estatal con el protagonismo de los actores “emergentes” de la sociedad civil, desbordando la exclusiva condición clasista de los movimientos populares y abriendo el abanico de los agenciamientos colectivos para otras bases identitarias (étnicas, de género, sexuales y generacionales, etcétera).

Sin embargo, la movilización del término “autonomía” permitió, además, el ascenso a la superficie del debate público, aunque en su periferia y zonas más radicalizadas, de un conjunto de prácticas y principios que son anteriores a este mencionado punto de cruce, las cuales fueron vectorizadas, canalizadas y resignificadas por el movimiento indígena, muy especialmente por la insurrección zapatista de 1994, pero también por las luchas indígenas-populares en Bolivia y Ecuador de la primera década del siglo XXI. Igualmente, tuvieron su impacto luchas diversas contra las grandes corporaciones y organismos financieros transnacionales que ganaron el nombre de *altermundialismo*, y las protestas generalizadas del tipo QSVT (“Que se vayan todos”) argentino de 2001, renovadas en la última oleada de levantamientos populares como los estallidos chileno, colombiano y ecuatoriano entre 2019-2021.

Este conjunto de prácticas y principios, que podríamos denominar genéricamente como “autonomismo”, nos remite, a su vez, a un repertorio de experiencias y reflexiones oriundo de lo que Schmitz y Van der Walt (2009) entienden por la “amplia tradición anarquista”. Así, como lo hemos hecho a lo largo del presente tomo, queremos poner en diálogo los aportes libertarios⁶

6 Un ejercicio similar fue realizado por Albertani (2011). Su enfoque, sin embargo, se orientó a situar el anarquismo en el campo de otras tradiciones políticas

a la conceptualización de la autonomía con los sentidos y las prácticas autonómicas propias de los pueblos indígenas y sectores subalternos. En este sentido, queremos pensar la autonomía, concepto polisémico *per se*, en su sentido antisistémico y emancipatorio, por una parte, como un horizonte altersocietario y, por la otra, como una práctica y una subjetividad concretas, tanto en su dimensión individual como colectiva. Como en el ejercicio realizado por David Graeber (2011), presentaremos aquí nada más que “fragmentos” de esta posible reflexión, y esperamos que con ellos podamos estimular diálogos y rutas reflexivas por caminos de nuestro imaginario político escasamente explorados y, de este modo, apoyar sinérgicamente todo empeño dirigido a pensar y practicar las autonomías en América Latina y en el mundo, en la dinámica y cambiante condición de “saberes situacionales” (Colectivo Situaciones, 2001).

Autonomía y anarquía, vínculos indisolubles

Como hemos visto a lo largo de este libro, el anarquismo busca la creación de una sociedad basada en la libre asociación y el autogobierno de los productores, preservando un tipo de combinación muy especial entre la autodeterminación de los individuos y de las colectividades sociales. De esta manera, la autonomía significaría, por una parte, el principio organizativo de una nueva estructura social alternativa al Estado, en la que las entidades autónomas (municipios, comunas, sindicatos, etc.) se asociarían libre y horizontalmente, sustituyendo las formas estatales centralistas, jerárquicas y autoritarias, según el principio federativo; por la otra, se referiría a la libertad individual y colectiva frente a toda forma de heteronomía, al ser una apuesta por la autodeterminación y la autogestión como principios irrenunciables de la vida en común.

revolucionarias que le son afines en lo que se refiere al tema de la autonomía. Nosotros, en cambio, preferimos enfocarnos más explícitamente en cuestiones producidas mayoritariamente en el ámbito del pensamiento anarquista. Sin desconocer, obviamente, los puntos de contacto referenciados por Albertani, texto también indispensable y del cual recomendamos la lectura.

No debemos perder de vista que la consolidación de la forma Estado como matriz de relaciones sociales que organiza y legitima las jerarquías vigentes en las sociedades de clase modernas converge y alimenta las desigualdades socioeconómicas necesarias para la reproducción de la forma capital. La forma Estado y la forma capital, además de las instituciones que les son relacionadas, deben ser pensadas como dos conceptos operativos para la comprensión de determinados fenómenos sociales del universo político y económico moderno, sin olvidarnos de otras modalidades de dominación que les son inherentes, como el patriarcado y el colonialismo. Así, podemos hablar de la doble expropiación a través de la producción de un sustrato simbólico, cultural y moral, que se vuelve posible y real como experiencia social subjetiva, configurando lo que Cornelius Castoriadis denomina acertadamente como *heteronomía* (Castoriadis, 1983; 1987; 1992; 2005), expresión constitutiva de las relaciones sociales de subordinación y jerarquía, de alienación y de mando-obediencia que legitiman los principios de la dominación y explotación del ser humano sobre el otro y la naturaleza, según los opuestos binarios: gobierno/gobernado; dirigente/dirigido, patrón/trabajador, hombre/mujer, humano/no humano, etcétera.

La crítica libertaria del Estado como la máxima concentración de opresiones y el símbolo *per se* de heteronomía, se une necesariamente con una propuesta alternativa de organización social, basada en la comunidad/comuna/asociación voluntaria que posibilitaría la autodeterminación social o, como la llama Bakunin: “la autoorganización y administración libres de sus propios asuntos de abajo arriba, sin la menor violencia o interferencia desde arriba” (Bakunin, “El estatismo y la anarquía”, en la antología Dolgoff, 2017: 395). Ésta sería una federación de entes autónomos, descentralizada, pero articulada, basada en la propiedad colectiva de los medios de producción y con el sistema de democracia directa, como retoma de los clásicos la ítalo-uruguayo Luce Fabbri:

sociedad como una federación coordinativa de núcleos geográficos (ejemplo: los municipios), o funcionales (ejemplos: consejos de fábrica, sindicatos, cooperativas de consumo, instituciones culturales, sanitarias, etc.) en la cual la vida material sea asegurada por un sistema económico basado en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la distribución gratuita de los productos de acuerdo a las necesidades. [...] Integrada por las personas interesadas y que se gobiernen a sí mismos con el sistema de la democracia directa, sin "delegaciones de soberanía" (Fabbri, 2000: 72).

La construcción de una sociedad libre no se deja sólo para el futuro, sino que se postula en un aquí y ahora, en los "espacios de la autonomía" que el anarquismo fomenta, amplía e interconecta, donde se experimentan formas de sociabilidad alternativas⁷ al binomio Estado-capital, como propone Taibo:

Esos espacios de autonomía de los que hablo no pueden ser, en modo alguno, instancias aisladas que se acojan a un proyecto meramente individualista y particularista; no se trata de crear, como ya lo había señalado Élisée Reclus, pequeños estados. Su perspectiva tiene que ser, por fuerza, y al amparo de un efecto expansivo, la de la autogestión generalizada. No sólo eso: su apretamiento no puede dejar de ser una contestación activa, frontal del sistema, ni puede cancelar el combate con el capital y con el Estado (Taibo, 2015: 92-93).

Para el pensamiento libertario, la autonomía se ha situado siempre en oposición activa frente al Estado y al capitalismo, al constituir, más que una forma de evasión o huida, una herramienta práctica de construcción aquí y ahora de espacios de

⁷ Podemos evocar aquí el concepto de *sociabilidades emergentes*, que se refiere a las más variadas composiciones de los ensamblajes de sociabilidad en el ámbito de las resistencias (activas o pasivas) y de las experiencias (coetáneas) de autonomías resilientes, invisibilizadas o subterráneas. Es decir: aquellas prácticas y representaciones, intencionales o no, que apuntan a la supervivencia, el mantenimiento y la creación de condiciones de posibilidad para la manifestación y existencia de los fenómenos de autoorganización social, y, por lo tanto, de las autonomías. En diferentes escalas y regiones de la vida social, las sociabilidades emergentes pueden ayudarnos a dar cuenta de los llamados "fenómenos de prefiguración" de la realidad (Colectivo ACYSE, 2012; Brancalone, 2019).

confrontación e interpelación antisistémica. La crítica anarquista, sin embargo, no se dirige, como suelen indicar erróneamente sus detractores, sólo "hacia afuera", como si el Estado y el capital fueran "cosas", formas externas y ajenas al cuerpo social y las relaciones de poder no marcaran hasta el último cimiento de nuestras cotidianidades, según la observación temprana de Gustav Landauer, anarquista alemán que vivió entre el siglo XIX y XX:

Aquellos que creen que el Estado es también una cosa o un fetiche que puede ser volteado o demolido son sofistas y creyentes en la Palabra. El Estado es una relación social; una manera que tienen las personas de relacionarse entre sí. Puede ser destruido mediante la creación de nuevas relaciones sociales; relacionándose las personas de un modo diferente (Landauer, 2010: 214, traducción nuestra).

Como consecuencia, el principio de la autonomía apunta fundamentalmente hacia adentro de la sociedad, para impedir la reproducción de la forma Estado-capital partiendo de la escala micro. Así, la crítica anarquista nunca pierde de vista los aspectos de la cotidianidad y de ámbitos llamados privados, que se convierten en los principales espacios de disputa antisistémica, como apunta el colombiano Gómez Müller:

En el pensamiento anarquista de Malatesta, Reclus, Read y Bookchin, la crítica del sistema de dominación es inseparable de la crítica de la vida cotidiana en las condiciones de la modernidad capitalista. El capitalismo no es sólo un sistema de explotación, sino también, e indisolublemente, un sistema de sujetamiento de las subjetividades dentro de un "realismo" y un "materialismo" que socavan la capacidad humana de trascender las fronteras establecidas de lo real (Gómez Müller, 2009: 43).

En resumen y para fines preponderantemente analíticos, proponemos el entendimiento ampliado de la autonomía como principio normativo ordenador de relaciones y prácticas sociales libres e igualitarias, pautadas por la autoorganización y la cooperación en libre asociación. Podemos concebirla en al menos tres aspectos interdependientes: *a) políticamente*, en lo que se refiere a

los modos de regulación colectivos de la vida en su esfera territorial/demográfica y *comunal* (el lugar por excelencia del *demos* activo) y sus articulaciones en escalas, como *autogobierno*; *b) económicamente*, en lo que corresponde a la organización colectiva de la vida productiva, del trabajo y del consumo, en sus más diversas unidades funcionales (fábricas, campos, talleres, empresas, servicios) como *autogestión*; y, *c) psicomoralmente*, en lo que comprende a la prerrogativa y capacidad de los individuos de conducir lo más libremente posible, sus procesos de constitución identitaria-subjetiva y, al mismo tiempo, hacer frente con responsabilidad a las más variadas formas de libre acuerdo y cooperación asumidas, como *autorregulación* (Brancaleone, 2019a y 2020: 107).

Sin embargo, no podemos caer en la idealización de las autonomías existentes y las por construir como puras, perfectas y acabadas, tomándonos literalmente el “tipo ideal” empleado por la teoría. De hecho, lo que Castoriadis (1987, 1986) denominó *continuum* autonomía-heteronomía, coincide con el planteamiento temprano de Proudhon (2017) sobre las tensiones entre el *principio de libertad* y el *principio de autoridad*, en el marco de su dialéctica sin síntesis. Si tomamos esto en cuenta podemos proveernos de una herramienta conceptual muy fértil para comprender los procesos complejos y contradictorios que condicionan las propias experiencias de autonomía en sus variados aspectos y esferas.

La heteronomía, igual que el principio de autoridad, tal vez nunca pueda ser abolida de forma absoluta, al ser los procesos sociales escenarios de graduaciones y combinaciones diversas entre autonomía y heteronomía.⁸ Lo que propone el anarquismo es ver la autonomía como una apuesta dinámica por ampliar los espacios y las potencialidades de la libertad individual y colectiva

8 Una interesante reflexión sobre esta delicada cuestión, abarcando lo que podríamos llamar “fracaso” de las experiencias de revolución social desde el punto de vista de los actores subalternos, culminando en la conformación de nuevos ordenamientos opresivos, podría ser desarrollada a partir del concepto de *transdominación* (Samsonov, 2020).

frente a las tendencias de dominación y expropiación de la capacidad autodeterminativa del sujeto social.⁹ El problema por considerar es: ¿podemos crear instituciones basadas en prácticas, valores y un imaginario social en el que el principio de autonomía actúe, controle y limite las más diversas manifestaciones de heteronomía? Y ¿cómo identificar esos matices?

No hay mejor expresión de ese dilema instituido en la condición de ética y filosofía política que el oxímoron zapatista “mandar obedeciendo”. Sus raíces indígenas están en franco y fraterno diálogo con la “tecnología procedimental popular” de control del poder creada por los trabajadores libertarios en el siglo XIX bajo el nombre de “mandato imperativo”.¹⁰ Dicho esto, vemos necesario poner en diálogo lo hasta ahora presentado con la conceptualización y la práctica indígena de la autonomía que, como hemos visto en el caso de la comunidad/comuna, nos arroja coincidencias muy fértiles que nos ayudarán a romper con la camisa de fuerza del ideario político convencional.

Autonomía indígena y la autodeterminación de los pueblos más allá del Estado

En América Latina, el concepto de autonomía se ha vinculado históricamente con las luchas de los pueblos colonizados. Así, como hemos visto, el horizonte libertario de la autodeterminación social se entrelazó con la lucha por la autodeterminación de los pueblos indígenas, diferenciados de las sociedades nacionales en el contexto del colonialismo interno (González Casanova, 1969), con territorios y formas políticas, económicas y culturales propias, cuya modernización y subsunción capitalista ha sido relativamente tardía e incompleta, por lo que lograron conservar diferentes niveles de una relativa autonomía *de facto* ante un

9 La creencia en un individuo absolutamente libre no es un mito anarquista, sino liberal (Bakunin, 1978).

10 La principal expresión de la teoría y práctica del mandato imperativo y su incorporación conceptual en la perspectiva anarquista vino de la experiencia de la Comuna de París (Samis, 2011).

Estado que, al marginarlos, permitió, en contra de su interés de hegemonía, la existencia de espacios “otros” y en constante rebelión que le disputan su monopolio político, económico, territorial y de violencia legítima. Efectivamente, si miramos la realidad latinoamericana desde sus márgenes, desde aquellos espacios no completamente estatalizados ni incorporados plenamente a la lógica del capital, aunque tampoco ajenos a las dinámicas “nacionales” y globales, veremos una riqueza de modos de vida comunitarios que, desde su posición subalterna, cuestionan el colonialismo persistente (Makaran, 2020a).

En este sentido, las autonomías indígenas como expresiones más viscerales de la resistencia anticolonial a la forma Estado y a la forma capital, constantemente atacadas y asediadas por las “fuerzas modernizadoras”, son producto de una “tradición dinámica”, como plantea el filósofo indígena Ailton Krenak (2021). Contrariamente a lo que sugiere la tradición positivista todavía muy presente en la sociología y la ciencia política, los pueblos indígenas son colectividades capaces de erigirse como sujetos históricos (Ramos, 1965) que pretenden conducir su propio destino, es decir: autodeterminarse sin necesariamente culminar en la fórmula propuesta por el pacto de Westfalia: un pueblo, un territorio, un Estado. Como hemos visto en el capítulo I, la investigación antropológica nos ofrece un rico repertorio de sociedades y culturas que producen dinámicas de regulación social de diferentes escalas sin la necesidad o intencionalidad del Estado (Clastres, 2013; Graeber, 2011).

Sin duda, un elemento clave para comprender los procesos autonómicos de los pueblos originarios es el control territorial que, no obstante, no debe ser confundido con la racionalidad y el método movilizados por el Estado-nación en el proceso de su consolidación en la geopolítica global. Mientras el Estado fabrica demiúrgicamente un “alma nacional” homogénea, reivindicando el monopolio de representación de la voluntad popular y del control absoluto sobre un determinado territorio y su población

en nombre de la “soberanía” afianzada jurídicamente (Anderson, 1993; Rocker, 2011), los pueblos indígenas construyen sus autonomías de abajo hacia arriba, en un territorio frecuentemente discontinuo, en movimiento y adaptación constantes, compartido a modo de archipiélago entre varias comunidades y pueblos y, además, cohabitado por múltiples seres dotados de dignidad y agencia, incluida la propia tierra como entidad portadora de voluntades y derechos (cosmopolítica). Así, los pueblos originarios, basándose en sus territorios ancestrales o, por lo menos, en la memoria de su existencia; y en sus modos propios de organización y gestión política, económica y cultural, conservaron un proyecto histórico propio frente al Estado nacional y sus agentes, cuestión que llama poderosamente la atención del anarquismo, como vimos en el caso del “anarcoindianismo”.

La autonomía como experimento sociopolítico, territorial, cultural y económico hace referencia a fenómenos multidimensionales por excelencia. Aunque exista una tendencia a incurrir en el vicio de concebirla autárquicamente, tenemos ante nosotros el desafío de pensarla fuera de determinados cuadros interpretativos y epistemológicos dominantes en el siglo xx. Necesitamos escapar de las inclinaciones a relacionar las autonomías como limitadas a las coordenadas de escala y de autosuficiencia, puesto que, como ya hemos mencionado, el municipio o la comuna no se reducen a una obsesión localista y provinciana de los anarquistas, al contrario, son espacios de territorialización de la cotidianidad y de vida activa de los pueblos basada en la interdependencia más que en la autarquía.

No podemos incursionar aquí en el rico debate sobre las autonomías indígenas en América Latina (Makaran, 2020a; Makaran et al., 2019; González et al., 2010; entre otros); nos limitaremos a revisar sólo algunas voces y experiencias de los propios sujetos autonómicos que recogimos durante trabajos de campo en Bolivia, Paraguay y México sobre lo que significa para ellos ser autónomos; cómo imaginan, disputan y materializan la autonomía,

resignificándola desde sus propias aspiraciones, cosmovisiones y trayectorias históricas. Ejercicio que nos servirá para asentar el diálogo alebrijesco con el anarquismo, en el que ambas partes piensan, hablan y se interrelacionan preferentemente sin ventriloquías ni suplantaciones.

Así, los representantes de las comunidades y organizaciones guaraníes del Chaco boliviano definen la autonomía con el término *iyambae*, es decir: “ser libres, sin dueño, como los antepasados que eran autónomos sin ni siquiera conocer la palabra”. Es la libertad de ser un pueblo autodeterminado en su territorio ancestral, gozada por los abuelos¹¹ y anhelada por sus nietos, la que constituye el horizonte de lucha y justifica la apuesta autonómica. Y aquí los testimonios de los *mburuvichas* (autoridad comunal guaraní) Calisto Hinojosa y Castro Balaza:

El pueblo guaraní siempre fue autónomo. Tenía su gobierno, sus estructuras, su organización, tenía sus autoridades propias, tenía sus usos y costumbres propias, autónomas. [...] La meta es vivir otra vez, dejar la esclavitud, ser libres, ser autónomos, *iyambae*, porque teníamos nuestros propios territorios (Hinojosa en López y Makaran, 2019: 291).

Nosotros queremos ser nosotros, *iyambae*, que nadie vaya a venir a mandarnos, a decir que cosa hacer en nuestra propia casa. Nosotros ya no queremos eso. Nosotros queremos que nosotros nos mandemos, autogobernarse nosotros mismos. [...] Eso es, queremos recuperar el pasado de los antepasados, los abuelos, sin el Estado (Balaza en López y Makaran, 2019: 291).

Mientras tanto, Hipólito Acebey, guaraní occidental del Chaco paraguayo, presidente de la Federación por la Autodeterminación de los Pueblo Indígenas (FAPI) define la autonomía como la autodeterminación y el autogobierno de las comunidades: “nosotros entre nosotros”, que sirve para preservar su modo de ser

11 Hay que recordar que los guaraníes en Bolivia, como los mapuche en Chile y Argentina, a pesar del considerable impacto de la empresa colonial sobre sus territorios y poblaciones, mantuvieron una amplia autonomía política y territorial hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando fueron enfrentados a muerte por los ejércitos republicanos.

tradicional, *ñande reko*, opuesto al modelo dominante de la sociedad nacional:

Autonomía es autodeterminación. Es decir, nosotros pensamos entre nosotros, hablamos entre nosotros, decidimos entre nosotros. [...] Autonomía significa mi propio gobierno, es decir: [sigue en guaraní] nosotros hacemos, nosotros decimos, nosotros conversamos para que sigamos todos en una sola palabra para que esta palabra se traduzca en un trabajo que se convierte en la autoridad máxima de nuestra comunidad. Puede también ser traducida como *ñande reko* —nuestro modo de ser— (Acebey en Makaran, 2017: 105-106).

Una definición parecida nos propone Kuña Jeju Tania Vera, la joven avá guaraní de la organización de mujeres Kuña Guarani Aty, quien destaca la importancia de la autonomía comunitaria reflejada en sus propios modos de autoorganización y autogestión en el territorio comunal:

Cada comunidad tiene su propia autonomía, de gobernarse y actuar en su comunidad. Hasta ahora es lo más importante que tenemos. Así que la autonomía es nuestra propia forma de gobernarnos dentro de la comunidad. Es como nos manejamos internamente dentro de la comunidad (Vera en Makaran, 2022a).

La meta de “vivir otra vez”, “dejar la esclavitud y volver a ser libres”, “ser nosotros”, “*ñande reko*”, “recuperar de los abuelos”, “gobernarnos sin Estado en la comunidad”, en ambos casos marca el sentido de la autonomía indígena como proyecto político. Y, aunque en cuanto a la estrategia política, en la mayoría de los casos, esto no significa rechazar la vía de incidencia estatal a través de los mecanismos de la democracia liberal o de la negociación con los gobiernos en turno, el Estado sigue siendo una externalidad frente a la política propia, la autónoma.

De esta manera, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), principal organización del pueblo guaraní en Bolivia, en concordancia con lo que vimos en los testimonios, propone la siguiente definición de la autonomía, como un paso hacia la autodeterminación

de los pueblos, su libertad y su búsqueda de una “sociedad otra” enraizada en el territorio ancestral:

La autonomía indígena es la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de anti-dominación y autodeterminación. [...] Enmarcado en la búsqueda incesante de la construcción de una sociedad perfecta (Tierra sin Mal) o de la vida plena (Teko kavi) bajo formas propias de representación, administración y propiedad de nuestro territorio extenso (APG, 2006: 9, subrayado nuestro).

Puede sorprender la convergencia de estos imaginarios con los planteamientos anarquistas: el deseo de la libertad, de la autodeterminación colectiva frente al Estado (recordando que en el caso indígena no necesariamente se trata de un antiestatalismo *sensu stricto*), de (re)construcción de una sociedad de compartencia y abundancia; enraizada en la memoria de un pasado no estatal y la conciencia de su capacidad social de autorregulación a través de las instituciones comunitarias/ comunales.

Los ejercicios de autonomía más emblemáticos hoy, que reinventaron a sus pueblos y territorios a partir de la politización de elementos étnicos e identitarios, son, sin duda, los/las zapatistas en México y los/las kurdos/as en Rojava. Sus proyectos autonómicos subvierten la concepción de territorio y las prácticas de territorialidades oriundas de sus propias concepciones políticas iniciales. Las comunidades locales, *topos* por excelencia del ejercicio pleno o efectivo de la democracia, se realizan políticamente en la condición de comunalidades asociadas en un proceso de reterritorialización dinámica, configurando una refinada red de escalas que amplía la capacidad de articulación y coordinación entre sí a través de asambleas, consejos y organismos intermedios, creados desde abajo hacia arriba. Sus formas de rehacer la comunidad están basadas en premisas de autodeterminación que confieren un arreglo complejo de libertades colectivas e individuales. Tanto el proyecto zapatista como el kurdo, frente a una

matriz común de subalternidad y opresión creadas por la colonización y el imperialismo, apuestan por una heterogeneidad étnica, en la que participan diferentes pueblos, culturas, lenguas y expresiones religiosas.

De esta manera, se ha sabido visualizar la autonomía a partir de la diversidad o, para usar una expresión valiosa para los/las anarquistas, a través de la asociación, el apoyo mutuo y la cooperación libre de singularidades. Eso es importante si tenemos en cuenta que la autonomía, igual que la comunalidad, tiene que darse entre iguales, incluyendo el aspecto sexo-genérico, cultural y étnico. Si las diferencias se vuelven pretexto para el mantenimiento de relaciones de poder que reproducen subalternidades, se corre el riesgo de convertir la autonomía en estatus de privilegiados, como la democracia ateniense, sostenida por el trabajo de mujeres y esclavos, lo comprueba.

Acerquémonos con más detenimiento a la experiencia zapatista que, al mismo tiempo que se enraizó en las tradiciones comunitarias de diferentes pueblos chiapanecos, desbordó hace tiempo ya la simple nomenclatura de una autonomía indígena. Iniciada por la insurrección zapatista de 1994 en México, cuenta con 30 años de trayectoria y destaca por afirmar la viabilidad y actualidad del horizonte libertario en su proyecto de autonomía, cuyos puntos de contacto no sólo la sitúan en las referencias del comunismo anárquico de Ricardo Flores Magón y Emiliano Zapata, sino que, también, trazan un paralelismo impresionante con la experiencia ucraniana de la *makhnovitchna* de 1918-1921 (Ornelas, 2005; Archinov, 2008). Encontramos abundantes trabajos sobre la autonomía zapatista (Aguirre, 2006, 2017; Brancalone, 2019a; Baronnet, Mora Bayo y Stahler-Sholk, 2011, sólo para mencionar algunos), por lo cual nos limitaremos a puntuar algunos de sus elementos centrales que, según nuestra opinión, aportan más al diálogo con la teoría política anarquista.

Los indígenas chiapanecos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) recuperan territorios a partir de la guerra

declarada al Estado mexicano en 1994 y, de esta manera, crean un conjunto de *municipios autónomos rebeldes zapatistas* (MAREZ), nucleados en regiones autogestionadas por Juntas de Buen Gobierno (JBG). Estos territorios son habitados por indígenas zapatistas y no zapatistas, situación que ha ido cambiando de manera dinámica desde que empezó su proyecto, al ser el territorio zapatista un archipiélago de comunidades, partes de comunidades o, incluso, familias que se articulan de manera discontinua. Lo que aglutina a las poblaciones indígenas zapatistas de diversas etnias en este territorio son las instituciones de autogobierno: asambleas y consejos que coordinan acciones políticas, culturales, económicas y de autodefensa en el aspecto de influencia y pertenencia.

Desde los años noventa los zapatistas consiguieron colocar en movimiento una forma de política democrática que prescinde del Estado, al considerarlo su antípoda. Eso fue posible, entre otras cosas, por la socialización de los medios de producción y de los medios de gestión y de administración de la vida colectiva, el incentivo al trabajo colectivo y la desmercantilización de la tierra, la formación de sujetos comunitarios concentrada en el desarrollo de la participación y del protagonismo polivalente, además de la politización del asociativismo en red con intensa colaboración de la sociedad civil.

Hay que volver a subrayar que su autonomía, como se puede notar, es fruto de un conjunto complejo de factores y se realiza en un ámbito que, como ya subrayamos, poco tiene que ver con la autarquía que frecuentemente se le quiere atribuir. Se afirma progresivamente como resultado de un proceso histórico que excede a los propios zapatistas, gracias a los lazos de cooperación e interdependencia sinérgicos que se establecen entre indígenas de diferentes grupos étnicos, entre sujetos rurales y urbanos, entre indígenas y no indígenas, y finalmente entre la sociedad civil nacional e internacional. Lo que encontramos en Chiapas es la autonomía entendida como un fenómeno de *autoinstitución* de una colectividad, que parte del ideal normativo no realizado de la

democracia moderna instrumentalizada por el Estado y el capital, que establece las prerrogativas y límites de su proceso de regulación social conforme las condiciones internas y externas con las que le tocó lidiar. Como es fácil de ver, éstos son también los principios nucleares del anarquismo como teoría política.

Los y las zapatistas denominan a su proyecto en su dimensión política como "autogobierno". Este concepto merece nuestra atención y puede ser de mucha utilidad para una crítica teórica y práctica de las democracias estatales y capitalistas. La noción más corriente de autogobierno, tal como es diseminada por la teoría política y jurídica de corte anglosajón corresponde al llamado *self-government*: modalidades de administración pública local selectiva basada en la descentralización de funciones o segmentos del aparato estatal (Bobbio, et al., 1998). Su significado alimentó dos movimientos aparentemente contradictorios, potencialmente tensionados, pero funcionalmente convergentes: un conjunto de proposiciones municipalistas —y democratizantes— y un proceso de penetración del aparato estatal en el tejido social para dar cuenta de modo más eficiente del problema del orden.

Sin embargo, lo que encontramos en Chiapas contrasta con este entendimiento. No se trata de la capilarización del aparato del Estado, mucho menos de la descentralización de sus funciones. Las instituciones del autogobierno zapatista (MAREZ y JBG, consejos y asambleas) incorporan dinámicas típicas de lo que denominamos política (delimitación de canales de expresión de las relaciones de poder para la producción y manutención del orden social) en el interior de la propia vida social. La esfera política no se encuentra autonomizada, engendrando una lógica propia que domina y coloniza las otras esferas de la vida, especialmente a través de la creación de un aparato de poder en su cuerpo de especialistas, como en el caso de los Estados modernos. Para los/las zapatistas, las autoridades autónomas, es decir, los liderazgos que asumen funciones temporales y rotativas en las instituciones del autogobierno, están sometidas a un régimen de control social que

no sólo se basa en una ingeniería de pesos y contrapesos (pues de hecho hay una comisión de “vigilancia” del buen gobierno), sino que está regida por una concepción ética de las relaciones de poder, tal y como lo que dice el oxímoron “mandar obedeciendo”. Las funciones públicas asociadas al poder y a la autoridad son vividas y asumidas socialmente como servicio público. De ahí, las autoridades deben servir al pueblo y no al contrario, según rezan los letreros en las entradas a las comunidades zapatistas: “Aquí el pueblo manda y el gobierno obedece”.

Recientemente, los voceros del movimiento zapatista comunicaron la disolución de las JBG y de los municipios rebeldes, noticia que trajo mucha inquietud entre los medios activistas.¹² No obstante, al contrario de lo que pueda parecer, no se trata del mero fracaso del experimento de autogobierno zapatista. La decisión se basó en una larga reflexión llevada en el interior de las comunidades indígenas y, ciertamente, es consecuencia de factores complejos que podríamos traducir como el “costo” de la autonomía en Chiapas. Lo que es más importante destacar, sin embargo, considerando lo expuesto en los comunicados, es que la razón fundamental fue el diagnóstico de que las JBG y las autoridades municipales, a pesar de los mecanismos de control social del poder político, se estaban convirtiendo en estructuras verticales y piramidales de poder, alejándose cada vez más de las bases. Y, para evitar justamente la formación de lo que podría ser un Estado zapatista, se decidió conformar una red de comunidades autónomas que pasarán a tener en este espacio de articulación un foro permanente de coordinación de acciones comunes, según sus necesidades y demandas, más allá de las viejas circunscripciones municipales. Dada la novedad, todavía es temprano para cualquier evaluación de impacto de estos cambios, lo que nos invita a seguir el proceso para entender lo que pasará en los próximos años. De todos modos, lo que nos puede llamar la atención desde

12 Véanse los comunicados publicados a partir del 22 de octubre de 2023 en Enlace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

la mirada ácrata, es el instinto zapatista de “no hacer el Estado” que está detrás de sus últimas resoluciones, que nos recuerda las dinámicas de la “sociedad contra Estado” descritas por Clastres, las cuales se suelen encontrar en muchas tradiciones indígenas.

En esta perspectiva, el zapatismo de Chiapas fue uno de los más expresivos puntos de inflexión de la historia del siglo xx y lo sigue siendo hasta la actualidad, poniendo el debate sobre la autonomía en el centro de la reflexión política de la izquierda antisistémica contemporánea: en las vías de las coordenadas de la praxis y las luchas indígenas por la autodeterminación de sus pueblos (Leyva, et al., 2008; Dávalos, 2005; Gabriel y López y Rivas, 2005; Lenkersdorf, 2004; Varese, 1996). De un modo inusitado, el zapatismo se manifiesta como una especie de punto de encuentro, de confluencia, de encrucijada de ideas y experiencias provenientes de varias coordenadas del mundo que allí floreció con todo el poder de su singularidad. “Chiapas, planeta Tierra” (Aguirre, 2006), es glocal. Conecta el legado de las seculares resistencias amerindias con el desencadenamiento de una explosión de rebeliones y protestas globales (Ludd, 2002) que se identifican como altermundialistas o anticapitalistas.

En adelante, tomando en cuenta estas experiencias y conceptualizaciones de la autonomía desde los mismos sujetos indígenas, nos concentramos en uno de los aspectos más importantes de la misma en el marco de su dimensión política: la *democracia radical* y el *autogobierno*, inspirándonos, como hasta ahora, en los cruces fecundos con el aporte anarquista.

Democracia radical y el autogobierno como negación del gobierno

Uno de los pilares de la autonomía social, como hemos mencionado, son instituciones políticas que propicien la gestión de asuntos comunes de manera horizontal, evitando la reproducción de relaciones de poder jerárquicas. De ahí, pensar una autonomía en su sentido libertario, es pensar necesariamente desde otra mirada

la política y la democracia, es decir, quién, cómo y sobre qué decide, que potencialmente rebase la lógica de mando-obediencia y el concepto mismo de gobierno.

El autogobierno, la autogestión y la autorregulación se presentan en este sentido, básicamente, como categorías analíticas útiles para reflexionar sobre los aspectos antisistémicos de la autonomía, al enmarcarse en las luchas por la democratización con *efectos anarquizantes*. Es indispensable aclarar aquí nuestro entendimiento sobre la cuestión democrática y su (des)vinculación de la forma Estado para poder entender el terreno de la autonomía y del autogobierno como dimensión de una “política muy otra” y no introducir una confusión al asociar nuestra propuesta con el discurso liberal estatalista.

De hecho, la forma liberal de la democracia se vincula con el surgimiento del Estado moderno pensado como monopolizador de la política que, en nombre de un interés general abstracto, expropia la capacidad social de decisión y gestión de la vida en común y la convierte en una ilusoria participación de individuos aparentemente libres e iguales que eligen a los que deciden. El pensamiento liberal, además, deslinda de manera premeditada lo político de lo económico, castrando la política de la capacidad de influencia sobre las condiciones materiales de reproducción de la vida, al proponer el mercado como una plataforma neutral y objetiva de las relaciones sociales. De esta manera, la democracia, en su sentido liberal moderno, sería en realidad profundamente antidemocrática, puesto que en ningún momento reconoce la capacidad social de decisión sobre cuestiones clave de la vida en común, captándola y paralizándola mediante el sistema de normas y procedimientos funcionales al *statu quo* burgués, en el que lo que se decide, cómo se decide y quiénes lo pueden hacer está determinado por la clase dominante y limitado por la misma estructura del Estado moderno capitalista, sin importar quien tenga el mando nominal del gobierno.

Aunado a eso, según el pensamiento político moderno eurocéntrico y autorreferencial, la democracia liberal se presenta como el único régimen y estructura institucional capaz de preservar la "paz civil" y las "libertades individuales" en sociedades llamadas complejas, es decir, con un avanzado proceso de división social de trabajo. Un régimen sustentado en la creencia más o menos implícita en su legitimidad derivada de su "compleja" técnica organizacional: sufragio universal, representación, mandatos, alternancia en cargos decisorios, división de poderes, multiplicidad de instituciones encargadas, pensamiento experto, etc. Este tipo de producción y operacionalización de deliberaciones en sociedades de masas es justificado por el argumento del "realismo" y el "pragmatismo", que admite la necesidad de transiciones mayoritarias en el interior de los procesos de competición entre las élites dirigentes sin el supuesto uso de violencia, admitiendo y naturalizando la estratificación y jerarquización social.

Según la visión libertaria, el Estado democrático, como un oxímoron del "buen orden", apoteosis moderna de la simbiosis entre el Estado y la democracia liberal, no puede representar sustantivamente otra cosa más que una adjetivación ético-moral amenzadora de la más íntima condición de la forma Estado como un modelo de relaciones sociales y, por su parte, un complejo de instituciones, basado en la legitimación y la naturalización de la distinción entre quienes gobiernan y quienes son gobernados, lo que le permite controlar y monopolizar los medios de gestión de la vida colectiva. La democracia, en este contexto, no es más que una forma elitista de gestionar y administrar al "pueblo", a similitud de un rebaño, despojado de su capacidad política activa (Proudhon, 1975; Bakunin, 2011; Kropotkin, 2000; Colombo, 2011; Rancière, 2014). Así que la democracia liberal moderna, un sistema representativo legitimado por el sufragio, es fundamentalmente demofóbica (Aguiar, 2015). Como acertadamente decía Rancière (2014), es ineficiente o disfuncional frente a la activación plena del *demos* y es refractaria a su participación concreta.

Este análisis, sin embargo, ya estaba puesto con todas las letras en Proudhon (1975) en el siglo XIX, unido a la vez a la asociación del gobierno con la sumisión de los asalariados por el capital/propiedad. Por eso, como decían Kropotkin (1994; 2005) y Bookchin (1999; 2007), la base de una sociabilidad con potencialidad autónoma es reactivar la capacidad del *demos* para asumir el control directo sobre su propia existencia como colectividad autodeterminada.

Queramos o no, la cuestión democrática es una de las principales arenas discursivas y sociales en la que se dan los embates entre las fuerzas políticas organizadas en el mundo moderno. Y no deja de ser un aspecto muy significativo y movilizador de la propia gramática de los dominados y de los movimientos populares. Se convirtió en una especie de “conector o conductor pluriversal” que canaliza la confrontación entre distintas visiones de mundo puestas en movimiento, pero, sin duda, a partir de coordenadas epistémicas e institucionales dominantes. Una lectura libertaria de la democracia, compartida por el anarquismo y los sujetos autonómicos indígenas, necesita profanar su hegemónica e inquebrantable semántica liberal-procedimental (Agamben, 2005), centrándose en la configuración de su identidad como autodeterminación colectiva, inseparable de una dimensión territorial, que permita regenerar o recrear los tejidos comunitarios, comunales y lazos asociativos de relaciones colaborativas.

Si entre iguales todos se gobiernan según sus propias normas (*auto-nomos*), el estatuto de esa igualdad necesita ser garantizado por el vínculo social-comunitario y, a la vez, alimentar dinámicas de subjetivación que estimulen la existencia o producción de diferencias/singularidades en su seno. En cierto sentido, disputar los principios epistémicos del concepto de democracia, y a partir de ella, con la promoción de la radicalización democrática de los procesos, relaciones e instituciones sociales, podemos contribuir con las luchas y movimientos populares en sintonía con el más consecuente horizonte emancipatorio de nuestro tiempo: aquel

en el que los oprimidos serán los protagonistas de su propia liberación. En estos términos, la democracia podrá afirmarse en correspondencia a la autonomía, manifestándose como obstáculo a la reproducción de la forma-Estado y la forma-capital.

La oposición anarquista al Estado en cuanto base de la arquitectura política moderna denuncia, como hemos visto, la simbiosis perversa que vacía la democracia de sus elementos más promisorios. Nuestro punto de vista pasa simultáneamente por la crítica de la reducción de la democracia a sus dimensiones procedimentales en el régimen estatal representativo y por la prospección de un horizonte democrático que se coloque más allá del Estado, un horizonte que sea compatible con los orígenes de la propia democracia europea: la polis ateniense, que lejos de haber sido una ciudad-Estado, era una ciudad democrática (ejemplo recuperado por Bookchin para su propuesta del municipalismo libertario), una república en el sentido genuino: asociación de ciudadanos libres (Castoriadis, 1987); y con las múltiples experiencias no europeas de regulación social igualitarias y no jerárquicas, como mostramos en capítulos anteriores. Desde esta clave podemos disputar el sentido de la “experiencia democrática” contemporánea y extraer de ella elementos para localizar la democracia en distintas regiones de la vida social, donde el Estado perdería el monopolio de su manifestación y ubicación. En este sentido, la democracia “comunitaria” de los pueblos indígenas, igual que las propuestas anarquistas que dialogan con ella, pueden brindarnos algunas claves para reforzar la capacidad autónoma y transgresora de la política “desde abajo”.

Si tomamos esto en cuenta, podemos poner en evidencia al menos cuatro aspectos de lo que podríamos llamar una lectura anarquista de la cuestión democrática contemporánea como una de las “nuevas fronteras” de la cuestión social. Esto nos remite a un concepto libertario de la democracia que se orientaría por:

- a. Un complejo y no menos contradictorio movimiento histórico de diseminación de la igualdad (al mismo tiempo

representación ideal y fenómeno social concreto), que parte de la abolición del régimen de privilegios innatos entre los seres humanos, siguiendo hacia la abolición de todos los privilegios, y, en consecuencia, de todo ejercicio de poder basado en este tipo de legitimidad;

- b. Un conjunto de valores antiautoritarios y antijerárquicos que tanto alimentaron el citado proceso histórico como fueron producidos por el mismo, autonomizado como núcleo común del imaginario subalterno y paradójicamente, parte del imaginario elitista jacobino ilustrado;
- c. Procesos sociales concretos de realización de autonomías, es decir, experiencias de constitución de sujetos individuales y colectivos socialmente capaces de autodeterminarse, autogestionarse y autorregularse;
- d. Y en una dimensión que puede ser tomada como “filosófico-política”, un horizonte normativo en que la diferenciación entre quien gobierna y quien es gobernado es insignificante, progresivamente reductible y prospectivamente inexistente (Brancaleone, 2020: 105).

Con eso podemos construir puentes sólidos entre la democracia y la autonomía, entendiendo la democracia como una sociabilidad emergente, como una forma de vida, y la democratización como dinámicas socializadoras y de ampliación de espacios de libertad y participación social que constituyen un pasaje significativo y necesario de la heteronomía a la autonomía.

Esta democracia —llamémosla radical— puede expresarse bajo diferentes formas y nombres, según las diversas experiencias indígenas y no indígenas, rurales o urbanas, etc., cuyo denominador común, sin embargo, es el carácter colectivo y/o comunitario, participativo y directo, en clara diferencia con los modelos individualistas, representativos. Si revisamos diferentes estudios sobre las formas de organización política de diferentes pueblos indígenas de nuestra América (Albó, 1988; Clastres, 2013; Combés,

2005; Thomson, 2007; Tzul, 2016; Díaz Gómez, 2004), formas que, aunque pueden derivar de tradiciones de larga data, en realidad son resultado de un proceso de adecuación, invención y cambio permanente en el contexto de sus relaciones con los Estados-naciones latinoamericanos, veremos varias coincidencias que nos permiten tejer una característica general de las democracias en curso en los autogobiernos (inter e intra) comunitarios.

Nociones como el “mandar obedeciendo” zapatista o el “no puede mandarse solo” maya quiché ilustran una relación específica entre las bases y sus autoridades, en la que estas últimas sólo ejecutan la decisión tomada por la comunidad mediante formas assemblearias: “un dirigente político no podrá hacer cambios o establecer acuerdos sin consultar y sin escuchar la decisión de la asamblea; es una estrategia desde la cual las asambleas sujetan a quienes nombran como autoridades” (Tzul, 2016: 14). La importancia de la asamblea como fuente del poder (*potentia*), donde éste se entiende como capacidad de decisión sobre asuntos concretos de la vida en común y no como sumisión y dominación sobre el otro (*potestas*), es crucial para entender el complejo equilibrio entre el mandato colectivo y el papel de las autoridades, que están sujetas a un control estricto de parte de las bases y pueden ser cuestionadas y revocadas en cualquier momento. Ser autoridad es rotativo y asumido como un cargo/servicio a la comunidad, en el que el único beneficio personal sería el prestigio obtenido por un buen desempeño de sus funciones. Sabemos, gracias a la antropología, que esta desconfianza ante el poder, este modo particular de lidiar con las autoridades en muchas comunidades originarias está asociado a una cosmovisión que entiende lo que llamamos la política a partir de otra perspectiva. Lo que muchas veces tomamos por fragilidad de estas comunidades “primitivas” que, supuestamente, no supieron o no alcanzaron a proyectarse históricamente como imperios o Estados debe ser visto al revés: son valores, estrategias y tecnologías sociales de contención de los mecanismos de concentración de poder político.

Contrariamente a ciertas lecturas anarquistas del siglo XIX que pensaban el poder en clave exclusivamente negativa (dominación), como algo externo, sinónimo del gobierno o del Estado, y consideraban que éste podía ser destruido y eliminado de la vida social por completo, las visiones más robustas de la crítica anarquista, igual que la de los/las zapatistas y tantos otros pueblos originarios, están más preocupadas por controlar las relaciones de poder, evitando que se consoliden como relaciones de dominación. Consideran importante entender cómo funcionan los mecanismos y estructuras de dominación vigentes para superarlos, sean cuales sean (Ibáñez, 2014). Sin embargo, el reconocimiento de la inevitabilidad y de la complejidad de las relaciones de poder en cualquier sociedad no niega el hecho de que en la actualidad es el Estado el que sigue siendo la más poderosa manifestación de heteronomía en la esfera política.

Para efectos prácticos, el Estado y el gobierno muchas veces fueron tratados como equivalentes. En el curso de luchas sociales, frecuentemente son los agentes que representan las instituciones que antagonizan con los movimientos. Sin embargo, conviene elaborar mejor sus semejanzas y diferencias. De modo general, la ciencia política justifica la centralidad del marco estatal en cuanto conjunto de instituciones que funcionan con legitimidad jurídica para garantizar el orden en una dada circunstancia territorial, al ser también dotado de soberanía en el plano internacional entre sus “pares”. A su vez, el gobierno es la principal atribución del Estado en cuanto función ejercida para alcanzar sus objetivos. El ejercicio de tales funciones puede ser prerrogativa de determinado grupo social reclutado generalmente a través de alguna modalidad de sufragio. También es común referirse al gobierno como operadores en turno de las instituciones estatales. No obstante, siendo por vocación estadocéntrica, la ciencia política tiene mucha dificultad (o poco interés) en comprender los procesos políticos que desbordan el propio Estado y los agentes gubernamentales, especialmente aquellos que le oponen resistencia y niegan su legitimidad.

Dado que nuestra propuesta es ampliar el concepto de la política más allá de la topología del Estado, nos parece válida la premisa del gobierno como función social relevante, vinculada a la producción y reproducción del orden social. Nuestro cuestionamiento se dirige a las especificidades históricas asumidas por esta función social. El gobierno, como materialización de determinados agentes públicos, no debería ser encarado como un fenómeno dotado de universalidad, especialmente si pensamos en formaciones sociales en las que la política no se encuentra encapsulada en el campo estatal, de sociedades sin o a pesar del Estado y, por tanto, con funciones de gobierno (regulación del orden) difusas entre varias instituciones o esferas de la vida social.

Probablemente fue Saint-Simon, uno de los pensadores de extracción socialista, quien realizó una de las primeras críticas de la moderna división social del trabajo y de la gestión social de la vida colectiva (Cappelletti, 2007). Le debemos la distinción enfática entre el gobierno y la gestión/administración de las cosas que atraviesa a varias corrientes socialistas del periodo. Para Saint-Simon, el Estado, como organismo superior y destacado de la sociedad, era plenamente prescindible, de modo que todas las funciones de gobierno podrían ser realizadas y ejercidas por los únicos organismos considerados por él socialmente legítimos: las unidades productivas, gestionadas por representantes de las clases productivas. En tanto las funciones de gobierno eran difusas y estaban diseminadas por las más diversas corporaciones productivas, la política perdería su condición de espacio autonomizado separado de la sociedad. En este sentido, se puede aludir a un proceso de “despolitización” de las funciones de gobierno a través de la disolución de su centralidad tras la abolición del Estado y la politización del trabajo socialmente útil, que pasaría a su conversión a “simple” gestión y administración de las cosas. Éste es el corazón de las propuestas modernas de reintegración de la política a la vida social (Brancaleone, 2019 b).

En el seno de la tradición anarquista el concepto de gobierno fue concebido, según la herencia sansimoniana, como sinónimo

de dominación de un ser humano por otro, la sumisión de su voluntad y de su libre albedrío. Así, por ejemplo, Proudhon define la democracia como distribución de autoridad y la abolición de todo gobierno, puesto que:

Ser gobernado significa ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, clasificado, adoctrinado, sermoneado, fiscalizado, violentado, estimado, censurado, mandado por hombres que para ello carecen de títulos, ciencia y virtud. Ser gobernado significa ser anotado, registrado, empadronado, arancelado, sellado, medido, evaluado, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, amonestado, contenido, reformado, enmendado, corregido al realizar cualquier operación, cualquier transacción y cualquier movimiento. Significa, so pretexto de utilidad pública y en nombre del interés general, verse obligado a pagar contribuciones, ser inspeccionado, saqueado, explotado, monopolizado, depredado, presionado, embaucado, robado; después a la menor resistencia, a la primera queja, ser reprimido, multado, vilipendiado, vejado, acosado, maltratado, aporreado, torturado, desarmado, agarrotado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado y para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado y deshonrado. ¡Esto es el gobierno, ésta es su justicia, ésta es su moral! (Proudhon, 2015: 297).

Para Proudhon, en una sociedad de individuos y comunidades libres, la regulación social del orden debería ser configurada como gestión y administración de la vida por medio de los directamente involucrados. No habría espacio para un poder autonomizado de la sociedad a modo del rey soberano frente a los súbditos.

Es sintomático que la AIT como espacio político y herramienta de lucha por la emancipación de la clase obrera, tuviera como objetivo la promoción de una sociedad basada en el “autogobierno de los productores”. Expresiones como “autogobierno” y “productores” en el medio socialista también merecen consideración. Si el gobierno es dominación del ser humano por el otro, el único gobierno legítimo es el gobierno de sí mismo. Por lo cual, el autogobierno parte de la premisa que los individuos se gobiernan y

ninguna instancia de regulación de sus vidas puede existir sin su consentimiento ni su participación. A su vez, la noción de “productores” es recuperada como una crítica directa al salariado, según el anarquismo, la versión moderna de servidumbre y esclavitud, en la cual el trabajo es gobernado por el capital. Sólo expropiando los medios de producción y reproduciendo las condiciones de trabajo por vía asociativa se realizaría una economía en la cual aquellos que producen directamente bienes y servicios, y no los dueños de los medios de producción y propietarios, serían reconocidos como los verdaderos productores. En este sentido, el autogobierno es una propuesta anarquista para la superación de la forma Estado y de la forma capital. En su dimensión política es la institucionalidad asociativa y federativa de los productores organizados en espacios de trabajo y territorios (comunidades), en los que las funciones del gobierno se convierten en la gestión de las cosas por las personas y se diluyen y diseminan en la sociedad.

De hecho, en el universo indígena esta subversión y negación del gobierno como agencia socialmente autonomizada e institucionalizada estatalmente puede ser localizada en el inicio del enfrentamiento colonial cuando Felipe Guamán Poma de Ayala habla de la idea del “buen gobierno”, retomada posteriormente por los zapatistas. El buen gobierno en el sentido indígena es aquel que sirve a la comunidad y obedece a los dictados de la colectividad. Como autoridad, no se coloca por encima de aquellos a los que debe servir. La autonomía sólo tiene sentido para diferentes pueblos indígenas bajo este significado de autogobierno que antagoniza con la política estatal, al priorizar, además, la democracia directa. Así, el “buen gobierno” indígena, a medida que anula la división entre los que gobiernan y los que son gobernados, coincide con la perspectiva anarquista del “no gobierno”:

La idea del gobierno alude a la existencia de grupos destacados que gobiernan a otros o a las instancias donde se concentran deliberaciones que comprometen la vida de una colectividad más amplia como parte del mismo cuerpo común, es decir, es una

noción intrínsecamente viciada e insuficiente para dar cuenta de la realidad de un fenómeno de otra naturaleza: la libre asociación. *Si hay gobiernos, necesariamente hay gobernados, y el autogobierno sólo puede ser un no gobierno, su abolición* (Brancaleone, 2019a: 135, traducción nuestra, subrayado nuestro).

Como vemos, el mismo concepto de gobierno está puesto en duda, al cuestionar el anarquismo la lógica de mando-obediencia y la existencia del gobernado, según el lema: “no mandar ni obedecer, no gobernar ni ser gobernado”. Aunque en los proyectos de autonomía indígena se use el vocablo de gobierno o se hable de “governarnos nosotros mismos”, no se trataría de ninguna manera de una relación jerárquica clásica entre gobernantes y gobernados. De esta manera, la visión anarquista nos ayuda a entender el autogobierno como lo que en realidad es: una negación del gobierno.



Vimos como los proyectos autonómicos indígenas y el pensamiento anarquista entran en un rico diálogo, ampliando mutuamente sus alcances antisistémicos. Decidimos, en nuestra reflexión sobre la autonomía, salirnos de la clasificación basada en el reconocimiento estatal y nos concentramos en su horizonte político y las prácticas concretas que, sin declararse explícitamente antiestatales y anticapitalistas, ponen en cuestionamiento a la forma Estado y al capital, erosionando el principio del monopolio de la política, de la soberanía territorial o de la violencia legítima, ensayando sus propias formas de democracia directa, economía comunitaria, educación, justicia, control y defensa territorial, apuntando hacia la sustitución de las funciones del Estado por la autoorganización y la autogestión colectiva. No se trataría de la vuelta a unos “usos y costumbres” anclados en la prehistoria, ni de preservar purezas supuestamente heredadas de los antepasados, sino de prácticas y formas dinámicas que se adecuan a los

tiempos cambiantes y también a los sujetos no indígenas, y son constantemente reinventadas con el objetivo de potenciar la capacidad social de la autodeterminación.

La autonomía se presenta, pues, como una negación de la ideología de integración a la institucionalidad del Estado y una lucha por desprenderse de sus ambiciones monopólicas, al mismo tiempo que es un esfuerzo constante contra las estructuras autoritarias y jerárquicas que puedan copiar las lógicas estatales y capitalistas dentro de los espacios y entre sujetos que se pretendan autónomos. Para eso, movilizar la teoría anarquista nos ayuda a identificar y potenciar los rasgos autonómicos anarquizantes que permitirían hablar de una emancipación social en proceso, al mismo tiempo que detectar tempranamente tendencias contrarias que se puedan reproducir internamente. En este sentido, los pueblos indígenas son acompañados por los/las anarquistas que extienden el principio de autonomía más allá de la comunidad indígena para aplicarlo a todo tipo de colectivos subalternos, entendiendo la autonomía como condición indispensable de la anarquía, es decir, de un orden social sin coerción ni jerarquía.

Si lo que llamamos coloquialmente como democracia está muy lejos de las promesas y valores emancipatorios vinculados con la modernidad, es en el autogobierno como expresión política de la autonomía donde encontramos las posibilidades más promisorias de la democratización real. Ha sido entre las poblaciones subalternizadas por el capitalismo y por el colonialismo, como pueblos indígenas, comunidades negras y trabajadores de sectores populares, donde las categorías “autonomía” y “autogobierno” se han materializado en sujetos y procesos de liberación más prominentes. Nos parece crucial cuestionar las bases sobre las cuales están asentados los dominios y el estatuto de la política y de la politicidad en la modernidad. El Estado como ambiente *sine qua non* del orden, de la civilización, de lo público y del bien común, requisito epistémico inherente de las teorías políticas corrientes (incluido, lamentablemente, el marxismo practicado

hegemónicamente), en realidad, ha sido sobreestimado en cuanto a su importancia en la reproducción del orden social (Graeber, 2011; Scott; 2009).

En este sentido, el Estado se manifiesta no sólo como un problema político, sino como un verdadero “obstáculo epistemológico”, como indica el marxista libertario de Bolivia, Luis Tapia: “Hay ideas que impulsan la investigación y dan cuenta de la riqueza de lo real y otras que, más bien, funcionan para cerrar la reflexión y recortar el horizonte de reconocimiento y conocimiento de algunos aspectos de la realidad, se vuelven un obstáculo cognitivo, algo que a la vez engaña (reduce) en tanto no permite ver y pensar ciertas dimensiones de lo real” (Tapia, 2020: 53). Implosionar el consenso que reproduce el estadocentrismo y la estadolatría en las teorías vigentes es esencial para liberar nuestras posibilidades de análisis e imaginación, favoreciendo el reconocimiento de otras formas de vida y existencia en florecimiento ahora mismo, concomitantes a la realidad estatal-capitalista dominante.

Finalmente, nos preguntamos: si es tan claro para los y las que siguen el raciocinio de la crítica económica de Marx que el capital no puede ser reformado, que las relaciones sociales que lo engendran son relaciones de alienación y explotación del trabajo, que el modelo económico actual necesita ser superado para dar origen a otra modalidad de organización de producción y de consumo fundada en el valor de uso, ¿por qué tantos/as se niegan a aplicar este raciocinio a los imperativos de la dominación política constitutivos de la forma Estado y pensar la política más allá de las fronteras estatales en clave emancipatoria? ¿Por qué este fetiche del Estado?



Esténcil, Asunción, Paraguay, 2022. Autora de la foto: Gaya Makaran.

Capítulo V

"Sembradoras del viento." Las anarquistas y la emancipación de la mujer - aprendiendo de las abuelas

Sembramos al viento, no importa adonde, la armonía interior de los soñadores y apóstoles del individualismo y de la solidaridad humana —para los que tienen ojos para ver y oídos para entender.

MARIA LACERDA MOURA,
Amai e... não vos multipliqueis
(1932: 44-45)

Hastadas de pedir y suplicar, de ser el juguete, el objeto de los placeres de nuestros infames explotadores o de viles esposos, hemos decidido levantar nuestra voz en el concierto social y exigir, exigir decimos, nuestra parte de placeres en el banquete de la vida.

Nuestros propósitos, número 1,
el 8 de enero de 1896, en *La Voz
de la Mujer* (2018: 49)

En los capítulos anteriores, intentamos dar cuenta de la presencia y la participación de las anarquistas en todas las ideas y experiencias relatadas; sin embargo, sospechamos que añadir la muletilla de un “las” o mencionar algunos nombres aislados, no puede sustituir un análisis más detallado de la lucha de las mujeres en el anarquismo. Sobre todo, si tomamos en cuenta el carácter antipatriarcal de su crítica que denuncia la especificidad de la

dominación y la explotación sufridas por ellas. Desgraciadamente, no nos es posible en este tomo abordar el tema del anarcofeminismo¹ actual y otros feminismos autónomos de rasgos libertarios en América Latina tal y como se lo merecen. Despachar el tema en unas pocas líneas tan sólo para tenerlo “incluido”, como se suele hacer últimamente por la “corrección política”, no nos parece ni justo ni honesto. Sería en un próximo libro en que se expondrían, con todo lujo de detalles y la profundización teórica necesaria, los resultados de una investigación-colaboración anarcofeminista que está en curso. Por ello, en el presente capítulo decidimos acercarnos primero al pensamiento y acción de nuestras abuelas, anarquistas latinoamericanas: las redactoras de *La Voz de la Mujer* en Argentina; Maria Lacerda de Moura, anarquista individualista en Brasil; y las “polleras libertarias”, anarquistas cholas en Bolivia.

Anarquismo y feminismo - ¿sinónimos?

Sin duda, el movimiento de mujeres (incluyendo a las no cis o heteronormadas) ha sido uno de los protagonistas más importantes de la última década de movilizaciones y luchas sociales, representado, mayoritariamente, aunque no sólo, por el feminismo en toda su diversidad de corrientes, que ha destacado por su masividad, creatividad y radicalidad, además de tomar la forma de una tendencia internacional compartida. Desde la marea verde argentina que irradió en toda la región, la toma de facultades en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por las Mujeres Organizadas, los encuentros convocados por las Mujeres que Luchan zapatistas, la huelga de mujeres y las multitudinarias marchas del 8M, hasta la irrupción feminista durante el levantamiento popular chileno y el colombiano, el último lustro ha sido marcado por

¹ Existen diferentes usos, desde anarcofeminismo, anarcfeminismo hasta anarquismo feminista o feminismo anárquico. En el presente capítulo vamos a usar la palabra anarcofeminismo siguiendo el uso de algunas de las autoras que citamos, sin embargo, no rechazamos las demás propuestas.

consignas como “Ni una menos”, “Vivas nos queremos”, “Aborto libre”, “Despatriarcalización” (Makaran y Ramos, 2023).

Entre la variedad de corrientes feministas, podemos destacar una amplia y diversa gama de colectivos/as e individualidades que se distancian del feminismo institucional, tanto el de larga data, como el surgido de las movilizaciones recientes, apostando por la autonomía y la autogestión como formas de relación y construcción colectiva. Esta autonomía se revela, por una parte, en su recelo frente a los entes estatales y de las ONG, que promueven una agenda de derechos en el marco exclusivo de la participación institucional y del legalismo de la democracia liberal. Por otra parte, reside en el carácter potencialmente antisistémico de sus planteamientos, sus formas radicales y subversivas de expresión y de acción, junto a la puesta en marcha de sociabilidades emergentes (ACYSE, 2012) e, incluso, instituciones propias enfocadas en brindar apoyo, seguridad y justicia frente a la inoperancia o la complicidad criminal de las instituciones estatales. Es allá donde encontramos una fuerte influencia del anarquismo que confluye con estas lógicas y prácticas feministas, profundizando su carácter crítico frente al Estado y al capital (Makaran, 2022b).

Esta “anarquización” de los contenidos y las acciones del feminismo, sobre todo el autónomo, nos pueden llamar poderosamente la atención. Igual que en el caso de las luchas indígenas, las luchas de las mujeres se vinculan intuitiva y espontáneamente con la anarquía e infunden al anarquismo un soplo de energías renovadas, al mismo tiempo que el anarquismo aporta al feminismo una mirada antisistémica. Este encuentro entre feminismo y anarquismo, como asegura Peggy Kornegger: “es importante porque una comprensión del feminismo como anarquismo nos podría catapultar a las mujeres desde un reformismo de soluciones provisionales hacia una confrontación revolucionaria en contra de la esencia de las políticas autoritarias” (Kornegger, 2016: 113). Según la autora anarquista, para “hacer caer” el patriarcado es necesario saber qué es y cuáles son las instituciones y las relaciones

de poder que lo sustentan, es decir, tener una mirada profundamente anarquista de la dominación sin la cual el feminismo corre el riesgo de convertirse en el cómplice del patriarcado empresarial y estatal:

Feminismo no significa poder empresarial femenino ni una mujer presidenta; significa ausencia de poder empresarial y ausencia de presidentes. Las Enmiendas para la Igualdad de Derecho, no transforman la sociedad, sólo les dan a las mujeres el "derecho" de ingresar a una economía jerárquica. Desafiar el sexismo significa desafiar toda jerarquía económica, política y personal; en otras palabras, significa una revolución anarco-feminista (Kornegger, 2016).

Aunque la relación entre el feminismo y el anarquismo podría parecer obvia, nunca es demasiado profundizar en este aspecto, frente a los cuestionamientos, ya históricos, que (re)aparecen, muchos desde el mismo campo anarquista, sobre la presunta redundancia de los términos y el posible carácter innecesario y hasta divisorio de la apuesta anarcofeminista. Como dijo la anarquista de Irlanda, Kathleen O’Kelly, en su ensayo "Feminismo y anarquismo" de 1993: "Anarquismo y anarcofeminismo son lo mismo, el segundo sólo enfatiza el feminismo que hay en el primero" (O’Kelly, 2016). Esta frase, simple pero contundente, expresa tanto el carácter intrínsecamente feminista del anarquismo, como, al mismo tiempo, la necesidad de la "redundancia". Así, el anarcofeminismo resalta y problematiza los aportes del anarquismo a la emancipación de las mujeres y otras personas feminizadas, a la vez que vigila la coherencia de sus prácticas. El pensamiento interseccional enriquece la mirada "clásica" del anarquismo sobre "los oprimidos", al tiempo que la crítica antiestatal y anticapitalista le es necesaria al feminismo para entender lo que realmente es el patriarcado.

Deirdre Hogan, en "Feminismo, clase y anarquismo" (2009), llama la atención sobre esta necesaria unión de enfoques, puesto que, según ella, el final del sexismo no llevará necesariamente al

final del capitalismo, de la misma manera que el sexismo puede continuar incluso después del capitalismo, habiendo sido abolida la sociedad de clases. Así, la mirada de clase es insuficiente para entender la especificidad de la opresión de las mujeres por el patriarcado: “la experiencia de clase está diferenciada por sexo”, igual que el enfoque de género no basta para denunciar la explotación de mujeres por el capitalismo: “la experiencia del sexismo está diferenciada por clase” (Hogan, 2009: 10).

Podríamos decir: si el anarquismo como visión de mundo cuestiona todo tipo de “arché” establecido que figura como estructura de dominación, sus dimensiones políticas y económicas no pueden subordinar los factores sexo-genéricos, culturales, étnicos-raciales, etarios, etc., que también contribuyen a la preservación de formas contemporáneas de opresión. De ahí, entre las luchas de las mujeres y la anarquía, entre el feminismo y el anarquismo, existen necesarios e importantes puntos de contacto que, como mencionamos, permiten radicalizar las miradas y las prácticas feministas, al mismo tiempo que radicalizan el anarquismo como tal, haciéndolo más coherente y consecuente con sus principios.

Dicho todo esto, es menester subrayar, sin embargo, que el término “feminismo” empieza a ser usado por las anarquistas apenas a partir de la década de los sesenta, cuando se populariza el vocablo *anarcofeminismo* (Tejero, 2013) y, más recientemente, se reivindica también como el *anarcAfeminismo* (Bottici, 2022). Éste ganaría mucha fuerza y expresión vía el movimiento anarcopunk en los 1970 y 1980 (Marques, 2016), llegando a postularse como una de las corrientes internas del anarquismo. No obstante, es un hecho demostrable que muchas de las pautas importantes que alcanzaron destacar en los sesenta ya eran centrales para las mujeres militantes anarquistas y obreras en los albores del siglo xx, como lo vocalizara muy bien Emma Goldman (s/f; 2008; 2015). Como veremos más adelante, las anarquistas se adelantaron y rebasaron todas las llamadas olas del feminismo, nombre que ellas

mismas rechazaban para distanciarse de las mujeres burguesas y sus luchas por la inclusión en el sistema de dominación.² De esta manera, nuestro debate sobre el anarquismo y el feminismo como sinónimos tiene que tomar en cuenta el contexto histórico y el significado que daban “las abuelas” a estos términos, que no son los mismos que en la actualidad. Nos sirve para recordar que el feminismo que queremos vincular con el anarquismo de ninguna manera puede ser institucional, burgués ni sistémico, menos hembrista o esencialista.

Ahora bien, la historia del anarquismo es también la historia de las mujeres anarquistas, aunque hasta hoy en día la imagen predominante del movimiento sigue fuertemente masculinizada, a pesar de los cada vez más numerosos trabajos que ponen el foco en la participación femenina en la historia general de las ideas y de las luchas sociales. En realidad, la presencia de las mujeres en las filas anarquistas ha sido considerable, sea como proletarias organizadas en el marco del movimiento sindicalista, sea como individualidades, pensadoras, artistas, dinamiteras y guerrilleras.

Basta revisar el pesado tomo de *Las magonistas* de Rubén Trejo (2021) o el “alfabeto” *Libertarias en América del Sur. De la A a la Z* de Cristina Guzzo (2014), por ejemplo, para darse cuenta de la enorme cantidad de mujeres anarquistas tan sólo en América Latina. Muchas, por ejemplo, la icónica Louise Michel de la Comuna de París, eran atraídas hacia la “Idea” por su apuesta emancipadora, igualitaria y libertaria, en la que, en teoría, su condición sexo-genérica no era motivo de discriminación, subordinación o condena moralista, y veían en la liberación humana su propia liberación, sin necesidad de una lucha específica “de mujeres”. De ahí, algunas de ellas no tenían una agenda propia y sus intervenciones teóricas y de acción directa no diferían en contenidos y formas de las llevadas por sus compañeros varones.

2 Por ello vamos a entrecomillar la palabra feminista en referencia a aquellas experiencias pasadas de las mujeres anarquistas, por ser un anacronismo, aunque permite entender la conexión entre esos planteamientos y el feminismo autónomo, incluido el anarcofeminismo actual.

Sin embargo, paralelamente al desarrollo del feminismo burgués, también en las filas anarquistas empieza a surgir el cuestionamiento de las relaciones patriarcales y dominación y explotación específicas ejercidas sobre la mujer tanto por el Estado-capital, como por los mismos hombres, compañeros de clase. Las libertarias empiezan a ver la necesidad, por una parte, de un activismo autónomo emancipado de la tutela masculina, adaptando el lema revolucionario del proletariado que se liberará sólo por esfuerzo propio, un activismo que tome en cuenta, además, sus propias necesidades, inquietudes y deseos. Esto no significa que empezaran a dedicarse exclusivamente al “tema femenino”, al ser todas versátiles en cuanto a sus aportaciones, pero sí que promovieran enfoques que hoy podríamos llamar “feministas” o “anarcofeministas”.

A partir de la década de los años ochenta del siglo XIX tenemos personajes como Soledad Gustavo (Teresa Mañé Miravet) y “la Virgen Roja barcelonesa” Teresa Claramunt, en el caso del territorio español, junto con Voltairine de Cleyre y Emma Goldman³ en Estados Unidos,⁴ por ejemplo, cuyos textos eran publicados y ampliamente discutidos por las y los anarquistas en América Latina. Paralelamente, surgirán en diferentes partes del globo sindicatos, asociaciones, órganos de prensa, como también individualidades de mujeres anarquistas que incorporarán la crítica “feminista”, entre éstos, el periódico argentino *La Voz de la Mujer*, pionero en América Latina y el mundo, o la organización

3 En su tiempo, Emma Goldman (1869-1940) fue llamada por la prensa estadounidense “la mujer más peligrosa de América”. De familia judía, nacida en Lituania, que formaba parte del Imperio ruso, emigrada a Estados Unidos y ciudadana del mundo, Goldman impactó con su propaganda y su vida a generaciones de anarquistas “latinoamericanas” y hasta hoy en día ejerce una influencia seductora y poderosa en el movimiento anarcofeminista. Su persona y su obra fueron recuperadas por los feminismos de la década de los sesenta como precursora de la emancipación sexo-afectiva de la mujer. Véase Goldman, s/f; 2008; 2015.

4 Sin duda, otra de las mujeres anarquistas icónicas de Estados Unidos fue Lucy Parsons, hija de una ex esclava negra mexicana y un indígena Creek. Sin embargo, sería difícil calificarla como representante de la ola “anarcofeminista” debido a su apuesta por la perspectiva de clase en cuanto a la emancipación femenina y sus críticas al enfoque de género que tomaron cuerpo en varias divergencias con Emma Goldman.

Mujeres Libres en España durante la guerra civil de 1936-1939. Aunque algunas autoras u organizaciones fueron destacadas más en términos de visibilidad y un amplio espacio de circulación global, frecuentemente debido a su lugar de enunciación “céntrico”, no cabe duda de la importancia de personajes anarquistas “del Sur global” que hasta hace poco eran ilustres desconocidas y de las cuales actualmente se están redescubriendo su legado escrito y su activismo, como es el caso de Maria Lacerda de Moura en Brasil (Leite, 1984; 2005) y de Petronila Infantes en Bolivia, entre otras que recuperaremos para nuestro estudio.

La reacción de los varones anarquistas frente a las iniciativas femeninas ha sido ambigua (Palomera, 2015). Por una parte, excepto Proudhon, misógino confeso, y algunas propuestas tempranas y aisladas de “socialización/colectivización de mujeres”, al igual que de los medios de producción o las propiedades, se aceptaba y promovía la emancipación femenina, su igualdad frente al hombre y su participación en el movimiento anarquista, al ver que el conservadurismo y el oscurantismo de las mujeres, madres y esposas, promovido especialmente por la Iglesia, impedía el progreso de la humanidad y entorpecía la lucha de los trabajadores. Así, Malatesta y Pietro Gori, entre otros, apoyaron las ideas “feministas” en sus diarios y artículos y abrieron espacios para las publicaciones de las mujeres. Algunos, como Bakunin o Giovanni Rossi, uno de los fundadores de la anarquista Colonia Cecilia en Paraná, Brasil,⁵ estimulaban la práctica de relaciones sexo-afectivas basadas en el amor libre que desafiaban su posición del macho propietario y liberaban a sus compañeras de la pertenencia monogámica al varón.

Precisamente, Rossi compartía la mirada “anarcofeminista” interseccional de la dominación, equiparando el sexo con la clase. Según esta mirada, los varones, depositarios de los privilegios, no los proporcionarían por sí solos, igual que la clase dominante no

5 Véase Rossi (2000) y Bakunin en su famosa carta a su hermano Pavel de 1845, disponible en: <https://www.marxists.org/portugues/bakunin/1845/03/29.htm>

cedería por sí misma a los reclamos de las clases desposeídas. De ahí, llamaba a llevar los valores anarquistas hasta sus últimas consecuencias que, en este caso, conducirían a la emancipación total, no sólo económica, de las mujeres por obra de ellas mismas:

Se afirma que la revolución social emancipará económicamente a la mujer. Es oportuno preguntarse: la mujer económicamente emancipada, ¿podrá, por la fuerza de esto, emanciparse de los preceptos morales, de la tiranía afectiva del hombre? [...] La duda se impone entre muchos anarquistas que se muestran como los más fervientes defensores de la libertad, pero que en materia de amor son como musulmanes o cosa parecida, hasta el punto de mantener a sus mujeres alejadas del movimiento social [...] Es natural que sea así, puesto *que el sexo corresponde a una clase social*. Así como cada clase luchó siempre por sus intereses y nunca para emancipar a una clase que le estuviese sometida, así los hombres que hoy se satisfacen de la propiedad exclusiva de sus mujeres, nunca propugnarán ni consentirán una emancipación económica que la pondría en peligro [...] *O las ideas de los hombres cambian, o las mujeres —que ya no podrán ser animales graciosos y benignos— deberán prepararse a entablar por ellas mismas la última batalla para integrar a toda la humanidad en una libre asociación* (Giovanni Rossi, citado en Rodrigues, 1969: 47, traducción nuestra, subrayado nuestro).

De esta manera, podemos encontrar entre de los varones anarquistas más voces y análisis que se preocupaban por la emancipación femenina y apoyaban iniciativas autónomas de las anarquistas; sin embargo, no es nuestro objetivo analizarlas puesto que priorizamos las voces de las mismas anarquistas, sin necesidad de ser legitimadas por la voz masculina.

Por otra parte, más allá de las incoherencias entre el discurso/ideal y las prácticas machistas dentro de sus hogares y organizaciones, los anarquistas veían con desconfianza la formación de organizaciones femeninas paralelas, igual que sus publicaciones autónomas, como prácticas posiblemente divisionistas o separatistas, acusando a las mujeres de debilitar el movimiento. Eventualmente, la emancipación femenina figuraba como parte del

programa anarquista general, aunque en la práctica subordinada a la tutela masculina (una contradicción en sí) y reducida a aspectos laborales⁶ y de participación, frecuentemente sin cuestionar las relaciones sexo-afectivas, el tema del trabajo doméstico, los cuidados o la salud reproductiva. Como veremos, serán las mismas mujeres anarquistas las que interpelen a sus compañeros al respecto y formulen una crítica sistemática de las inconsistencias dentro del movimiento, llamando a la correspondencia radical de sus prácticas con su ideal.

A continuación, revisaremos aportes de algunas “abuelas anarquistas” que vivieron, lucharon y crearon en América Latina en pos de la anarquía y la emancipación de las mujeres, en conexión con sus contemporáneas de Europa y Estados Unidos, pero enraizadas en una realidad propia, la alebrijesca complejidad latinoamericana.

“Ferozes de lengua y pluma”⁷ - un breve acercamiento a nuestras abuelas: *La Voz de la Mujer*, Maria Lacerda de Moura y las Polleras Libertarias

Aunque sintamos vivir tiempos inéditos, en realidad, tanto el mundo nuevo que llevamos en nuestros corazones, a decir de Durruti, como la opresión que sufrimos, tienen su historia, somos su consecuencia y a veces su paradoja. Para darnos cuenta de ello y hacer nuestras las enseñanzas del pasado-presente, proponemos aprender de las mujeres anarquistas que lucharon ferozmente por la libertad de sus cuerpos y sus vidas, contra todos los poderes, incluido el de sus propios compañeros. La potencia de sus escritos y de su incesante acción directa, la rebeldía

6 En este sentido, encontramos diversas contradicciones entre la solidaridad de la clase trabajadora y el factor “de género”, como el rechazo por una parte de los anarcosindicalistas a la incorporación laboral femenina por convertirse, debido a sus ínfimos sueldos, en la competencia del obrero varón y cuya presencia servía a los patrones para justificar el empeoramiento de las condiciones laborales para ambos.

7 La expresión “ferozes de lengua y pluma” proviene del número 3 de *La Voz de la Mujer* (2018: 78).

de su lenguaje, el desplazamiento terco de los lugares asignados y la negación constante de la amputación del deseo impuesta por la sociedad puritana en todos sus estratos, son una herencia más que bienvenida en el feminismo actual. Y aunque sus nietas anarcofeministas las llevamos bien pegadas a la piel, nunca está de más evocar sus palabras y acciones para inspirarnos, para volver a enraizarnos y afirmarnos, y recuperarlas para las demás mujeres en lucha.

Conscientes de la multiplicidad de referencias posibles de mujeres anarquistas que aportaron tanto a la lucha y teoría anarquista en general, como a la problematización del anarquismo desde la mirada sexo-genérica, hemos decidido reducir nuestro análisis a tan sólo tres ejemplos latinoamericanos, desde nuestro punto de vista significativos, de intervención “feminista” desde el anarquismo. De ahí, nos basaremos en la actuación de las mujeres reunidas alrededor del periódico *La Voz de la Mujer* de Argentina (1896-1897), en los escritos de la anarquista⁸ brasileña Maria Lacerda de Moura (1887-1945), y en la experiencia de las “Polleras Libertarias” de la Federación Obrera Femenina de Bolivia (1927-1964), para ordenar sus aportes según cinco ejes principales: (1) la crítica del feminismo burgués de la época desde una apuesta antiestatal y anticapitalista; (2) la interseccionalidad (clase, género y etnia) y la redefinición del trabajo más allá del reduccionismo del “proletariado fabril”; (3) la atención sobre el cuerpo, el deseo sexual y los derechos reproductivos; (4) las socialidades emergentes y los afectos dentro de la organización; (5) la crítica interna al movimiento anarquista en cuanto a las prácticas patriarcales/machistas de sus integrantes. Veamos.

8 Es cierto que Maria Lacerda de Moura siempre fue muy cuidadosa con la asunción de etiquetas e identidades, a su juicio, potencialmente esencialistas. Y a pesar de su pelea con compañeros de su propio campo político, por estas y otras razones, es innegable su aportación al anarquismo mediante hechos y escritos. De modo que así la consideraremos, por los colores y contenidos de sus discursos y su ética política.

Ni dios ni patrón ni marido - La Voz de la Mujer, periódico comunista anárquico (1896-1897), Argentina⁹

Primer periódico anarquista de la corriente del comunismo anárquico editado exclusivamente por mujeres que, con el lema “Ni dios ni patrón ni marido”, abrió el anarquismo a la crítica “feminista”. Editado en Buenos Aires, circuló también en La Plata y Rosario, siendo distribuido entre las mujeres proletarias; de carácter semiclandestino por su apoyo confeso a la propaganda por el hecho. Durante el año de su existencia lograron editarse nueve números (el primero del 8 de enero de 1896 y el último el 9 de enero de 1897), con un tiraje de entre mil y dos mil ejemplares. Como rezaba la leyenda en su portada: “salía cuando podía”, sustentado materialmente por las suscripciones¹⁰ y donaciones voluntarias. Entre las mujeres vinculadas al periódico encontramos a Virginia Bolten (Prieto et al., 2013), considerada su principal impulsora, Pepita Gherra, Teresa Marchisio, Irma Ciminaghi, Ana López, María Calvia, Josefa Martínez y otras autoras que publicaban en su mayoría bajo seudónimos, todas ellas procedentes de la clase obrera. Como indica la investigación de Maxine Molyneux (2018), otra versión del periódico con el mismo nombre fue publicada por Bolten en Rosario en 1900 y, tras su expulsión de Argentina en el marco de la Ley de Residencia en 1902, aparecieron algunos números de *La Voz* en su exilio en Montevideo. Para

9 Para conocer más sobre la revista y sus redactoras véase la película *Ni Dios, ni patrón, ni marido*, dirigida por la española Laura Mañá y estrenada en Argentina en 2010. Se pueden revisar también los siguientes títulos: Molyneux (1997; 2003); Prieto et al. (2013).

10 Al final de cada número aparecía la lista de los y las suscriptoras que elegían para sí mismos/as sugestivos seudónimos, frecuentemente burlescos, por ejemplo: Uno que desea cargar un cañón con cabezas de los burgueses, Una que está en el camino de la Verdad, Dos locos, Viva la dinamita, Uno que fuma sin estampilla, Sobrantes de copas, Uno que quiere el amor libre, Una serpiente para devorar burgueses, Una que piensa libre, Una anarquista, Un amigo de las mujeres, Uno que desea hacer salchichas de carne burguesa, Un explotado, Prostituta, Un grupo de miserables, Una que no precisa curas ni jueces para casarse, Satanás contra todo lo existente y con su capital, Una mujer rebelde, Niña Libertad, Una que capó un fraile, etcétera

nuestra investigación, analizaremos los contenidos de la primera edición del periódico, correspondiente al periodo 1896-1897.

El contexto del surgimiento del grupo de mujeres anarquistas que fundaron *La Voz* merece ser tomado en cuenta. Se trata de las últimas décadas del siglo XIX en Argentina, marcadas por las masivas inmigraciones europeas, sobre todo de italianos, españoles y eslavos, y por el desarrollo de las industrias en las principales ciudades portuarias y, como consecuencia, por el crecimiento vertiginoso del proletariado urbano con la simultánea precariedad de las condiciones de vida. Los barrios obreros precarizados multilingües y pluriculturales se convierten en un barril de pólvora política, al ser un territorio de influencia y difusión de las ideologías subversivas que acompañaban a los migrantes, incluido el anarquismo. Así, el surgimiento de *La Voz* corresponde a un contexto de florecimiento y expansión del movimiento anarcosindicalista, como también de anarquistas individuales y de la propaganda por el hecho, periodo de intenso activismo y agitación política y de auge de la prensa anarquista de numerosas, aunque efímeras, publicaciones. El anarquismo que se desarrolla en aquel tiempo en Argentina tiene una impronta europea indiscutible, sin embargo, se adapta a las condiciones específicas del país de recepción tanto económicas, políticas, como culturales. Es un anarquismo migrante, internacionalista desde la composición misma de sus integrantes y caracterizado por la precarización de las condiciones sociales de la clase obrera "extranjerizada",¹¹ que buscaba enraizarse y encontrarse en un nuevo lugar de vida. Si en el caso de los varones su situación era difícil, las cosas empeoraban todavía más para las mujeres. Eran ellas las que llevaban a costas el peso de los cuidados, del acondicionamiento de los nuevos hogares, de la precarización del mercado de trabajo que las hacía sufrir desempleo, pagas ínfimas o dedicarse directamente al trabajo

11 Basta mencionar la Ley de Residencia de 1902, con versiones en varios otros países americanos, que preveía la extradición de los proletarios migrantes acusados de actividad política subversiva.

sexual, además de soportar diversas violencias contra sus cuerpos y su libertad, tanto de los patrones como en sus hogares.

Es indudable su importancia para nuestro análisis, por ser un esfuerzo colectivo, precursor a escala latinoamericana, si no mundial, de la construcción de la autonomía femenina dentro del movimiento proletario que, al mismo tiempo, rebasaba el discurso clasista e introducía una atrevida mirada interseccional que será recuperada y ampliada en los tiempos actuales. *La Voz* constituye también un ejemplo importante de colectivización del pensamiento y organización “anarcofeminista”, lo que veremos también y con más fuerza aún en el caso del anarcosindicalismo femenino en Bolivia.

Maria Lacerda de Moura (1887-1945) - amor plural y antifascismo desde Brasil

En contraste con la identidad colectiva de las anarquistas organizadas alrededor de los sindicatos y revistas, encontramos también individualidades de trayectorias independientes que se vinculaban con las articulaciones anarquistas de manera libre e itinerante, aportando a la Idea desde sus vidas y pensamiento poco convencional. Una de estos personajes fue, sin duda, Maria Lacerda de Moura, que luchó por la emancipación de la mujer empezando por la suya propia. Nacida en el interior de la conservadora y muy católica provincia de Minas Gerais, Brasil, tuvo la fortuna de pertenecer a una rara familia de clase media-baja espiritista y anticlerical, que, al contrario de lo acostumbrado en la época, estimuló su voluntad de estudiar y le brindó condiciones para formarse como profesora. Fue en el campo de la educación que entabló sus primeros contactos con el anarquismo a través de lecturas de Ferrer y Guardia, Sebastian Faure y Paul Robin, que resultaron en la elaboración de sus primeros escritos a finales de la década de 1910. En ese periodo también se acercó a asociaciones de mujeres y mantuvo correspondencia con periodistas y escritores de Belo Horizonte, Río de Janeiro y São Paulo.

En 1921 se instaló en São Paulo, donde pasó a respirar la efervescente atmósfera de agitación política del movimiento obrero y del incipiente movimiento de mujeres. Como una de las fundadoras y dirigentes de la Federación Internacional Femenina, propuso la introducción de la materia "historia de las mujeres" en el currículo de las escuelas de muchachas. Sin embargo, pronto se separa de la Federación por su impronta sufragista y elitista, propia de un feminismo que correspondía principalmente a las aspiraciones de las damas de la alta sociedad. Entre las décadas de 1920 y 1930 se concentra su fase más activa como "feminista", oradora, escritora, polemista, pacifista y militante anarquista (Rago, 2007). Escribió por lo menos una decena de libros en aquella época, entre los cuales destacamos: *A mulher é uma degenerada?* (con tres ediciones y una traducción al castellano); *Lições de Pedagogia; Religião do Amor e da Beleza* (dos ediciones); *De Amundsen a Del Prete; Civilização: tronco de escravos; Fascismo: filho dileto do Clero e do Capital; Amai-vos e... não vos multipliqueis; O problema da educação no pensamento e no idealismo de Ferrer, o mártir do ensino leigo; y Han Ryner e o amor plural.*

En reconocimiento a su elocuencia y sus cualidades intelectuales y políticas, fue invitada diversas veces a dar conferencias en los espacios de las organizaciones obreras tanto en Brasil como en Uruguay y Argentina. Jose Oiticica, profesor e importante referencia del movimiento anarquista en Río de Janeiro, con quien mantuvo amistad y reciproca admiración, la consideraba la intelectual más brillante de su tiempo. Colaboró con varios periódicos anarquistas y de izquierda (*A Lanterna, O Combate, A Plebe, O Internacional*), y lanzó su propia revista *Renascença* en 1923, conectada al contexto artístico y cultural del movimiento modernista brasileño. Fuera de Brasil sus textos fueran publicados en Argentina, Chile, Portugal y España, donde su trabajo fue recuperado, por ejemplo, por la organización anarquista Mujeres Libres (1936-1939).

Entre 1928 y 1937 estuvo viviendo en la comuna agrícola de Guararema (São Paulo), formada por anarquistas y desertores de la Primera Guerra Mundial, donde puso en práctica muchas de sus concepciones de la educación racionalista y libertaria. Perseguida por la dictadura del populista Getulio Vargas (1930-1945), se ocultó en el interior de Minas Gerais, para posteriormente mudarse a la ciudad de Río de Janeiro, donde impartió clases particulares y trabajó en una radio leyendo cartas de astrología. Fue allí donde falleció olvidada en 1945.

Como en el caso de la Argentina de *La Voz de la Mujer*, también el Brasil de Maria Lacerda de Moura, aunque en épocas posteriores, experimentaba los efectos de los conturbados procesos de industrialización y urbanización, con todos los cambios sociales, económicos y morales que esto conllevaba. Se puede decir que ella fue contemporánea del auge de las luchas anarquistas brasileñas, y en este universo tomó parte como protagonista. Muchos movimientos políticos y rebeliones llenaron este escenario de incertidumbres y esperanzas, de huelgas generales e insurrecciones obreras que soñaban crear sóviets en Río de Janeiro al golpe de oligarquías disidentes y militares que en 1930 implantaron un régimen de excepción de carácter modernizador (getulismo) que se asumió como franca dictadura en 1937 hasta 1945.

Como en toda la región, también en Brasil las ideas fascistas y nazistas se propagaban en su versión “tropical”, sea por su inspiración netamente europea o por su aclimatación nacional, en el caso brasileño bajo en nombre de *integralismo*. Maria Lacerda de Moura combatió con todas sus fuerzas el totalitarismo en sus diferentes expresiones. Tanto en sus libros y discursos, como, lo que es más importante, en su vida personal, al saber que su hijo adoptivo se incorporó a las filas del *integralismo*, le escribió una carta pública para romper los lazos familiares.¹² La dictadura de Vargas, inspirada, como diversos nacionalismos populistas latinoamericanos de la época, en elementos del fascismo de

¹² Maria Lacerda de Moura estuvo casada con Carlos Gomes de Souza (entre 1905 y 1927), juntos adoptaron a Jair.

Mussolini, persiguió a los luchadores sociales, sobre todo a los anarquistas y marxistas, considerados especialmente peligrosos para la estabilidad de su régimen y su proyecto de Estado Novo. Maria Lacerda de Moura y los comuneros de Guararema fueron algunas de sus víctimas: ella condenada a la clandestinidad y varios de sus compañeros, entre ellos su compañero sentimental, André Neblind, deportados a los países europeos de regímenes nazi-fascistas, donde encontraron la muerte.

Nos parece crucial recuperar la memoria y la obra de esta libre pensadora como ejemplo de la contribución "feminista" desde su anarquismo individualista, que atraviesa temas como: la condición de la mujer, el amor libre y plural, la educación, el pacifismo y la no-violencia, el anticlericalismo y el espiritualismo, la ética y el antifascismo. Más adelante analizaremos algunas de sus aristas.

Las anarquistas de pollera - Federación Obrera Femenina (FOF) de Bolivia

Las anarquistas de pollera,¹³ cholas paceñas de origen aymara y quechua y procedencia humilde, son un ejemplo por excelencia de un alebrije anárquico, como lo vimos anteriormente con sus compañeros de la Federación Obrera Local de La Paz (FOL), Bolivia. Aunque vinculadas con la FOL y participes de todas sus luchas, apostaron por la autonomía organizativa, al fundar el Sindicato Femenino de Oficios Varios – SFOV en La Paz en 1927, que, posteriormente se conocerá como la Federación Obrera Femenina - FOF. La FOF llegó a federar a diferentes sindicatos, empezando por el de las culinarias, floristas, comideras, fruteras minoristas, lecheras, recoveras y comerciantes viajeras al Altiplano, etc. Sus profesiones eran "libres", es decir, excepto las culinarias, las demás no tenían amos directos, ocupaban espacios de calles y mercados

13 La pollera es la típica falda usada por las mujeres indígenas aymaras o quechuas urbanas de La Paz, así llamadas "cholas paceñas", que se convierte en el símbolo de su identidad étnica y las distingue de las mujeres "blancas-mestizas", llamadas "mujeres de vestido" y actualmente "de pantalón".

y se encargaban de la reproducción cotidiana de la vida urbana, conservando el papel protagonista en la comercialización y preparación de alimentos y otros servicios indispensables. Fueron muchas las cholos libertarias; las fuentes históricas hablan de movilizaciones de unas 2 000 mujeres sólo en La Paz (en la época, la ciudad tenía menos de 300 000 habitantes); entre ellas podemos destacar a algunas, cuyos nombres fueron rescatados del olvido: Petronila Infantes (doña Peta), Catalina Mendoza (doña Cata), Rosa Rodríguez (La Rosa), Susana Rada y Felipa Aquize (Rivera y Lehm, 2013).

Fueron las cholos libertarias las que aseguraron no sólo la pujanza del movimiento anarquista en sus mejores años, sino, sobre todo, su persistencia después de la crisis de la Guerra del Chaco (1932-1935) y la decadencia del movimiento masculino. Su decisión de organizarse como mujeres se desprendía, por una parte, de sus oficios feminizados y, por consiguiente, la feminización de sus gremios; y, por la otra, de su apuesta política por atender ellas mismas los problemas específicos derivados de su posición sexo-genérica y étnica dentro de la sociedad boliviana. Su lucha, además de por objetivos claramente económicos y sectoriales,¹⁴ fue una lucha por la dignidad y la insumisión de las mujeres proletarias ante los constantes atropellos de parte de las autoridades, en contra del racismo que les vetaba espacios urbanos y les negaba su humanidad,¹⁵ como indica el siguiente fragmento de un manifiesto de la SFOV: “Han pasado ya los tiempos en que las mujeres reclamaban sus intereses de rodillas. La mujer de hoy día, en

14 Entre sus reivindicaciones específicas de su “género” dirigidas a los patrones y al Estado encontraremos la demanda de las guarderías, el derecho al divorcio, la reforma del régimen de familia por la igualdad jurídica entre hijos legítimos y naturales, y el reconocimiento del concubinato.

15 Una de sus acciones más simbólicas fue la exigencia de poder viajar en los tranvías. El argumento de las mujeres blancas-mestizas en contra de las cholos fue la supuesta molestia que sufrían por cestos y bultos transportados que les “rasgaban las medias”. El rechazo y la segregación racista que sufrían las cholos ponían en duda su “feminidad”, clasificando los cuerpos según su correspondencia con los modelos colonizados de belleza, higiene y cultura (Rivera y Lehm, 2013).

especial la chola boliviana conoce sus derechos, por eso reclama con todo el valor y con toda convicción, cara a cara: ¡No más atropellos, no más injusticias!" (*Manifiesto de SFOV*, 1929, en Rivera y Lehm, 2013: 48).

Tras este esbozo de las trayectorias y contextos sociohistóricos de nuestras abuelas anarquistas, pasemos a profundizar en sus aportes al pensamiento y la lucha de las mujeres en el marco de su irreverente anarquismo.

“Sembradoras del viento”¹⁶ - análisis del pensamiento y la acción de las anarquistas

Si revisamos los escritos que dejaron las mujeres anarquistas, además de sus testimonios e historias de vida y de lucha documentadas por ellas mismas o por terceros, disponemos de una fuente muy rica de información sobre cómo percibían ellas su papel dentro del anarquismo, cómo interpretaban para sí la anarquía y qué críticas, frecuentemente muy agudas, hacían a la práctica política de la Idea en su contexto social y temporal. Decidimos, por cuestión del orden expositivo, distinguir cinco ejes principales alrededor de los cuales se articulan las reflexiones y acciones de nuestras anarquistas, tomando en cuenta el carácter de clase, antiestatal y anticapitalista de sus luchas: su mirada interseccional que incorporó la mirada de “género” y etnia; el tema del amor libre y la sexualidad; la organización y activismo como sociabilidades emergentes y, finalmente, la denuncia del machismo de sus compañeros anarquistas. Empecemos.

“Burguesita nos das asco” - un “feminismo” de clase, antiestatal y anticapitalista

Como hemos visto en la breve caracterización de nuestras principales referentes, todas compartían la condición y la conciencia

16 En alusión a la frase de Maria Lacerda de Moura: “sembramos al viento, no importa adonde [...] para los que tienen ojos para ver y oídos para entender” (1932: 44-45, traducción nuestra).

de clase trabajadora, distanciándose radicalmente de las mujeres burguesas y su feminismo de derechos, encarnado en la época, sobre todo, por el movimiento sufragista. El entrecruzamiento de la clase, el sexo-género, la etnia y la anarquía fue crucial para la definición de sus horizontes de lucha y su distanciamiento tajante del feminismo convencional y de cualquier esencialización de lo “femenino”. Nuestras abuelas en ningún momento se limitaron o se dejaron encasillar en una exclusiva “lucha de mujeres”, al inscribirse en el contexto amplio de la crítica antisistémica anarquista, en el que la emancipación femenina formaba parte de la emancipación social de toda la humanidad. De esta manera, el análisis y la denuncia de la dominación y la explotación específica sobre las mujeres proletarias (usamos aquí la palabra proletariado en el sentido amplio de la categoría del “oprimido” de Bakunin), y, por ende, la propuesta de su emancipación, se vinculan inseparablemente con la apuesta antiestatal, anticapitalista y anticlerical típica del anarquismo de su época, eso sí, enriquecida por una mirada “antipatriarcal” (según la nomenclatura de hoy), como ilustra la modificación del famoso lema anarquista hecha por *La Voz de la Mujer*: “Ni dios ni amo ni marido”.

El distanciamiento de las anarquistas de la lucha feminista de su época fue tan grave que la mayoría, como ya mencionamos, rechazaron para sí el nombre de “feministas”. Antes que nada, no estaban dispuestas a inscribirse en un movimiento burgués centrado en la inclusión al sistema de propiedad, herencia y ciudadanía, temas que preocupaban a las mujeres de élite. Al ser anarquistas y proletarias, necesariamente vinculaban la emancipación de la mujer con la destrucción del régimen de opresión y explotación existente. En este sentido, rechazaban la movilización por el sufragio femenino como el horizonte emancipatorio, al subrayar que su lucha era en contra de la democracia burguesa y no por su legitimación con el voto femenino.¹⁷ Además, muchas se ne-

17 Como advertía Emma Goldman en su artículo “La tragedia de la emancipación femenina”, de 1906, al criticar la falsa emancipación sufragista y reivindicar una

gaban a aceptar el esencialismo de género y la falsa solidaridad entre todas las mujeres, puesto que no creían ser depositarias de ninguna supuesta excepcionalidad femenina (pureza, honradez, delicadeza, moralidad, etc.), basada en valores conservadores y planteada por varias sufragistas como una fuerza de regeneración y mejoramiento de la política y de la sociedad.

Como veremos más adelante, su desacuerdo con las feministas atravesaba también otras cuestiones silenciadas por estas últimas, como la sexualidad, la corporalidad, el placer y la emancipación del corsé moral de "buenas costumbres". Precisamente, su enfoque atrevido sobre estos temas, junto con sus formas radicales de protesta, les ganaron la fama de feroces, salvajes, escandalosas, peligrosas, exaltadas, promiscuas, inmorales y blasfemas y, por consiguiente, no "femeninas"; insultos que se mezclaban con los prejuicios de clase y etnia que las mujeres burguesas mantenían ante las "indias", "negras", "lavanderas" y "ladronas". Acusadas de manchar la imagen preclara de la mujer emancipada y de perjudicar al movimiento de las mujeres con su irreverencia, las anarquistas, en realidad, fueron las parteras tempranas del feminismo actual, sobre todo en sus corrientes no institucionales.

Así, Maria Lacerda de Moura, quien estableció diálogos con diferentes mujeres luchadoras de su tiempo, gracias a su inmersión y participación en la cultura proletaria y anarquista, prontamente observó los equívocos de las llamadas feministas de la época, comprometidas con la expansión de determinados derechos

emancipación que atravesara todas las dimensiones, incluida la subjetividad y la sexualidad femenina: "El derecho de voto o la igualdad de derechos civiles pueden ser exigencias útiles, pero la verdadera emancipación no comienza ni en los colegios ni en los tribunales. Comienza en el alma de la mujer. La historia nos demuestra que cualquier clase oprimida sólo consigue liberarse realmente de sus amos con sus propios esfuerzos. [...] Su desarrollo, su libertad, su independencia deben surgir de ella misma. Primero, afirmándose como persona y no como mercancía sexual. Segundo, rechazando el derecho que cualquiera pretenda ejercer sobre su cuerpo; negándose a engendrar hijos, a menos que los desee; negándose a ser la sierva de Dios, del Estado, de la sociedad, de la familia, del esposo, etc.; [...] liberándose del temor a la opinión de la condena pública. Sólo eso, y no el voto, hará a la mujer libre" (Goldman, s/f.: 60).

políticos, puede que importantes, aunque accesibles solamente a una pequeña capa de mujeres privilegiadas y letradas. Es decir, en la medida que intensificó sus relaciones con las demandas de las mujeres por la ampliación de derechos, desarrolló una visión muy clara de que tales derechos se dan en un marco muy restringido de participación social y de clase, que en vez de debilitar el régimen solicitaban su ampliación a las mujeres burguesas. En ese sentido, denunciaba las limitaciones de las luchas por el sufragio:

En una época de las más decadentes, en medio de toda esa corrupción, cuando los hombres de Estado no bajan más porque no tienen para donde bajar, y los políticos profesionales viven de transacciones fantásticas y todo es un gran circo, ¿es en esta época de disolución que la mujer quiere compartir las responsabilidades en la derrocada colectiva? (Moura, 1932: 40, traducción nuestra)

De ahí, para Moura, el feminismo de su época perdió el rumbo en el sentido de la lucha por la emancipación de las mujeres, todas las mujeres, al ser totalmente sistémico y ambiguo. Sus palabras suenan más que actuales cuando denuncia: “La palabra feminismo, de significación elástica, deturpada, corrompida, malinterpretada, ya no dice nada de las reivindicaciones femeninas. Resbaló a lo ridículo, a una concepción vaga, adaptada incondicionalmente a todo que se refiere a la mujer” (Moura, 1932: 38, traducción nuestra). El anarquismo de Moura le permite identificar al Estado y el capital como elementos estructurales que contrarían cualquier proyecto consecuente de universalización de derechos políticos y económicos. Es más, en particular el Estado, por su naturaleza violenta, elitista y represora, en la medida que además es garante de la reproducción del capital y el protector de la propiedad privada, está impedido para cumplir con las demandas de igualdad y libertad: “el Estado capitalista es un bando legalmente organizado por propietarios para explotar al trabajador” (Moura, 2018b: 150, traducción nuestra). Y la emancipación de la mujer, para ella, sólo es posible en el marco de la emancipación social de toda la humanidad vinculada a la abolición de la sociedad de clases tanto

en el sentido económico (patrones-trabajadores) como político (gobernadores-gobernados).

En este sentido, Moura desconfía de las dimensiones jurídicas del Estado proyectado discursivamente como sinónimo del orden civilizado, puesto que, si lo que nombramos civilización, para la mayoría de los seres humanos, en especial para las mujeres, no es más que servidumbre y esclavitud (“tronco de escravos”, como ella solía decir), el derecho no simboliza más que la fuerza en su sentido autoritario, la afirmación de normas impuestas por los que detentan el poder. No es de extrañar, tomando en cuenta la época de los grandes conflictos bélicos imperialistas de los que fue testigo, que nuestra libertaria denunciara el papel del Estado no como garante de la paz y el orden en contra de la supuesta naturaleza violenta del ser humano de Hobbes, sino, fundamentalmente, como operador privilegiado de las guerras impulsadas por el régimen capitalista mundial: “Mientras existen los Estados, existirá fuerza armada para su manutención y vigilancia de sus fronteras. Mientras existe el capitalismo, existirá el Estado y las guerras” (Moura, 2018b: 152, traducción nuestra).

El Estado, el capitalismo y las guerras, unidos al poder del clero, terreno fértil para el crecimiento y la proliferación de las ideas fascistas que María Lacerda de Moura tanto combatió, se vinculan estrechamente con la dominación sobre las mujeres. Al decir que “las guerras modernas no se hacen sin mujeres” (Moura, 2018b: 150, traducción nuestra), se refiere al papel socializador de la religión y del patriotismo en cuanto ideas conservadoras tradicionales que disminuyen y aprisionan la inteligencia de la mujer no sólo imposibilitando su propia emancipación, sino también convirtiéndola en la más fanática defensora de las mismas, transmitidas a su prole y aplicadas como dispositivos de control a las otras mujeres:

La mujer, enamorada, exaltada, emotiva, domesticada hasta el servilismo es el intermedio entre el cura y la sociedad, entre la Iglesia y los niños y su misión consiste en estar al servicio de la

ignorancia, de la superstición, del fanatismo, de la intolerancia obstinada e irreductible, y por fin, se presta a mendigar para llenar los cofres fuertes de la Iglesia toda poderosa, mascarada de pobreza y humildad (Moura, 2018a: 31, traducción nuestra).

Al mismo tiempo que denuncia las condiciones de vida de las mujeres, sus conexiones con la servidumbre y las miserias económica, política cultural y sexual, Moura se niega a ponerse en lugar de representante de la mujer (brasileña o universal), puesto que no puede representar a nadie más que a sí misma y a algunas individualidades femeninas que se identifiquen con su perspectiva. Es así como el lema de la Asociación Internacional de Trabajadores sobre la clase obrera que sólo puede liberarse de su yugo por esfuerzo propio aplica para la lucha de las mujeres que no pueden esperar “ser liberadas” ni por unas cuantas feministas ilustres ni por el Estado y sus leyes, sino gracias a la conciencia y lucha directa, según afirmaba: “solamente las mujeres conscientes entienden que la libertad no se pide, se conquista” (Moura, 2018a: 89, traducción nuestra). La libertad femenina, entonces, tiene para Moura un alcance mucho más amplio que una modesta conquista de derechos políticos o económicos, es una introspección profunda y una superación de ataduras y prejuicios morales y de las instituciones, como la familia, el matrimonio y la maternidad compulsiva que la sujetan. Profundizaremos esto en los siguientes apartados.

De manera parecida, en una especie de “contrafeminismo del feminismo anarquista”, como lo llama Dora Barrancos (“Prólogo” en *La Voz de la Mujer*, 2018), las anarquistas de *La Voz de la Mujer* arremeten contra la lucha por el sufragio femenino como opuesto a su ideario antiestatal, según el cual las leyes se desobedecen y no se promueven. Además, consideran el feminismo burgués hipócrita, puritano, conservador y, sobre todo, enemigo de la clase trabajadora por encima de una hipotética solidaridad de género, lo que las conduce a un total desprecio de las “damas de la sociedad”, como exclaman: “Burguesita: sabéis, se os desprecia y causáis asco

¿entendéis? ¡Asco!" (*Obreros!*, núm. 1, 8 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 51). No olvidan que las feministas de élite son, al mismo tiempo, sus patronas que, como mucho, se acercan a ellas con obras de caridad o discursos moralizadores: "A las asquerosísimas e hipócritonas damas [...] las despreciamos y les diremos que no queremos su caridad, hecha a expensas de lo que sus maridos robaron a nuestros compañeros. Odiamos la caridad" (*Nosotras a vosotras*, núm. 27 de marzo de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 95).

Igual que sus compañeras de Argentina, las cholitas libertarias llegaron a enfrentarse seguidamente con las "damas copetudas" de la alta sociedad boliviana, hasta llegar a ser expulsadas de la Convención Nacional de Mujeres del 1 de mayo de 1929, evento organizado por el feminismo de élite (Dibbits et al., 2012). Hubo varias razones para tal enfrentamiento: por una parte, las FOF-istas, embajadoras de la unión libre y anticlericales (mas no siempre ateas), escandalizaban a las "mujeres de bien" como detractoras de la moral conservadora y de las buenas costumbres; por la otra, el carácter de clase de sus luchas entraba en una abierta contradicción con la agenda burguesa, profundamente clasista. Sin embargo, en el caso boliviano, el factor que debe ser tomado en cuenta como primordial es el carácter colonial de las relaciones sociales, según el cual la estructura de castas predominaba sobre una simple división de clases propia de una sociedad capitalista industrial. De ahí, el abismo que separaba a los dos "feminismos" no sólo era de clase o ideológico, sino también étnico-racial, basado en el desprecio racista y la segregación étnica que sufrían las poblaciones indígenas, de ninguna manera consideradas sujetos de derechos. Así, las mujeres criollas ni siquiera consideraban a las cholitas realmente "mujeres",¹⁸ interlocutoras iguales, ni

18 De manera parecida, podemos evocar otro episodio emblemático en cuanto a la brecha racial y étnica dentro del movimiento feminista, cuando en una conferencia de mujeres que debatían sus derechos en Ohio, EE.UU., Soujornet Truth, una mujer negra ex esclavizada, ante las acusaciones y rechazo de las mujeres blancas tuvo que sacarse un pecho para probar su condición femenina (Stanton y Anthony et al., 2009: 115).

imaginaban su emancipación de la opresión socioeconómica que ellas mismas ejercían operando como sus patronas. Desarrollaremos esta cuestión en el próximo apartado.

Si tomamos en cuenta las formas de lucha, frente a la tibieza del feminismo burgués, la cultura del “diálogo” y la inclusión ciudadana, nuestras libertarias practicaban la acción directa en las calles y llamaban a la transgresión libertaria de los estereotipos sociales que veían a las mujeres como seres frágiles y despolitizados, rompiendo con todo tipo de normas que las sujetaban, con “un temperamento audaz, violento”, como lo describe Max Mendoza de la FOL boliviana (Rivera y Lehm, 2013: 140). Así, las cho-las libertarias demostraban un carácter valiente y de confrontación física con las autoridades, además del ingenio subversivo que no pocas veces daba sustento material a la protesta y la salvaba de la represión, como untar la calle con jabón para hacer resbalar a los caballos de los policías. Su belicosidad de poner el cuerpo en la primera línea y su carácter inquebrantable y osado fueron reconocidos con admiración por sus compañeros de lucha:

Las mujeres como la Rosa, la Cata, la Peta, se han mantenido como una raíz... enraizada en la tierra, que no han podido torcer jamás. [...] A ellas no les importaba que les lleven presas, cualquier cosa. [...] Eran multitudes pues. Ellas iban por delante y nosotros por detrás; hacíamos lo efectivo, lo que queríamos todos. Era de verse, de escuchar cómo eran de un temperamento de acción, parecía que querían agarrarlo al enemigo, destrozarlo, hacerlo tiras, así era su expresión (FOL-ista Lisandro Rodas en Rivera y Lehm, 2013: 138-140).

Sí, las compañeras eran compañeras de lucha, eran mujeres valientes, pero valientes en todo el sentido de la palabra, revolucionarias como ellas solas, yo no sé... En cada manifestación salíamos todos juntos y nos lanzábamos protestando contra todos los abusos, vejámenes, impuestos que se querían imponer sobre ellas. Pero a ellas, no era cosa fácil hacerlas retroceder (FOL-ista José Clavijo en Rivera y Lehm, 2013).

Estos rasgos les ganaron a las libertarias la fama no sólo entre sus compañeros, sino también entre la prensa conservadora de

la época que alarmaba: "Las floristas revolucionan los mercados con fines subversivos", como rezaba un titular de 1943 (*La Noche*, 1943 en Dibbits et al., 2012: 34).

Igual que sus compañeras bolivianas, las anarquistas de *La Voz* apostaban por el enfrenamiento y fomentaban el espíritu rebelde de las mujeres. Sin duda, la primera trinchera de esta lucha eran, para ellas, las "feroces de pluma", el lenguaje en que la palabra era dinamita tanto contra las cadenas externas, como contra la autocensura y la automesura con que eran educadas las mujeres. Por ello, las redactoras anarquistas pretendían fomentar en sus lectoras la toma de conciencia de su propia fuerza junto con la autosuperación a través de la educación y la acción libertaria. Al mismo tiempo, llamaban a una ruptura violenta con el sistema de opresiones, en el que el exigir sustituye a la súplica, y tomar la acción a la amable petición y la espera eterna:

Queremos hacer comprender a nuestras compañeras que no somos tan débiles e inútiles cual creen a nos quieren hacer creer los que comercian con nuestros trabajos y nuestros cuerpos. *Queremos libertarnos, rompiendo, deshaciendo y destrozando, no sólo nuestras cadenas, sino también al verdugo que nos las ciñó. [...]* Ayer suplicábamos, rogábamos, mas hoy tomaremos lo que falta nos haga, cuando y en donde podamos tomarlo. Las noches de largo y hambriento insomnio las sustituiremos por las hecatombes de sangre de canallas. No tenemos Dios ni ley" ("Nosotras a vosotras", núm. 4, 27 de marzo de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 94, subrayado nuestro).

De ahí, a la agenda de derechos del feminismo sufragista contraponen una postura radicalmente antisistémica, antiautoritaria y de un horizonte político que supone la demolición del orden existente:

Odiamos la autoridad porque aspiramos a ser personas humanas y no máquinas automáticas o dirigidas por la voluntad de un otro, se llame autoridad, religión, o con cualquier otro nombre. Aspiramos a demoler por todos los medios a nuestro alcance la actual sociedad, no porque odiamos, como se nos quiere hacer creer, a todo el género humano, no, lo que nosotras odiamos y

combatiremos con todas nuestras fuerzas, es todo género de infamias (*La Voz de la Mujer*, 2018: 94).

Maria Lacerda de Moura, por su parte, insiste en la no cooperación activa contra el sistema, en negarse a desempeñar funciones fundamentales para su perpetuación:

Abstenerse de toda función pública de orden administrativo, judicial, militar; no ser prefecto, juez, policía, político o verdugo. No aceptar funciones que puedan perjudicar a los terceros. No ser banquero, intermediario en negocios, explotador de mujeres, abogado, explotador de trabajadores. No ser obrero de fábricas de municiones o armas de guerra, no ser trabajador de periódicos clericales o fascistas (¡difícil!). Rechazar ser instrumento de inequidades. Sacrificar el cuerpo si es preciso para no sacrificar la razón, la libertad interior o la conciencia (Moura, 2018b: 148-149, traducción nuestra).

Como vimos, todas ellas presentan una postura de rechazo activo al sistema dominante en todas sus dimensiones, estando, incluso, dispuestas a sacrificar su integridad física o su libertad legal para defender sus principios. Poco creen tener en común con las feministas burguesas, al mismo tiempo que radicalizan el análisis anarquista, incorporando la mirada interseccional sobre el régimen de opresiones, muy particular en el caso de las mujeres trabajadoras y racializadas.

“Doblemente esclavas del capital y del hombre” - la mirada interseccional sobre el régimen de opresiones

Al inscribirse en la denuncia de la opresión de clase que compartían con sus compañeros de lucha, las anarquistas subrayaban, al mismo tiempo, la especificidad y la multiplicidad de las opresiones sufridas por las mujeres. De ahí, Maria Lacerda de Moura hace una amarga denuncia de la condición femenina, que escapa a una simple cuestión económica, como solían interpretarla algunos compañeros anarquistas y marxistas de la época, al enfatizar que, aun si una mujer logra su independencia material, sigue padeciendo la opresión sexo-genérica: “la mujer trabaja, gana su

vida, pero no puede disponer de su cuerpo que no es suyo" (Moura citada en Leite, 2005: 51, traducción nuestra). Ésa es la "doble esclavitud", como apuntaba *La Voz de la Mujer*: "A vosotras, compañeras de trabajo e infortunios, me dirijo, a vosotras que *sufrís como yo la doble esclavitud del capital y del hombre*" ("A la mujer", núm. 8, 14 de noviembre de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 144, subrayado nuestro) o, incluso, la triple, si tomamos en cuenta la experiencia de las cholas libertarias, que se articulaba alrededor de los ejes del sexo-género y de la raza-etnia, compenetrados con el eje de la clase.

Así como explican sus motivos, las redactoras de *La Voz* emprenden su denuncia porque se sienten "cansadas y hastiadas" por su situación como mujeres proletarias, doblemente oprimidas y explotadas. Resaltan que su lucha no es sólo por un pedazo de pan, sino contra todas las opresiones que sufren, y su objetivo es la liberación radical de sus personas no sólo del Estado-capital, sino también de la tutela y la "tiranía" masculinas, incluidos sus "viles esposos". Sin dios, sin patrón y sin marido, para disfrutar, gozar y saborear la vida como seres autónomas y libres, tal como indica el siguiente fragmento:

Y bien: hastiadas ya de tanto y tanto llanto y miseria, hastiadas del eterno y desconsolador cuadro que nos ofrecen nuestros desgraciados hijos, los tiernos pedazos de nuestro corazón, *hastidas de pedir y suplicar, de ser el juguete, el objeto de los placeres de nuestros infames explotadores o de viles esposos, hemos decidido levantar nuestra voz en el concierto social y exigir, exigir decimos, nuestra parte de placeres en el banquete de la vida* ("Nuestros propósitos", núm. 1, 8 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018:49, subrayado nuestro).

Merece nuestra atención esta reivindicación del placer y del disfrute vital, tema igualmente central en la obra de Maria Lacerda de Moura sobre el amor plural, muy poco usual en la época, en la que los discursos grandilocuentes sobre la redención y la justicia social solían imponerse sobre objetivos tildados de "egoístas" o "frívolos", cuestión que profundizaremos más adelante.

El rechazo habitual de las anarquistas del Estado, el capital y la Iglesia se nutría y ampliaba con la experiencia concreta de sujeción que estas instituciones ejercían sobre sus cuerpos y sus vidas como mujeres y cuyos agentes podrían ser, paradójicamente, sus propios compañeros anarquistas, sus parejas, sus familias o incluso ellas mismas a través de la falsa conciencia. Su análisis atrevidamente visceral y corporal, casi inédito en la crítica anarquista clásica que aparentaba la “neutralidad de género”, al ser, en realidad, producto de una experiencia masculinizada, develaba la multiplicidad de opresiones que seguían siendo invisibilizadas por el privilegio masculino y cuya incorporación a la denuncia anarquista, además de obligatoria, permitía reforzar su coherencia como la filosofía de emancipación que presumía ser.

En este sentido, las mujeres proletarias sufrían de parte de las instituciones, del Estado, el capital y la Iglesia, un control y una sumisión diferenciada de la de sus compañeros varones, al mismo tiempo que éstos, camaradas de lucha, de trabajo y de vida, ejercían sobre ellas un dominio político y una explotación económica que constituían la extensión y la internalización de la opresión ejercida por el sistema. Así, a la explotación económica diferencial por el capital, en la que el jornal de trabajo femenino se pagaba menos que el de un hombre, se añade el tema del trabajo doméstico no remunerado ni reconocido, la doble jornada o la manutención de los hijos ante la paternidad irresponsable.¹⁹ Además de la cuestión económica, sin embargo, las anarquistas denuncian el dominio social sobre el cuerpo femenino²⁰ visto

19 Cuestiones que fueron desarrolladas posteriormente también por las feministas marxistas pos68, entre ellas la italiana Silvia Federici. Véanse *Caliban y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* de 2004, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas* de 2013 y *Patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo* de 2018.

20 Las publicistas de *La Voz de la Mujer* sienten esta opresión multidimensional en sus cuerpos y usan el término cuerpo con frecuencia en sus textos. Tan sólo en la primera página del primer número del periódico aparecen estas tres referencias al cuerpo explotado y dominado: “la desnudez de nuestro cuerpo”, “nuestros flacos y macilentos cuerpos”, “esta cadena cuyos eslabones son más gruesos que nuestros cuerpos” (“Nuestros propósitos”, núm. 1, 8 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 49). Puede sorprender el uso tan temprano de esta categoría actualmente tan

como un objeto/mercancía sexual, propiedad privada de los varones, un cuerpo preso de la moral y la hipocresía religiosa, explotado y violentado, situación que se vincula y agrava con la condición de clase, como denunciaba *La Voz de la Mujer*:

Todos los hombres: los ricos, los pobres, la señorita *high live* y la respetable matrona hacen en cuestión de amor lo que quieren [...] sólo la mujer proletaria es la que está obligada o debe temer las consecuencias de un desliz, porque para ella no habrá perdón; ella debe callar y sufrir [...] *A nosotras no se nos quiere más que por el provecho que podemos dar, ora satisfaciendo los apetitos de los hombres, ora para que trabajemos sin descanso* (*La Voz de la Mujer*, 2018: 145, subrayado nuestro).

De ahí, las anarquistas llamaban la atención sobre la situación de la mujer dependiente en todos los aspectos del hombre, tutelada por los varones, condenada al oscurantismo por una educación limitada²¹ y la imposición de una vida doméstica absorbente: “La mujer en la sociedad actual es la víctima destinada a los caprichos, pasiones y, en ocasiones, a la tiranía del hombre” (“La Donna nella società attuale”, núm. 1, 8 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 53, traducción nuestra). Según ellas, la emancipación femenina tiene que tomar en cuenta, junto con la explotación económica (pago diferenciado, la doble jornada, los cuidados, la prostitución)²² y la dominación política

reivindicada por los feminismos.

21 Es frecuente el llamado a la emancipación de la mujer y a la anarquía que las redactoras dirigen a las niñas y mujeres jóvenes y que pasa por la educación, la auto-superación y el desarrollo de su personalidad plena: “Si eres soltera, cultiva tu inteligencia, estudia cuanto puedas, trata de hacerte grande, igual al hombre, pues, aunque mujer, eres su igual. La naturaleza te brinda los mismos placeres y las mismas libertades y el alcanzarlas sólo de ti depende, despreciando como yo leyes y capital, curas y religión, burguesas y burgueses” (“A ti”, núm. 3, 20 de febrero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 84). Por su parte, Maria Lacerda de Moura dedicó una gran parte de sus escritos a denunciar la construcción social de la mujer como un ser tutelado, modulado por la ignorancia inducida por la religión y la moral, esclava de la casa y del marido, e igualmente veía en la educación y en el desarrollo de su inteligencia un camino de liberación (Moura, 1929, 1931, 1932, 1934b y 2018a).

22 Por la cuestión de espacio no vamos a desarrollar el tema de la prostitución, que, sin embargo, fue ampliamente tratado por las anarquistas que rechazaban la postura moralista y muchas consideraban a la prostituta una compañera y hermana. Emprendieron un análisis económico y social de la prostitución e indicaron que su

(tutela masculina, jerarquía de género en las organizaciones, ser la “retaguardia de la revolución”), la sujeción relacionada con la sexualidad, la corporalidad y la subjetividad que las condenaba a ser objetos sexuales pasivos, víctimas de abuso y violencia, madres en contra de su voluntad, seres irracionales necesitadas del razonamiento masculino, etcétera.

Maria Lacerda de Moura, una de las voces más visibles y respetadas del protagonismo femenino propias de la cultura política de las mujeres anarquistas en una sociedad capitalista periférica, profundamente conservadora, clasista y racista, como la de Brasil, consideraba la emancipación de las mujeres una cuestión crucial para cualquier proyecto revolucionario con pretensiones libertarias. Al combatir sin descanso la caracterización patriarcal de las féminas como inferiores moral, intelectual y socialmente, insistía en que la liberación de las mujeres también interesaba a los varones, especialmente a los anarquistas, puesto que se trataba de sacar de la servidumbre a por lo menos la mitad de la población humana. El paso necesario en esta lucha, al mismo tiempo que la principal tarea de las anarquistas, era develar y dar cuenta del carácter de esta servidumbre que pocos hombres de la época consideraban como tal, naturalizando la sumisión y la “minoría de edad” femenina. Moura identifica las relaciones jerárquicas de poder dentro de la misma clase que necesitan ser destruidas para la plena liberación de la humanidad. Denuncia que el poder que tiene el obrero sobre su esposa es un simulacro de poder que el patrón tiene sobre él. De esta manera, el sistema de dominación estatal-capitalista, hoy añadiríamos “patriarcal”,

única diferencia con la vida de una mujer casada, también convertida en mercancía sexual-reproductiva, es la falta de legitimación social. La prostituta, para ellas, es la víctima de la explotación capitalista y de la opresión patriarcal que convierte a la mujer en objeto sexual, blanco de acoso y violación, igual que la única que carga con las consecuencias de un acto sexual, como el embarazo no deseado que le provoca la condena social: “Debemos superar nuestras tontas ideas de mujeres increíbles y superiores, y aprender a reconocer en la prostituta un producto de las condiciones sociales. Para erradicar completamente la prostitución, lo único verdaderamente eficaz será reconsiderar totalmente los valores aceptados —especialmente los morales— y abolir la esclavitud industrial” (*La Voz de la Mujer*, 2018: 34).

le garantiza al varón proletario una mediocre parcela del poder a cambio de su lealtad. El jefe del hogar, el pequeño patrón de la casa, se asienta en un consenso de dominación masculina que es funcional a la dominación política y económica, por lo cual, luchando por la liberación de la mujer de todo yugo, incluido el doméstico e íntimo, se debilita el sistema de dominación en su totalidad (Moura, 1932).

Esta doble mirada, de clase y de género, en el caso de las cholitas libertarias es complementada por el factor étnico. Las FOF-istas sufrían una multiplicidad de opresiones interconectadas: como proletarias, como mujeres y como “indias” (el orden de enumeración no implica en este caso ningún orden de importancia o jerarquía) y las desafiaban todas con irreverencia y valentía, transgrediendo el orden que al mismo tiempo era capitalista, patriarcal y colonial. Era esta transgresión, este “salirse de su lugar” asignado por el colonialismo a cada uno de los grupos sociales, según su pertenencia étnica, que parecían escandalizar a la élite más todavía que su ideario anarquista, como asegura Huáscar Rodríguez:

Las clases dominantes paceñas pronto se sintieron impotentes y temerosas ante el gran despliegue de autovaloración y autoafirmación de las folistas que se enorgullecían de su condición india-mestiza, desafiando así a toda la sociedad racista y patriarcal del momento. *Fue precisamente la identidad cholita, atravesada por dimensiones de etnia, clase y género, la que imprimió a las luchas de estas mujeres el sello único que las caracterizó y las diferenció de otros movimientos* (Rodríguez, 2012: 191, subrayado nuestro).

Es así como las anarquistas se convierten en una fuerza pionera en la reivindicación radical de su derecho a ser como son, a su cultura, a su corporalidad y su vestimenta “identitaria”.²³

23 Son interesantes los testimonios de la época en los que las mujeres criollas acusan a las cholitas de vestir con demasiada ostentación sus polleras (faldas) de seda colorida y joyas preciosas, que deberían ser reservadas sólo para la élite. Lejos de la parquedad revolucionaria promovida por algunas corrientes de izquierda, incluido cierto anarquismo, las “proletarias” bolivianas lucían con gusto sus vestimentas tradicionales, si era posible sin reparar en gastos, puesto que, para ellas, eran el símbolo de su orgullo étnico y de clase, y de su insumisión a la mirada colonial del amo (Rivera y Lehm, 2013; Rodríguez, 2012).

Su llamado a la rebeldía, la autovaloración y el desprecio a los mandatos sociales que pesaban sobre sus cuerpos nos lleva irremediabilmente al tema del amor libre, la sexualidad, el deseo y los derechos reproductivos, central en la lucha de las abuelas anarquistas.

“Unidos libremente y no teniendo nada que temer” - amor, sexualidad y maternidad libres

El anarquismo ha dedicado considerablemente más espacio a las reflexiones sobre la afectividad y la sexualidad que cualquier otra corriente política, destacando la importancia de estas esferas para pensar la libertad y la emancipación humana. Pese a las críticas de algunos compañeros, como las de Kropotkin a Emma Goldman (2015), de que otorgaban demasiada importancia a la cuestión sexual, las anarquistas tenían claro, como hemos visto, que la opresión que vivían y la revolución social que soñaban tenía como eje central, además de la clase, su condición sexo-genérica. En consecuencia, el rechazo anarquista de la sociedad burguesa y del régimen estatal capitalista con su moral y su ideario religioso les permitía emprender una crítica radical de la hipocresía y la tiranía social sobre la sexualidad femenina, igual que cuestionar fetiches como el matrimonio, la familia, la castidad femenina o, aunque fuera de manera todavía parcial, la maternidad.²⁴ Planteamientos que no sólo se adelantaron a su tiempo, causando escándalo incluso en las filas feministas, sino que influyeron en la revolución sexual pos68 y siguen interpelándonos en la actualidad.

Mientras sus contemporáneas sufragistas marchaban por el voto femenino (no menospreciamos aquella difícil y sacrificada lucha), las anarquistas escandalizaban, reivindicando el placer

24 En la época todavía predomina la noción de la maternidad como la esencia de la femineidad, algo inseparable del ser mujer, por lo cual no es común la reivindicación del aborto, aunque sí del control de natalidad, este último relacionado frecuentemente con las teorías maltusianas, populares entre una parte de los y las anarquistas. A pesar de estas reservas, la noción de la maternidad como libre opción (lo que incluye también el derecho a rechazarla) era un tema que encontraba mejor receptividad justamente entre las mujeres anarquistas.

femenino, la unión y la maternidad libres y difundiendo los medios anticonceptivos, acciones que, como en el caso de Emma Goldman, se pagaron muchas veces con la cárcel. La emancipación femenina tenía que pasar por la emancipación de sus cuerpos, de sus relaciones afectivas y de los mandatos biológicos. Así, según las anarquistas, la emancipación femenina, la “nuestra”, pasaba necesariamente por la abolición del matrimonio y la familia tradicional, como exclamaban las publicistas de *La Voz*: “Viva la *nostra* Emancipazione! Viva l’Union libera! Viva l’Anarchia!” (“La Donna nella società attuale”, núm. 1, 8 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2008: 55, subrayado nuestro). Salir de las tinieblas, ser conscientes de su sexualidad, de sus necesidades y deseos y ser libres para realizarlos, poder elegir si ser o no madres, permitirse sentir el amor en vez de ser esclavas de contratos de conveniencia, tener el mismo derecho que los hombres a no ser juzgadas, condenadas y castigadas por ejercer su libertad afectiva y sexual, son temas recurrentes en la propaganda “anarcofeminista” de la época.

Maria Lacerda de Moura estuvo involucrada intensamente en los debates acerca del amor y la sexualidad, al punto de discutir las obras de Freud y de la marxista rusa Alejandra Kollontai, entre otras, en sus textos. Para ella, las imposiciones sociales y culturales como la castidad y la maternidad compulsiva que pesaban sobre la sexualidad de las mujeres mutilaban su salud sexo-afectiva e impedían la autonomía de sus cuerpos y mentes. Además, rechazaba la esencialización y la atribución de características “naturales” según los sexos, según las cuales la mujer terminaba, una vez más, como un ser desprovisto de inteligencia y preso de los sentimientos en contraste con el hombre “cerebral” y emocionalmente mutilado, caricaturas de los seres humanos reales: “ni la inteligencia es privilegio de los hombres, ni el sentimiento es prerrogativa exclusiva de las mujeres” (Moura, 1932: 33, traducción nuestra).

Según Moura y otras anarquistas, el puritanismo y la hipocresía religiosa eran responsables de una “educación” sexual oscurantista, igual que de las muertes por abortos clandestinos, de la criminalización de la prostitución y la propagación de enfermedades venéreas, fenómenos que podrían ser fácilmente prevenidos o atendidos si no fuera por su incomprensible demonización. El punto de partida de la denuncia anarquista es la doble moral y la desigualdad que padece la mujer frente al hombre en cuanto a la educación, el autoconocimiento y la libertad sexual, al ser reducida a un mero objeto, propiedad del otro santificada por el matrimonio, enajenada de su cuerpo y castigada en caso de convertirse en sujeto deseante conforme el sesgo social mucho más permisivo con los varones. De ahí su rechazo hacia las instituciones “sagradas” como el matrimonio y la familia burguesa:

la monogamia indisoluble, la familia legal defensora de la propiedad privada, defensora de privilegios que constituyen nuestra organización social de señores y esclavos, de explotadores y explotados es un fraude y, como tal, incompatible con los derechos individuales, incompatible con la evolución para una libertad más amplia (Moura, 1932: 69, traducción nuestra).

El amor “romántico” y su institucionalización como monogamia, basada en la propiedad masculina sobre el cuerpo y la vida de la mujer, según ella, tiene consecuencias nefastas para su integridad física: “celos y tragedias sexuales o amorosas, los hombres son recordistas en asesinatos diarios, en dramas conyugales en todos los instantes, en los cuales se juzgan llenos de derechos, propietarios y señores de la esposa, de la amante y hasta de la prostituta de ocasión” (Moura, 1928: 49, traducción nuestra). Su crítica del matrimonio y de la “monogamia indisoluble” tiene gran convergencia con lo que circulaba en los medios radicales bajo el nombre de amor libre. Más allá de las dimensiones formales, contractuales y religiosas que legitimaban el lazo vitalicio de la pareja, Maria Lacerda de Moura estaba comprometida particularmente con una concepción de amor como experiencia existencial:

la pobreza del amor único, propio de los corazones mediocres, de las inteligencias de horizontes medidos, de imaginación poco rica, exclusivista, cerrada en un egoísmo mezquino, capaz de odio, sin embargo, incapaz de amar verdaderamente. Los hombres aman a todas las mujeres, en el sexo o en la inteligencia y condenan el amor plural... femenino (Moura, 1932: 53, traducción nuestra).

Esta hipocresía moral condenaba a las mujeres a vivir su sexualidad de forma exclusiva y subordinada toda su vida y a un único hombre, impedidas de conocer sus propias dinámicas corporales y de placer, según sus disposiciones individuales y deseos, siempre y cuando no quisieran caer en desgracia y ostracismo social. Mientras que los varones gozaban de una permisividad no sólo para tener diferentes experiencias sexuales antes del matrimonio, sino también en toda su duración a través del recurso de amantes y prostitutas, vista su pluralidad sexual como natural; las mujeres tenían que ser monógamas consagradas: “en cuanto para el hombre todas las mujeres representan la especie, y por tanto, satisfacen a su gula curiosa y voluble, para la mujer que escaló las alturas de sus posibilidades latentes, el hombre es visto no como género o especie, pero sí como individuo” (Moura, 1932: 67, traducción nuestra). Así, Moura observa que el hombre es injustamente exclusivista para recibir amor y pluralista para darlo: “la libertad sexual del hombre es ilimitada, él no es considerado un perdido, no cae en desgracia por usar y abusar de esta libertad, así que no es justo ni natural una moral para cada sexo” (Moura, 1932: 89, traducción nuestra).

De ahí, por una imposición moral y cultural, hombres y mujeres estarían destinados a experimentar su sexualidad de forma distinta, asimétrica, al convertirse ésta en una pieza fundamental de la dominación patriarcal. La figura de la esposa y de la prostituta serían, bajo este aspecto, dos extremos que se acercan en reproducción del *ethos* de la esclavitud sexual, ambas subordinadas en su sexualidad al mandato masculino: una para la exclusividad

y procreación y la otra para el consumo indiscriminado y egoísta; ninguna dueña de su cuerpo y de su placer negado.²⁵

Encontramos un diagnóstico parecido en el artículo “¿Amemos? No, ¡Luchemos!”, de Pepita Gherra, en el número 2 de *La Voz de la Mujer*, en el que la autora revela los peligros que le esperan a una mujer que ose ser sexualmente libre en una sociedad conservadora y, en tono irónico, aconseja a sus lectoras “buscar en la masturbación un lenitivo a tus voluptuosas ansias” frente al papel pasivo que les reserva la sociedad actual: “porque nosotras no somos seres que puedan y deban sentir hasta que nos lo permitan, del mismo modo que el cigarrillo no pide que lo fumen y espera a que su poseedor quiera usarlo” (*La Voz de la Mujer*, 2018: 67). Esta amarga denuncia constituye para la autora un punto de partida para la agitación política y el llamado a la lucha por una sociedad anárquica en la que la mujer sea sexualmente libre, sin prejuicio ni condena.

Junto con la desigualdad en el ejercicio de su libertad sexual, las anarquistas denuncian la violencia machista contra las mujeres, el acoso y el abuso sexual con las que tienen que lidiar desde temprana edad, sobre todo siendo pobres, de parte de los patrones y curas “bandidos, ladrones y asesinos protegidos por sus hermanos de la Autoridad y el Gobierno” (*La Voz de la Mujer*, 2018: 83). Así, las autoras de *La Voz de la Mujer* alertan sobre la pedofilia y las violaciones cometidas en las iglesias y las fábricas, las miradas sexualizantes de los varones de todas las clases que, junto con la brutalidad marital, se suman a la violencia sistémica que convierte a la mujer en puro objeto sexual, propiedad del otro y campo de conquista: “Nosotras creemos que en la actual sociedad nada ni nadie es más desgraciada en su condición que la infeliz mujer. Apenas llegadas a la pubertad, somos blanco de las miradas lúbricas y cínicamente sensuales del sexo fuerte” (“El Amor Libre

25 Como decía Emma Goldman en “Tráfico de mujeres”: “Para ellos, la prostitución no consiste tanto en el hecho de que la mujer vende su cuerpo, sino, sobre todo, que lo hace fuera del matrimonio” (Goldman, s/f.: 25).

¿Por qué lo queremos?", de Carmen Lareva, núm. 1, 8 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 55).

Como consecuencia de esta denuncia, *La Voz* rechaza rotundamente la institución del matrimonio, mediante la cual se afianzaría la esclavitud femenina consagrada por el Estado y la Iglesia. El matrimonio y el amor son antónimos, al ser este primero un "acuerdo económico" basado en la dependencia y la "inutilidad" social femenina, como denunciaba Goldman ("Matrimonio y Amor", en Goldman, s/f). Al ser un contrato sin amor, en realidad, es una forma de prostitución santificada por las leyes sacras y profanas. Como alerta *La Voz de la Mujer*:

¡Jóvenes, niñas, mujeres en general, de la presente sociedad! *Si no queréis convertiros en prostitutas, en esclavas sin voluntad de pensar ni sentir, ¡no os caséis!* Vosotras, las mujeres, ¿qué somos? ¡algo! ¿qué se nos considera? ¡nada! *Vosotras las que pensáis encontrar amor y ternezas en el hogar, sabes que no encontraréis otra cosa que un amo, un señor, un rey, un tirano* ("¿Amemos? No, ¡Luchemos!", de Pepita Gherra, núm. 2, 31 de enero de 1896 en *La Voz de la Mujer*, 2018: 68, subrayado nuestro).

El amor, que es dinámico, mutable y finito se contradice con el matrimonio, una institución que fija, inmoviliza y sujeta a los seres humanos en una especie de contrato "hasta la muerte", opuesto al principio de libertad. Como indica Pepita Gherra en *La Voz*:

El amor no puede ser eterno ni inmutable y fijo [...] ¿Qué quedará cuando el amor termine de vuestro matrimonio? Fastidio, tedio y como es natural la prostitución. Sí, la ley natural nos impele a amar continuamente; no nos impele igualmente a amar el mismo objeto, no, y entonces, ¿por qué permanecer sujetas a tal o cual hombre para toda nuestra vida? ("¿Amemos? No, ¡Luchemos!", de Pepita Gherra, núm. 2, 31 de enero de 1896 en *La Voz de la Mujer*, 2018).

Como alternativa al matrimonio, las abuelas, siguiendo la apuesta general del anarquismo, defienden el "amor libre", lo que en la época solía ser entendido, sobre todo, como la unión libre entre hombre y mujer basada en la monogamia consecutiva. Por

supuesto, no faltaron también propuestas más disidentes de este modelo que hoy en día podría parecer “conservador”, como el amor plural o múltiple, presentado por Maria Lacerda de Moura, el amor no heterosexual o la total libertad sexual agámica (sin formar pareja), debates de larga data en el movimiento anarquista que respondían a diferentes épocas y a sus diversas corrientes, al ser la individualista la más atrevida al respecto.²⁶

Aquí también es importante la mirada crítica “feminista” que debatía con los compañeros anarquistas los preceptos del amor libre entendido como libertad sexual absoluta. Varias anarquistas argumentaban que, dadas las condiciones de la subordinación multidimensional de la mujer, el amor totalmente libre sería una opción para un futuro anárquico, pero irrealizable en un presente marcado por la violencia patriarcal, en el que, con el pretexto del amor libre, los varones tenderían a reproducir fácilmente patrones harémicos. Así, las propuestas de amores múltiples para muchas de ellas eran controversiales por su posible impacto negativo en la integridad, seguridad y bienestar de las compañeras, tomando en cuenta el peso del prejuicio machista o de la paternidad irresponsable en un contexto de individualización y explotación capitalista.

Como consecuencia, tendremos entonces dos propuestas: una para ser practicada aquí y ahora en condiciones sociales existentes y que responde a la idea de la unión libre, y la otra más radical, pensada desde el horizonte utópico de la anarquía. Como señala Pepita Gherra en *La Voz*, basándose en la experiencia concreta de las mujeres proletarias marcada por la dependencia y la pobreza:

Yo no digo que en la presente sociedad pueda una mujer tener el grado de libertad que anhelamos, pero sí que en nuestra futura próxima sociedad, donde nada faltará a nadie, donde nadie padecerá hambre ni miseria, allí sí que querremos el amor libre completamente. *Es decir que la unión termine cuando termine el*

²⁶ Véanse los acercamientos y diferencias en Emile Armand (2006) y Han Ryner (1966).

amor, y que si yo porque la gana me da, no quiero estar sujeta a ningún hombre, no se me desprecie, porque cumpliendo y satisfaciendo la ley natural y un deseo propio tenga un amante y críe dos, cuatro o los hijos que quiera. En la sociedad presente no lo hago, porque como yo no quiero ser la fregona de ningún hombre y no siendo suficiente mi salario para mantenerme a mí, menos a mis hijos, pues yo creo que si los tuviera, *me vería obligada por huir de ser la hembra de uno a ser la de diez más* ("¿Amemos? No, ¡Luchemos!", de Pepita Gherra, núm. 2, 31 de enero de 1896 en *La Voz de la Mujer*, 2018: 69, subrayado nuestro).

Siguiendo este argumento, su colega de *La Voz*, Carmen Lareya, proclama el amor libre como la base de las relaciones entre sexos en una sociedad anárquica: "Unidos libremente y no teniendo nada que temer, pues tendríamos asegurado el sustento para los seres que, fruto del amor, produjera la unión de aquellos que en alas de sus amores fundarían dos seres en uno, naturalmente que serían felices y libres los dos; compañeros de sus acciones respectivas, no tendrían que temer nada el uno del otro" ("El amor libre ¿por qué lo queremos?", núm. 1, 8 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 56). De ahí, según las anarquistas, el temor que acompañaba las relaciones sexuales, dada la situación desigual de la mujer, desaparecería en una sociedad finalmente libre donde la anarquía permitiría un verdadero compañerismo entre los sexos basado en el "goce mutuo": "No tendréis nada que temer porque nadie podrá titularos adúlteras ni prostitutas, *porque no se reconocerá en el hombre y la mujer más que unos tantos seres humanos que necesitan el goce mutuo para el desarrollo y conservación de sus cuerpos*" ("¡Madres, educad bien a vuestros hijos!", núm.5, 15 de mayo de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018:109, subrayado nuestro).

En cuanto a la actualidad vivida, teniendo el amor totalmente libre como horizonte, postulan más bien la unión libre con compañeros que estén a la altura del ideal anarquista, es decir, que sean anarquistas no sólo en espacios públicos de lucha contra el Estado y el capital, sino también en sus relaciones íntimas

en el hogar. Como retrata Pepita Ghuerra en “Siluetas”, el hombre que acompaña a la mujer libre tiene que cuestionar su papel tradicional y no temer demostrar cariño y amor “dulce y sereno” sin violencia ni imposiciones:

En el hogar es sumamente *tierno y cariñoso* para con los hijos y la mujer, no por creerse su protector sino simplemente por cariño. *Ama y trata con dulzura a su esposa, a quien llama “compañera”*, frase cuyo significado dice por sí solo que en su hogar hay un amor dulce y sereno, puro y constante afecto, que códigos, leyes, curias ni registros no pueden dar más (núm.7, 18 de octubre de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 125, subrayado nuestro).

El compañero en amor acepta la libertad de su compañera, ambos permaneciendo en la relación por voluntad genuina y separándose cuando el amor se termine:

Claro es que *a su lado su compañera goza de toda cuanta libertad puede gozarse en esta sociedad y es suficiente que ella demuestre deseo de separarse de él para que sin otra ceremonia lo hagan, quedando tan amigos como antes de unirse*, y no sería de extrañar que después de una separación más o menos larga, volvieran a unirse (núm.7, 18 de octubre de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018, subrayado nuestro).

Moura, por su parte, no teme abrir el amor a la libertad que, según ella, es el valor supremo al que tienen que conectarse los demás: “arriba de nosotros mismos, arriba del Amor, arriba de la felicidad está la libertad. Mismo porque no nos podemos conocer, no podemos realizarnos, no seremos felices y no sabremos amar en una atmósfera de incomprensión y exclusivismo, celos o autoridad y despotismo” (Moura, 1928: 45, traducción nuestra). De ahí, el amor para serlo en su profundidad, necesita indisolublemente de la libertad, en la que es la afinidad la que une, aunque sea fugazmente, a las personas:

El amor completo, integral, tiene que realizar la afinidad mental, espiritual, sentimental afectiva y sexual. Pero cada uno, con sus características de sexo, sus cualidades específicas, sin que se intente modelar al otro por su temperamento o por sus atributos

personales y por su individualidad [...] Queremos el imposible, la felicidad a dos. La felicidad no existe a dos: sólo hay momentos de felicidad, instantes de armonía a dos. Y es lo suficiente para alcanzarnos el paraíso (Moura, 1932: 197, traducción nuestra).

Amor sin libertad es una contradicción para Moura. Y esto no se limita a la libre elección de la pareja, esencial para su tiempo, en el cual la mayoría de los matrimonios eran “contratos comerciales” hechos por arreglos familiares o conveniencias económicas; ni a su duración subordinada a la voluntad recíproca de los amantes, ni al rechazo a la formalización del vínculo bajo la figura del matrimonio. Nuestra anarquista se diferenció de esta visión más corriente del amor libre difundida en el ambiente anarcosindicalista (igual, hay que reconocerlo, muy avanzada para su época), al considerar la necesidad de reconocer y legitimar otras configuraciones de “parejas”, involucrando más personas y distintos tipos de vínculos en el tiempo y en el espacio de las relaciones, según el concepto del amor plural. Además, demostraba una rara, para la época, apertura hacia las relaciones no heterosexuales: “toda alma es andrógina y puede amar ‘a la derecha y a la izquierda” (Moura, 1928: 56, traducción nuestra).

Sin embargo, en su elogio del amor libre Moura no duda en polemizar con ciertas concepciones que llegan a circular en el ámbito, sobre todo anarcoindividualista, a partir de los escritos de Émile Armand sobre la “camaradería amorosa” (2006) que en nombre del amor libre incentivaban la “libertad” sexual de la mujer, incitándola a “socializar su cuerpo” con los camaradas en pro de la “democratización del placer”, planteamientos y prácticas que la cosificaban y la volvían nuevamente el objeto de deseo de los demás, pero nunca dueña de sí misma. En este sentido, inicia un rico intercambio epistolar con otro anarquista individualista francés, Han Ryner (1966), con quien coincide en su conceptualización del amor plural como una real emancipación sexual de la mujer y no una versión implícita de la poligamia patriarcal. Para Moura, desde su mirada muy generosa y no dogmática sobre el asunto, el amor plural no debe ser confundido con la

promiscuidad o el libertinaje, sino que significa la posibilidad de abrirse a las múltiples experiencias sexo-afectivas y encarar nuestra sexualidad desde la perspectiva del deseo recíproco y de la libertad de ambos, tan contraria a la predominante en la época. El principio de la libertad hace el amor imposible de encasillar, reglamentar, unificar en un formato único y definitivo, no se somete a las simplificadoras polarizaciones entre la monogamia y la poligamia, así que “cada cual ama como puede” (Moura, 1928: 104, traducción nuestra).

Vinculado con el tema de la sexualidad femenina, el debate sobre la maternidad como destino biológico “natural” de las mujeres ocupó mucho espacio en las preocupaciones de nuestra anarquista brasileña. Ella misma, que nunca pudo tener hijos y fue madre de dos por adopción, abogaba por la maternidad libre, es decir, una maternidad consciente y por elección: el derecho de la mujer a decidir si tener, cuántos tener o si no tener hijos. En particular, veía la maternidad con buenos ojos, pero denunciaba que todo el costo de la reproducción social de la crianza de los hijos y de la vida doméstica estaba a cargo de las mujeres, lo que no les permitía desarrollarse plenamente como personas más allá de sus obligaciones con la familia. Moura reclamaba la humanidad de las mujeres por encima de sus roles sociales: “los deberes primordiales de la mujer son los deberes del individuo para consigo mismo: antes de ser esposa y madre, la mujer es criatura humana con derecho al respeto a sí misma, con derecho a libertad de vivir, con derecho de buscar por sí la plenitud de la realización interior” (Moura, 1932: 94, traducción nuestra).

La propuesta del amor libre no se limitaba, sin embargo, a puras arengas teóricas, sino que se reflejaba en sus prácticas inusuales para la época, basadas en la unión libre y el amor plural; el uso y difusión de los anticonceptivos y la falta de “pudor” al hablar de la sexualidad y del placer. Tal como lo vemos en los siguientes testimonios de las cholas doña Peta y doña Cata de la FOF boliviana que aplicaron la doctrina del amor libre en sus relaciones sentimentales:

Sólo que yo no quería casarme, porque no estaba de acuerdo en casarme. [...] Yo le he dicho: “vamos a vivir así nomás, si congeniamos, bien, si no congeniamos, nos separamos amistosamente”. [...] Tenemos que practicar el amor libre: dos personas que se quieren viven sin necesidad de casarse (Petronila Infantes, en Rivera y Lehm, 2013: 155).

Nunca he tenido marido, no me gustaba, porque eso de atención al marido, ay, se necesita paciencia, por eso he sido enemiga de tener marido (Catalina Mendoza, en Dibbits et al., 2012: 57).

Es de subrayar que todas ellas mantenían su autonomía económica del hombre, condición indispensable para una relación realmente igualitaria: “No, yo no conozco su plata del hombre, ni un centavo. Esa suerte he tenido” (Nicolasa Ibáñez en Dibbits et al., 2012: 54). “Estaba acostumbrada a trabajar y a disponer de lo que yo gano” (Petronila Infantes, en Rivera y Lehm, 2013: 155). Según los testimonios de las cholas libertarias, gracias a la Idea podían vivir sin violencia y “en armonía” con los varones, tanto en la organización como en sus hogares, puesto que:

En primer lugar, *teníamos que ser como somos, que no haya discriminación. Por eso nos respetábamos el uno al otro*, tanto entre compañeros como entre compañeras, lo mismo las compañeras con sus esposos, no se pegaban como en otros hogares que se agarran a patadas, la mujer rasguña, le agarra a botellazos, esas cosas nosotros no hemos conocido. *Hombres y mujeres se trataban con cariño* (Petronila Infantes, en Rivera y Lehm, 2013: 143, subrayado nuestro).

En una sociedad como la boliviana, atravesada por una cultura machista y colonialista de sumisión y violencia naturalizada hacia las mujeres, y más si eran de estratos indígenas y populares, el anarquismo fue para nuestras protagonistas una apuesta lógica por una vida libre de agresiones y abusos.

De ahí, la anarquía aplicada al hogar, a la familia, al amor, al cuerpo se plantea como la politización radical de lo “privado”. Cuestión visible, por ejemplo, en la nota de crítica que aparece en el número 5 de *La Voz de La Mujer* en referencia al asesinato

cometido por un militante anarquista contra su compañera sentimental cuando ésta quiso terminar la relación. Las redactoras se niegan a reducir el crimen a un simple arrebató pasional no vinculado con la trayectoria política del sujeto: “El proceder de este individuo no es anarquista, es de un verdadero burgués disfrazado, pero burgués despótico y tirano. [...] Éstas, pues, no son cuestiones personales sino causas que perjudican la idea” (“A los defensores de Francisco Denambride”, núm. 5, 15 de mayo de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 116, subrayado nuestro).

Como vemos, para nuestras anarquistas la lucha por la libertad sexual de la mujer jugaba un papel igual de importante que la lucha contra la opresión de clase. Moura planteaba la liberación sexual como una conquista suprema que remodelaría por completo el mundo, ya que subvertiría la moral de esclavos, por supuesto, como ya se ha mencionado, interconectada con la lucha por la emancipación económica de la mujer. Las abuelas, al mismo tiempo que politizaban lo íntimo, “intimizaban” lo político, es decir: la organización, la movilización y la lucha se vuelven para ellas espacios íntimos, personales, subjetivos, donde las mujeres construyen afectividades y sociabilidades propias, rebelándose contra la disciplina y la parquedad de ciertas militancias. En las siguientes líneas analizaremos esta apuesta que, aunque ha sido bastante característica del anarquismo en general, adoptaba rasgos peculiares en el caso del activismo femenino.

“Si no puedo bailar, tu revolución no me interesa” - sociabilidades emergentes y el goce de la organización propia

Una de las características más importantes del anarquismo como movimiento ha sido su apuesta por formas alternativas de sociabilidad, en las que lo colectivo autoorganizado en grupos de afinidad, comunas, sindicatos, comités barriales, asociaciones, ateneos, y un largo etcétera no es un simple medio para alcanzar un fin, sea éste la revolución, el poder político o cualquier otro, sino un espacio de construcción utópica y de puesta en práctica de las

premisas libertarias, prefigurando la sociedad anárquica deseada. Además, se ha promovido la compenetración de los espacios políticos, lúdicos y educativos, al ser los sindicatos, más allá de una simple herramienta de lucha proletaria, universidades obreras con sus bibliotecas, eventos culturales, picnics y bailes, al mismo tiempo que las tabernas servían de lugar para las acaloradas asambleas.

Las mujeres anarquistas compartían con sus compañeros dichas dinámicas, aunque empezaron a rebelarse contra la masculinización de la camaradería y la sociabilidad en organizaciones mixtas. Así, por ejemplo, en espacios que compartían con los varones, reivindicaban para sí los mismos derechos a la participación, al hermanamiento y al goce en contra de las posibles posiciones puritanas, casualmente siempre más severas si se trataba de mujeres, que en nombre de la “Causa” querían condenar la “frivolidad” y sustituirla por el orden marcial (posturas típicas más bien para la escena marxista y marxista-leninista, pero tampoco totalmente ausentes entre los anarquistas). Como ilustra el siguiente fragmento de la autobiografía de Emma Goldman, *Viviendo mi vida*:

En los bailes era una de las más alegres e incansables. Una noche, un primo de Sasha, un muchacho muy joven, me llevó aparte. Con gravedad, como si fuera a anunciarme la muerte de un compañero querido, me susurró que bailar no era propio de un agitador. Al menos, no con ese abandono. Era indigno de una persona que estaba en camino de convertirse en alguien importante en el movimiento anarquista. Mi frivolidad sólo haría daño a la Causa. La insolencia del muchacho me puso furiosa. Le dije que se metiera en sus asuntos, estaba cansada de que me echaran siempre en cara la Causa (Goldman, 2015: 82).

De ahí nació la famosa frase: “Si no puedo bailar, tu revolución no me interesa”, que parafrasea lo que Emma Goldman describió en el fragmento que acabamos de citar e ilustra la rebelión de las abuelas contra el “*ethos* revolucionario” que disciplina los cuerpos y ensalza el sufrimiento y el sacrificio. Eso no significa que ellas mismas no se sacrificaran por la Idea, todo lo contrario,

si tomamos en cuenta la persecución, los encarcelamientos y los exilios que sufrieron debido a su compromiso político; simplemente no consideraban que su lucha debía anular la alegría de “vivir sus vidas”, como indica el título del libro de Goldman. Otra vez las anarquistas reivindican un anarquismo más consecuente con su propio ideario: la revolución se hace aquí y ahora prefiriendo las sociabilidades que deseamos. Y estas sociabilidades, para las anarquistas, necesariamente liberan sus cuerpos y mentes y los abren al goce, al disfrute, al placer, permitiendo el crecimiento y la expresión libre de la personalidad individual dentro de lo colectivo.

Las abuelas libertarias querían “expresarse libremente”, tanto en el baile como en el debate político y no ser juzgadas, reprimidas o desplazadas por los varones, por lo cual muchas de ellas empezaron a plantear los espacios de organización y acción autónomas como lugares de sociabilidades femeninas emergentes, como sería en nuestro caso la fundación de un periódico dirigido exclusivamente por mujeres o la creación del sindicato propio como la FOF de las “polleras libertarias”. Veamos algunos testimonios de estas últimas para dar cuenta del carácter de aquel anarcosindicalismo femenino.

En este caso, hay que subrayar que la existencia de un sindicato de mujeres no respondía a una segregación de género impuesta por los anarquistas varones o a una postura separatista de parte de ellas: de hecho, las libertarias subrayaban su compañerismo y acción conjunta y coordinada con los hombres en el marco de la FOL, a la que también ellas pertenecían, como asegura Catalina Mendoza: “Éramos unidas con los compañeros, las mujeres separadas nos organizamos y los hombres, puramente hombres, gremio por gremio: mecánicos, sastres... y accionábamos juntos. ¡Era una maravilla!” (Rivera y Lehm, 2013: 143). Mucho menos se trataba de un papel decorativo o complementario frente a los sindicatos masculinos. Su decisión de organizarse como mujeres se desprendía, por una parte, de sus oficios feminizados y, por consiguiente, la feminización de sus gremios, y, por la otra, de

su apuesta política por su autonomía organizativa, es decir, por atender ellas mismas los problemas específicos derivados de su posición sexo-genérica y étnica dentro de la sociedad boliviana. Problemas que, dicho sea de paso, no eran atendidos de manera específica en los espacios mixtos y sí se politizaban en espacios propios, al mismo tiempo que se resolvían con la autogestión y el apoyo mutuo de las integrantes. Igualmente, la mencionada autonomía organizativa permitía a las mujeres ser más activas, aprender a gestionarse y a tomar sus propias decisiones lejos de la tutela masculina. De hecho, aunque algunos sindicatos femeninos podían asociar a los hombres, eran ellas las que tomaban y ejecutaban las decisiones: “puramente mujeres hemos manejado” (Dibbits et al., 2012: 46).

Así, las floristas subversivas, igual que las cocineras agitadoras, las vendedoras conspiradoras y las costureras sediciosas, vivían su propia revolución/emancipación día a día. Tal como luchaban, igual festejaban sus triunfos, desinhibidas entre sus compañeras y disfrutando su estar en colectivo, como vemos en la siguiente nota de prensa: “Las cholitas [...] se dedicaron a los brindis con el típico *posko api* [bebida de maíz morado]. Juanita Eguino, la más calurosa y la más audaz, se subió sobre un montón de canastas y habló: ‘Compañeras, recién comienza nuestro carnaval [...] el carnaval de los humildes y de los oprimidos’” (INTI, 23 de abril de 1941, en Dibbits et al., 2012: 40). Eso nos muestra un rasgo muy importante de la movilización femenina, donde el motor de la organización, además de la lucha sindical, era el disfrute de ser libres entre iguales, un ser y estar anárquico subjetivo y afectivo.²⁷ Como ellas mismas aseguran:

27 De esta manera, los sindicatos femeninos de la FOF eran un espacio de sociabilidad emergente, donde la autoeducación, la lectura, el teatro, los talleres culturales y productivos (en el marco del Centro Cultural Libertario Manco Kapac) servían por una parte para “elevar” la conciencia política y la humanidad de sus miembros, y por la otra, para construir una comunidad y un espacio de autorrealización individual dentro del colectivo: “Para participar bien, teníamos que prepararnos, leer: Antonio Balatos, Enrique Malatesta, Pedro Kropotkin, Máximo Gorki y muchas otras cosas más. Del extranjero nos llegaba *La Protesta, La Hora*” (Petronila Infantes en Rivera y Lehm, 2013: 153-154).

Era bien, era bien, de gozar era. [...] De ahí nomás ya hemos hecho aquí sindicato, allá sindicato, en todas partes sindicato (Catalina Mendoza, en Dibbits et al., 2012: 34).

Yo, con la organización, era pues como una beata que dice: "No voy a ir a la iglesia", y siempre va a la iglesia. Yo decía "¡Ay! No voy a ir porque dejo a los hijos, hay que atenderlos, hay que lavar, hay que ver a los hijos". Pasaba una hora: "¡Ay! Iré nomás un rato siquiera, a ver qué dicen" (Petronila Infantes, en Rivera y Lehm, 2013: 154).

De ahí, las cholitas de la FOF abrazaron el anarquismo porque sus formas de organización no estaban encaminadas hacia la búsqueda del poder, sino de la libertad, es decir, la lucha por la emancipación económica y política no se separaba de la autoconstitución como personas libres que no mandan ni obedecen. Fue precisamente esa libertad personal y colectiva como mujeres, compañeras, indias-mestizas, proletarias, una libertad concreta que se sentía y ejercía en aquel instante, nunca pospuesta, nunca totalmente utópica, la que producía el mencionado goce.

En este sentido, su aprecio por la organización ácrata no era casual, fue una apuesta premeditada por la libertad: "Por eso era libertario el sindicato, de los anarquistas, anarcosindicalistas. Eso quiere decir ser libres, tener control sobre la manera de vivir, tener esa libertad en la voz. Nos organizamos todas en virtud de que nadie nos dirija ni nos maneje" (Petronila Infantes, en Rivera y Lehm, 2013: 144). Esta libertad de expresión y de autogestión que tanto apreciaban, se verá afectada por la crisis y el ocaso de los sindicatos autónomos después de la Revolución boliviana del 52, provocados por la imposición del sindicalismo paraestatal y la persecución del anarquismo y de la autonomía sindical. Las libertarias fueron obligadas a incorporarse a las estructuras jerarquizadas, proselitistas y masculinizadas de la Central Obrera Boliviana (COB), además de ser vigiladas y perseguidas por las Barzolas, comando femenino de choque del partido oficialista Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR): "No sólo el mercado vigilaban, a los que hablaban contra el gobierno también

[...] Ellas escuchaban y luego denunciaban. Han ganado sueldos buenos” (Cristina Medrano, en Dibbits et al., 2012: 42). El contraste entre los sindicatos mixtos paraestatales y la organización “anarcofeminista” fue abismal; las formas jerarquizadas, autoritarias y clientelistas afectaron gravemente la autodeterminación de las mujeres. De esta manera, “el hombre sindicalista partidista” con mucha menos trayectoria que las compañeras, pero respaldado por su afiliación política, se impuso con su agenda de disciplinamiento sobre la anarquía de las cholitas, quienes, sin embargo, permanecieron fieles a su sentir anárquico hasta el final de sus vidas.²⁸

Podemos concluir que el rechazo a los partidos políticos y la intervención estatal era una condición necesaria para preservar su autogestión como mujeres; de ahí, cuando a “los varones ya los han vuelto color político los sindicatos” (María Mejía, en Dibbits et al., 2012: 72), las estructuras patriarcales recobraron fuerza y socavaron la autonomía femenina. Observamos que mientras las estructuras mixtas partidistas y estatistas han reforzado el patriarcado, las formas anárquicas han tendido a fomentar la autonomía femenina, por lo que no sorprende la apuesta de las mujeres por el anarquismo como una forma de emancipación personal y colectiva.

Otra variante muy particular de este “antipoliticismo” ácrata entendido como rechazo a la vida social organizada por el Estado y los partidos políticos, la encontramos en la postura individualista de María Lacerda de Moura. Hay que aclarar que existen muchas disputas en el seno de la tradición anarquista alrededor de determinadas corrientes o perspectivas referentes a la organización, entre las que, sobre todo, el anarquismo individualista se encuentra con las críticas más duras, frecuentemente basadas

28 Frente a la sindicalización estatal obligatoria y la disciplina sindical impuesta por la COB que obligaba a los afiliados a marchar en honor al gobierno del MNR y hacer la V de la Victoria con los dedos, las cholitas libertarias Peta y Cata se rebelaban marchando con una flor en la mano que les impedía hacer la señal (Rodríguez, 2012).

en prejuicios e incompreensión, siendo caracterizado (o caricaturizado) como antiorganizacional. Es verdad que muchos de los anarquistas autoidentificados como individualistas desconfían de las organizaciones formales, de las llamadas instituciones, aunque se llamen autónomas, y de la propia sociedad en sí como fuente inherente de jerarquía, opresión y dominación. De hecho, la propia Moura se consideraba, además de individualista, anticlerical y antifascista, una persona “antisocial”, lo que la convirtió en indeseada e indigna de ser recordada en el mismo campo anarquista-anarcosindicalista por mucho tiempo (Leite, 2005: 26).

En realidad, en su caso se trataba de una oposición a la sociedad y a la civilización moderna, no como una oposición a toda la vida social organizada en sí, sino a un modelo específico de orden social dominante que debía ser boicoteado y abolido. Según esta lectura, la vida social como un conjunto de interacciones libres basadas en códigos compartidos de reciprocidad, espontaneidad, amor, generosidad y fraternidad representaría un entendimiento alternativo del orden social, la propia anarquía. Así, el individualismo anarquista no significa necesariamente la autarquía del sujeto (aunque sea posible encontrar personajes que la defiendan desde una postura hipericonoclasta y nihilista), sino una relación óptima entre su libertad personal y su necesidad social. Por lo cual, como se puede percibir, la concepción individualista de organización social no podría ser otra que la de los grupos de afinidad que conforman comunidades intencionales muy reales y es en este terreno donde ocurre la acción libertaria, las prácticas libertadoras, las sociabilidades emergentes y la prefiguración de la vida que se busca. Los grupos de afinidad y las pequeñas comunidades se materializan en este sentido como un universo de experimentaciones comportamentales y contraculturales, según la terminología post68. Maria Lacerda insiste, inclusive, en la necesidad de asociar el “individualismo de los espíritus” con el “comunismo de las manos” (Moura, 2018: 158, traducción nuestra), es decir, vincular nuestro individualismo como personas independientes pensantes y sintientes con el comunismo del trabajo

conjunto, la solidaridad y la colaboración entre iguales, bajo el principio de que cada uno/a tiene el derecho a gobernarse a sí mismo/a.

Si Lacerda de Moura desconfía del “pueblo”, entendido como masa brutalizada que espera ser organizada por vanguardias —“si el pueblo no es mejor que sus señores, no me vengan a hablar de revolución” (Moura, 2018b: 156, traducción nuestra)—, es porque cree en el camino molecular de los pequeños, pero profundos cambios en la idiosincrasia de las personas, basados en la convivencia directa y prefigurativa, en el ejemplo y en la educación. Este camino de su anarquismo individualista de ninguna manera es “egoísta” e indiferente ante lo social, como lo tachaban muchos de sus contemporáneos, al contrario, es idealista y cree en una gran responsabilidad de los individuos libres de “abrir los ojos” a los que todavía no lo son, que en palabras de Moura parece una especie de misión cuasi religiosa:

Nosotros, idealistas libres, los individualistas forjadores del porvenir, nosotros —fuera de la ley— tenemos por deber abrir una brecha en la mentalidad de los que empiezan a despertar [...] sembramos al viento, no importa adonde, la armonía interior de los soñadores y apóstoles del individualismo y de la solidaridad humana —para los que tienen ojos para ver y oídos para entender—” (Moura, 1932: 44-45, traducción nuestra).

Su forma de actuación social, que no descartaba la deserción como un recurso, era evitar grandes espacios públicos y buscar influenciar a las personas con las que estaba directamente involucrada en su cotidiano, a través de actos individuales basados en la razón, pero también en el amor y el afecto. Para ella, las mujeres, sea por su condición de “doble esclavitud”, sea por el lugar ocupado en el proceso de reproducción social, tienen un papel central por desempeñar en ese campo. Su revolución es necesariamente una revolución cotidiana en espacios próximos, puesto que, además de su lucha por una maternidad consciente, por su libertad sexual e independencia económica, su objetivo es alcanzar la autoemancipación entendida como dominio propio junto

con el respeto a la libertad y a la vida de todos los seres humanos (Moura, 1932). De ahí, para nuestra individualista, no era imperativo un sindicato o una organización formal de mujeres para la acción política (a pesar de lo cual, en su vida no se apartó de los movimientos asociativos de clase y género), en tanto su propia existencia, en libre confluencia con las demás, sería la que tendría un efecto pedagógico emancipatorio de posible alcance colectivo.

Sin embargo, el surgimiento de las organizaciones específicas de mujeres, además de las causas y características que hemos mencionado, frecuentemente se derivaba de la inconformidad de las libertarias con los tratos recibidos de sus compañeros de vida y de lucha, cuestión que, aunque no sea necesariamente el caso de las cholas libertarias, destaca como denuncia en *La Voz de la Mujer*, que emprende una crítica interna despiadada contra “los falsos anarquistas”. Las “feroces de lengua y pluma” no tuvieron reparo alguno en cuestionar y denunciar las relaciones de poder basadas en el género existentes en el mismo movimiento anarquista, arriesgándose a ser tachadas de “divisionistas”, “agentes del enemigo” o, en el mejor de los casos, “exageradas”, cuestión que se replica hasta nuestros días y que las anarquistas consideraron elemental para la coherencia política y la ética del anarquismo. Veamos.

“Hablan de libertad y sólo la quieren para sí, hablan de anarquismo y ni siquiera saben...” - crítica interna del anarcomachismo

La acción autónoma de mujeres, tanto en su dimensión sindical, como en las iniciativas editoriales, o incluso en la apuesta individualista de Maria Lacerda de Moura, a menudo no era bien vista por los anarquistas varones. Como ya mencionamos, su postura frente a la autonomía femenina era, por lo menos, ambigua, por supuesto, tomando en cuenta toda su diversidad de geografías, tiempos, organizaciones e individuos y sus maneras particulares de posicionarse frente a la emancipación de la mujer. Por una

parte, el anarquismo erguía la bandera de la liberación femenina como parte intrínseca de la lucha común por la revolución social, por la otra, la concebía dentro de cierto tutelaje masculino y en espacios y formas controladas por los varones. Igual, existía una gran disonancia entre sus principios y las prácticas cotidianas contradictorias, en las que los varones anarquistas no aplicaban el principio de libertad en sus propios hogares. Varios de ellos y también numerosas mujeres anarquistas, en nombre de la unidad y la prioridad de la revolución social, condenaban las iniciativas autónomas, tildándolas de innecesarias, separatistas o contrarrevolucionarias, argumentando que el anarquismo como idea no tiene sexo y lucha por la libertad de toda la humanidad.²⁹ Ya sean las críticas a Maria Lacerda, igual que a Emma Goldman, por dedicar demasiada atención al tema sexual, ya sea el rechazo que recibió el primer número de *La Voz de la Mujer* por atrevido y “pornográfico”, la emancipación femenina planteada y puesta en práctica por ellas mismas, bajo sus formas y condiciones, frecuentemente incomodaba y levantaba desconfianza entre muchos compañeros que se sentían interpelados por estas “mujeres feroces”.

En este sentido, las abuelas anarquistas emprenden una crítica radical interna del movimiento anarquista, primero, luchando por los espacios autónomos y, segundo, desvelando las relaciones de poder entre géneros y las contradicciones en la aplicación del ideario emancipador en la vida cotidiana de las organizaciones y de los hogares anarquistas. Decididas a llevar la anarquía a sus últimas consecuencias en todos los aspectos de la convivencia social, le exigen al anarquismo la máxima coherencia y lo radicalizan, politizando, como hemos visto, lo “íntimo”, “lo privado”, “lo subjetivo”. Están decididas a no esperar más, rechazan la jerarquización de las prioridades, emprenden su emancipación inmediata

29 Para profundizar, véase Ackelsberg, 2017 sobre la organización Mujeres Libres en España.

sin tutelas ni chantajes: la revolución social es necesariamente su revolución/emancipación.

Veamos la respuesta de las redactoras de *La Voz de la Mujer* a las críticas que les cayeron después de su primer número de la revista, que revela las posturas de algunos “falsos anarquistas” y “los escarabajos de la Idea”, como ellas califican a sus detractores. Bajo el titular “¡Apareció aquello!”, la Redacción ridiculiza la crítica masculina:

Quando nosotras (despreciables e ignorantes mujeres) tomamos la iniciativa de publicar *La Voz de la Mujer*, ya lo sospechábamos ¡oh modernos cangrejos! Que vosotros recibiríais con vuestra macanística y acostumbrada filosofía nuestra iniciativa porque habéis de saber que nosotras las torpes mujeres también tenemos iniciativa y ésta es producto del pensamiento; ¿sabéis?, también pensamos. Apareció el primer número de *La Voz de la Mujer*, y claro ¡allí fue Troya!, “nosotras no somos dignas de tanto, ¡cál! No señor”, “¿emanciparse la mujer?”, “¿para qué?”, “¿qué emancipación femenina ni que ocho rábanos?”, “¡la nuestra!”, “venga la nuestra primero!, y luego cuando nosotros los hombres estemos emancipados y seamos libres, allá veremos” (núm. 2, 31 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 63, subrayado nuestro).

Las anarquistas subrayan la importancia de su lucha autónoma, al adoptar para su caso la consigna obrera de liberación por esfuerzo propio, conscientes de que, si ésta depende del hombre portador del privilegio masculino, nunca se llevará a cabo: “Ya teníamos la seguridad de que si por nosotras mismas no tomábamos la iniciativa de nuestra emancipación, ya podíamos tornarnos momias o algo por estilo, antes que el llamado Rey de la tierra (hombre) lo hiciese” (núm. 2, 31 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 63). De igual manera, Maria Lacerda de Moura denuncia la carencia de “los hombres de Idea” de una postura crítica ante la moral patriarcal: “es un error suponer que el hombre de ‘Idea’, el verdadero revolucionario se ha emancipado de esta moral de señores y esclavos” (Moura, 2018b: 71, traducción nuestra).

¿Qué les reprochan a sus compañeros anarquistas, varios de ellos vinculados de manera íntima-familiar como sus esposos, parejas, amantes, hermanos o padres? Básicamente, la incoherencia entre su discurso y la militancia anarquista y sus prácticas machistas frente a sus compañeras que entran en abierta contradicción con los principios antiautoritarios del anarquismo:

Vosotros los que habláis de libertad y *en el hogar queréis ser unos zares, y queréis conservar derecho de vida y muerte sobre cuanto os rodea*, ya lo sabéis vosotros los que os creéis muy por encima de nuestra condición. [...] Señores infelices que *para vosotros una mujer no es más que un lindo mueble, algo así como una cotorra que os halaga, os cose, os trabaja, y lo que es más, os obedece y teme*. [...] ¡Anarquía y libertad y las mujeres a fregar! (núm. 2, 31 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 63 y 64, subrayado nuestro).

Las libertarias, con su lenguaje irónico y mordaz, interpelan a sus compañeros, “señores cangrejos y no anarquistas”, y ponen su presunto anarquismo a prueba. Declaran la guerra a los que “hablan de libertad y sólo la quieren para sí, hablan de anarquismo y ni siquiera saben” (núm. 2, 31 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 63-64), y anuncian su rebeldía ante la autoridad masculina: “ya no os tendremos más miedo, ya no os admiraremos más, ya no obedeceremos ciega y tímidamente vuestras órdenes, y pronto os despreciaremos y si a ello nos obligáis os diremos cuatro verdades de a puño” (núm. 2, 31 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 63-64). También Lacerda de Moura, harta de reprimendas y conductas machistas de sus compañeros, estalla a la vez que denuncia: “la anarquía aún no ha tenido anarquistas: es la más perfecta utopía soñada por la ingenuidad y por la pureza de un Reclus o de un Kropotkin. Miento, conozco un anarquista: Cristo” (Moura, 2018b: 152, traducción nuestra).

Las anarquistas también se rebelan contra el papel “tradicional” de la mujer que les atribuían sus compañeros: como objeto sexual, por una parte, y como sirvienta, por la otra. No quieren ser las que esperan pacientemente en casa mientras su macho “se

sacrifica por la humanidad”, mientras las mantiene ignorantes por miedo a que descubran por sí mismas y sin tutela su propio camino político y vital:

Señores cangrejos y no anarquistas, como mal os llamáis, pues de tales tenéis como nosotras de frailes, *es preciso que sepáis de una vez que esta máquina de vuestros placeres, este lindo molde que vosotros corrompéis, ésta sufre dolores de humanidad, está ya hastiada de ser un cero a vuestro lado*, es preciso, ¡oh!, ¡falsos anarquistas! Que comprendáis de una vez por todas que *nuestra misión no se reduce a criar vuestros hijos y lavaros la roña, que nosotras también tenemos derecho a emanciparnos y ser libres de toda clase de tutelaje, ya sea social, económico o marital. ¿Para vosotros qué es una mujer fea o bonita, joven o vieja? ¡una sierva, una fregona!*”.

¿Verdad señores maridos? ¿No es verdad que es muy bonito tener una mujer a la cual hablaréis de libertad, de anarquía, de igualdad, de Revolución Social, creyéndooos unos héroes os diga en tanto que temiendo por vuestra vida (porque claro, vosotros os fingís exaltadísimos) os echa al cuello los brazos para retenerlos y casi sollozando, murmura "¡Por Dios, Perico!" [...] *Claro que con esto os dais una importancia que no digo nada, y como vuestras infelices compañeras os creen unos formidables revolucionarios, claro que os admiran intelectual y físicamente* (núm. 2, 31 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 63-64, subrayado nuestro).

Libres de toda clase de tutelaje del ego masculino, las mujeres eligen sus propios objetivos de vida que no se reducen al ámbito doméstico, exigen “su lugar en el banquete de la vida” y un compañerismo real con los anarquistas tanto en la lucha, como en las relaciones íntimas. Es justo su apuesta por este compañerismo horizontal con los varones que desmiente las acusaciones de divisionistas o separatistas. Así, *La Voz* llama a los “anarquistas de ambos sexos: “¡Luchemos!” (núm. 2, 31 de enero de 1896, en *La Voz de la Mujer*, 2018: 66) y pone énfasis en distinguir a los “falsos anarquistas” de los compañeros de la Idea, ejerciendo sobre ellos de esta manera una indudable presión correctiva y educativa. La

lucha antisistémica es conjunta y se lleva entre todos y todas, en espacios mixtos, pero también desde espacios autónomos de politización y apoyo mutuo que estas mujeres defienden para sí mismas como necesarios, debido, como hemos visto, a su situación de “dobles esclavas”. La emancipación de la mujer, para nuestras anarquistas, al mismo tiempo que no espera el visto bueno de los compañeros, sí les obliga a emanciparse también de la moral patriarcal y a ser radicalmente consecuentes con su ideal a riesgo de convertirse en hipócritas y “falsos anarquistas”.



En el presente capítulo hemos recuperado fragmentos del legado de algunas de las abuelas anarquistas de nuestro subcontinente que consideramos un inmensurable aporte a la manera en la cual pensamos la emancipación de las mujeres. Descubrir y sistematizar la información sobre todas ellas, muchas poco o nada conocidas, y que, sin embargo, tuvieron un papel crucial en la agitación política de su tiempo, es una tarea urgente y necesaria. No sólo ayudaría a desmitificar el supuesto carácter masculinizado del anarquismo, mito que reproducen hasta la actualidad muchos de los autores del campo libertario, sino que también nos daría más insumos para ir profundizando en los principales ejes de su ideario: la crítica del feminismo burgués de derechos desde una apuesta antiestatal y anticapitalista; la interseccionalidad (clase, género y etnia) más allá del reduccionismo del “proletariado febril”; la reivindicación del cuerpo, deseo sexual y derechos reproductivos; la organización como un goce de ser y estar en colectivo; hasta la crítica al mismo campo anarquista en cuanto a las prácticas patriarcales/machistas.

Acompañadas por la memoria de las abuelas anarquistas y sus tempranas y tan vigentes reflexiones sobre la emancipación femenina, las anarquistas de hoy siguen entretejiendo la anarquía y el feminismo desde diversos rincones del continente. Sus

feminismos, como expone María Galindo (2020; 2021) de *Mujeres Creando*,³⁰ son “artesanales” y “bastardos”, hechos con diferentes elementos, como nuestros alebrijes, pegados de piezas variadas y multicolores, una creación en diálogo con lo local, lo indígena, lo popular, en tensión fecunda con el anarquismo “occidentalizado” y en apertura hacia diversas iniciativas autónomas. Un feminismo creativo e irreverente que se expresa a través del arte y ocupa las calles, pinta las paredes con grafiti y pone el cuerpo en la primera línea de intervención estético-política.

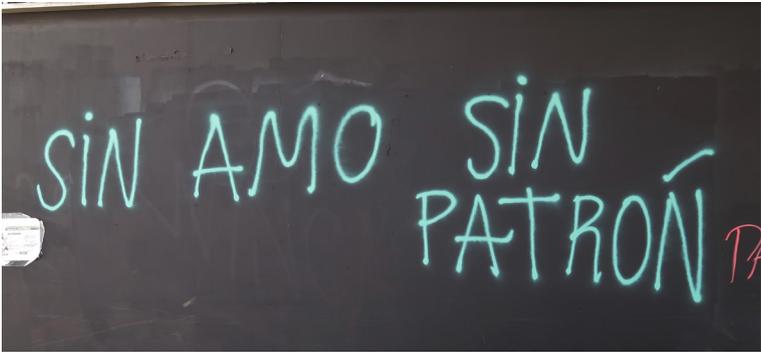
Lo que intentamos en el presente capítulo fue recuperar la memoria sobre las abuelas anarquistas para entender las raíces de las luchas actuales y darnos cuenta de su riqueza y permanencia en el tiempo. Tanto ayer como hoy, el anarquismo proporciona a diversas iniciativas autónomas un “caldo de la rebeldía radical desde donde están surgiendo las reflexiones [...] un lugar de invención, muy creativa, muy potente, con una carga sexual de libertad” (Galindo, 2022 en entrevista personal). Es esta irreverencia de siempre del anarquismo que le permite poner en duda todos los preceptos socialmente naturalizados y crear ideas subversivas frente a la infertilidad de Estados, partidos e instituciones como espacios de sujeción y petrificación social. Así, las abuelas anarquistas demostraron la capacidad de desobedecer los mandatos patriarcales y racistas, incluso los de sus propios compañeros de lucha, y desde aquella desobediencia, inventaron sus propios caminos de emancipación. De esta manera, el “ni dios ni amo” anarquista

30 *Mujeres Creando* es la colectiva anarcofeminista más longeva y ya icónica de Bolivia: “una guerrilla urbana, feminista, anarquista, sediciosa y no violenta”, como la define su cofundadora María Galindo (2021: 86). Surge en 1992 como una iniciativa conjunta de la pareja sentimental y política de María Galindo (anarcofeminismo), Julieta Paredes (feminismo comunitario), que une la lucha urbana con la perspectiva de las mujeres indígenas campesinas. Posteriormente, se produce la división, y el feminismo comunitario se separa de *Mujeres Creando Comunidad*, apostando por una línea de feminismo identitario que, con el tiempo, se vinculó con el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), del que se deslinda la propuesta anarcofeminista de Galindo. Tras más de tres décadas de existencia, *Mujeres Creando* se convirtió en una “institución” icónica de La Paz, con su casa de cultura/hotel refugio/restaurante, Virgen de los Deseos, y la Radio Deseo, en la que María Galindo es locutora.

extendió su significado a las relaciones sexo-genéricas, en las que el dios y el amo a abolir sería el macho autoritario.

Podemos constatar que el anarquismo “feminista”, tanto el histórico como el actual, no es otra cosa que vivir el anarquismo siendo “mujer”.³¹ Un ser y estar anárquico que permite la libre expresión de su particularidad sexo-genérica en confluencia con las otras, suprimiendo la falsa neutralidad y universalidad del sexo y la mirada “masculina”, al mismo tiempo que lucha por su propia autonomía y emancipación. Por ello, el elemento feminista del anarquismo es la expresión de una lucha indispensable e ineludible que se desprende de sus cuerpos y sus vivencias, al tiempo que se conecta con la lucha antipatriarcal compartida con los compañeros. Es decir, todo el anarquismo que pretende ser consecuente con su ideal tiene que ser necesariamente antipatriarcal, mientras sus corrientes feministas serían la expresión de autonomía y una lucha propia de “las mujeres” que no puede ser expropiada por los otros, incluso los más solidarios. Son las mismas sujetas que se sueltan y rompen con la sujeción, reivindicando el viejo lema socialista: la liberación de las oprimidas sólo puede ser obra de ellas mismas.

31 Aquí, por supuesto, tenemos que entrecomillar el término mujer, tomando en cuenta que no es una categoría neutral y existe un amplio debate sobre su pertinencia, alcances y significados. Lejos de esencialismos de género y biologicismos proponemos usarla de manera operativa, invitando al mismo tiempo a desnaturalizarla y reinventarla.



Valparaíso, Chile, 2023. Autora de la foto: Gaya Makaran.

¿La cola del alebrije?

Y así llegamos a la cola de nuestro alebrije. Pero ¿el alebrije necesita tener una cola? —pregunta Cassio— y, efectivamente, aceptamos que no todos los alebrijes tienen ni necesitan una cola, pero el nuestro sí porque a Gaya le gustan los con cola, además de prestarnos una buena metáfora del final. Pero un final abierto a ser un inicio (¿quién dijo que la cola termina y no inicia a un alebrije?), al mismo tiempo que listo para ser mordido en forma del círculo infinito de la serpiente uróboros.

Igual, recordemos, no todos los alebrijes tienen cola, puesto que son creaciones libres de una infinidad de imaginarios y prácticas, hechas del material disponible y según los gustos y necesidades de sus creadores. Así como la autoorganización social, así como la anarquía, se hacen artesanalmente, de pedazos de lo existente y la mirada que desafía lo que nos dijeron que era posible. Para eso vale la pena recordar e inspirarnos en generaciones de artesanos/as que nos antecedieron, brindando su imaginación y

sus laboriosas manos para abrirnos caminos, dejar pistas, advertir de los peligros. Puesto que la creatividad social, la *poiesis*, no es el acto repentino de inspiración que crea desde la nada algo totalmente inédito (la obsesión capitalista/académica por la originalidad de marca registrada), sino un caminar colectivo circular y repetitivo desde los múltiples pasados, los diversos presentes, hacia innumerables futuros. El anarquismo, como una de las emanaciones de la amplia tradición antiautoritaria e igualitaria de la humanidad, desde sus diferentes conexiones con los mundos sociales autoorganizados y rebeldes, puede aportarnos valiosos insumos en este nuestro caminar-navegar colectivo.

El pueblo indígena maraguá de la región del río Abacaxis en la Amazonía “brasileña”, que actualmente no cuenta con más de 350 personas, es conocido por sus historias de fantasmas y monstruos. En el libro *Contos da Floresta*, del escritor maraguá Yaguare Yamã (2012), se destacan tres narrativas míticas sobre relaciones casi nunca felices entre humanos y criaturas zoomórficas. Sean los seres-murciélagos Kawerás, el hombre-pájaro Makukawaguá o los bichos-peludos-sin-cabeza-con-bocas-en-la-barriga, los Mappinguary, las lecciones de estos encuentros, más que apelar al miedo a lo desconocido, subrayan la necesidad de regulación moral de la economía predatoria de la selva. O sea, la naturaleza también se defiende vigilando a sus “guardianes”. Pero la naturaleza, muy bien sabemos gracias a los esfuerzos de la etnología perspectivista, para muchos de los pueblos indígenas amazónicos, no es el nudo que unifica la vida en su expresión diversificada como cultura. Al revés, parece que la multiplicidad del mundo natural es la expresión de la unicidad anímica de la cultura. De allí la centralidad de los espíritus y de todo orden de encantados que garantizan un complejo sistema de coordinación, diálogo, interrelación y equilibrio dinámico entre humanos y no humanos.

Este mundo encantado del equilibrio dinámico y de ser y estar encontrados/as con nosotros/as mismos/as como individuos, colectivos, seres vivientes en simbiosis de apoyo mutuo, nos

fue arrebatado a la mayoría. Algunos/as lo sabemos y sufrimos, otros/as están convencidos/as de que nunca ha existido ni puede existir tal cosa y la única realidad que nos toca asumir es la de las ciudades de concreto y ríos envenenados que denuncia Krenak. La amargura de vivir enajenados/as sobre la tierra colonizada está presente en el siguiente fragmento de la canción "Mapurbe" del poeta mapuche urbano David Aníñir que rescatamos del sugerente libro de Agustina Paz Frontera (2017: 113-114) sobre "los mapunkies": mapuche punks.

Somos mapuche de hormigón
 debajo del asfalto duerme nuestra madre
 explotada por un cabrón.
 Nacimos en la mierdópolis por culpa del buitrecantor
 nacimos en panaderías para que nos coma la maldición.
 Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes
 somos de los que quedamos en pocas partes.
 El mercado de mano de obra
 obra nuestras vidas
 y nos cobra.
 [...]
 Somos hijos de los hijos de los hijos
 somos los nietos de Lautaro tomando la micro
 para servirle a los ricos.
 Somos parientes del sol y del trueno
 lloviendo sobre la tierra apuñalada...

Este canto amargo de denuncia mapuche, de los mapuche "sin tierra, pero con la tierra" (Frontera, 2017: 113-114), atravesados por un sinfín de contradicciones, seres *ch'ixi*, "nativos" urbanos, "indígenas" proletarios, punks, anarcos,¹ enraizados y desarraigados a la vez, constituye para nosotros una gran metáfora de, por

1 Recomendamos conocer el canal de YouTube *Escupamos La Historia* del compañero anarquista mapuche que, muy afín al espíritu de nuestro libro, brinda excelente material sobre el anarquismo, las luchas mapuche y el anticolonialismo.

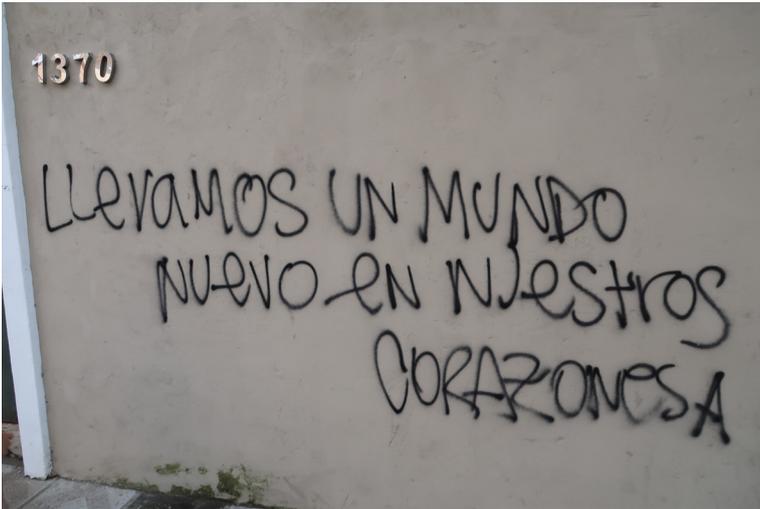
una parte, la apuesta antiesencialista de encuentros entre lo “indígena-popular”, el anticapitalismo y el antiestatismo libertarios y las luchas anticoloniales y, por la otra, de nuestra condición actual como humanos. Aunque nos negamos frecuentemente a reconocerlo, todos/as fuimos desarraigados/as, desposeídos/as de nuestra capacidad de autodeterminarnos en la tierra, lanzados/as a las urbes imposibles y los suburbios precarizados. Extirpada la conexión con la naturaleza, borrada la memoria de la autoorganización, la comunidad y la autogestión, anuladas las pulsiones autónomas y la rebeldía, nos convertimos en las sociedades modernas preapocalípticas infantilizadas, política y económicamente, por un régimen extremadamente heteronómico.

Es por eso que en este libro que termina hemos intentado traer voces anárquicas de sujetos anticoloniales capaces de despertarnos del cómodo letargo: sea Aílton Krenak, quien apela por crear los paracaídas para un futuro ancestral; sea la mixe Yásnaya Aguilar, quien propone un atrevido “nosotros sin Estado” en un mundo postestatal de pueblos-naciones libres; o el “Indio Aymara” Luis Cusicanqui y su llamado a los “hermanos indios” a la revolución social en contra de los “vampiros del Estado dominante”; igual que el zapoteco Alejandro Cruz López, quien asegura que “la idea del poder casi es imperceptible” en las comunidades; sean los/las zapatistas, quienes “mandan obedeciendo” y demuestran que el autogobierno puede ser en la práctica la negación de “los gobiernos”; hasta la doña Cata de las cholas libertarias, “enemiga de tener marido” y entusiasta de la autoorganización con las otras. Estos y tantos otros personajes que nos han acompañado en las páginas que hemos recorrido nos demuestran que, como dijimos en la “Introducción”, la anarquía no tiene dueños y se escapa de cualquier intento de patentarla. Son estos sujetos alebrijescos, estos puntos de encuentro y fricción fecunda entre el anarquismo y la anarquía de “los abajos” que nos han inspirado en nuestra búsqueda de diálogos posibles. Diálogos que insisten en que “ni dios ni amo” no es un simple “contra/anti”, sino, sobre todo, un

“sin” activo que exige crear otras sociabilidades y formas de organización social, al mismo tiempo que indica un *ethos* libertario compartido: un “sin yugo” hermoso que vale la pena ser vivido.

De ahí, aunque los alebrijes sean una creación poética onírica hecha materia por las manos de un artesano mexicano, creemos que su figuración en la cultura popular se presta a este importante ejercicio de reencantamiento del mundo. Si los avatares dominantes de la modernidad aspiran a un *telos* secularizador tecnificado para cumplir una de sus misiones más alabadas, el desarrollo y el progreso sobre el cuerpo viviseccionado de la naturaleza, la altermodernidad necesita sacar sus energías de las tecnologías simbólicas de los pueblos para descosificar y desmercantilizar a los seres, promoviendo una compleja ecología de vivientes y no vivientes, humanos y no humanos. Este mundo del contradesarrollo ya existe y está lejos de ser la antípoda del progreso. Quizá sea el verdadero progreso o el único que no sea efectivamente autodestructivo.

En sus dimensiones políticas, sociales y culturales, la realización de un mundo accesible a todos y todas, materialmente abundante sin el vector de una economía del desperdicio y de la acumulación, necesita no sólo de justificaciones morales y racionales, seguramente importantes, sino también de una interpelación simbólica e imaginaria. Parece que la mayoría de los monstruos y bestias míticas fueran condenados al exilio en la literatura, cine y cómics, para que una determinada clase de monstruos muy disimulados y astutos pudiesen actuar con tranquilidad y asombrar al mundo con su valijas y corbatas. Hay que liberar los dragones y los monstruos del mar de los barrotos de la miopía estado y capitalocéntrica y enviar a los ejecutivos y burócratas, incluidos los de las ciencias políticas y sociales, a los desiertos de su imaginación estéril. “¡Alebrijes! ¡Alebrijes! ¡Alebrijes!” —repetimos con el artesano Pedro Linares López, con la esperanza de apuntar las distintas ubicaciones de las *otras-topías* en los mapas de la vida.



Asunción, Paraguay, 2022. Autora de la foto: Gaya Makaran.

Bibliografía

- Abad de Santillán, Diego (2011). *Ricardo Flores Magón. El apóstol de la Revolución Social Mexicana*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- Acioli, Sonia (2007). “Redes sociais e teoria sociais: revendo os fundamentos dos conceitos”. *Informação*. Londrina, 2007. V. 12, número especial. Disponible e: <<http://www.mendeley.com/research/redes-sociais-e-teorias-sociais-revendo-os-fundamentos-conceito/>>. Consulta el 14 de enero de 2012.
- ACySE Colectivo (2012). “Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes: nociones en construcción” en Chaguaceda, Armando y Brancalone, Cassio (coords.). *Sociabilidades Emergentes y Movilizaiones Sociales en América Latina*. Buenos Aires. Clacso.
- Ackelsberg, Martha (2017). *Mujeres Libres. El anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*. Barcelona. Virus.
- Acosta, Alberto (2005). *Desarrollo glocal. Con la Amazonía en la mira*. Quito. Editora Nacional.
- Adamovsky, Ezequiel et al. (2011). *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*. México. Bajo Tierra/Sísifo Ediciones.
- Adams, Jason (2015). *Anarquismos no occidentales. Reflexiones sobre el contexto global*. Madrid. La Neurosis/Las Barricadas.
- Aisa, Manuel et al. (2018). *Anarquismo frente a los nacionalismos*. Madrid. Queimada, FAL Coediciones.
- Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Barcelona. Anagrama.
- Aguiar, Thais Florencio (2015). *Demofobia e demofilia*. Río de Janeiro. Azougue.

- Aguilar, Yásnaya Elena (2018). “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía.” *Nexos*, sección Cultura y vida cotidiana. Publicado el 18 de mayo de 2018. Disponible en <https://cultura.nexos.com.mx/nosotros-sin-mexico-naciones-indigenas-y-autonomia/>
- _____ (2020). “El Estado secuestró la palabra nación”. *The Washington Post*, Sección Post Opinión. Publicado el 25 de octubre de 2020. Disponible en <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2020/10/25/el-estado-ha-secuestrado-la-palabra-nacion/>
- Aguirre Rojas, Carlos (2006). *Chiapas, planeta tierra*. México. Contra-historias,
- _____ (2017). *La tierna furia: nuevos ensayos sobre el neozapatismo mexicano*. Bogotá, D.C., Colombia. Ediciones desde abajo.
- Albertani, Claudio (2011). “Flores salvajes. Reflexiones sobre el principio de autonomía” en *Pensar las autonomías*. México. Bajo Tierra/Sísifo Ediciones, pp. 53-69.
- Albó, Xavier (comp) (1988). *Raíces de América: El mundo Aymara*. Madrid. Alianza Editorial y UNESCO.
- Alcina Franch, José (1990). *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid. Alianza Universidad.
- Allen Knight, Ryan (2018). “Anarquismo anticolonial ou anticolonialismo anarquista: diálogos entre Bakunin e Fanon” en VV.AA. *Anarquismo anticolonial*. Feira de Santana. Bahia. Editorial Anandé.
- Anderson, Benedict (2008). *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*. Madrid. Akal.
- _____ (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2010). “Preface” en Hirsch, Steven J. y Van der Walt. Lucien (eds.). *Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870-1940: the praxis of national liberation, internationalism, and social revolution*. Leiden/Boston. Brill.
- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at large*, Minneapolis. University of Minneapolis Press.
- Arai, Norihisa (2023). *El don/reciprocidad como alternativas no capitalistas en la construcción de otras vías para el futuro: las experiencias de la sierra norte de Oaxaca y de los Andes bolivianos*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. México.

- Araneda Hinrichs, Nicolás; Becerra Parra, Rodrigo y Benöhr Riveros, Jens (2017). “La metáfora del progreso”. *Palimpsestos*. Revista de Arqueología y Antropología Anarquista. Catamarca. Argentina, pp. 13-20.
- Archinov, Piotr, (2008). *Historia del movimiento makhnovista*. Buenos Aires. Tupac Ediciones.
- Armand, Émile (2006). “El Amor entre Anarcoindividualistas” en Baigorria, Osvaldo. *El Amor Libre: Eros y Anarquía*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- Asamblea del Pueblo Guaraní (2006). “Ore Ñemongeta”. *Propuesta Hacia La Asamblea Constituyente*. Santa Cruz de la Sierra. APG.
- Auyero, Javier (2001). “Glocal Riots”. *International Sociology*. Volume 16, Issue 1, March 2001. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1177/0268580901016001004>
- Bakunin, Mikhail (1978). *Escritos de filosofía política*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (2003). *Estatismo e anarquía*. São Paulo. Imaginário.
- _____ (2011). *Deus e o Estado*. São Paulo. Hedra.
- Bambirra, Vânia (1972). *El capitalismo dependiente latinoamericano*. Santiago. Prensa Latinoamericana.
- Barbosa Cano, Manilo (2022). “El programa magonista: fuentes, contenido, vigencia” en Binigulazaá (coord.). *Vigencia del pensamiento de Ricardo Flores Magón*. Oaxaca. Ediciones Zaá, Colectivo Espiral del Pensamiento Crítico, pp. 23-28.
- Barclay, Harold (1990). *People Without Government. An Anthropology of Anarchy*. London. Kahn & Averill.
- Baronnet, Bruno; Mora Bayo, Mariana y Stahler-Sholk, Richard (coords.) (2011). *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México. UAM-X, CIESAS y UNACH.
- Barrett, Rafael (1978). *El dolor paraguayo*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.
- _____ (2008). *A partir de ahora el combate será libre*. Buenos Aires. Mardeselva.
- _____ (2011). *El dolor paraguayo*. Asunción. Servilibros.
- Bartra, Armando (1977). “Prólogo”. *Regeneración*. 1900-1918. *La corriente más radical de la revolución mexicana de 1910 a 1918 a través de su periódico de combate*. México. Era.

- Bartra, Armando (2010). *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. México. Instituto Para el Desarrollo Rural de Sudamérica (IPDRS).
- Batalla Bonfil, Guillermo (2019). *México profundo: uma civilização negada*. Brasília. UnB.
- Bauman, Zygmunt. (2003) *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro. Zahar.
- Beas, Juan Carlos; Manuel Ballesteros y Benjamín Maldonado (2003). “La tradición comunalista en el magonismo” en *Magonismo y movimiento indígena en México*. México. Ce-Ácatl, pp. 41-46.
- Bey, Hakim (2011). *Zona autônoma temporária*. São Paulo. Conrad.
- Binigulazaá (coord.) (2022). *Vigencia del pensamiento de Ricardo Flores Magón*. Oaxaca. Ediciones Zaá, Colectivo Espiral del Pensamiento Crítico.
- Blumenfeld, Jacob; Bottici, Chiara & Critchle, Simon (eds.) (2013). *The anarchist turn*, London. Pluto Press.
- Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (1998). *Diccionario de política*. Brasília. UnB.
- Bookchin, Murray (1999). *La Ecología de la Libertad. La emergencia y la disolución de las jerarquías*. Madrid. Madre Tierra.
- _____ (2015a). *Seis tesis sobre el municipalismo libertario*. México. Ediciones La Social.
- Bookchin, Murray (2015b). *Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo*. México. Ediciones La Social.
- _____ (2019). *La próxima revolución. Las asambleas populares y la promesa de la democracia directa*. Barcelona. Virus.
- Bookchin; Liguro y Stowasser (2007). “Seis tesis sobre el municipalismo libertario” en *La utopía es posible. Experiencias contemporáneas*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- Bosteels, Bruno (2021). *La comuna mexicana*. México. Akal.
- Bottici, Chiara (2022). *Anarcafeminismo*. Barcelona. Ned Ediciones.
- Brancaleone, Cassio (2019a). *Teoria social, democracia e autonomia. Uma interpretação da experiência zapatista de autogoverno*. Curitiba. Brazil Publishing.

- Brancaleone, Cassio (2019b). “Bajo el signo de la autonomía: aportes desde una teoría política anarquista” en Makaran, Gaya; López Pabel y Wahren, Juan (coords.). *Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México. Buenos Aires. CIALC-UNAM/Bajo Tierra/El Colectivo, pp. 47-80.
- _____. (2020). *Anarquia é ordem. Reflexões contemporâneas sobre teoria política e anarquismo*. Curitiba. Brazil Publishing.
- _____. (2022). “Revolução Mexicana, magonismo e anarquismo” en Silverio, Beatriz ... [et al.], *Margarita Ortega Valdés na Revolução Mexicana*. São Paulo. Tenda de Livros.
- Buber, Martin (1987). *Sobre comunidade*. São Paulo. Perspectiva.
- Caballero, Cirilo Julián (2022). “Ricardo Flores Magón, ahora: Dinigidad humana y rebeldía comunal” en Binigulazaá (coord.). *Vigencia del pensamiento de Ricardo Flores Magón*. Oaxaca. Ediciones Zaá, Colectivo Espiral del Pensamiento Crítico, pp. 29-35.
- Calero, Juan Pablo (2018). “Anarquismo frente a los nacionalismos” en Aisa, Manuel et al., *Anarquismo frente a los nacionalismos*. Madrid. Queimada, FAL Coediciones, pp. 54-63.
- Cappelletti, Ángel (2007). *Etapas del pensamiento socialista*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- Cappelletti, Ángel J. y Rama, Carlos M. (comps.) (1990). *El anarquismo en América Latina*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.
- Castoriadis, Cornelius (1983). *Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo. Brasiliense.
- Castoriadis, Cornelius (1986). *A instituição imaginária da sociedade*. 3ª ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra.
- _____. (1987). “A polis grega e a criação da democracia”. *As encruzilhadas do labirinto 2: os domínios do homem*. São Paulo. Paz e Terra.
- _____. (1992). *As encruzilhadas do labirinto 3: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro. Paz e Terra.
- _____. (2005). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Cid Estarellas, Rafael (2018). “Al servicio del Estado” en Aisa, Manuel et al. *Anarquismo frente a los nacionalismos*. Madrid. Queimada, FAL Coediciones, pp. 87-101.

- Clastres, Pierre (2013). *La sociedad contra el Estado*. Santiago de Chile. Hueders.
- _____ (2009) *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Cleyre de, Voltairine (2013). *Selected Works of Voltairine de Cleyre*. Alexander Berkman (edit.), The Project Gutenberg Ebook. Disponible en <https://www.gutenberg.org/files/43098/43098-h/43098-h.htm#The-Mexican-Revolution>
- Cobos, Amparo (2008). *Sembrando ideales. Anarquistas españoles en Cuba (1902-1925)*. Sevilla. CSIC.
- Cockcroft, James (1981). *Precursores Intelectuales de La Revolución Mexicana (1900-1913)*. México, D.F. Siglo Veintiuno.
- Colectivo ACySE (2012). “Anticapitalismos y sociabilidades emergentes: nociones en construcción” en Chaguaceda, Armando y Brancaleone, Cassio (coords.). *Sociabilidades emergentes y movilizaciones sociales en América Latina*. Buenos Aires. CLACSO.
- Colectivo Situaciones (comp) (2001). *Contrapoder: una introducción*. Buenos Aires. Mano en mano.
- Colombo, Eduardo (2005). “Anarquía e anarquismo”. *Revista Verve*. 7. São Paulo. Disponible en: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5026>. Consulta el 11 de noviembre de 2021.
- Colombo, Eduardo (2011). *Democracia e poder. A escamoteação da vontade*. São Paulo. Imaginário.
- Combés, Isabelle (2005). *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguayos en el Chaco Boliviano*. La Paz. IFEA, PIEB.
- Colson, Daniel (2016). “El anarquismo es extremadamente realista”. Entrevista a Daniel Colson por Amador Fernández Savater, el 7 de octubre de 2026. Disponible en <https://www.filosofiapirata.net/daniel-colson-el-anarquismo-es-extremadamente-realista/>
- Corcuff, Philippe (2020). “De ciertas desventuras de la razón decolonial y poscolonial: homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador” en Makaran, Gaya y Gaussens, Pierre (coords.). *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. México. CIALC-UNAM, Bajo Tierra, pp. 205-224.
- Cordeiro Ferreira, Andrey (2018). “Nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial y pós-colonial” en VV.AA, *Anarquismo anticolonial*. Feira de Santana, Bahia. Editorial Anandé.

- Cordova, Arnaldo (1991). *La Ideología de La Revolución Mexicana – La Formación del nuevo Régimen*. México. D.F.: ERA.
- Costa, Rogério (2005). “Por um novo conceito de comunidade: Redes sociais, comunidades pessoais, e inteligência colectiva”. *Interface: comunicação, saúde e educação*. Botucatu, mar/ago, v. 9, n. 17.
- Crespo, Carlos (comp.) (2016). *Anarquismo en Bolivia. Ayer y Hoy*. Cochabamba. CESU-UMSS.
- Cruz López, Alejandro (2022). “Los pueblos originarios y el pensamiento de Ricardo Flores Magón” en Binigulazaá (coord.). *Vigencia del pensamiento de Ricardo Flores Magón*. Oaxaca. Ediciones Zaá, Colectivo Espiral del Pensamiento Crítico, pp. 79-83.
- Chablé Mendoza, Carlos (2022). “El anarquismo en nuestras luchas” Binigulazaá (coord.). *Vigencia del pensamiento de Ricardo Flores Magón*. Oaxaca. Ediciones Zaá, Colectivo Espiral del Pensamiento Crítico, pp. 85-89.
- Dávalos, Pablo (coord.) (2005). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires. CLACSO.
- Díaz Gómez, Floriberto (2004). “Comunidad y comunalidad”. *Diálogos en la acción*. México. Culturas Populares e Indígenas.
- Díaz Hormazábal, Diego y Guíñez, Pali (Eds.) (2023). *Ecologismo indómito. Voces contra el terracidio*. Santiago de Chile. Editorial Eleuterio.
- Dibbits Ineke, Peredo Elizabeth, Volgger, Ruth y Wadsworth, Ana Cecilia (2012). *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina 1927-65*. TAHIPAMU. Garza Azul. La Paz.
- Dolgoft, Sam (2017). *La anarquía según Bakunin*. Barcelona. Ariel.
- Dupuis-Deri, Francis y Pillet, Benjamin (coords.) (2019). *Lanarcho-indigenisme*. Montreal-Quebec. Lux Editeur.
- Echeverría, Bolívar (2000). *Modernidad de lo barroco*. México. Era.
- _____ (2010). *Modernidad y blanquitud*. México. Era.
- Fabbri, Luce (1990). “Más sobre la democracia” [1983] en Cappelletti, Angel J. y Rama, Carlos M. (comps.). *El anarquismo en América Latina*. Caracas. Biblioteca Ayacucho, pp. 219-227.
- Fabbri, Luce (2000). *El Camino. Hacia el socialismo sin Estado. En cada paso la realidad de la meta* [1952]. Montevideo. Nordan-Comunidad.
- _____ (2019). *Fascismo: definición e historia*. Montevideo. Microutopias.

- Falleiros, Guilherme (2017). “Dialéctica perspectivista anarco-indígena”, traducción de Leonardo Faryluk. *Revista Erosión*. N. 7, año V, Santiago de Chile. Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas.
- _____. (2020). *Dialéctica perspectivista Anarcoindígena*. Ponta Grossa. Monstro dos Mares.
- Faryluk, Leonardo (2017). “Paisaje y Materialidad en Tuscamayo: Aproximaciones desde la Arqueología Anarquista a una Comunidad Arqueológica de Mutquín, Catamarca–Argentina”. *Palimpsestos*. Revista de Arqueología y Antropología Anarquista. Catamarca. Argentina, pp. 227-250.
- Fernandes, Rubem César (org.) (1982). *Dilemas do socialismo: as controvérsias entre Marx, Engels e os populistas russos*. Rio de Janeiro. Paz e Terra.
- Ferrer, Christian (2004). *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- Flores Galindo, Alberto (1987). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima. Instituto de Apoyo Agrario.
- Flores Magón, Ricardo (1911a). “La Guerra Social”. *Regeneración*, 11 de febrero de 1911. Disponible en: <http://archivomagon.net/wp-content/uploads/e4n24.pdf>.
- _____. (1911b) “El pueblo mexicano es apto para el comunismo”, *Regeneración*, 2 de septiembre de 1911. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2625/52.pdf>
- _____. (1915). “Sin jefes”. *Regeneración*, 13 de noviembre de 1915. Disponible en http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/ap1914/14.html
- _____. (1912). “La cuestión social”. *Regeneración*, 10 de febrero de 1912. Disponible en http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/ap1912/7.html
- Gabriel, Leo; López y Rivas, Gilberto (coords) (2005). *Autonomías indígenas en América Latina*. México. Plaza y Valdez.
- Galián Hernández, Laura (2017). *El Anarquismo descolonizado. Una historia de las experiencias antiautoritarias en Egipto (1860-2016)*. Tesis doctoral. Madrid. Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid.

- Galindo, María (s.f.). *¡A despatriarcar!* Buenos Aires. lavaca.
- _____ (2020). “No se puede descolonizar, sin despatriarcalizar” en Makaran, Gaya y Gaussens, Pierre, *Piel blanca, mascararas negras. Critica de la razón decolonial*. México. CIALC, UNAM, Bajo Tierra.
- _____ (2021). *Feminismo bastardo*, La Paz, Mujeres Creando.
- _____ (2022). Entrevista personal con Gaya Makaran en la Virgen de los Deseos en La Paz, Bolivia, el 2 y 3 de febrero de 2022.
- Gellner, Ernest (1983). *Naciones y nacionalismos*. Madrid. Alianza.
- Gilly, Adolfo (1980). *Revolución Interrumpida: Una Guerra Campesina por Tierra y El Poder*. México. Ediciones “El Caballito”.
- Gladys P. (2014). “La topografía política del anarquismo”. *Des-Bordes* # 1, otoño. Madrid. Disponible en <http://acracia.org/la-topografia-politica-del-anarquismo/>.
- Goldman, Emma (s.f.). *La mujer más peligrosa del mundo. Textos feministas de Emma Goldman*. La Congregación, Anarquismo en PDF, Prologo de Alix Shulman, epilogo Bruna Bianchi.
- _____ (2008). *La palabra como arma*. Islas Canarias-Madrid. Tierra de Fuego-La Malatesta Editorial.
- _____ (2015). *Viviendo mi vida* [1931]. Biblioteca anarquista anti-copyright. Traducción y notas por Antonia Ruíz Cabezas. Prólogo por Ignacio Soriano. Edición original por Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo. Transcrito con la ayuda de Biblioteca Aukan.
- Gómez Müller, Alfredo (2009). *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México*. Medellín. La Carreta Editores.
- _____ (2014). *Anarquismo: lo político y la antipolítica*. Bogotá. Ediciones desde abajo.
- González Casanova, Pablo (1969). *Sociología de la explotación*. México. Siglo XXI.
- González, Miguel; Burguete, Araceli y Ortiz, Pablo (coords.) (2010). *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito. FLACSO-Ecuador.
- González Prada, Manuel (1978). *Nuestros Indios*. Cuadernos de Cultura Latinoamericana, Núm. 29. México. CELA-FFyL, UNAM.

- Gouldner, Alvin (1970). *The coming crisis of western sociology*. New York. Basic Books.
- Graeber, David (2009). *Direct Action. An ethnography*. Oakland. AK Press.
- _____. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona. Virus.
- _____. (2015). *Um projeto de democracia*. São Paulo/Rio de Janeiro. Paz e Terra.
- _____. (2016). *Dívida. Os primeiros 5000 anos*. São Paulo. Três Estrelas.
- Graeber, David y Wengrow, David (2023). *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. México. Ariel.
- Guzzo, Cristina (2014). *Libertarias en América del Sur. De la A a la Z*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- Hart, John (1978). *Anarchism and mexican working class (1860-1931)*. Austin. University of Texas Press.
- Hernández, Juan Luis (2020). *La oposición a la guerra del Chaco (1928-1935)*. Buenos Aires. Editorial Newen Mapu.
- Hersperger Macías, Margarita (2018). *Alebrijes. Mundo onírico de México*. Monterrey. Grupo Impresores Unidos, Sura.
- Hirsch, Steven J. (2010). “Peruvian anarcho-syndicalism: adapting transnational influences and forging counterhegemonic practices, 1905-1930” en Hirsch, Steven y Van der Walt, Lucien, (editores). *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940: The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution*. Leiden. Koninklijke Brill NV.
- Hogan, Deirdre (2009). “Feminismo, classe e anarquismo”. RAG (Revolutionary Anarcha-feminist Group). s/l. Faisca Publicações Libertárias.
- Holterman, Thom (2020). *Pueblos sin Estado. Antropología y anarquismo*. Madrid. La Neurosis o Las Barricadas Ed.
- Hylton, Forrest (2003). “Tierra común: caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta (1927)” en Hylton Forrest et all. *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz. Muela del Diablo Editores.
- Ibáñez, Tomás (2014). *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neanarquismo y postanarquismo*. Barcelona, Bilbao. Virus.

- Jiménez, Aitor y Mariblanca, Pedro José (2016). “Negros, Salvajes y Anarquistas”. *Periódico Diagonal*. 25 de febrero de 2016. Disponible en <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/aitor-jimenez-y-pedro-jose-mariblanca/negro-salvaje-y-anarquista.html>
- Kapsoli, Wilfredo (1984). *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*. Lima. TAREA.
- Kornegger, Peggy (2016). “Anarquismo: la conexión feminista” [1975]. *Pequeña antología anarcofeminista*. s/l. La Congregación, Anarquismo en PDF.
- Koselleck, Reinhart (2006). *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro. Contraponto-Ed. PUC-Rio.
- Krenak, Ailton (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo. Cia das Letras.
- _____ (2021). *Futuro ancestral*. São Paulo. Cia das Letras.
- Kropotkin, Piotr (1994). *Fields, factories and workshops*. Québec. Black Rose.
- _____ (2000). *O Estado e seu papel histórico*. São Paulo. Imaginário.
- _____ (2005). *La conquista del pan*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- _____ (2007). *O princípio anarquista e outros ensaios*. São Paulo. Hedra.
- _____ (2012). *O apoio mútuo: um fator de evolução*. Porto Alegre. Deriva/A Senhora Editora.
- _____ (2021) *A grande revolução*. São Paulo. Biblioteca Terra Livre.
- Landauer, Gustav (2010). *Revolution and Other Writings: A Political Reader*. Oakland. PM Press.
- Lasky, Jacqueline (2011). “Indigenism, Anarchism, Feminism: An Emerging Framework for Exploring Post-Imperial Futures” In Glen Coulthard, Jacqueline Lasky, Adam Lewis, and Vanessa Watts (Eds.). *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action* 5(1). Special Issue on Anarch@Indigenism, pp. 3-36.
- La Voz de la Mujer. Periódico Comunista Anárquico 1896-1897* (2018). Prefacio de María del Carmen Feijoó y Maxine Molyneux, prólogo de Dora Barrancos. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes.
- Leite, Miriam L. Moreira (2005). *Maria Lacerda de Moura, uma feminista utópica*. Florianópolis. Editora Mulheres.
- _____ (1984). *Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*. São Paulo. Ática.

- Lenkersdorf, Carlos (2004). *Conceptos tojolabales de filosofía y del alter-mundo*. México. Plaza y Valdés.
- Leon de Garcia, Antonio (1997). *Resistencia y Utopía*. México. Era.
- Levine, Donald (1997). *Visões da tradição sociológica*. Rio de Janeiro. Zahar.
- Leyva, Xóchitl; Burguete, Aracely; Speed, Shannon (coords.) (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor*. México. FLACSO/CIE-SAS.
- Lomnitz, Claudio (2016). *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*. México. Era.
- López, Pavel y Makaran, Gaya (2019). “Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución de la territorialidad comunitaria y el cerco estatal. La experiencia guaraní en Bolivia (2009-2018)” en Makaran, Gaya, López Pabel y Wahren, Juan (coords.). *Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México, Buenos Aires. CIALC, UNAM, Bajo Tierra, El Colectivo, pp. 279-319.
- Lora, Guillermo (1970). *Historia del movimiento obrero boliviano*. Tomo III. La Paz. Los Amigos del Libro.
- Löwy, Michael (2012). *Ecosocialismo La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Ludd, Ned (org) (2002). *Urgência das ruas. Black Blocs, Reclaim the Streets e os dias de ação global*. São Paulo. Conrad.
- Luxemburg, Rosa (1978). *La acumulación del capital*. Barcelona. Grijalbo.
- Malatesta Errico (2013). *Entre campesinos*. Oaxaca. El Rebozo.
- Makaran, Gaya (2012). *Identidades confrontadas. Conflictos identitarios en Bolivia*. México. CIALC, UNAM.
- _____ (2017). “¿Cuestión de culturas? Integración y convivencia en el Chaco paraguayo: una etnografía”. *REVICSO*. Revista de Investigación en Ciencias Sociales, Vol. 4, núm. 8, diciembre, pp. 80-111.
- _____ (2020a). “Autonomías antisistémicas. Dialogo entre la teoría anarquista y las autonomías indígenas en América Latina”. *Nuestrapraxis*, Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica, núm. 7. México, pp. 13-34.

- Makaran, Gaya (2020b). “Anarquismo paraguayo: la obra de Rafael Barrett y su relevancia regional”. *Gavagai* Revista Interdisciplinaria de Humanidades. Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil, vol. 7, núm. 1, pp. 8-32
- Makaran, Gaya (2022a). “Flechas, derechos y votos. Política indígena en el Paraguay actual”. *Suplemento Antropológico*, Revista del Centro de Estudios Antropológicos. Asunción. CEADUC, Universidad Católica de Asunción. Vol. LVII, Nums. 1-2, Diciembre, pp. 137-190.
- _____ (2022b). “Feminismo autónomo en el Paraguay: recuperación testimonial de la acción y el ideario de la Feroz Colectiva (2016-2019)”. *Cuadernos de Sociología*. vol. 2, núm. 4, Asunción. FACS - Universidad Nacional de Asunción, octubre, pp. 4-34.
- Makaran, Gaya y Brancalone, Cassio (2022). “Anarquías empíricas, anarquismo y antropología frente a los fenómenos de autoorganización social y autonomía indígena y popular en América Latina”. *Revista de Antropología y Sociología Virajes*. Universidad de Caldas, 24 (2), pp. 38-60.
- Makaran, Gaya y Gaussens, Pierre (coords.) (2020). *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. México. CIALC-UNAM, Bajo Tierra Ediciones.
- Makaran, Gaya; López, Pabel y Wahren, Juan (coords.) (2019). *Vuelta a la autonomía, Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México, Buenos Aires. CIALC, UNAM, Bajo Tierra Ediciones, El Colectivo.
- Makaran, Gaya y Ramos, Fabiola (2023). “Politizar el cuerpo: Feminismo autónomo en América Latina leído desde las calles” en Gómez Ramírez, Denisse Rebeca; Makaran, Gaya; Márquez Bocanegra, Daniel Alejandro; Ortega Muñoz, Carlos y Salazar Nieves, Cynthia (coords.). *Futuros que están siendo. Investigación-creación por los senderos de luchas autónomas y comunitarias en América Latina*. México. CIALC-UNAM, Bajo Tierra Ediciones.
- Makimartti, Mikko (2024). “Cuando se tiene que volver a cortar la lengua”: antigenealogía de la división de la Policía Comunitaria de Guerrero y las ‘otras’ teorías del poder”, obra inédita.

- Makimartti, Mikko y Makaran, Gaya (2024). “Tiempo-espacio, identidad e insurrección. El método *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui: puentes entre el anarquismo y la cosmovisión aymara”, *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, Universidad de Caldas, Vol. 27, núm. 2. Julio-Diciembre.
- Maldonado Alvarado, Benjamin (2004). *La utopía magonista*. México. Colegio de Investigaciones en Educación de Oaxaca.
- _____. (2008). “El indio y lo indio en el anarquismo magonista”. *Rebelión*. Disponible en <https://rebellion.org/el-indio-y-lo-indio-en-el-anarquismo-magonista/>
- _____. (2021). “Vivir y pensar la construcción de la sociedad anarquista desde la realidad mesoamericana, ayer y hoy” en Ruiz, Javier (coord.). *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*. 115 Legion, Olympia WA, USA, pp. 18-37.
- Maldonado Rocha, Marcelo (2017). *Esbozos de pedagogía libertaria en el altiplano*. La Paz. Campaña Boliviana por el Derecho a la Educación.
- Malkki, Liisa (1997). “News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition” In Gupta, Akhil e Ferguson, James (orgs.). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkley. University of California Press.
- Manifiesto del PLM (1911). *Regeneración*, el 23 de septiembre de 1911. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2625/54.pdf>
- Margarucci, Ivanna y Godoy Sepúlveda, Eduardo (2018). *Anarquismos en confluencia. Chile y Bolivia durante la primera mitad del siglo XX*. Santiago de Chile. Editorial Eleuterio.
- _____. (2020). “Cusicanqui, Luis” en *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*. Disponible en <http://diccionario.cedinci.org>
- Marini, Ruy Mauro (2000). “Dialética da dependência” em Sader, Emir (Org.). *Dialética da dependência: uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini*. Petrópolis. Vozes, CLACSO, Laboratório de Políticas Públicas.
- Marques, Gabriela (2016). *(Re) invenção do anarcofeminismo: anarcofeministas na cena punk (1990-2012)*. Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina.

- Mauss, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires. Katz.
- Mbah, Sam y Igariwey, I.E. (2018). *Anarquismo africano. A história de um movimento*. Rio de Janeiro. Rizoma Editorial.
- Melgar Bao, Ricardo (1988). *Sindicalismo y milenarismo en la región andina del Perú (1920-1931)*. México. Ediciones Cuicuilco.
- Mellado Gómez, Diego (2013). *Pierre Clastres y la muerte del Estado. Indagaciones sobre el accidente estatal desde una óptica libertaria*. Santiago de Chile. Universidad de Chile.
- _____ (2019). “Multinaturalismo y anarquismo. Lectura perspectivista sobre la naturaleza y la cultura en el pensamiento anarquista”. Actas del II Congreso Internacional de Investigadores sobre Anarquismo(s). Montevideo. Universidad de la República Uruguay, pp. 998-1019.
- _____ (2022). “Perspectivismo amerindio como teoría amazónica de lo virtual”. *Revista de Filosofía Otro Siglo*. Vol. 6. Nº 1, julio-diciembre, pp. 28-43.
- Miranda, Jussara (2006). “Recuso-me”! *Ditos e escritos de Maria Lacerda de Moura*. Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Uberlândia.
- Molyneux, Maxine (2003). *Movimientos de mujeres en América Latina*. Madrid. Cátedra.
- _____ (1997). *NI DIOS, NI PATRÓN, NI MARIDO Feminismo anarquista en la Argentina del siglo XIX*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes.
- Morel, Ana Paula (2020). “Jineología y educación libertaria: una lucha anticolonial de las mujeres kurdas” en Makaran, Gaya y Gausens, Pierre (coords.). *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. México. CIALC-UNAM, Bajo Tierra, pp. 251-269.
- Montañez Pico, Daniel (2021). “Descolonizar el anarquismo” en Ruiz, Javier (coord.). *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*. 115 Legion, Olympia WA, USA, pp. 64-81.
- Moura, Maria Lacerda de (1928). *Han Ryner e o amor plural*. São Paulo. Unitas.

- Moura, Maria Lacerda de (1929). *Religião do Amor e da Belleza*. São Paulo. O Pensamento,
- _____ (1931). *Civilização – tronco de escravos*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- _____ (1932). *Amai e não vos multipliqueis*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- _____ (1934a). *Clero e fascismo – horda de embrutecedores*. São Paulo. Editorial Paulista.
- _____ (1934b). *Ferrer, o Clero Romano e a Educação Laica*. São Paulo. Editorial Paulista.
- _____ (1999). *Serviço militar obrigatório para mulher? Recuso-me! Denuncio!* Guarujá/SP. Editora Opúsculo Libertário.
- _____ (2018a). *A mulher é uma degenerada?* (fac-símile). 4ª edição comentada. Organização e edição de Fernanda Grigolin. São Paulo. Tenda de Livros.
- _____ (2018b). *Fascismo: filho dileto da Igreja e do Capital*. São Paulo. Editora Entremares.
- Musto, Marcelo. (org.). (2014). *Trabalhadores, uni-vos! Antologia política da I Internacional*. Boitempo.
- Moore, Jason W. (2016). *Anthropocene or capitalocene?: nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland. CA PM Press.
- Moraes, Alana (2023). “O giro das *autonomias cosmopolíticas* na América Latina: frustrar a catástrofe, se esquivar do progressismo” em Oliveira, Gustavo e Dowbor, Monika (org.). *Movimentos Sociais e Autonomias Imaginação, experiências e teorias na América Latina*. Marília. Lutas Anticapital, pp. 245-280.
- Morris, Brian (2008). “Antropología y anarquismo: afinidades electivas” en Roca Beltrán (coord.). *Anarquismo y antropología*. Madrid. La Malatesta. Original: Morris, Brian (2005). “Anthropology and Anarchy: their elective affinity”. *Goldsmiths Anthropology Research Papers*. London.
- Nalewajko, Malgorzata (1995). El debate nacional en el Perú, 1920-1933. Cátedra de Estudios Ibéricos. Universidad de Varsovia, Varsovia.
- Navarro, Mina Lorena y Machado Aráoz, Horacio (comps.) (2020). *La trama de la vida en los umbrales del capitaloceno. El pensamiento de Jason W. Moore*. México. Bajo Tierra Ediciones.
- Öcalan, Abdullah (2012). *Confederalismo Democrático*. Colonia. International Initiative Edition.

- Öcalan, Abdullah (2016). *Confederalismo democrático*. Rio de Janeiro. Rizoma.
- O’Kelly, Kathleen (2016). “Feminismo y Anarquismo” en *Pequeña antología anarcofeminista*. La Congregación. Anarquismo en PDF.
- Ornelas, Raúl (2005). “A autonomia como eixo da resistência zapatista. Do levante armado ao nascimento dos caracoles” em Ceceña, Ana, *Hegemonias e emancipações*, Buenos Aires, CLACSO.
- Palomera, Adriana (2015). “La mujer anarquista”. *Izquierdas*. 24 de julio de 2015. Disponible en: <http://journals.openedition.org/izquierdas/249>
- Paz Frontera, Agustina (2017). *Una excursión a los mapunkies*. Buenos Aires. Madre Selva y Tren en Movimiento Ediciones.
- Perrone-Moisés, Beatriz (2006). “Notas sobre uma certa confederação guianense”, Colóquio Guiana Ameríndia História e Etnologia Belém, 31 de outubro a 2 de novembro de 2006. Organizadores: NHII-USP/EREA-CNRS/MPEG, s/p. Disponible en: https://www.academia.edu/25332119/Notas_sobre_uma_certa_confedera%C3%A7%C3%A3o_guianense
- Perrone-Moisés, Beatriz y Sztutman, Renato (2009). “Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios”. *Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social*. 33a. Reunião da ANPOCS. Caxambu.
- Prada Alcoreza, Raúl (2009). *Subversiones indígenas*. La Paz. Muela del Diablo.
- Prieto, Agustina; Fernández Cordero, Laura; Muñoz, Pascual (2013). “Biografías anarquistas. Tras los pasos de Virginia Bolten”. *Políticas de la Memoria*. Buenos Aires. CeDInCI, núm. 14, verano.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1975). *O que é a propriedade?* Lisboa. Estampa.
- Proudhon, Pierre-Joseph (2008). *El principio federativo*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- _____ (2015). *Idea general de la revolución*. Madrid. Editorial Stirner.
- _____ (2017). *Do princípio de autoridade*, São Paulo, Intermezzo.
- Rago, Margareth (2007). “Ética, Anarquia e Revolução em Maria Lacerda de Moura”, em: Reis, Daniel Aarão e Ferreira, Jorge. *As esquerdas no Brasil*, vol. 1. A Formação das Tradições, 1889-1945. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

- Rama, Carlos M. y Cappelletti, Ángel J. (1990). *El Anarquismo en América Latina*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.
- Ramnath, Maia (2011). *Decolonizing Anarchism. An Antiauthoritarian History of India's Liberation Struggle*. Oakland. AK Press.
- Ramos, Guerreiro (1965). *A redução sociológica*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.
- Ramos Sobreiro, Carolina (2017). *Trilhas dos Imaginários sobre os Indígenas e Demografia Antiautoritária: Um experimento de Antropologia Anarquista*. Brasília. Universidade de Brasília.
- Ranciere, Jacques (2014). *O ódio à democracia*. São Paulo. Boitempo.
- Reclus, Élisée (2002). *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*. São Paulo. Imaginário.
- Reed, John (1985). *México Rebelde*. Rio de Janeiro. Círculo do Livro.
- Reynaga, Sergio (2021) "Apuntes para el inicio / notas para la confrontación" en Ruiz, Javier (coord.). *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*. 115 Legion, Olympia WA, USA, pp. 50-62.
- Restrepo Otavo, Camilo (2021). "Anarquismo como práctica descolonizadora en América Latina y propuesta transgresora de la modernidad" en Ruiz, Javier (coord.). *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*. 115 Legion, Olympia WA, USA, pp. 132-146.
- Revista *Palimpsestos. Arqueología y antropología anarquista* (2017). Catorce. Argentina, o, (coordinador Leonardo Faryluk).
- Rhodakanaty, Plotino C. y Mata Rivera, Juan de (2001). *Pensamiento socialista del siglo XIX*, Carlos Illades (edit.) y María Esther Reyes Duarte (comp.). México. UNAM.
- Richards, Vernon (comp.) (2007). *Malatesta. Pensamiento y acción revolucionarios*. Buenos Aires. Túpac Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires. Ediciones Tinta Limón.
- _____ (2016). "Comunidades anarquistas. Una aproximación testimonial" en Crespo, Carlos (comp.). *Anarquismo en Bolivia. Ayer y Hoy*. Cochabamba. CESU-UMSS.
- _____ (2018). *Un mundo Ch'ixi es Posible: Ensayos Desde un Presente en Crisis*. Tinta Limón. Buenos Aires.

- Rivera Cusicanqui, Silvia y Lehm Ardaya, Zulema (2013). *Lxs artesanxs libertarixs y la ética del trabajo*. Buenos Aires. Madre Selva, Tinta Limón.
- Roca, Beltrán (2008). *Anarquismo y antropología*. Madrid. La Malatesta.
- Rocker, Rudolf (2011). *La idea de nación a través de la historia*. Buenos Aires. Libros de la Araucaria.
- Rodrigues, Edgar (1969). *Socialismo e sindicalismo no Brasil*. Rio de Janeiro. Laemmert.
- Rodríguez, Marcos Aurelio (2022). “La disputa por la imagen de Ricardo Flores Magón” en Binigulazaá (coord.). *Vigencia del pensamiento de Ricardo Flores Magón*. Oaxaca. Ediciones Zaá, Colectivo Espiral del Pensamiento Crítico, pp. 105-115.
- Rodríguez García, Huascar (2012). *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. La Paz. Muela del Diablo.
- Rojas, Jael (2020). *Miguelina Acosta Cárdenas, Escritos selectos*. Lima. Heraldos.
- Rossi, Giovanni (2000). *Colônia Cecília e outras utopias*. Curitiba. Imprensa oficial.
- Rossineri, Patrick (2012). “La aceptación del concepto de Poder como negación del anarquismo”. *Libertad*, N° 61 y N° 62, 2012. Buenos Aires. Extraído de: <http://prensaanarquista.blogspot.com>
- Ruiz, Javier (coord.) (2021). *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*. 115 Legion, Olympia WA, USA.
- Ruiz García, Javier (2021). “Comunalidad libertaria: una respuesta al escenario de la guerra actual” en Ruiz, Javier (coord.) (2021). *Repensar el anarquismo en América Latina. Historias, epistemes, luchas y otras formas de organización*. 115 Legion, Olympia WA, USA, pp. 82-94.
- Ryner, Han (1966). *Manual Filosófico do Individualista*. São Paulo. Germinal.
- Sahlins, Marshall (1973). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid. Akal.
- Samaniego López, Marco Antonio (2007). “La revolución mexicana en Baja California: maderismo, magonismo, filibusterismo y la pequeña revuelta local”. *H. Mex*, LVI: 4.

- Salazar Nieves, Cynthia (2022). “Del Estado-nación a ‘naciones sin Estado’: la propuesta kurda de naciones democráticas para América Latina” en Hernández Maldonado, Luz Elena; Parra García, Héctor y Badillo Cuevas, Donatto Daniel. *Horizontes emancipatorios en América Latina. Luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital*. México. CIALC-UNAM, Bajo Tierra, pp. 101-128.
- Samis, Alexandre (2011). *Negras tormentas. O federalismo e o internacionalismo na Comuna de Paris*. São Paulo. Hedra.
- (2015). “A associação internacional de trabalhadores e a conformação da tradição libertária” en F. Correa, R.; Silva, R. Viana y A. Silva (orgs.). *Teoria e história do anarquismo*. Curitiba. Prismas.
- Samsonov Prieto, Dmitri (2020). *Transdominação no Haiti (1791-1826)*. São Paulo. Entremares.
- Scott, James (2009). *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven. Yale University Press.
- (2013). *Elogio del anarquismo*. Barcelona, Editorial Planeta, Crítica.
- (2016). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México. Era.
- Schmidt, Michael (2013). *Cartography of revolutionary anarchism*. AK Press, Oakland.
- Schmidt, Michael y Van der Walt, Lucien (2009). *Black flame: the revolutionary class politics of anarchism and syndicalism*. Oakland/Edinburgh. Ak Press.
- Silverio, Beatriz [et al.] (2022). *Infatigável guerrilheira. Margarita Ortega Valdés na Revolução Mexicana*. São Paulo. Tenda de Livros.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). “Subaltern Studies: Deconstruction Historiography” en Guha, R. y Spivak, G. C. (eds.). *Selected Subaltern Studies*. New York y Oxford. OUP, pp. 3-32.
- Staid, Andrea (2021). *Los sin Estado. Poder, economía y deuda en las sociedades no estatales*. Madrid. Enclave de Libros.
- Stanton, Elizabeth Cady, Anthony, Susan B. et al. (2009). *History of Woman Suffrage*, Vol. 1. The Project Gutenberg. Disponible en: <https://www.gutenberg.org/files/28020/28020-h/28020-h.htm>
- Stolze Lima, Tania (1996). “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, 2 (2), pp. 21-47.

- Stolze Lima, Tania y Goldman, Marcio (2003). "Prefacio" en Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo. Cosac Naify.
- Sztutman, Renato (2019). "Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers". *Mundo Amazónico*, 10 (1).
- _____. (2020). "Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política". *Revista De Antropologia*, 63(1), pp. 185 - 213.
- Taibo, Carlos (2015). *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*. Madrid. Catarata.
- _____. (2017). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires. Libros de Anarres.
- _____. (2018). *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*. Madrid. Catarata.
- Tapia, Luis (2020). *La idea de estado como obstáculo epistemológico*. La Paz. CIDES-UMSA.
- Tejero, Alma Méijome (2013). "Anarcofeminismo e identidad(es): una mirada histórica al anarcofeminismo en el estado español". *Revista Internacional de Pensamiento Político - i Época*, Vol. 8.
- The Black Trowel Collectiv (2017). "Bases para una Arqueología Anarquista: Un Manifiesto Comunitario". *Palimpsestos*. Revista de Arqueología y Antropología Anarquista. Catamarca. Argentina, o.
- Thomson, Sinclair (2007). *Cuando sólo reinasen los indios, La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz. Muela del Diablo.
- Tible, Jean (2022). *Política Selvagem*. São Paulo. GLAC/N-1.
- Tönnies, Ferdinand (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires. Losada.
- Trejo Muñoz, Ruben (comp) (2020). "Vínculos entre los zapatistas y los magonistas durante la Revolución Mexicana". UACM. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/279/27965038006/>
- _____. (2021). *Las magonistas (1900-1932)*. México. Quinto Sol.
- Turner, John Keneth (1911). *Barbarous Mexico*. Chicago. Charles Kerr and Sons.
- Tzul Tzul, Gladys (2016). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco*. Guatemala. SOCEE, Pluralismo Jurídico Tz'ikin.

- Valadés, José (2013). *El socialismo libertario mexicano*. México. Rosa Luxemburg Stiftung y Para Leer en Libertad AC.
- Van der Linden, Marcel (2014). *Trabalhadores do mundo. Ensaio para uma história global do trabalho*. São Paulo. Boitempo.
- Van der Walt, Lucien y Hirsch, Steven J. (2010). "Rethinking Anarchism and Syndicalism: the colonial and postcolonial experience, 1870-1940" en Hirsch, Steven J. y Van der Walt, Lucien (eds.). *Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870-1940: the praxis of national liberation, internationalism, and social revolution*. Leiden/Boston, Brill.
- Varese, Stefano (coord.) (1996). *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito. Abya-Yala.
- Vilchis Cedillo, Arturo (2008). *Arturo Pablo Peralta Miranda. Travesía de un itinerante*. México. Editorial América Nuestra – Rumi Maki, Fuera de los límites.
- Vilchis Cedillo, Arturo (2017 a). "Gamaliel Churata, anarquismo y educación". *Pacarina del Sur*, año 8, núm. 30, enero-marzo.
- _____ (2017 b). "Anarquistas y educación, aproximación con los movimientos andinos en Puno, Perú". *Revista de Historia de América*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. núm. 153, pp. 23-46.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2019). "Estamos assistindo a uma ofensiva final contra os povos indígenas. Entrevista concedida a Ciro Barros e Thiago Domenici. Agência Pública. Rio de Janeiro. Disponible en: <https://apublica.org/2019/10/viveiros-de-castro-estamos-assistindo-a-uma-ofensiva-final-contra-os-povos-indigenas/>
- _____ (2017). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo. Ubu Editora.
- _____ (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- VV.AA (2010). *Anarquismo básico*. Madrid. FAL/CNT.
- VV.AA (2018). *Anarquismo anticolonial*. Feira de Santana. Bahia. Editorial Anandé.
- Wallerstein, Immanuel (org.) (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México. Siglo XXI.

- Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México. Siglo XXI.
- Winter, J. D. (2015). “Contribución el pensamiento amerindio a una cosmopolítica americana”. *Cuadernos de literatura*. 19 (38).
- Wittkop, Justus (1975). *Bajo la bandera negra. Hechos y figuras del anarquismo*. México. Grijalbo.
- Yaguarê Yamã (2012). *Contos da Floresta*. São Paulo. Editora Peirópolis.
- Zavaleta, René (1967). *Bolivia: Crecimiento de la idea nacional*. La Habana. Casa de las Américas.
- Zerzan, John (2001). *Futuro Primitivo y otros ensayos*. Numa Ediciones. Valencia.



Buenos Aires, Argentina, 2019. Autora de la foto: Gaya Makaran.



Alebrijes anárquicos se publicó en noviembre de 2024,
tejido en el territorio de lo común.
Este libro es una bella criatura que entreteje saberes y potencia
colectiva desde Ciudad de México, Santiago de Chile
y Fronteira Sul.

El tiraje costa de 200 ejemplares.

Alebrijes anárquicos es un libro para habitar y navegar en espacios de fricción, encontrando en esta energía los impulsos que potencian la mancomunidad de resistencias y autonomías. Su resultado es toda una fauna ácrata que escapa de los cánones que dividieron la naturaleza en reinos jerárquicos y taxonomías estáticas, y que surge de una lectura en torno a las prácticas anárquicas en el ámbito de la historia social y popular de las personas, comunidades y pueblos de América Latina. Asimismo, tras su lectura, se comprenderá que las prácticas anarquistas crecen en la medida en que se diversifican, desbordando cierto sentido “prístino” del anarquismo en tanto teoría moderna de la emancipación, para pensarlo, en cambio, como sustrato de la autonomía comunitaria en el complejo entramado de las relaciones socioambientales e interculturales.

A través de los cinco capítulos que componen el recorrido, se urden voces pretéritas y contemporáneas, articulando relatos y transmitiendo enseñanzas que nos inspiran a imaginar nuestros propios alebrijes, a sumar otros colores y piezas al vasto y enrevesado hummus de las resistencias anticolonialistas y de las prácticas anárquicas que han pululado en América Latina y que continúan emergiendo con la fuerza de aquellos/as sembradores/as que desde otrora nos recuerdan: no estamos solos/as, la lucha continúa.

Diego Mellado Gómez.
Grupo de Estudios Jose Domingo Gómez Rojas
[Extracto Del Prólogo]

