

T
564

79328



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
XOCHIMILCO

Casa abierta al tiempo

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Las Mujeres en el Imaginario Anarquista

Maricela Adriana Soto Martínez

«tesis para optar al grado de
Maestro en Psicología Social
de Grupos e Instituciones»

Director: Dr. Roberto Manero Brito



México.

D.F.

2000

Las Mujeres en el Imaginario Anarquista

Maricela Adriana Soto Martínez

Tesis de Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones

Universidad Autónoma Metropolitana
Xochimilco

México, D.F. 2000

“Las mujeres en el Imaginario Anarquista” es una investigación que reflexiona, desde la psicología social, en torno a las producciones imaginarias del movimiento libertario mexicano. He creído conveniente pensar en la importancia que tiene para el movimiento anarquista comprender al Estado -su dominio y su poder- en las instituciones más próximas a la vida cotidiana de todos los individuos; porque analizar así al Estado, es empezar el trabajo de su destrucción. Para ello he indagado las formas en que el movimiento anarquista se representa a las mujeres. Cuestionamientos tales como ¿los roles atribuidos a las mujeres cambian en el pensamiento libertario o reproduce éste las relaciones de género ya instituidas? ¿qué nos revela la presencia de las mujeres en el movimiento libertario? ¿cómo se organiza y cómo actúa el anarquismo a partir del pronunciamiento de las mujeres portadoras de un proyecto de crítica al interior de éste?, etc., son parte central de la reflexión.

Índice.

| | |
|---|----|
| Introducción. | 3 |
| 1. El Anarquismo. Una mirada desde la psicología social. | 8 |
| 1.1 Las aproximaciones teóricas al pensamiento ácrata. | 8 |
| 1.2 La psicología social. Una elucidación de las dimensiones imaginarias en el movimiento libertario. | 11 |
| Los aportes de la psicología social. | 16 |
| La intervención de la psicología social. | 22 |
| 1.3 Los modos de organización de los imaginarios sociales o las voces de la imaginación colectiva. | 32 |
| La utopía. | 33 |
| La esperanza. | 38 |
| Los mitos. | 41 |
| 2. El imaginario anarquista o el anarquismo imaginario. | 47 |
| 2.1 El imaginario estatal. | 54 |
| 2.2 El imaginario subversivo. | 59 |
| Algunas precisiones sobre el concepto. | 62 |
| El anarquismo y la religión. | 70 |
| En torno a la moral. | 72 |
| El anarquismo y la propiedad. | 74 |
| Respecto de la familia. | 75 |
| El anarquismo y la educación. | 77 |
| El anarquismo y el Estado. | 78 |

| | |
|--|-----|
| 3. Las mujeres y el anarquismo en México. | 87 |
| 3.1 Sobre los orígenes. | 89 |
| Las mujeres en la génesis social del anarquismo mexicano. | 90 |
| Las mujeres en la génesis teórica del anarquismo mexicano. | 99 |
| 3.2 El magonismo libertario. | 105 |
| Liberales y anarquistas. | 106 |
| Las mujeres en el magonismo. | 108 |
| 3.3 La presencia femenina en el anarcosindicalismo. | 119 |
| Las mujeres en la Casa del Obrero Mundial. | 119 |
| Las mujeres en la Confederación General de Trabajadores. | 131 |
| 4. Ser mujer es un encargo. | 139 |
| 4.1 De las mujeres en la FAM y en <i>Tierra y Libertad</i> . | 140 |
| 4.2 Las expresiones libertarias del movimiento anarcopunk. | 161 |
| Síntesis. | 175 |
| Bibliografía. | 181 |
| Hemerografía. | 191 |

Introducción.

“Porque lo privado es el lugar en el que la mujer -aunque se encuentra comprometida con la misma lucha- tiene que pagar en tanto mujer también el precio del compromiso político del hombre, quien continúa exigiendo de ella la compensación por la dureza de su propia vida y de su propia lucha. Los motivos que me habían llevado a este análisis eran la sospecha (o la certeza) de que, aun en una nueva hipotética dimensión, que entonces parecía próxima, la mujer tuviera que reducirse a “preparar la leche caliente de los revolucionarios”.”

Franca Basaglia.

“Las mujeres en el imaginario anarquista mexicano” es una investigación que tiene básicamente dos finalidades. Una de ellas es obtener el grado en la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones. Y la otra es la intención de elucidar la subjetividad social que incorpora la dimensión de la posibilidad.

Recuperar las experiencias que se levantan contra la lógica del poder encarnada en el Estado ha sido una de mis mayores inclinaciones; me ha llamado siempre la atención reflexionar sobre las potencialidades del sujeto, sobre la producción de proyectos o la capacidad de acción del hombre para fabricar mundos e impulsarlos y sobre el esfuerzo de éste por construir su realidad. No estoy refiriéndome a las formas individuales de la subjetividad, sino a aquellos procesos colectivos que significan de tal o cual manera su existencia en la tierra, que imaginan, que esperan, que crean. Hablo aquí del imaginario social, que no sólo es espacio simbólico de legitimación de lo ya existente, sino de un imaginario radical o magma de significaciones imaginarias que definen la institución de la sociedad; creación, capacidad de producción, resignificación y evocación de algo que todavía no es y que posiblemente nunca lo fue. Y es precisamente en este funcionamiento de la sociedad entre lo instituido y lo instituyente, entre la determinación y la creación, y entre la imposición y la resistencia, en el que veo aparecer las producciones imaginarias del movimiento libertario.

En un inicio el trayecto de este estudio estaba encaminado a trabajar en torno a los aspectos organizativos y al funcionamiento de los grupos en el movimiento anarquista mexicano; sin embargo, los universos simbólicos de significación que fui descubriendo y que son los elementos con los que este movimiento va interpretando la realidad, me enfrentaron con otro tipo de complejidades.

La utopía anarquista es la libertad. Por ello el movimiento anarquista mexicano ha mantenido cara a cara una constante lucha contra el Estado. Gobierno, capital, y clero han sido el núcleo de su lucha antiinstitucional.

Sin embargo, el imaginario libertario no ha terminado por comprender que la destrucción del Estado pasa también por el análisis de sí mismo. Más allá del cuestionamiento a los partidos políticos, la policía, el militarismo y cualquier otra forma de burocratización y planificación centralizada, la tarea de los anarquistas debe mantener una resistencia constante a la acción del principio de equivalencia que rige la vida social. Esta investigación es pues, si se quiere, un llamado para que los libertarios dejen de contemplar con indiferencia aquello que está evidenciando las contradicciones de su movimiento.

Así, para detectar algunos de estos analizadores, las relaciones que se dan entre hombres y mujeres al interior de este movimiento se presentan como un campo propicio de investigación.

Tengo que señalar que la suerte de condena sobre la que en un primer momento quise insistir al descubrir a un movimiento revolucionario anarquista produciendo y reproduciendo significaciones imaginarias constitutivas de lo femenino y lo masculino, con el tiempo fue orientándose más hacia la búsqueda de los procesos de desarrollo de esta visión. Es decir, las primeras preguntas que fueron obedeciendo a un *por qué*, retomarían posteriormente, tratando de recuperar lo mejor posible la complejidad del problema, el camino del *cómo*. El *por qué* de esta actitud, el *por qué* de esta forma de pensar de los libertarios me llevaba directamente a tratar de descubrir aquellas causas *determinadas* por algo; sin embargo, el *cómo* de estos procesos subjetivos me conducía a tratar de elucidar la *complejidad* de los procesos imaginarios alrededor del movimiento libertario.

De esta manera una forma de acercarme a las relaciones que se dan entre hombres y mujeres en este movimiento, fue la de tratar de elucidar las formas en que el anarquismo mexicano contemporáneo se representa la participación de las mujeres al interior de su proyecto. Y para comprender mejor lo anterior fue necesario hacer una

revisión histórica de los modos en que las mujeres se han involucrado con el anarquismo, así como de las respuestas de éste a dicha participación.

En el primer capítulo *El anarquismo. Una mirada desde la psicología social*, he intentado presentar una justificación sobre la pertinencia de esta disciplina en el estudio del movimiento anarquista mexicano, tratando de relevar las dimensiones imaginarias de este movimiento; por ello cuestiones tales como la utopía, la esperanza y los mitos forman parte de la reflexión. Cabe señalar que retomar a la psicología social como un referente para el estudio sobre el anarquismo, no significa someter a esta disciplina a una especie de estado de sitio; es decir, mi intención no es separarla y desde la pretendida pureza de sus conceptos llevar a cabo una lectura del objeto de estudio. Por el contrario, la psicología social desde la que trato de partir, es aquella psicología que reconoce la necesaria intervención de otros saberes. Particularmente, una de las líneas que he privilegiado para llevar a cabo el estudio es la corriente del análisis institucional orientada por René Lourau y Georges Lapassade.

El segundo capítulo, titulado: *El imaginario anarquista o el anarquismo imaginario*, trata de explicitar algunas ideas en torno al movimiento libertario que se levanta contra las equivocadas interpretaciones que suponen o imaginan al anarquismo como representación del caos y desorden. Trabajo también sobre los procesos de dialectización entre lo instituido y lo instituyente, así como de los propios analizadores de este movimiento.

Por otro lado, el capítulo tres *Las Mujeres y el anarquismo en México* tiene como objetivo el problema de la reconstrucción histórica. Aquí mi interés es que esta historia no se convierta en un recuento retrospectivo centrado en las vicisitudes por las que fue atravesando este movimiento, sino trata más bien de ser una historia centrada en el análisis de las demandas y los movimientos de las mujeres dentro del proyecto libertario.

El último de los capítulos, *Ser mujer es un encargo*, hace referencia a los últimos cincuenta años del anarquismo mexicano en donde la participación de las mujeres se centra básicamente en la Federación Anarquista Mexicana, pasando por el grupo Tierra y Libertad hasta llegar a las expresiones libertarias del movimiento anarcopunk. Retomo aquí algunas de las influencias del movimiento feminista en el pensamiento libertario.

Finalmente quiero decir que las páginas que se pueden leer a continuación deben mucho tiempo, dedicación y paciencia a Roberto Manero, querido amigo y gran maestro.

Agradezco también a los doctores Ricardo Melgar Bao, Marcelo Carrillo, Rafael Reygadas y Carlos Rodríguez, quienes con sumo cuidado e interés leyeron este trabajo e hicieron observaciones que fueron importantes para la versión final de esta investigación.

Asimismo, un enorme reconocimiento a Ricardo, mi pareja; largas horas de discusión, explicaciones, acuerdos, desacuerdos y amor atraviesan las páginas de este trabajo. A mi familia, gracias por su apoyo, consejos y hasta regaños.

Por último quiero decir que estoy en enorme deuda con muchos profesores y amigos, presentes y ausentes, que de alguna forma animaron este trabajo; particularmente quiero agradecer a Paty Casanova, Raúl Villamil, Gaby, Gloria, Fernando, Norma, Vero, Hugo y Laura. Fue sumamente valioso también el espacio de la Biblioteca Social Reconstruir y las pláticas con Jorge Robles, Víctor Colín, Mayra, Teresa Carbajal, Miguel y Roberto.

1. El Anarquismo. Una mirada desde la psicología social.

No son pocas las personas que han mostrado cierta sorpresa cuando les he comentado que este trabajo sobre la participación de las mujeres en el anarquismo mexicano, está inscrito como investigación en un programa de posgrado en psicología social.

Así, a partir de esta especie de extrañeza de aquellos que en algún momento han sido mis interlocutores -extrañeza que alude más al tema del anarquismo que al de las mujeres- quisiera, en primera instancia, desarrollar algunas ideas sobre la forma en que ciertas disciplinas sociales se han acercado al pensamiento ácrata. Aquí mismo, destacaré la importancia de la psicología social en un intento de elucidar las dimensiones imaginarias en el movimiento libertario; es decir, pienso que una reflexión sobre las producciones míticas, la imaginación colectiva y la utopía en el anarquismo, me permitirán realizar una lectura de los procesos de producción de la subjetividad social. Para ello, considero que una reflexión en torno a las representaciones mentales, es decir, las formas colectivas de creer, de imaginar y de pensar la participación de las mujeres en el movimiento libertario, se convierten en el eje central de la reflexión.¹

1.1 Las aproximación teóricas al pensamiento ácrata.

El anarquismo ha sido estudiado básicamente desde algunas disciplinas de entre las que podemos destacar la historia. Los trabajos sobre los orígenes del anarquismo, sobre el seguimiento de los movimientos y personajes, y sobre los lugares donde éste se ha manifestado, pueden ser consultados en los estudios, por ejemplo, de James Joll e Irving Horowitz sobre los anarquistas, o bien en las investigaciones acerca del movimiento libertario español de Clara E. Lida, doctora e investigadora del COLMEX.

Para el caso de México, es difícil indagar sobre la historia del anarquismo sin tener un acercamiento a la historia del movimiento obrero mexicano. En este campo vamos a encontrar la interesante investigación del señor John M. Hart *El Anarquismo y la Clase Obrera Mexicana 1860 - 1931*, que incluye un trabajo anterior titulado *Los Anarquistas Mexicanos, 1860 - 1900*. Serán valiosas las aportaciones de José Cayetano Valadés sobre los orígenes del movimiento obrero y el socialismo libertario mexicano; así como también los estudios de Javier Torres Parés doctor en historia y profesor e investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, sobre las influencias del anarquismo en la Revolución Mexicana. Se pueden destacar además un interesante texto de Miguel Rodríguez sobre los tranviarios y el anarquismo en México, y los trabajos histórico-literarios del señor Paco Ignacio Taibo II (1986, 1995).

Por otro lado, los fuertes vínculos entre la historia del magonismo y el movimiento libertario mexicano nos acercan a los estudios de Salvador Hernández, historiador y profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, titulados *Nunca Aprendas a Morir* y *El magonismo: historia de una pasión libertaria*, éstas, son dos interesantes obras que contribuyen a la reconstrucción de la historia del anarquismo en México, específicamente sobre el magonismo libertario. Lo mismo sucede con los recientes trabajos sobre Porfirio Díaz, los magonistas, y los sucesos históricos en el norte del país hacia finales del siglo pasado y principios de este, llevados a cabo por Jean-Dale Lloyd, profesora e investigadora de la Universidad Iberoamericana.

Otra de las disciplinas que se pueden destacar de entre los acercamientos teóricos al anarquismo es indudablemente la filosofía. Las reflexiones hechas en el siglo pasado por Proudhon (1809-1865), Bakunin (1814-1876) o Kropotkin (1842-1921), por citar tres pensadores anarquistas, alrededor de temas como la libertad, la razón, la moral, la ética, la justicia, la política, etc., y sus indagaciones sobre el pensamiento de filósofos

¹ Es importante precisar que en este trabajo estoy utilizando los terminos anarquista, libertario y ácrata como

como Kant, Hegel, J.M. Guyau, H. Spencer, Antonio Shaftesbury, Hobbes, Spinoza o Locke. serán más tarde revisados, estudiados y hasta replanteados por autores como Bertrand Russell, Herbert Read, Fernando Savater, Héctor Subirats, Paul Feyerabend o Javier Echeverría; incluso se pueden mencionar algunas notas de Michel Foucault o Agustín García Calvo.

Por ejemplo, las reflexiones de Herbert Read sobre el existencialismo, el marxismo y el anarquismo lo llevaron a plantear que el anarquista, tal y como sucede con el marxista, rechaza la filosofía nihilista del existencialista. No experimenta -dice- aquel temible sentimiento de naufragio en los confines del universo, del que el existencialista reacciona con desesperada energía. El anarquista -señala- coincide con el marxista en que este naufragio es solamente un mito moderno. Reduce -dice- sus pretensiones metafísicas y explora el mundo de la naturaleza, y descubre también que coincide con el leninista en que la vida es un proceso dialéctico, que tiene por fin la conquista de lo que Lukacs denomina "la totalité humaine", lo que presumiblemente significa un mundo dominado por los valores humanos. (Read, 1980:218). Los análisis de Feyerabend aportarán también elementos imprescindibles para el pensamiento anarquista contemporáneo. Son de gran relevancia sus reflexiones sobre el papel de la ciencia y la razón en las sociedades modernas; partiendo de la pluralidad de enfoques o de puntos de vista, y de la inclusión de una teoría del error. Paul Feyerabend no descarta la posibilidad de construir una epistemología anarquista (Feyerabend, 1987).

En el caso de la sociología, la economía e incluso la antropología los acercamientos al estudio del pensamiento libertario por parte de estas disciplinas, serán más difíciles de ubicar. Se encuentran por ejemplo, que los debates y las tesis proudhonianas o bakuninistas sobre cuestiones como la propiedad, la producción y el consumo, el trabajo, los salarios, etc. -teorizadas anteriormente por el economista Adam Smith (1723 - 1790) o por algunos de sus contemporáneos como Carlos Marx o Federico

Engels- poco han sido analizados por las investigaciones que se han llevado a cabo desde la economía; esto, a reserva de los estudios que reconstruyen la historia del pensamiento económico y las propuestas autogestivas.

Finalmente se encuentran algunos trabajos que no necesariamente han sido reducidos al análisis de la teoría y de los movimientos anarquistas y que sin embargo sirven muy bien como ejes de discusión en torno al pensamiento libertario. Se pueden señalar los trabajos que desde la antropología han reflexionado sobre la sociedad "primitiva" y sus formas de organización económicas, políticas y sociales; destacan aquí los estudios que ha realizado Pierre Clastres acerca de lo político, el poder y la institución estatal; en particular hago referencia a sus obras *La sociedad contra el Estado* e *Investigaciones en Antropología Política*.

De igual manera si queremos hacer posibles reflexiones en torno al pensamiento libertario a partir de las distintas orientaciones sociológicas, podremos encontrar algunas referencias en los escritos de Georges Gurvitch o en la corriente del análisis institucional impulsada por René Lourau o Georges Lapassade. Considero que, aunque de manera indirecta, son también importantes para el análisis del anarquismo, algunas aproximaciones de la sociología al estudio de los movimientos sociales.

1.2 La Psicología Social. Una elucidación de las dimensiones imaginarias en el movimiento libertario.

En las líneas anteriores, he hecho una breve revisión de algunas de las disciplinas sociales que de manera directa o indirecta han indagado sobre el pensamiento y el movimiento libertario, por ello en las páginas siguientes quisiera centrar mi atención en la psicología. Por un lado señalaré las formas en las que, a mi juicio, esta disciplina ha aportado elementos de reflexión para el estudio del anarquismo; y por el otro, me interesa proponer a la psicología social como un campo teórico pertinente para pensar

el movimiento libertario. Sin embargo, antes de continuar, me parece importante precisar algunas otras cuestiones de carácter metodológico.

Primero tengo que señalar que la psicología social desde la que estoy tratando de abordar como objeto de estudio al anarquismo y las formas que éste tiene de representarse la participación de las mujeres al interior del proyecto libertario, es aquella psicología que reconoce la necesaria intervención de otros saberes. Es decir, como mi interés no está centrado en los procesos interactivos o intersubjetivos de los anarquistas, esto es, de aquellas subjetividades individuales que reunidas conforman el movimiento libertario, ni tampoco lo está sobre el otro extremo al que Le Bon se refiere cuando alude al concepto de "alma nacional", y bajo el que queda sometido todo proceso individual, me resulta indispensable acudir a los aportes teóricos e incluso metodológicos de otras disciplinas.

"En nuestro planteamiento, coincidimos con Ardoino respecto de su perspectiva multirreferencial. Esta perspectiva nos muestra, en primer lugar, que los objetos de las ciencias sociales -Psicología incluida- son necesariamente objetos opacos. Hay que renunciar a la utopía de la transparencia, y con ello de la pureza. Nuestros objetos son impuros, son mestizos, pero sobre todo son irreductibles en el análisis. Estos objetos sólo pueden ser abordables desde su propia complejidad. Cualquier intento de simplificarlos, como sucede con el interaccionismo y con el intersubjetivismo, es una forma de anularlos, aniquilarlos o desaparecerlos a la percepción.

Asimismo, estos objetos no son multi, inter o transdisciplinarios. Son nuestras perspectivas de abordaje a los objetos las que pueden ser caracterizadas de esa manera. Sin embargo, a diferencia de éstas, la multirreferencialidad no pretende establecer un metadiscurso que rebase -utópicamente- las barreras disciplinarias. No estamos exentos de la utopía científica de la unificación de los saberes. Sin embargo esto mismo nos mantiene atentos a cualquier entrampamiento derivado de ello. Frente

al objeto complejo, nuestras estrategias de indagación deben ser multirreferenciales. Y esto significa conocer los lenguajes disciplinarios, establecer discriminaciones y diferenciaciones necesarias en el origen y significación de los conceptos, así como complementariedades y contradicciones que aparecen en torno a los diferentes cuerpos teóricos que pretenden elucidar a los objetos.” (Manero, 1996: 11)

De esta manera, al intentar pensar en torno a las producciones imaginarias del movimiento libertario desde la psicología social pretendo reflexionar sobre el anarquismo desde un referente desde el que poco o casi nada se ha dicho, tomando siempre en cuenta, repito, que la aproximación no puede reducirse a una visión y escucha psicológica sin tomar en cuenta los aportes que desde diferentes ángulos se han hecho. *Sistemas de referencia distintos, específicos, no reductibles unos a otros*, como la sociología, la antropología, la historia, etc., conformarán la reflexión.

Por otro lado, hay que apuntar que una de las líneas que he privilegiado para llevar a cabo el estudio es la corriente del análisis institucional orientada por René Lourau y Georges Lapassade. ¿Qué ha llevado al movimiento anarquista a significar de tal o cual forma las determinaciones sociales y políticas que lo han atravesado? es una de las interrogantes, que conceptos tales como institución, analizador, génesis social, génesis teórica, implicación, encargo, demanda, etc., me permitirán abordar.

El concepto de institución, por ejemplo, ha sido definido por Lourau como aquello que “posee el poder de fijar en las normas las relaciones libres, vivas, interpersonales tal y como se constituyen en la vida cotidiana más íntima así como en los movimientos sociales espontáneos [...] La institución -dice- posee el poder de materializar en formas aparentemente neutras y universales, al servicio de todos, las fuerzas económicas y políticas que nos dominan fingiendo al mismo tiempo ayudarnos y defendernos...” Y en el análisis que este autor hace de las respuestas de la acción colectiva en torno a lo socialmente establecido, va a plantear la existencia de aquellas *acciones institucionales*

que participan del funcionamiento de la sociedad instituida, y de aquellas que a través de la ilegalidad manifiesta (modo de acción no institucional) o de las prácticas y experiencias en contra del sistema (modo de acción contrainstitucional) dan cuenta de las *acciones antiinstitucionales*.²

Así, los modos en que el movimiento anarquista se representa la participación de las mujeres al interior del proyecto libertario, lleva a hacer mía la misma inquietud de este autor cuando se cuestiona si ¿Manteniendo y legitimando relaciones de dominación en el interior del movimiento revolucionario es como se lucha verdaderamente contra las relaciones de dominación en el conjunto de la sociedad?. Esta, señala Lourau (1977), es una de las preguntas que sirven como telón de fondo al análisis institucional.

Aquí mismo, me parece importante enunciar cuando menos dos formas en las que, a mi juicio, el análisis institucional y el anarquismo se corresponden:

La primera tiene que ver con la posibilidad de que el análisis institucional pueda abordar teórica y metodológicamente un estudio sobre el anarquismo en tanto analizador de lo instituido. Las reflexiones en torno a la autogestión pedagógica de Lapassade (1977), derivadas de las experiencias del movimiento del 68 francés prácticamente anarquista; y el análisis de los procesos de desinstitucionalización de las colectividades agrarias y la CNT durante la guerra civil española que en algún momento Lourau ha llevado a cabo, son algunos de los ejemplos que pueden ilustrar la forma en que estas experiencias sociales, particularmente libertarias, pueden nutrir el cuerpo teórico de esta corriente institucional. Incluso, el mismo Lourau ha sostenido que si un movimiento social y político de este género no existiera en un país determinado, sería comprensible entonces que el análisis institucional no podría sino institucionalizarse tranquilamente como una disciplina universitaria.

² El autor señala cómo muchas acciones no institucionales con objetivos políticos son vinculadas a la delincuencia y al bandidismo, o bien que a ciertas actividades de bandidismo se les conceda un carácter político. Eso es lo que se ve -dice- con la forma violenta de la propaganda por el hecho, en el anarquismo o a la Ravachol o a la Bonnot

La segunda forma en que el anarquismo y el análisis institucional se relacionan, es aquella en que las propuestas de descentralización, igualdad dentro de la diversidad, autogestión, libertad, etc., y la oposición al autoritarismo y a la dominación, que el movimiento libertario desde sus orígenes ha abanderado, pueden bien ser enriquecidas por lo aportes del análisis institucional. Por ello, como señala Lourau, es el análisis institucional como teoría crítica y método de intervención, lo que interesa a los jóvenes militantes anarquistas. Para sostener esta idea Lourau reproduce una nota que le es enviada en enero de 1977: “<<El análisis institucional me parece un movimiento interesante, en plena formación y que podría ser una alternativa psicosociológica y sociológica práctica de gran valor para el mundo universitario (...) Me parece que todo el Análisis puede integrarse en el movimiento libertario y anarquista en que me sitúo y que posee una larga tradición en España. Pertenezco a la C.N.T., a pesar de que las contradicciones del anarco-sindicalismo también sean importantes.>>” (Lourau, 1980: 136 y 137).

En el caso particular de México encontramos un interés similar. Por ejemplo, en los años ochenta el grupo Motín de vertiente libertaria, mostrará una fuerte inclinación por el análisis institucional, tal y como se puede ver en su publicación que lleva este mismo nombre.

Finalmente y a modo de cierre de este breve paréntesis prácticamente metodológico, me parece importante señalar que el lugar desde el que me he colocado para llevar a cabo esta investigación obedece, por lo menos, a un doble compromiso. Por un lado mi formación en psicología social, particularmente en los procesos grupales e institucionales, que me acercó a la corriente del análisis institucional en su orientación socioanalítica, me llevó tratar de indagar sobre aquellas experiencias libertarias que no sólo se acercaban considerablemente a los estudios de la psicología social, sino que además demandaban a ésta nuevas forma de aproximación y de conocimiento que no se resumieran sólo en un principio terapéutico. Por otro lado, mi relación con algunos

grupos que dan cuerpo al, aunque limitado, movimiento anarquista, y mi afinidad con el proyecto libertario, me han llevado a establecer con éste una serie de compromisos claros y otros no tanto. Reflexionar sobre el movimiento libertario a partir de las relaciones que se dan entre hombres y mujeres al interior de éste, fue siendo cada vez más el móvil principal de esta investigación. La participación de las mujeres en el movimiento anarquista mexicano y los imaginarios sociales alrededor de éstas, se convirtió para mí, en una preocupación central.³

Los aportes de la psicología.

Sería falso sostener que las investigaciones sobre el anarquismo no han tenido nada que ver con los campos y conceptos de estudio propios de la psicología. Uno de los análisis más directos y representativos en este sentido lo encontramos en los trabajos del médico y criminalista Cesar Lombroso (1977), quien hacia la última década del siglo XIX se dedicaría a la investigación sobre la actividad mental de la conducta anárquica. Relacionado desde 1858 con las enfermedades mentales, las cuestiones sobre sanidad e higiene pública, la clínica psiquiátrica y la antropología criminal, Lombroso desde el positivismo contribuirá a dirigir la psicología centrada en los estudios del alma (tradición filosófica) hacia una disciplina científica experimental

³ Es importante anotar que al tratar de relevar el problema de la participación de las mujeres al interior del movimiento libertario, se han atravesado siempre otro tipo de dimensiones que en realidad no deben ni pueden desdénarse: las relaciones de amistad y de pareja entre hombres y mujeres, la vida cotidiana y la vida familiar de los libertarios, las tensiones entre lo público y lo privado, son algunas de éstas. Por ejemplo, esta investigación nace precisamente en mi relación de pareja. Mi acercamiento a los grupos anarquistas, a los libros, a las personas relacionadas con este movimiento, a la Biblioteca Social Reconstruir, etc., lo debo precisamente a Ricardo, mi compañero. A través de él es cómo fui conociendo el anarquismo, le debo explicaciones, historias y largas horas de charlas; pero también le debo el haberme ayudado a pensar el anarquismo no sólo como un movimiento social o estrictamente político, sino también a preguntarme por él en la vida cotidiana, en esas relaciones diarias de amistad, de pareja, de trabajo, etc.: relaciones que también atraviesan y constituyen al movimiento libertario. Trabajar sobre las relaciones de pareja en el anarquismo mexicano resultaba interesante porque me hacía trasladar las discusiones sobre la igualdad, la libertad y la justicia a uno de los niveles más importantes cuando se habla de relaciones sociales: la vida de pareja o el núcleo familiar. „Cómo, pregunta Lourau, distribuye el Estado las funciones conyugales, los momentos de la vida cotidiana, la administración de la casa, la economía? Reconozco que esta pregunta es central, sin embargo tengo que confesar que tampoco estaba dispuesta a impregnarme de demasiada reflexión algo que me resultaba y me resulta maravilloso, por miedo, por flaqueza o simplemente por intuición, preferí privilegiar otro tipo de preguntas, que aunque siempre van a estar relacionadas con lo anterior, la “distancia” que he tratado de establecer ha posibilitado precisamente poder pensar y decir algo sobre este trabajo.

preocupada por los procesos de salud y enfermedad, normalidad y anormalidad. Bajo la tesis de que la desviación social, como es el caso del delincuente o del criminal, no es el resultado de un acto consciente y libre de voluntad, sino una característica individual congénita o una tendencia malvada innata ligada a una inmodificable estructura biopsíquica del individuo, Lombroso va constituyendo las bases de la antropología criminal y de la psicopatología.⁴

Es entonces bajo este contexto en el que Cesar Lombroso publica en Berlín en 1895 su obra *Los anarquistas*. Bajo este título, el autor señala que el anarquista es el portador del fanatismo por excelencia, para quien las condiciones sociales, sobre todo las deficiencias económicas, no son la justificación de su conducta. Serán factores fisiológicos, influenciados por el ambiente social, pero esencialmente ligados a la personalidad del individuo, los determinantes de la anarquía. Así en una de sus páginas señalará que "Las sediciones, [...] obedecen a superficiales y efímeras causas, frecuentemente locales o personales; casi siempre nacen en los pueblos poco civilizados, como en Santo Domingo, en las repúblicas de la Edad Media y en las de la América meridional; son sus agentes delincuentes y locos, impulsados por su morbosidad a pensar y a sentir de distinto modo que los honrados y los sanos, y que después, impulsados por su naturaleza, no sienten el temor que otros hombres sentirían de emplear, para conseguir sus fines, medios como el regicidio y el incendio, que son inútiles en el fondo y siempre son criminales, y están en oposición a las ideas dominantes del sentido moral. [...] De ahí que sean los autores más activos de la idea anárquica (salvo poquísimas excepciones, como Ibsen, Reclus y Kropotkin), locos y criminales, y muchas veces ambas cosas a la vez" (Lombroso, 1977:33).

⁴ En el proceso de revisión de este trabajo Roberto Manero señala al respecto que: "Sería interesante situar el problema criminológico - psicológico de Lombroso en relación a Hobbes. Para Hobbes, el criminal es responsable de romper el pacto social. Un enfermo mental es, entonces, inimputable. Pero en términos de responsabilidad, el acto delictivo guarda su sentido jurídico político.

Con Lombroso, el acto criminal o delictivo es inconsciente e irresponsable. El delincuente responde a una inclinación "natural" Por ello no es responsable, pero sí peligroso. Así, el acto jurídico se desplaza de la responsabilidad a la peligrosidad, y el acto criminal pierde su sentido político. Psicologizado, el acto delictivo será tratado en términos del control de la peligrosidad. Es curioso que, incluso en la psicología experimentalista y positivista, la interpretación psicológica supone la denegación de la dimensión política. Bajo estas reflexiones habría que pensar la despolitización del anarquismo."

Al respecto estoy de acuerdo con Franco Ferrarotti cuando anota en *El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer*, que la definición de anarquía establecida por Lombroso es elaborada a partir del comportamiento social y político de los mismos anarquistas, es decir, a través del estudio de sus perfiles biográficos destacando hechos sobre su infancia, su origen familiar y social, sus experiencias familiares y su condición económica y política en su ambiente original. Señala Ferrarotti, que no es "...demasiado sorprendente que Lombroso en vez de encontrar hechos nuevos y nuevas vías explicativas a la conducta anarquista halle puntualmente la confirmación de su tipología del delincuente, claramente elaborada por él mismo en su escritorio, con un deductivismo tan expeditivo que se aleja tan poco del mero sentido común, que corre el peligro de caer en un vago culturalismo, de fondo biológico..." (Ferrarotti,1975:125) Se puede decir -escribe- que Lombroso salva los anarquistas por no haberlos comprendido, mediante la concesión de la calidad de enfermos mentales.

Asimismo, esta lógica individualista y terapéutica sometida a los procesos de salud y enfermedad heredada por Lombroso a la psicología, puede incluso ser rastreada en aquellas concepciones en las que "...esta idea de otra sociedad [que] se presenta como un proyecto, [...] no es de hecho más que proyección de deseos que no se reconocen, vestimenta de motivaciones que permanecen escondidas para los que las llevan. No sirve más que para vehicular, en unos, el deseo de poder; en otros, el rechazo del principio de realidad, el fantasma de un mundo sin conflicto en el que todos estarían reconciliados con todos y cada cual consigo mismo, un sueño infantil que querría suprimir el lado trágico de la existencia humana, una huida que permitiría vivir simultáneamente en dos mundos, una compensación imaginaria" (Castoriadis 1983: 155).

Otro de los niveles a los que también puede ser sometido a discusión desde la psicología el pensamiento y el movimiento libertario puede rastrearse en la compleja problemática en torno a lo individual y lo social.

En los estudios de la psicología social que podemos llamar tradicional, se encuentra la herencia de los análisis sobre los actos sociales por ejemplo de George Mead, para quien el acto es una orientación hacia la satisfacción iniciado por una necesidad; o bien de Kurt Lewin, quien se interesó además del estudio y análisis de los procesos cognitivos del aprendizaje y la percepción, por la dinámica de la motivación y la emoción individuales, así como de los fenómenos de grupo tales como el liderazgo, el clima social, las normas de grupo y las limitaciones sociales impuestas a éstos por la tecnología, la economía, la ley y la política. Lo mismo ocurre con los aportes que han hecho por ejemplo Le Bon o Durkheim sobre la acción social; el primero se hallaba convencido de que el comportamiento social está regido por leyes externas, una de esas leyes que éste invoca constantemente es la poca importancia de la racionalidad en los asuntos de la sociedad; una idea no prevalece porque sea verdadera -señala-, sino en virtud de mecanismos psicológicos que nada tienen que ver con la razón, tales como la repetición y el contagio mental. Estos mecanismos permiten que una idea penetre en el inconsciente, y es sólo entonces cuando una idea pasa a formar parte del inconsciente cuando se torna eficaz para la acción. Este principio se aplica para Le Bon, no sólo a los individuos, sino también a la totalidad de los pueblos y su "alma nacional", sus intereses y maneras de pensar coincidentes, y sus sentimientos compartidos.

A su vez Durkheim habría de proporcionar también interesantes reflexiones en torno al análisis de la naturaleza de los sistemas sociales y la relación de éstos con la personalidad individual. La sociedad, para este autor es una unidad. "No es una mera pluralidad de individuos ni una simple yuxtaposición mecánica de seres humanos, aunque desde luego no podría ser nada sin estos últimos. La sociedad es una

organización, un sistema de relaciones más o menos definido y más o menos permanente. Es un fenómeno de asociación, interacción y comunicación, pero de tal naturaleza que nos permite concebirlo como un sistema y por lo tanto como una organización y una unidad. [En este caso...] el vínculo entre el individuo y la sociedad es directo, es decir, el enlace ocurre entre la unidad y el todo y no entre la unidad y las demás unidades. El individuo sólo es miembro de semejante sociedad en la medida en que adquiere los hábitos, las actitudes, creencias y valores que constituyen la conciencia común del grupo" (Alpert s/f:164)

Son estas, entonces, algunas de las reflexiones teóricas en las que se articula lo psíquico con lo social y que se encuentran a disposición para pensar el proyecto libertario. Robert Pagès por ejemplo, en "*Marxismo, anarquismo, psicología social*" plantea que el socialismo libertario, al igual que el marxismo se encuentra en una búsqueda común de articulación de la expansión individual y la organización social, pero que a diferencia del marxismo, el anarquismo no posee el carácter científico y en cambio es portador de una metafísica progresista; Por lo tanto -dice- las personas y los grupos de espíritu aunque sea poco libertario o liberal o socialista democrático deberán asimilar lo más posible de conocimientos y de técnicas psicosociales. Y refiriéndose particularmente al anarquismo, Pagès señala que "Esta aptitud de plantearse libremente y abiertamente problemas sobre el proceso y el funcionamiento de la organización propia, es característico de un movimiento que, separándose del 'socialismo autoritario', se separaba para decirlo verdaderamente de los problemas del poder y tendía a 'despolitizarse' en todos los sentidos de la palabra por su franja individualista que rechazaba la organización. La ruptura con el *estatismo* es también la ruptura con la responsabilidad inminente de decisiones prácticas a la escala de un estado." Por ello el autor insta a la necesidad de recurrir a los parámetros de la psicología, "...de desarrollar medios eficaces, en particular de quebrar las costumbres y estructuras fijadas en materia de decisión. de formar en la exploración opciones posibles. facilitar modos de influencia no degradantes [...] En el cuadro de

ciertas opciones políticas, -señala- este uso de la psicología social no plantea más que cuestiones prácticas.” (Pagès, 1971:35)

La demanda de Pagès al movimiento libertario resulta interesante puesto que me parece no sólo contempla una postura respecto de los dos tipos de proyectos revolucionarios que caracterizaron el siglo XIX, el marxismo y el anarquismo; sino que lleva implícita también una consideración epistemológica. Es decir, si bien es cierto que los análisis más recientes de la psicología social o la psicología social acerca de las cuestiones políticas, la influencia social, la organización, la toma de decisiones, la conducción, etc., bien pueden ser de utilidad para el movimiento libertario; también hay que plantear la necesidad de no entender la intervención de esta disciplina únicamente como portadora científica del saber, sino como campo de estudio que se constituye no en la abstracción, sino a partir de las demandas venidas directamente del terreno.

En un trabajo titulado *Esa Anarquía Nuestra de Cada Día*, el señor Colin Ward (1982) lleva a cabo un sugestivo recorrido por temas como el orden, la autonomía, la cuestión del Estado, la descentralización y el federalismo, y señala que dentro de la teoría anarquista el estudio del comportamiento humano y de las relaciones sociales deberán reflexionar sobre aquellos momentos en los que la sociedad se mantiene unida sólo por la solidaridad humana, sin el peso del poder y de la autoridad; esto, con el propósito de descubrir -dice- qué tipo de condiciones previas se necesitan para aumentar la espontaneidad social, la participación y la libertad. Asimismo y a manera de protesta el autor anota que estos planteamientos están ausentes precisamente de los textos de psicología social.

Las exposiciones de estos dos autores Pagès y Ward, sobre la discusión de las tensiones entre los polos individuo - sociedad y con respecto a la participación de la psicología social, presentan interesantes observaciones y creo que me pueden permitir anotar aquí algunas ideas en torno a nuestra postura epistemológica.

Pagès en un tono de "¡Dejad que los niños vengan a mí!" reclama la falta de escucha por parte de los libertarios a las contribuciones teóricas y técnicas de la psicología social. Ward por el otro lado, demanda la atención de la psicología social para el estudio de las experiencias del movimiento libertario.

La discusión puesta en esta mesa me parece interesante, ¿el movimiento anarquista debería acercarse a la psicología social y aprender de ella? o ¿la psicología social debería aproximarse a las experiencias del movimiento anarquista y aprender de él?

La intervención de la psicología social

Creo que algunas ideas alrededor de las preguntas anteriores pueden desarrollarse a partir de la reflexión que sobre las relaciones sujeto - objeto de conocimiento se han llevado a cabo desde la etnopsiquiatría cuando Devereux expone el fenómeno de la contratransferencia en el campo de la investigación social; o desde la etnometodología cuando Garfienkel y sus seguidores, al igual que la sociología de intervención, plantean el hecho de que todo grupo social es capaz de describir la realidad, de comprenderse a sí mismo y de comentarse y analizarse; todos -señalan- somos sociólogos en estado práctico. Tienen resonancia también aquí los aportes del análisis institucional y el socioanálisis, específicamente con su concepto de implicación.

Sin detenerme a profundizar en las particularidades de cada una de estas formas de entender la intervención del científico social en la realidad, se puede plantear la existencia de una línea más o menos generalizada de cuestionamiento al papel y el lugar de la ciencia en la sociedad. Cuestionamiento que a mi juicio puede caracterizarse, entre otras cosas, por someter a discusión los vínculos existentes entre el objeto y el sujeto de conocimiento. Este último ya no deberá ocupar más, como en la tradición positivista, el lugar privilegiado del saber y por lo tanto de la autoridad: y por su lado el objeto de conocimiento dejará de ser objeto reposado y sosegado. Comenzará a hablarse entonces de la relación existente entre sujeto y objeto, de las

formas en las que el objeto va también determinando los caminos del conocimiento. "Hegel había planteado, en el siglo pasado, quizá la última síntesis general del conocimiento. En torno a éste, planteaba que el concepto debía contener al objeto, al sujeto y la relación que los une. Es importante esta definición, ya que pone el énfasis en un sistema de relaciones. El conocimiento no es únicamente descripción más o menos controlada de un objeto de la realidad, no es únicamente la descripción de las relaciones de dicho objeto con otros similares, homogéneos o heterogéneos. El conocimiento aparece como producción o resultado de acciones recíprocas entre el sujeto y el objeto" (Manero, 1995:248).

De esta manera la actitud del científico -en este caso estoy refiriéndome siempre al científico social- que cree encontrar la verdad sobre la sociedad en la teoría o en la razón y no en los hechos sociales mismos, es cada vez más puesta en cuestión.

Por ello, con respecto a las demandas de Robert Pagès y Colín Ward tomo abiertamente partido. Considero que al entender a la psicología social como ciencia, o mejor dicho como sistema epistemológico con demasiada autoridad, se corre el riesgo, como señala Feyerabend, de perder el contacto con la realidad. A nuestro juicio la psicología social no puede actuar bajo el presupuesto de conocer por anticipado las características del movimiento libertario; si bien como hemos señalado, las aportaciones en torno a los problemas de la organización, los actos sociales, las normas de grupo, el contagio mental, el alma colectiva, etc. venidas prácticamente de la sociología, pueden ser útiles para una reflexión en torno a la acción colectiva puesta en marcha en el movimiento libertario, considero de capital importancia, tal y como lo señala Ward, la necesidad de un acercamiento a las experiencias del anarquismo. La escucha de las demandas del movimiento libertario por parte de la psicología social, constituye para mí nuevas formas de conocimiento. Se puede plantear que antes de que la psicología social se fundara como ciencia e hiciera de la sociedad un laboratorio experimental, en la práctica, la siempre existente acción colectiva se había venido

ARCHIVO HISTÓRICO

planteando ya desde hace tiempo problemas en torno a la relación individuo - sociedad, y sobre los fenómenos en los grupos, las organizaciones y las instituciones.

Por ello la psicología social de la que estoy pensando partir es aquella que reconoce una tradición de trabajo y reflexión en las prácticas sociales y en la actividad misma de los seres humanos. Y no de aquella que en abstracción formula recetas y se cree facultada, bajo su atuendo de ciencia, para emitir leyes y normas desconociendo procesos.

“La inteligibilidad -dice Ardoino- propia de un determinismo macro - social nunca puede dejarse reducir solamente a los productos de los análisis sociales, por más numerosos o variados que sean. Pero, éstos no perderán su legitimidad (y su especificidad), en tanto contribuciones al conocimiento antropológico. Por ejemplo, el cuestionamiento formulado por los etnometodólogos (H. Garfinkel) de las concepciones desarrolladas por los sociólogos (Durkheim, Weber, Parsons) respecto del “uso de las reglas”, enriquece efectivamente la perspectiva abierta por la psicología social. Es la inteligencia de los procesos que se impone, de hecho, como objeto de conocimiento, hasta en el análisis de los procedimientos. Los individuos no sufren solamente como constreñimiento las reglas que utilizan necesaria y prácticamente. Las descubren en la marcha, las experimentan y las transforman, en caso necesario. Más que la regla en sí, es su uso el que determina las conductas (D.H. Zimmermann). Aparece entonces para la mirada de la etnografía constitutiva, la capacidad de los actores ordinarios de describir y explicar, tan bien como lo sociólogos profesionales, la coherencia y la regularidad de la vida social.” (Ardoino, 1993:25)⁵

⁵ Un seguimiento de esta postura con respecto a los procesos de conocimiento, lo vamos a encontrar en los estudios y reflexiones que sobre el quehacer de la psicología social han venido desarrollando Patricia Casanova, Rafael Reygadas y Roberto Manero. En oposición a una psicología abstracta constituida por una relación con el terreno mediada por la “abstracción de los datos [...] a partir de su reelaboración teórica metodológica”, plantean una psicología social de intervención “cuyos conceptos y categorías provienen directamente de terreno”. Al respecto pueden consultarse “Psicología social de intervención” en Revista *Perspectivas Docentes*, No. 18, UJAT, México, 1996 “Psicología social y sistema modular” en Berruecos Villalobos, L. (coord. y edit.) La construcción permanente del sistema modular UAM, Xochimilco, 1997

Habremos de considerar entonces que frente a la psicología social académica preocupada por el estudio de fenómenos tales como la influencia social, la adaptación, el liderazgo, la estimulación, la motivación social, etc., aparece otra psicología social más centrada en los procesos grupales, institucionales y comunitarios que reconoce la importancia de las prácticas de diferentes grupos políticos y populares que portan una tradición de trabajo y reflexión que los acercan a los estudios de la psicología social.

¿Cuáles son entonces esos aspectos del movimiento libertario en los que se puede encontrar un espacio de intervención para la psicología social? Ya el señor Colín Ward ha hecho referencia a la necesidad de analizar aquellas condiciones que han posibilitado los intentos de la espontaneidad social, la participación y la libertad. Por otra parte, la dialéctica de lo instituido y lo instituyente en las experiencias libertarias, como el caso de la Revolución Española, también pueden convertirse en un pertinente objeto de estudio. Y asimismo, como ya lo hemos mencionado, la articulación de lo individual con lo social planteada desde el siglo pasado por los utopistas y por el naciente anarquismo de Proudhon, puede convertirse también para la psicología social, en uno de sus principales ejes de reflexión.

Es importante señalar que el estudio sobre el anarquismo se ha convertido, parece ser, sólo en una reconstrucción de sucesos pasados que han resultado interesantes de describir; por ello, creo no debe sorprendernos que la mayor parte de la bibliografía sobre el socialismo libertario se encuentre prácticamente en los estantes sobre historia. Mi interés, por el contrario, tiene como punto de partida el presente y está guiado, más que por los grandes y relevantes sucesos, por tratar de recuperar aquellos aspectos de la cotidianidad: esos hechos ordinarios y habituales del movimiento libertario son los que me interesa pensar

En un principio, en el anteproyecto de investigación a desarrollar en la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, titulado El Anarquismo en México,

establecí la posibilidad de llevar a cabo un trabajo de investigación e intervención con los grupos de jóvenes anarquistas que en aquel momento conocía. En mis primeras observaciones, pensaba que el deseo de estos grupos de trabajar en equipo y de realizar tareas colectivamente, hacía necesario un trabajo de intervención grupal en donde pudiéramos reflexionar sobre los procesos de la subjetividad colectiva y construir formas de aproximación a los procesos grupales, tarea que a mi juicio apoyaría la organización de dicho movimiento.

Los primeros acercamientos a los contenidos bibliográficos, las observaciones que fui realizando en algunas de las reuniones de estos grupos, y mi recién estrenada vida en pareja, son algunos de los elementos que fueron planteándome otro tipo de preguntas con respecto al pensamiento y al movimiento anarquista. De estar centrada primero en esos aspectos más organizativos, como las reuniones de asambleas o jornadas colectivas de trabajo y las formas de organización y búsqueda de acuerdos, mi interés se fue orientando hacia una serie de cuestiones que parecían plantearse más en el ámbito de lo privado; cuestiones que parecían experimentarse como hechos aislados, individuales, de algunos cuantos, poco a poco fueron convirtiéndose también en aspectos interesantes para pensar los procesos de producción de la subjetividad social en el proyecto colectivo del movimiento libertario.

Mi atención fue entonces enfocándose en este momento cada vez más en cómo operaban los planteamientos del socialismo libertario en la vida cotidiana. Es decir, si en los intentos de organización colectiva y los acuerdos que de éstas deberían derivarse se observaban interesantes procesos ¿qué ocurría entonces en aquellos espacios cotidianos y ordinarios que parecen poco relevantes y donde los anarquistas se encontraban también presentes?

Tres fueron los analizadores⁶, es decir, los sucesos espontáneos o históricos que llevaron a perfilar cada vez más estos primeros cuestionamientos. El primero de ellos hace referencia a un artículo titulado "El feminismo en el seno del anarquismo" publicado el 22 de junio de 1992 en el periódico de la Confederación Nacional de Trabajadores (CNT) de España. En éste Josefa Martín Luego (del Colectivo Paideia) cuestiona seriamente el lugar y el papel de la mujer dentro del movimiento libertario. En estas líneas la autora denuncia el hecho de que el movimiento anarquista no se haya planteado las problemáticas específicas de las mujeres. La historia -dice- nos evidencia que los hombres libres, en sus luchas por la emancipación, siempre han desestimado al colectivo de mujeres y su emancipación, creyendo que en su combate ya se encontraban incluidas éstas. (Luego, 1992).

La importancia que este artículo tuvo para mi habría de precisarse cuando tuve la oportunidad de ver *Manuel*. Esta es una película sobre la historia, en Canadá, de un niño maltratado por su padre y cobijado por un viejo anarquista español refugiado en este país. Éste, que era el señor González, hablaba siempre a Manuel (el niño) de la experiencia libertaria española, revisaban ambos, textos sobre la igualdad, la fraternidad y el anarquismo. Y en una de las escenas aparece nuevamente un hecho

⁶ El concepto *analizador*, es uno de los conceptos centrales del análisis institucional. El analizador "es la fuerza de la negatividad que permite develar el sentido o el sin-sentido de nuestra condición actual. [...] es la fuerza que intenta quebrar el reino absoluto de lo instituido" (Manero, 1992). "Por analizadores, señala Lourau, entiendo los elementos de la realidad social que manifiestan con mayor virulencia las contradicciones del sistema. [...] Si los analizadores son destruidos, vencidos, recuperados, no por ello dejan de producir, durante su breve existencia, experiencias y proyectos que serán rescatados en las fases ulteriores del movimiento social. [...] Si nos referimos a la teoría de los analizadores, dice, resulta claro que el <<actor>> no solamente es un organismo capaz de absorber y restituir una información (<<revelador>>) sino también un elemento que interviene, que actúa sobre la situación que actúa sobre él..." (Lourau 1980)

Antoine Savoye nos explica que el concepto analizador tiene para la teoría del análisis institucional un estatuto particular: es a la vez un concepto descriptivo y operatorio. Es un concepto descriptivo, dice, cuando hablamos de analizador social o analizador histórico. Y por este último habría que entender como señala Roberto Manero a aquellas situaciones de explosión social -revoluciones movimientos sociales más o menos generalizados- que tienden a un análisis institucional generalizado de la sociedad. (Manero 1990). Pero analizador, nos dice Antoine Savoye, es también un concepto operatorio. En tanto concepto operatorio, el analizador construido se distingue del analizador natural. Por ejemplo la Asamblea General Socioanalítica es un analizador construido, aunque es un espacio donde pueden emerger analizadores naturales

revelador. La señora González, esposa del viejito, al escuchar en la cena que éste hablaba y hablaba a Manuel de los principios del anarquismo, se dirige al niño para comentarle que al señor González, que siempre habla de igualdad, justicia y anarquismo, durante muchos años ha tenido que lavarle, plancharle la ropa y servirle el café.

Estos dos hechos fueron determinantes, pues con ellos comenzaba a tener cada vez más resonancia las complejas relaciones entre hombres y mujeres al interior del movimiento libertario; en un principio, como ya lo hemos señalado, llamaba más mi atención aquellos hechos que hacían referencia a la vida en pareja.

Por último, uno más de los de los sucesos, en este caso un analizador histórico, que contribuiría a ir definiendo aún más la investigación, aparece cuando, revisando la historia del movimiento libertario mexicano, un par de mujeres afiliadas a una organización anarquista llamada La Social, se ven impedidas a participar en el Primer Congreso Obrero de 1876, precisamente por su condición femenina.

Fueron entonces estos tres hechos los que centraron cada vez más mi atención en aquellos aspectos y espacios en los que aparecía la figura de las mujeres. La vida cotidiana y en particular la relación de pareja que se presentaban como un interesante campo de reflexión, pero que resultaban desgastante cuando se vive y se quiere vivir acompañado de alguien, fue cediendo espacio a otro tipo de preocupaciones. De esta manera, las modalidades que el anarquismo mexicano ha tenido de imaginar, creer y pensar la participación de las mujeres en el movimiento, fue constituyéndose en un interesante eje para reflexionar sobre los procesos que intervienen en la producción de la subjetividad colectiva; estudio que a mi juicio se presenta como pertinente para una lectura desde la psicología social.

Los roles atribuidos históricamente a las mujeres ¿cambian en el pensamiento libertario o reproducen las relaciones de género ya instituidas? ¿cuál es el sentido de la participación de las mujeres en el anarquismo? ¿cuál es la forma en que se representa el proyecto anarquista al género femenino?, etc., fueron algunas de las preguntas que comenzaron a guiar los primeros pasos de esta investigación.

De esta manera, en un inicio se comenzaron a entrever tres perspectivas de aproximación al estudio de las mujeres en relación con el anarquismo:

- 1.- La participación de las mujeres dentro del movimiento, es decir, las luchas de las mujeres anarquistas en el proyecto libertario.
- 2.- El anarquismo y la mujer. La idea del ser mujer en la filosofía libertaria.
- 3.- La mujer anarquista en el contexto de la lucha del movimiento feminista.

Estos tres puntos que en un inicio parecían poder separarse, fueron con el tiempo concatenándose cada vez más. Imposible pensar en cómo las mujeres anarquistas se involucraban dentro del movimiento sin tomar en cuenta la forma en que el mismo proyecto libertario tiene de representarse a la mujer; asimismo resultaba ilusorio aislar la presencia de las mujeres en el seno del anarquismo de las luchas y logros del movimiento feminista.

Es importante también precisar que las demandas, los reclamos y las denuncias que las mujeres hacen al movimiento libertario por desestimar de éstas un lugar, es para mí no una sumatoria de quejas donde una mujer neurótica y otra paranoica reclaman igualdad; sino más bien la intención es dar cuenta de un aspecto de la vida social, de una correlación de historias, de modos de organización, de proyectos, de ideologías, en fin. de dimensiones imaginarias y simbólicas puestas en juego en este movimiento.

Si entendemos entonces al anarquismo como un campo de producción de significaciones sociales, proyecto y creación colectiva que ha determinado, entre otros, las formas históricas de nuestra sociedad. se justifica pertinente el análisis que la

psicología social puede hacer de esas figuras imaginarias sobre las que éste se organiza y actúa; partiendo, como he señalado, del pronunciamiento de las mujeres como portador de un proyecto de crítica al interior de este movimiento. Por lo anterior, la elucidación de los efectos de los analizadores de las mujeres en el movimiento anarquista en México, se convierte en una de una de las principales tareas de esta investigación.

Líneas más arriba he apelado al movimiento anarquista como un campo de producción de significaciones sociales y he insistido en tratar de reflexionar, desde la psicología social, sobre el imaginario colectivo de este movimiento. Sin embargo hay que señalar que cuando hablo de imaginario, de imaginario anarquista, lo hago sumándome, por principio de cuentas, a aquellas orientaciones que al referirse al imaginario no lo hacen en nombre de lo especular que alude a lo ficticio, irreal e irracional. Más bien, lo entiendo aquí, junto con Castoriadis, como creación permanente e indeterminada, por su carácter social e histórico, de figuras, formas e imágenes que conforman el espacio simbólico en el que las instituciones son constantemente legitimadas o criticadas, fortalecidas o debilitadas.⁷

Dice Castoriadis: "Recordemos el sentido corriente del término imaginario, que por el momento nos bastará: hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo <<inventado>> -ya se trate de un invento <<absoluto>> (<<una historia imaginada de cabo a rabo>>), o de un deslizamiento, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas <<normales>> o canónicas (<<¡No es lo que imaginas!>> dice la mujer al hombre que le recrimina una sonrisa que ella intercambiaba con otro hombre). En los dos casos se

⁷ "La historia de las palabras ha conocido épocas en las que éstas oscilan, cambian de significaciones, se mueven de la "periferia" hacia el "centro" de un campo discursivo. No está excluido que éste sea el caso actual de la "imaginación" y del "imaginario" en el discurso de las ciencias humanísticas. Efectivamente, es notable que en ese discurso el "imaginario" se disocie cada vez más de sus significaciones tradicionales, a saber "ilusorio", "quimérico". También es sorprendente constatar que "imaginación" e "imaginario" se utilizan cada vez más fuera del ámbito al que el uso las había confinado tradicionalmente [...] La imaginación es mucho más que una facultad para evocar imágenes que multiplican el mundo de nuestras percepciones directas, es un poder de

da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real, ya sea que pretenda ponerse en su lugar (una mentira) o que no lo pretenda (una novela).

Las relaciones profundas y oscuras entre lo simbólico y lo imaginario aparecen en seguida si se reflexiona en este hecho: lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para <<expresarse>>, lo cual es evidente, sino para <<existir>>, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de <<imágenes>> están ahí como representante de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Pero también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad imaginaria, ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de ver otra de lo que es. Sin embargo, en la medida en que lo imaginario vuelve finalmente a la facultad originaria de plantear o de darse, bajo el modo de representación, una cosa y una relación que no son (que no están dadas en la percepción o que jamás lo han sido), hablaremos de un imaginario efectivo y de lo simbólico. Es finalmente la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen". (Castoriadis, 1983:219)

Es entonces, en esta acción social, en esa que *se desarrolla en una estructura de sentido, en un intercambio de significaciones que aparecen bajo formas ritualizadas o institucionales* y que es también productora de nuevas significaciones, que vamos a encontrar incluidas las producciones imaginarias del movimiento libertario.

Para tratar de dejar más clara esta idea considero necesaria una reflexión en torno a los diferentes modos de organización del imaginario social y de la subjetividad colectiva tales como las profecías o proyectos, los mitos, la memoria y la imaginación colectiva, la esperanza, las utopías. Y debido a que algunos de estos términos han estado sometidos a una constante ambigüedad semántica, me parece pertinente plantear algunas ideas respecto de ellos.

separación gracias al cual nos representamos las cosas alejadas y nos distanciamos de las realidades presentes

1.3 Los modos de organización de los imaginarios sociales o las voces de la imaginación colectiva.

“Utopía, sueño, delirio, dominio de la imaginación sobre la razón: he aquí lo que responden los “razonables”. Y no se equivocan. Pero en lo que sí están terriblemente equivocados, es al creer que la imaginativa social no tiene nada que ver con la vida social, con el cambio social, con la revolución.” (Lourau, 1984)

Varios han sido los autores que han tratado de esclarecer los modos bajo los cuales se produce el mundo, o mejor dicho los mundos y las formas por las que la existencia adquiere sentido.

No estoy refiriéndome aquí a las formas individuales de la subjetividad, sino aquellos procesos colectivos que crean mundos, que significan de tal o cual manera su existencia en la tierra, que imaginan, que esperan, que crean. Hablo aquí de los movimientos sociales y de las condiciones simbólicas que los posibilitan; particularmente hago referencia a algunos de los sistemas de símbolos, ritos y creencias sobre los cuales se apoya el imaginario anarquista. Por ello un repaso sobre la utopía, la esperanza y los mitos conformará la siguiente reflexión.

La Utopía

Por utopía se entiende la expresión de la subjetividad social que incorpora la dimensión de la posibilidad, abierta a un amplio campo de problemas y a todo un horizonte histórico. Es aquí donde el imaginario social se despliega, formulando y reformulando la relación entre lo vivido y lo posible. (Zemelman, 1995)

El término utopía ha estado relacionado siempre con el anarquismo. Desde la vieja disputa en la Primera Internacional entre marxistas y anarquistas, el socialismo libertario quedaría calificado por Marx y Engels como socialismo utópico. Sólo que aquí la palabra utopía no fue precisamente utilizada en su sentido positivo, sino más bien con una connotación negativa; pues aquello que para los marxistas no obedecía a su planteamiento científico, se mostraba ante sus ojos como mera ficción.

Para Martín Buber (1987), el calificativo de utopistas utilizado por Marx y Engels, hacía referencia a aquellos cuyas ideas habían precedido al decisivo desarrollo de la industria, al proletariado y a la lucha de clases y que por lo tanto no tomaron en cuenta estos factores. Se utilizó el concepto -señala- para todos aquellos que, según Marx y Engels, no querían o no podían -o no podían ni querían- tomar en cuenta esos factores.

"Desde entonces, el calificativo de "utopista" pasó a ser el arma más fuerte de la lucha del marxismo contra el socialismo no marxista. Ya no se piensa en demostrar a cada momento el acierto de la opinión propia contra la del adversario; por regla general, se encuentra en el campo propio, por principio y exclusivamente, la ciencia y, por consiguiente la verdad; y en el campo ajeno se encuentra, por principio y exclusivamente, la utopía y, por consiguiente el engaño. [Así] La impresionante polémica de Marx y Engels condujo a que, lo mismo dentro que fuera del marxismo, la

denominación "utópico" se aplicara corrientemente a un socialismo que apela a la razón, a la justicia y a la voluntad del hombre para volver a su lugar a la sociedad humana desquiciada, en vez de limitarse a hacer patente a la conciencia activa lo que se había preparado ya dialécticamente por las condiciones de producción. Se considera utópico todo socialismo voluntarista." (Buber, 1987:15)

Para Maurice Moissonnier (1973), por ejemplo, el mundo perfecto de los anarquistas es aquél en el que se practican las relaciones precapitalistas, y en donde el trabajo se organiza sobre la base de falansterios como los de Fourier, "según temperamentos y afinidades", o simplemente se organiza el trabajo armoniosamente según una forma federalista natural. En tanto el naciente capitalismo no produjera sus efectos -señala- y sus rasgos fundamentales no fueran todavía percibidos, la crítica de la sociedad se refiere a una razón y a una moral "naturales" más que a un análisis económico serio. (Moissonnier, 1973)

Son estas entonces, algunas de las formulaciones que dan cuenta de cómo el concepto utopía en relación con el anarquismo, se convirtió en el equivalente de ficción, fantasía, sueño, ilusión, invención y delirio no correspondiente con el análisis científico. Sin embargo, aquí quiero, junto con algunos autores que han trabajado el tema, pensar la utopía como aquella producción imaginaria que si bien colinda con la ilusión, la quimera, el sueño, al mismo tiempo posibilita otras formas de significar la vida en la sociedad y las relaciones de los hombres con la naturaleza. Vista desde aquí la utopía tiene entonces una función: productora de sentido, significa, posibilita y organiza la vida social.

Antes de continuar es importante aclarar que la utopía no sólo ha sido enjuiciada por su carácter quimérico, sino también por extender sus fronteras hacia la perfección y precisión. A partir de las creaciones literarias de Platón con *La República*, de Campanella con *La Ciudad del Sol*, de Francis Bacon con *La Nueva Atlántida*, y otros

más, la utopía es también entendida como el deseo de la perfección, proyectos sometidos a planificación absoluta que ha pronosticado todo por adelantado y que no toleran el menor diálogo y ningún enjuiciamiento. François Laplantine en su estudio sobre las diferentes estrategias de aquellas aspiraciones colectivas que quieren subsanar a la sociedad a la que consideran "como absolutamente execrable, perversa y viciada en sus principios e instituciones", hace referencia a la construcción de las utopías precisamente en este último sentido. (Laplantine (1977:19)

Para este autor una de las voces de la imaginación colectiva es precisamente aquella que sale de la historia; proyección fantástica -dice- de un en otra parte, donde la felicidad de los hombres se organiza minuciosa y perfectamente. Este deseo de perfección en la utopía o de pasión por el sistema, estará caracterizado para Laplantine, por un exacto ordenamiento matemático, un odio por la diferencia, el conformismo, la planificación, la precisión minuciosa y la simplicidad moralizadora.⁸

Esta descripción de la utopía hecha por Laplantine, basada a mi juicio en las creaciones utópicas literarias, no deja de cualquier modo de hacer referencia a la utopía en el sentido que aquí nos interesa. Es decir, al integrarla como una de las expresiones del imaginario colectivo y al colocarla entonces como una fuerza que condena lo real por lo posible y que llega a *resquebrajar la sociedad, a hacerla dudar*

⁸ Una definición similar la vamos a encontrar en Fernando Savater, filósofo que ha dedicado un buen número de páginas para reflexionar sobre el anarquismo. Sobre el género literario señala lo siguiente: "Respecto a las utopías es fácil advertir su carácter abstracto, construidas con un racionalismo detallista y maniático, con la siempre obsesión simétrica de llenar todos los huecos, de no dejar residuos oscuros o no legislados. Nunca son el sueño de muchos, sino siempre demasiado patentemente el de uno solo: por eso, aunque en un principio interesen, pronto llegan a hacerse agobiantes y fastidiosas. Es el género empachoso por excelencia, el de intelectualismo más patente, sobre todo cuando se empeñan en hacer limcapie en sentimientos y pasiones. Nada da menos sensación de libertad que leer una utopía, aunque todas suelen reclamar de la más ardiente libertad. [...] Simple reordenamiento de lo dado, hipostasis combinadas de aspectos positivos o negativos de lo que conocemos, las utopías son líneas de puntos que prolongan los perfiles de la sociedad vigente, pero no su radical innovación, el verdadero salto a lo distinto [...] Suele reprocharse a las utopías el carácter desenfrenado e irreal de sus elucubraciones, pero reproche más justo sería el de excesivo conformismo con lo que nos rodea, su idea excesivamente cauta de nuestras posibilidades" (Savater, 1984:38)

de sí misma y a introducir fermentos de subversión, el autor invita a pensar la utopía también de otra manera.

Así, es importante aclarar que "...una cosa es la influencia, la actividad o la participación en la acción transformadora que el imaginario utópico, en su contenido positivo de imágenes, símbolos y valores, pueda tener; es decir, la función social de la Utopía como planificación de la alteridad o de la Utopía como idea - fuerza en el seno de un movimiento revolucionario. Es en este sentido que Mannheim habla de función utópica." (Colombo 1993b:222)

Es entonces éste el aspecto de la utopía que me interesa; es éste, que toma el camino colectivo y se convierte en acción, al que hago referencia cuando lo vinculo con el anarquismo. El imaginario utópico en el anarquismo permite pensar en un reordenamiento de las formas de sociedad existentes; las relaciones sociales tal y como están instituidas, no son para el proyecto libertario ni las definitivas ni las únicas posibles. Es verdad, como enuncia Amedeo Bertolo (1993), que concretamente sólo vivimos aquí y ahora, pero también es verdad, dice, que somos animales culturales y que viviendo aquí y ahora, asimismo vivimos, a nivel simbólico, en otra parte, ayer y mañana. El proyecto del socialismo libertario es la libertad y ésta, como categoría sociológica más que filosófica, habrá de ser entendida como el cuestionamiento a muchas de las formas de poder⁹; es decir, la sociedad que los anarquistas quieren es aquélla en la que desaparece el Estado y con él todo principio jerárquico y autoritario basado en el poder absoluto de unos cuantos que se adjudican el derecho de establecer normas y adjudicar sanciones, de dictar órdenes y vigilar su ejecución.

El imaginario utópico del anarquismo no descansa en un espacio determinado, una isla imaginaria por ejemplo, pero tampoco en la espera o en la llegada de un mundo mejor; efectivamente es el tiempo, la historia, el lugar de la inversión, pues es en el futuro

⁹ Para Roberto Manero sería interesante discutir dicha postura a la luz de la concepción foucaultiana del poder.

donde la esperanza libertaria proyecta los sueños, pero es el ahora el momento de la invención. A diferencia del marxismo, que funciona bajo una lógica de la espera, el anarquismo no confía en el advenimiento de la "Edad de Oro", sino que deposita todas sus fuerzas en el momento presente. "Por lo que toca al movimiento anarquista, hay en él algo que no sólo recuerda, sino que además lo vincula estrechamente a la categoría en cuya comprensión y en cuyo análisis estoy empeñado y a la que denomino posesión. El movimiento anarquista se sitúa en las antípodas exactas de la idea misma de institución, así fuere provisional, y a la de sistema. Su ideal consiste en hacer evolucionar a la humanidad, a la que quiere liberar, dentro de una atmósfera de libertad absoluta y de permanente Pentecostés." (Laplantine, 1977:43)

De esta manera todo el vigor de la utopía anarquista se expresa, dice Colombo (1993b), en la acción cotidiana. "*Se tiene necesidad del antejo más potente, el de la conciencia utópica más aguda, para penetrar en la proximidad más próxima*". O bien, como señalaba Malatesta (1977): nosotros no queremos el anarquismo, queremos la anarquía. No hay un fin de la historia, pero hay caminos que se hacen al andar. En este sentido, en el imaginario utópico anarquista no encontramos un rechazo del presente, no es solamente la apuesta a una sociedad sin Estado, esa que todavía no es y que algún día podrá ser, sino *La sociedad contra el Estado*, la sociedad contra el principio de dominación en una lucha aquí y ahora.

"Puesto que el cambio anarquista supone un salto cualitativo cultural (una "Mutación cultural", por así decirlo), la función de la utopía anarquista es, ante todo, la función revolucionaria de hacer crecer la esperanza y la voluntad de cambiar la sociedad hasta el punto, no ya de superar simplemente los límites de un sistema dado de poder, sino de romper de par en par la compacta membrana cultural que separa el espacio simbólico del poder del espacio simbólico de la libertad. Una membrana formada desde hace miles de años por el depósito, la estratificación y la transmisión, generación tras generación, en las estructuras mentales y el imaginario social, de comportamientos



gregarios - autoritarios y valores jerárquicos, de fantasías y mitos creados por y para sociedades constitutivamente divididas en dominantes y dominados” (Bertolo, 1995:207)

La Esperanza

“Ocurre como si los humanos -individuos y/o colectividades- agobiados por el peso de las necesidades, encontrasen algo así como *la cuerda* de un mensaje, de un anuncio, de una <<revelación>>, de un evangelio. Esa cuerda a veces creen que viene de fuera, a veces que sale de ellos mismos. Poco importa. En uno y otro caso es una cuerda que lanza *al aire*, es decir, al vacío, a las nubes, al cielo. Al observador le parece que no se apoya en nada, si no es en los universos impalpables e inconsistentes de la fantasía, de la divagación o de la extravagancia. Y sin embargo, he aquí que la cuerda encuentra asidero. *Se aguanta*. Y cuando los humanos se cogen de ella para avanzar, ella *sostiene* su esfuerzo y *mantiene* su constancia, aunque creyendo llevar el cielo a la tierra lo único que hagan sea, según la imagen del Pseudo-Dionisio, hacer avanzar sus antiguas tierras hacia cielos nuevos. Si así queda *constituida* una imaginación, resulta ser también una imaginación *constituyente*, constructora de una realidad social.” (Desroche, 1976)

Otro de los elementos constituyentes en los modos de organización del imaginario libertario es la esperanza.

Este concepto al igual que el de utopía reviste también un carácter polivalente, por un lado puede ser estimado o enjuiciado por las propiedades de espera y promesa que porta, por el otro puede también ser reconocido porque de alguna manera da cuenta de las dimensiones volitivas del sujeto que impugnan, aunque suene contradictorio, la

tendencia a la ceguera histórica, la inconsciencia, la inercia mental, la posibilidad de convertirse en víctimas santificadoras de lo que aplasta, deforma y empobrece. (Zemelman, 1995)

Fernando Savater (1984) en *Más allá de la utopía: el mito (Respuesta a Ernest Bloch)*, señala que en la esperanza el tiempo no sabe ser dichoso más que como futuro, y eso, dice, se paga con la opacidad a la que se ve sometida el presente. “La oscuridad del presente es sin duda el alto precio que paga la esperanza por poder conservarse en su perpetuo aplazamiento [...] Frente a la negra desesperación del tiempo que se va, sólo brilla el espejismo de lo óptimo que ha de venir y que nos hace desear que el momento se vaya aún más aprisa.” El debate de este autor con Ernest Bloch está centrado sobre las reservas que guarda con respecto a la llamada conciencia anticipante; para Savater vivir para la hacer revolución y no hacer la revolución para vivir es un serio descuido; éste reivindicará así, como el único tema de la utopía, al presente. Bloch, dice, acerca la utopía al presente, pero no puede evitar que la conciencia anticipante siga buscando su bien en lo futuro: el presente será valioso pero sólo en cuanto posibilidad, en cuanto potencia de un acto que no llega a realizarse. “La esperanza misma es uno de los principales obstáculos para la viabilidad de lo que la esperanza promete”.

Hugo Zemelman (1995) por su lado reivindicará precisamente la dimensión volitiva de los sujetos y el carácter de la posibilidad que da sentido no sólo a las construcciones del futuro, sino a las posibilidades presentes para transformarlo. La separación tajante entre presente y futuro no existe para este autor; por el contrario, para él “La dialéctica momento-futuro remite a la noción de la historia como ser y querer ser, pues el elemento volitivo es parte de la condición de la vida social en tanto construcción inacabable. Cualquier intento por darle término -dice- significa mutilar al sujeto por determinadas lógicas objetivadas en sistemas, productos de un momento, pero que se transforman en esferas permanentes y únicas de la vida social ...” (Zemelman, 1995: 12)

La esperanza anarquista a la que me refiero es la esperanza que Ernest Bloch opone al nihilismo, la que no habla de esperar y hace referencia a la promoción en el esperante de un esfuerzo activo. La esperanza de la que hablamos en el movimiento libertario es aquella que no le ha confiscado la acción al presente. Es aquella que le otorga a la utopía anarquista el carácter de la posibilidad, y que incorpora en la lucha por el cambio social las potencialidades de los sujetos y su capacidad para producir proyectos, construir mundos e impulsarlos. De esta manera incluir una reflexión sobre la esperanza y el movimiento libertario significa tratar de reflexionar en torno a la subjetividad social *que incorpora la dimensión de la posibilidad*, dimensión que vehiculiza la interpretación del mundo y los medios para modificarlo; la esperanza en este sentido no es la espera inerte de lo que se desea, sino la fuerza en la que se despliegan las posibilidades de transformación de las relaciones sociales tecnoburocráticas y autoritarias.

En este sentido se puede plantear que al referirme al movimiento libertario estoy hablando más de la esperanza utópica que de la esperanza milenarista. Esta última, de la que habla Laplantine, hace referencia precisamente a la lógica de la espera, de la llegada, algún día, de milenio, del Reino de Dios. En cambio, la esperanza utópica que me interesa es aquella a través de la cual la función de la utopía hace crecer precisamente, la esperanza, la voluntad y la posibilidad de cambiar la sociedad desde hoy. La esperanza utópica es así parte constitutiva del imaginario anarquista.

Pero no sólo la esperanza, sino también la nostalgia son elementos constituyentes de los procesos de la subjetividad colectiva puestos en marcha en el movimiento libertario, por ello en las siguientes líneas centraremos nuestra atención en los mitos.

Los mitos

"Todo movimiento y grupo social construye versiones de sus orígenes impulsados por sus proyectos y vocaciones, de tal manera que encuentran en la historia una serie de continuidades y filiaciones que les permiten reconocerse. Es así que se forma su propio mito, temática del movimiento de dichos grupos y que constituye lo que algunos denominamos su novela institucional. Esta novela no únicamente es distorsión de los hechos históricos, sino que es una fuga de significación, es decir, la manera en la cual se expresan otras verdades" (Casanova, et.al., 1996).

El pensamiento ácrata no ha sido relegado sólo por sus apuestas hacia el futuro, sino también por su vínculo con el pasado. Por ejemplo, Marx, en lo que él entendía como las nuevas condiciones de una sociedad capitalista en que el proletariado había tomado conciencia de su existencia, "caracterizaba al anarquismo como una regresión, una vuelta a los viejos modos de pensamiento, un retorno forzado a un primitivismo totalmente anacrónico". (Moissonnier, 1973:134).

Expresiones tales como ¡es un mito! dan cuenta por un lado, del carácter legendario de tiempos heroicos y fabulosos, atribuibles a la palabra mito; pero por el otro, hace también referencia a una superstición o una ficción. Sin embargo, las investigaciones que la antropología a llevado a cabo van a ir recuperando del mito su carácter constitutivo de la sociedad y la cultura.

La insensibilidad contemporánea con respecto a la función social del mito tiene sus orígenes. para Laplantine, en la razón práctica ilustrada del platonismo y del racionalismo cartesiano. ¿Cuál es esa función social del mito a la que este autor hace referencia?. Para Laplantine el mito es el instrumento y la expresión de la función

simbólica; herramienta por medio de la cual se significa el mundo y la vida en el mundo.

“Con el advenimiento del pensamiento mítico, es decir, del pensamiento humano, los puntos de referencia dejan de ser imprecisos, y el grupo se vuelve capaz de orientarse en el mundo, moldeándolo según las exigencias de un proyecto que él mismo se ha fijado. Sin ese pensamiento, no tendríamos razón alguna de vivir ni de morir [...] El mito, que es el relato semiconsciente que la sociedad remite a ella misma y que culmina en la dimensión festiva de nuestra experiencia y en la fantasía social, traduce el profundo deseo de los hombres de otorgar un sentido a su existencia al arraigarse en un pasado cósmico y proyectar un porvenir y una esperanza en forma de mesianismo o de teatro; consiste, en fin, en comunicarse entre ellos, pero de una manera distinta, con aparatos, es decir, en reconocerse al compartir un simbolismo colectivo, un simbolismo que nos da fundamento en su condición de ente de cultura. El mito es el lenguaje mismo de lo político, si se acepta, pese a todo, definir a éste como el conjunto de las relaciones humanas en su actividad de fabricación del mundo, lo que implica, asimismo, hacer salir a la política de esa zona de pequeño dogmatismo en la que se la ha querido encerrar. Y por expresar la carga política, pero también poética, del mundo, la relación de los hombres con los mitos se me presenta como absolutamente constitutiva de su humanidad” (Laplantine 1977:61)

El mito es entonces un modo de organización del imaginario libertario, pues el movimiento anarquista, encuentra en su historia el contenido de su proyecto y acción.¹⁰

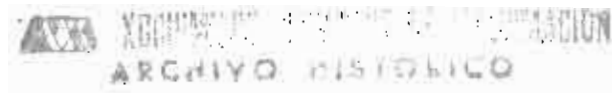
El fundamento axiológico del anarquismo, dice Bertolo (1993), es decir el valor

¹⁰ El movimiento anarquista hunde sus raíces en el imaginario libertario. Es decir, las acciones de los anarquistas han estado encaminadas por un conjunto de ideas e imágenes que cuestionan el sistema de dominación y explotación de la organización social. Sin embargo los vínculos entre este imaginario libertario y el movimiento anarquista no dejan de ser complejos. Pese a que los anarquistas conciben la sociedad como el espacio de las mil posibilidades por explorar y tratan de mantener viva la idea de una comunidad de hombres libres e iguales, sospecho, y este es precisamente el sentido de esta investigación, que el movimiento anarquista no puede negar las relaciones jerarquizadas que se dan al interior de éste. Las relaciones entre hombres y mujeres, adultos y niños, etc. son un ejemplo.

primordial del que se derivan y al que constantemente hacen referencia la teoría y la práctica anarquista es, la libertad. En este sentido se puede plantear que la "profecía inicial" del movimiento anarquista ha sido precisamente, la libertad; que incluye además proyectos tales como las formas autónomas de la organización social, la igualdad dentro de la diversidad, la abolición de las clases sociales, la desaparición del Estado, etc. *La utopía de la transformación radical del mundo está allí presente.*

Sin embargo, los pronósticos del proyecto libertario no siempre se efectuaron. En algunas de las experiencias más representativas en la historia del movimiento, la Comuna de París o la revolución española por ejemplo, se mostraron, en vivo, no solamente las posibilidades de la creatividad subversiva y la riqueza de sociedades libertarias e igualitarias; sino que también, se experimentaron procesos de institucionalización, es decir, el momento revolucionario, la fuerza de lo instituido, terminó integrándose al sistema establecido cuyo garante es el Estado. En este proceso encontramos que hace su aparición el mito, en donde éste, en tanto elemento constitutivo del imaginario social, trata de asegurar en el movimiento la permanencia del proyecto inicial. Es, en palabras de Castoriadis (1988), un modo por el que la sociedad catectiza con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo, un mundo y una vida -señala- que estarían de otra manera evidentemente privados de sentido.

Una definición más que nos puede ayudar precisar el significado del mito que aquí quiero plantear, es aquella que hace referencia a la memoria colectiva, memoria que no es simplemente un almacén, sino que es esa función vital que reelabora constantemente el pasado, evaluando y reorganizando los múltiples datos que lo constituyen. Esta memoria, dice Desroche (1976), es esencialmente una reconstrucción del pasado en la que es adaptada la imagen de los hechos antiguos a las creencias y a las necesidades espirituales del presente; es, dice, una memoria constituyente tanto o más que una memoria constituida.



Fernando Savater (1984) plantea así, la relación que el mito tiene con el presente. Lo que el mito pretende recuperar para el presente -dice- no es simplemente esa forma caduca de lo dispuesto para siempre, sino *la fuerza que en cada momento el hombre necesita para lograr cumplir lo libre, en lugar de someterse al condicionamiento de lo necesario.*

"El mito era la narración de nuestra fuerza: no prometía recompensas futuras ni aconsejaba aplazar el goce del presente hasta un futuro más propicio, sino que se convertía en memoria de lo que el hombre realmente es y realmente quiere [...] El hombre no tenía sencillamente que escuchar la leyenda como pura exaltación del pasado, sino que podía vivirla en sus días como el vigor legendario que le permite en cada momento cumplir lo cotidiano y además superarlo, no quedar apresado por ello. [...] En la exaltación de la fiesta, el mito intentaba renovar el presente gastado y hastiado de la cotidianidad instrumental, no para conservarlo tal cual, sino para recordar en vivo a los hombres su parentesco con algo que no es herramienta, ni ahorro, ni trabajo" (Savater, 1984:55)

De esta manera vamos a plantear que la dimensión mítica en el movimiento libertario, que es figura imaginaria y parte constitutiva de los procesos de la subjetividad colectiva en este movimiento, no debe ser reducida a una creencia o a un acto de fe, sino que se convierte en elemento central de las experiencias de la vida cotidiana, de las formas de significar e imaginar el mundo y de los modos de relación que los hombres establecen entre sí. El ordenamiento del mundo, la distribución de los seres y las cosas, las reconstrucciones e interpretaciones de los fenómenos, en fin la lógica social, *se halla idealmente transcrita en la lógica del mito.*

Finalmente y a modo de cierre de este capítulo es importante señalar que al intentar comprender algunos de los aspectos de los modos de organización de las dimensiones imaginarias, entendidos estos como procesos de la subjetividad social, he querido

tratar de elucidar algunos de los elementos que constituyen las formas en las que el movimiento anarquista mexicano se representa la participación de las mujeres; es decir, a partir de este entretejido de figuras imaginarias trato de pensar sobre las formas de inclusión de las mujeres en un proyecto que proclama la igualdad y la libertad de los seres humanos.

La hipótesis que de alguna forma conduce la investigación, es que puesta la atención en aquello que alguna vez será -la emancipación de lo oprimidos, la libertad, la igualdad, y en general una transformación radical de la sociedad-, el movimiento anarquista mexicano con respecto a las demandas sobre los derechos de las mujeres ha mostrado, a mi juicio, cierta sordera. Concentrado en la función utópica de lo posible y bajo la invocación de aquello que alguna vez fue y que por lo tanto sigue siendo probable, el movimiento y el pensamiento libertario mexicano ha ido descuidando algunas necesidades del presente. Es como si el imaginario utópico libertario y la reconstrucción de sus recuerdos no terminaran por coincidir con algunas de las ideas y preocupaciones contemporáneas, particularmente me refiero a la lucha por la igualdad y libertad del género femenino. Es decir, si bien es desde este tiempo presente a partir del cual se proyecta una transformación de la sociedad y que tiene su fundamento en esa función vital de la memoria colectiva, como reelaboración constante del pasado, sospecho precisamente que una buena parte de este presente es sacrificado. Así las cosas, el tema de la emancipación de la mujer será para el movimiento libertario mexicano no una *condición* para la transformación social, sino una *consecuencia* de ésta. La mujeres tendrán que esperar entonces la venida del reino.

Mary Nash (1981) lo ha descrito muy bien cuando señala que pese a que la condena del poder y de las relaciones autoritarias representa un desafío a las relaciones sexistas de la sociedad patriarcal, en España la cuestión de la liberación de la mujer nunca se convirtió en una cuestión primordial. Para el caso de México encontramos una situación similar. La insistencia puesta en las relaciones obrero patronales y en la

clase trabajadora como agente de la futura transformación de la sociedad, hace que el proyecto anarquista pierda de vista, a mi juicio, otro tipo de relaciones sociales; pese que ha intentado reflexionar sobre la educación, la familia, los jóvenes, la infancia, etc., mi supuesto es que el asunto de la liberación de la mujer ha quedado excluido de su proyecto.

Veamos, con más detenimiento en los siguientes capítulos cuál es ese proyecto libertario al que me estoy refiriendo para articular con más precisión el tema de las mujeres. Mi intención, insistimos, es intentar elucidar la constitución de los imaginarios sociales y de la subjetividad colectiva en el movimiento libertario, y la forma de acercarme es precisamente a través de las posibles contradicciones patriarcales incluidas en este movimiento. Pienso, que una reflexión en este sentido no se dirige necesariamente a impugnar o a atacar los planteamiento del proyecto anarquista, que ya de por sí, como dice Feyerabend (1987), no es quizá la filosofía política más atractiva; sino por el contrario, creo que un análisis en esta dirección puede contribuir a renovar este proyecto de transformación social dentro de un contexto histórico específico.

2 . El imaginario anarquista o el anarquismo imaginario.

El siguiente capítulo tiene la intención de reflexionar, que no de tratar de convencer, sobre el imaginario anarquista que se levanta contra las equivocadas interpretaciones que suponen o imaginan al anarquismo como representación del caos y desorden. Mi interés es pensar sobre una de las expresiones del imaginario social, que presente en la construcción de la historia y muchas veces marginado de ésta, ha venido representado un fuerte cuestionamiento a la sociedad instituida, me refiero al proyecto anarquista.

Cornelius Castoriadis (1988), al hablar de sociedad instituida, hace referencia al conjunto de normas, valores, lenguaje, y demás instituciones que sostienen y hacen ser a la sociedad; que la orientan y la hacen funcionar bajo ciertos acuerdos a partir de un complejo tejido de significaciones. "Esa urdimbre -señala- es lo que yo llamo el *magma de las significaciones imaginarias sociales* que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la anima. Semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, pecado, etc., pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad." (Castoriadis, 1988:68)

En nuestra sociedad encontramos entonces, significados compartidos de qué somos y qué debemos ser; subjetividad impuesta que se define en las experiencias de los sujetos y en sus formas de representarse el mundo. Se es un ciudadano en tanto que no se es negro, indio, homosexual, enfermo mental, seropositivo, etc. Se es mujer en tanto una imagen de sumisión reproducción y abnegación. Se pertenece a una nación, se es mexicano, por ejemplo. Se sostiene y se deposita poder en el Estado y por ello se disputan el gobierno los partidos. Se utiliza el dinero y se intercambian mercancías. Se sucumbe en el pecado.

Las formas canónicas del deber ser y del tener que, es decir, de las instituciones en la sociedad no sólo pueden justificarse por una cuestión de funcionalidad, esto es, por la satisfacción de las necesidades de la sociedad, sino que, como señala Ana María Fernández (1993), interviene también el problema del poder. Para esta autora el discurso del orden como un elemento de la maquinaria del poder puesto en marcha, por ejemplo por la religión o el derecho, necesita no sólo de las leyes y las reglas, sino que también del imaginario social que puede dominar las mentes y los cuerpos. Fernández señala que el universo de significaciones (dioses, nación, Estado, partido, mercancía, dinero, etc.) permite que "...el poder marche haciendo que los miembros de una sociedad 'enlacen y adecuen sus deseos al poder'..." El imaginario social -dice- interpela a las emociones, voluntades, sentimiento, sus rituales promueven las formas que adquirirían los comportamiento de agresión, de temor, de amor, de seducción que son las formas en que el deseo se anuda al poder. (Fernández y de Brassi, 1993:71)

En el mismo sentido, Bronislaw Baczko (1991), anota que el imaginario social es una pieza eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva y en especial del ejercicio del poder. Para este autor, todo poder debe necesariamente enfrentar su despotismo y controlarlo reclamando una legitimidad, este poder establecido se rodea así del imaginario que le da vida. Las instituciones políticas, dice, participan del universo simbólico que le rodea y forman los marcos de su funcionamiento. Estas instituciones son un capital simbólico propiedad del poder establecido; así se asegura un lugar privilegiado en el ámbito de los imaginarios sociales. "El control del imaginario social, de su reproducción, de su difusión y de su manejo asegura, en distintos niveles, un impacto sobre las conductas y actividades individuales y colectivas, permite canalizar las energías, influir en las elecciones colectivas..." (Baczko, 1991:30)

Sin embargo, hay que señalar que el imaginario social no sólo indica a los individuos, de una manera casi determinista, su pertenencia a una misma sociedad y define las

formas de sus relaciones con ésta, con sus divisiones internas, con sus instituciones, etc., sino que también precisa la capacidad de los sujetos de sentir, de pensar, de creer de otra manera. Es decir, la hipótesis general sobre la cual se sostiene este trabajo, es que el conjunto de representaciones simbólicas instituidas no sólo han sido creadas, mantenidas e impulsadas; sino que han pasado también, en algún momento de la historia, a ser cuestionadas y repensadas. Ha hecho su aparición del mismo modo, como producto históricosocial, lo que Castoriadis (1983), denominó imaginario radical, es decir, la posibilidad de hacer, crear, buscar y pensar el mundo de otra manera. Este imaginario radical o instituyente productor de nuevas significaciones, creador de otros mundos utópicos y posibles aparece en constante tensión con el orden social ya establecido. El pronunciamiento obrero, la reivindicación de los negros, la lucha por la igualdad de las mujeres y la libertad de los jóvenes, los derechos de los homosexuales y de los indígenas, etc., son movimientos que han puesto en tela de juicio significaciones imaginarias de una sociedad instituida. Posibilidad de corte que da cuenta de un proceso en el que se redefine el magma de significaciones imaginarias y aparecen entonces otras formas de subjetivación; es decir, se van construyendo nuevas formas de entender la vida, de pensar y experimentar las cosas. Y es precisamente en este funcionamiento y creación de la sociedad entre lo instituido y lo instituyente, entre la imposición y la resistencia, en el que se ven aparecer las producciones imaginarias del movimiento libertario.

En la teoría del análisis institucional encontramos algunas nociones que bien pueden terminar de aclarar lo que estoy queriendo decir en las líneas anteriores; por ello la comprensión de conceptos tales como institución, lo instituido, lo instituyente y la institucionalización resulta indispensable. René Lourau, a partir de Castoriadis, de Hegel y otros autores, va a definir a la *institución* no como una cosa ni como un fantasma, sino como un proceso, un movimiento de fuerzas que hacen y deshacen las formas sociales. La institución -dice- es el proceso mediante el cual nacen fuerzas sociales instituyentes que, a menudo, terminan por constituir formas sociales

codificadas, fijadas e instituidas jurídicamente (Lourau 1980). Y con el riesgo de reducir demasiado, trataré de escribir algunas notas en torno a este proceso. Lourau señala que los tres momentos filosóficos de la institución planteados por Hegel (universalidad, particularidad y singularidad) deben transponerse a un registro dinámico. Así, al momento de universalidad de Hegel corresponde lo *instituido*, es decir, aquello que está allí, las normas y las concepciones tradicionales que deben hacer que los hombres existan de tal o cual manera. Al otro momento, al momento de la particularidad vemos corresponder lo *instituyente*, momento provisto -señala Lourau- de una fuerte potencialidad dinámica que se levanta contra las fuerzas instituidas. Finalmente en el momento de la singularidad van a resumirse los procesos dialécticos de lo instituido y lo instituyente; este momento, el momento de la *institucionalización*, es para Lourau el resultado de un juego de fuerzas: "las fuerzas de lo instituido, que son sobre todo fuerzas de conservación [...] y las otras fuerzas sociales, lo instituyente, [que] están en combate, a veces muy rudo, a veces pacífico, frente a estas fuerzas que aparentemente duermen." (Lourau, 1989:45)

La institucionalización, es un proceso, una transformación acompañada de la negación de la negación; es decir, de la negación de aquello que en un momento dado constituyó la negatividad hacia lo instituido. Negación de aquello que se abanderó y por lo que se luchó. Un ejemplo en la historia de México nos lo ofrece el levantamiento de Porfirio Díaz en 1876 con la consigna de la no reelección respaldada por el Plan de Tuxtepec y el resultado de ello en el que habrían de pasar más de treinta años, hasta 1911, para que el general Díaz, tras varias reelecciones, abandonara el poder. Otros ejemplos de esta misma naturaleza se pueden encontrar en las luchas de los movimientos obreros y campesinos de México que devinieron institución. Fuerzas sociales que fueron corporativizadas y reconocidas por el sistema social, y que terminaron reforzando la constitución del poder estatal.¹¹

¹¹ Algunos autores como Lefebvre (1977) y Manero (1992) han hablado del Estado mexicano que se constituyó institucionalizando el movimiento obrero y dio como resultado la CTM; el movimiento campesino que devino en

Sin embargo, la institucionalización, señala René Lourau, no es una "caída", una enfermedad, es el resultado de la acción del principio de equivalencia; es decir, el proceso en el que lo instituido acepta lo instituyente y lo integra a las formas ya existentes. La consecuencia de ello es para Lourau, el efecto Mühlmann; esto es, el fracaso de la profecía o del proyecto de determinado movimiento. (Lourau, 1977)¹²

De esta manera, cuando este autor define a la institucionalización no como una enfermedad, sino como un proceso, una transformación, una lucha que concierne a todos los aspectos del fenómeno social, hace una sugestiva invitación a navegar por esos intersticios de la acción social. Los procesos de tensión entre el deber ser o el tener que y las subversiones, aquellas que cuestionan al poder, *que desordenan las prácticas, que desdisciplinan los cuerpos, deslegitiman sus instituciones, y en algún momento instituyen nueva sociedad*, se convierten para mí en un interesante eje de reflexión en torno al movimiento anarquista de nuestro país. Este proceso en el que se hacen y deshacen las formas sociales, y en el que se construyen y constituyen subjetividades colectivas, es una tarea importante de esta investigación.

la CNC, y los movimientos urbanos que terminaron conformando la CNOP. También aquí la historia del PRI es un tema central en la constitución del estado mexicano que se constituye institucionalizando los movimientos sociales.

¹² "En *Análisis Institucional y Cuestión Política*. Lourau habla por primera vez del Efecto Mühlmann y del Principio de Equivalencia Ampliado. [...] Pero será hasta 1978, año de la crisis más fuerte de la corriente socioanalítica del Análisis Institucional, que la teoría de la institucionalización encontrará una enunciación más amplia en *El Estado Inconsciente* de Lourau.

A través de la constatación del rechazo de los intelectuales a analizar sus implicaciones, a través de lo que Lourau denomina, con André Nataf, la curvatura o sumisión política del campo social, a través del análisis de la institucionalización de la revolución, Lourau muestra cómo los movimientos sociales, sometidos a un principio de equivalencia ampliado, verdadero inconsciente estatal, reproducen el orden que tenía la vocación de negar. Pero, al mismo tiempo, muestra cómo las instituciones no terminan jamás de aniquilar los movimientos: los integran, se alimentan de su propia fuerza. Movimiento e institución coexisten y se acompañan en el proceso de institucionalización.

Lourau sitúa la autogestión como un proyecto de resistencia a la institucionalización y a la "mühlmanización" del movimiento. Frente a las contradicciones de la autogestión, sólo queda una opción: o la institucionalización, la mühlmanización, o la autodisolución. Esta posición será desarrollada en obras posteriores.

Así, el concepto de institucionalización está compuesto a partir de dos ejes: el Efecto Mühlmann, es decir, el fracaso de la profecía del movimiento como una condición necesaria para la institucionalización del movimiento, y el Principio de Equivalencia Ampliado, que propone al Estado como modelo general, como garantía metafísica de los social. El Efecto Mühlmann aparece entonces como corolario del Principio de Equivalencia Ampliado. Pero este efecto muestra cómo el movimiento siempre está constituido con una dimensión imaginaria que lo acompaña y

Para Lourau el análisis institucional alude directamente a lo político, y la institución que le interesa no es en el sentido jurídico del término, sino en tanto proceso que constituye las formas sociales codificadas fijadas e instituidas jurídicamente. Por ello, la teoría de institución que pretende construir es inseparable de las reflexiones sobre el Estado. No hay análisis institucional -dice- sin teoría del Estado, que es la super - institución.

"El enfoque que aquí se propone consiste en proponer lo estatal y lo institucional tanto como objeto de investigación que como instrumento de investigación. El principio de equivalencia, ampliado a todas las formas sociales significa que lo estatal, potencia de legitimación de la institución al mismo tiempo que resultado de todas las legitimidades institucionales, es lo que dirige toda la vida social, toda innovación, todo movimiento y , frecuentemente, incluso la acción revolucionaria, para que las nuevas fuerzas sociales den nacimiento a formas equivalentes a las actuales en el marco de equilibrios mutantes, evolutivos o regresivos, pero siempre definidos por la existencia sagrada de un Estado a modo de garantía metafísica de lo social." (Lourau, 1980:93).

El interés del análisis institucional son aquellos procesos a través de los cuales podemos hablar de un inconsciente estatal *-que es la forma que toman nuestros deseos, las censuras, los rechazos, en la época (la nuestra) de la hegemonía planetaria del Estado-*, por ello encontramos un fuerte vínculo con el pensamiento y el movimiento libertario que opone una modificación radical a la forma del Estado que se repite al infinito en el imaginario legitimante que lo sustenta.

En un texto titulado *"El imaginario estatal"* que sirve como prefacio a la edición italiana de *El Estado - Inconsciente* de René Lourau. Eduardo Colombo siguiendo las tesis de Josep Stranyer ("El Estado existe esencialmente en el corazón o la mente de sus ciudadanos, si éstos no creen en su existencia, ningún ejercicio de lógica es capaz de darle la vida"), de Miguel Bakunin ("La religión y el Estado son una locura colectiva

determina El Efecto Mühlmann abre la observación a la dimensión imaginaria de los movimientos y de las

[que] ha penetrado en todos los detalles tanto públicos como privados de la existencia social de un pueblo"); y de Lourau ("el Estado papá - mamá, da forma a nuestras representaciones, a las más racionales como a las menos") va a plantear que "...en la producción del imaginario social, en su reproducción permanente, la dimensión planetaria del Estado, su omnipotencia y omnipresencia, se desdobra en una línea abstracta y explícita que fundamenta la racionalidad interna del sistema, y en otra que sólo puede ser del orden del inconsciente". Cada una -señala- se levanta sobre la otra y ambas se retroalimentan mutuamente, dando como resultado la existencia concreta de lo instituido. (Colombo, 1993a: 137)

Lo instituido que como he dicho, hace referencia a las formas socialmente establecidas; el deber ser y el tener que del pensar, amar, sentir, crear, soñar, desear, etc., entendidos como universales, simbolizados y sancionados, plantea aquí la existencia de *un Estado que se constituye en lo imaginario*. Las relaciones que establecemos con los otros, en el trabajo, en la escuela, en la casa, etc., vienen a dar cuenta de este modelo de apropiación y reproducción de las formas jerarquizada, verticales y de centralización del poder que la institución estatal mantiene en la sociedad.

Valdría la pena preguntarse si ¿esto ha sido siempre así? Si ¿las formas de representación colectiva que ha tomado el Estado han permanecido siempre bajo este mismo modelo de interiorización? si ¿las normas, las formas de control, lo jurídico, etc., han sido siempre las mismas? o bien si ¿se puede hablar de cambios en el Estado para que éste pueda desempeñar sus funciones?

Estas son algunas de las preguntas sobre las que me parece necesario reflexionar pues las formas en que se ha orientado el pensamiento y el movimiento libertario a través de la historia encuentran aquí una buena parte de su justificación. Contra quién ha

establecido el anarquismo batallas frontales, quién es ese al que pretende destruir, son cuestionamientos que me permiten comprender mejor este imaginario anarquista del que aquí estoy tratando de hablar.

2.1 El imaginario estatal

Las formas de representarse al Estado, es decir, el conjunto de ideas - imágenes que le dan sentido, no han sido siempre de la misma manera. Este concepto ha transportado distintas significaciones. Significaciones que no necesariamente aparecen en un orden (cronológico, social, político, etc.) determinado, sino que encontramos incluso formas de intersección, injerencias de unas significaciones con las otras, en los diferentes momentos históricos de las sociedades.

Una de estas significaciones es aquella que se funda en la analogía del Estado con un organismo independiente y anterior a todos los individuos. El Estado, señaló Aristóteles, existe por naturaleza y es anterior al individuo, individuo que por sí mismo no es autosuficiente. El que no pueda entrar a formar parte de una comunidad, dice, o el que no tiene necesidad de nada por bastarse a sí mismo no es miembro de un Estado, sino que es una bestia o es un Dios. Esta concepción organicista, tomaría también una gran fuerza en el romanticismo en el que se insistiría en el carácter superior y divino del Estado. Hegel, por su parte contribuiría a esta misma idea cuando anota que el ingreso de Dios en el mundo es el Estado, un Dios inmanente que constituye la existencia racional del hombre. Sólo en el Estado, escribió, tiene el hombre existencia racional. Toda educación tiende a que el individuo no permanezca como algo subjetivo, sino que resulte objetivo por sí mismo en el Estado. Todo lo que el hombre es, lo debe al Estado, y solamente en el Estado tiene su esencia. Todo valor, toda realidad espiritual la tiene el hombre solamente por medio del Estado.

Otra concepción del Estado es aquella que opuesta a la anterior, sostiene la tesis de que el Estado es una creación de los individuos, una negociación contractual. Aquí el

Estado no tiene más sentido o poder que el que los individuos le hayan reconocido; su existencia no es sustancial u orgánica y no precede a los individuos, sino que es el resultado de un pacto o de un acuerdo e importa solamente dentro de los límites de validez de este pacto o de este acuerdo. Destacan aquí las reflexiones de Rousseau en torno al contrato social o de Hobbes y la teoría política clásica.

En estas dos concepciones vamos a encontrar el reconocimiento de una realidad social, es decir, el reconocimiento de una comunidad o grupos social residente en un territorio determinado. Aquí, pueblo, territorio y soberanía conformarán tres elementos propios de un Estado.

Una tercera concepción de Estado, es aquella que negando este aspecto sociológico del Estado, sostiene una idea puramente formalista según la cual el Estado es una formación jurídica. Aquí el Estado es una sociedad políticamente organizada por ser una comunidad constituida por un ordenamiento normativo y coercitivo que es el derecho.

Evidentemente habría que señalar que la discusión en torno a la institución estatal no puede limitarse a estas tres concepciones de las que brevemente he hecho mención. Los estudios sobre teoría del Estado, sociología del Estado, análisis político, economía, antropología, etc., han profundizado seriamente en los aspectos funcionales del Estado y en las estructuras sociales que lo constituyen. Así, temas tales como el orden social, democracia, burocracia, lucha de clases, gobierno, ideología, estructuras económicas, modos de producción, mercado, etc., han ido de la mano con el estudio y las reflexiones de lo que se ha llamado Estado, Estado de bienestar, Estado burgués, Estado moderno, etc.



Si bien el análisis de estos estudios son sumamente importantes cuando estamos refiriéndonos a cuestiones como la organización social o las relaciones entre los individuos en sociedad y la producción de la subjetividad, es importante señalar que detenerme aún más sobre esta cuestión del Estado o bien de los Estados adjetivados, me desvía de la reflexión. Sólo de paso quisiera hacer aquí una breve anotación. Algunos estudios acerca de la globalización o mundialización, de la transnacionalización de capitales y del mercado, de la transición del Estado nación o Estado de bienestar al Estado de competitividad, etc., sostienen de alguna forma la tesis sobre el debilitamiento de la institución estatal. Ricardo Petrella (1997), por ejemplo, señala que ante la mundialización los Estados parecen desempeñar en todas partes un papel pálido, secundario e incluso, en casos extremos, alejado de las decisiones si se lo compara con la nueva y agresiva confianza que ha logrado el sector mundial de los negocios. Los estados -dice- parecen reaccionar en vez de anticipar y seguir en vez de dirigir. (Petrella, 1997).

Asimismo, se puede encontrar también las tesis de que las actuales luchas por la democracia llevadas a cabo por la emergente sociedad civil, conducen a la extinción del aparato estatal. Si bien lo anterior puede resultar cierto es necesario señalar que el concepto de democracia, por ejemplo, a sido utilizado hasta por los más reaccionarios y reactivos a la idea de cualquier cambio social que melle en lo más mínimo las condiciones de privilegio económico y político de unos cuantos. Por lo anterior, y sin desconocer por completo estas interferencias de los nuevos Estados de competitividad, o de la democracia institucionalizada en los Partidos políticos o buscada por las ONG's u otras formas de organización civil, sostengo que la fuerza de la institución estatal está lejos de verse opacada; el dominio de la institución estatal omnipresente, es a nuestro juicio, más poderoso que nunca; el Estado - nación y el Estado de competitividad o de mercado aliados e intensificando sus fuerzas participan ahora del mismo juego; la corporativización, la asistencia, el control, la cooptación de los

movimientos sociales, la centralización del poder económico o político en unos cuantos, etc., son las reglas de este juego compartido.

Si líneas más arriba he hablado de cuando menos tres de las concepciones que sobre el Estado se han y se siguen teniendo, ha sido precisamente para tratar de pensar cómo las formas de actuar y de pensar al Estado también han cambiado. Hoy más que nunca, sostengo en este trabajo de investigación, el Estado invade la sociedad; antes encarnaba más bien un poder político, en cambio ahora absorbe una gran variedad de funciones sociales, económicas, pedagógicas, culturales, de asistencia, etc. Raramente el Estado, dice Murray Bookchin (1985), ha tenido este carácter de omnipresencia, ese carácter típico de condición humana que tiene hoy y que todavía amenaza con serlo más en el futuro. Imaginario estatal que más que apelar a la razón o a la fuerza, recurre a las emociones, las voluntades, los deseos, los sentimientos. El Estado, dice Lourau (1980), es el inconsciente; se instala en el imaginario donde todo lo puede.

El imaginario estatal es entonces una fuerza reguladora de la vida colectiva que introduce valores y modela conductas. El Estado trata de asegurarse el dominio total de las mentalidades y en especial de la imaginación social, definiendo de esta manera, el comportamiento entre los hombres; es decir, bajo el paradigma de la dominación - sumisión se funda la asimetría de todas las relaciones: el patrón y el obrero, el hombre y la mujer, el que sabe y el que no sabe, el niño y el adulto, etc. "El impacto de los imaginarios sociales sobre las mentalidades depende ampliamente de su difusión, de los circuitos y de los medios de que dispone. Para conseguir la dominación simbólica es fundamental controlar esos medios que son otros tantos instrumentos de persuasión, de presión, de inculcación de valores y de creencias. [...] Al combinar el monopolio del poderío y del sentido, de la violencia física y de la violencia simbólica, el Estado totalitario [por ejemplo] intenta suprimir todo imaginario social (incluso hasta su recuerdo), toda representación del pasado, del presente y del futuro colectivo que no

atestigüe su legitimidad y su poderío, garantizando así su dominio sobre la vida social en su conjunto." (Baczko, 1991:31)

Sin embargo, pienso que el Estado en tanto que significación imaginaria, creado, no concreto, porta en sí mismo su propia condena. Es decir, el hecho de que no sea un ente determinado por ninguna instancia extrasocial, ley histórica, económica o religiosa (aunque generalmente se le atribuye uno de estos orígenes), mantiene la capacidad, en la autoconstrucción de la sociedad, de significar nuevas formas de organización social y de acariciar la posibilidad de construir la vida de otra manera. El Estado, imaginario instituido y producto de un proceso histórico social que se ha empeñado en llamar a la unidad, en unificar y controlar cualquier diferencia, *así como fue hecho puede ser deshecho*.

El anarquista alemán Gustav Landauer ayuda a comprender mejor lo anterior cuando señala que el Estado no es una entidad exterior abstracta que se comporta de una u otra forma y que pueda ser destruido por una revolución; es -dice- una condición, una relación entre los seres humanos, un modo de comportamiento humano, que se puede debilitar contratando nuevas relaciones y comportándonos de diferente forma. (Ward, 1982)

De esta manera, se puede observar cómo para algunos anarquistas es necesario implementar nuevas formas de organización social donde la institución de la sociedad sea impulsada a través de significaciones imaginarias distintas. El proyecto libertario plantea que significaciones como Estado, Dios, Nación, Patria, Ciencia, Razón, Dinero, Partido, etc., pueden ser sustituidas por otras formas de representación social, tendientes hacia una sociedad libre e igualitaria, hacia una sociedad, autónoma, autodirigida, autogobernada y autoorganizada.

Por ello se reconoce, aunque en algunos aspectos no sea siempre así, que en la actualidad, una buena parte del movimiento anarquista a caído en la cuenta de que la

búsqueda de la libertad, justicia e igualdad entre los hombres no sólo puede centrarse en una lucha de clases; la emergencia de otro tipo de actores sociales, no sólo los obreros, fue convirtiéndose, para muchos libertarios, en un factor decisivo del cambio social. Las acciones colectivas que involucran demandas estudiantiles, étnicas, de derechos humanos, urbano populares, religiosas, de género, culturales, ecológicas, etc., son ahora elementos potenciales para la transformación de las sociedades que sobreviven bajo el poder del capital y el Estado. Por ello el señor Colín Ward va a defender que el anarquismo "lejos de ser una visión especulativa de una sociedad futura, es una descripción de un modo de organización humana arraigada en la experiencia de la vida cotidiana que opera codo a codo con -y a pesar de- las inclinaciones autoritarias de nuestra sociedad" (Ward, 1982: 11)

En este sentido, siguiendo la tesis de Lourau respecto de que los analizadores del Estado hacen su aparición en las luchas antiestatales, planteo al movimiento libertario como un analizador del Estado; es decir, como portador de un proyecto de análisis generalizado de la sociedad que devela las contradicciones del sistema. Movimiento antiinstitucional cuyo imaginario subversivo se manifiesta, a través de prácticas no institucionales y contrainstitucionales. El anarquismo, dice Colombo, con su imaginario subversivo le opone a la omnipresencia del Estado una alteridad radical. Así para intentar comprender un poco más esto último y tratar de fundamentar algunas de nuestras observaciones, revisaremos algunas significaciones sociales del proyecto libertario que lo hacen ser un movimiento subversivo.

2.2 El imaginario subversivo

El conjunto de símbolos, ritos y creencias sobre los cuales se sustenta el imaginario anarquista (por ejemplo los mitos, la utopía y la esperanza, de los cuales ya he hablado) se levanta contra el principio de dominación y la lógica del poder encarnada en el Estado. La sociedad contra el Estado que el movimiento anarquista ha venido

promoviendo supone la posibilidad real de una sociedad sin roles de poder ni estructuras jerárquicas en la que los policías, sacerdotes, jueces o patrones por ejemplo, no encuentran razón de existir.

"A medida que se amplían las atribuciones del Estado y de su burocracia, el peligro se agrava. Con visión profética, Proudhon anuncia el peor flagelo del siglo XX: "El funcionarismo (...) conduce al comunismo estatal, a la absorción de toda la vida local e individual dentro de la maquinaria administrativa, a la destrucción de todo pensamiento libre. Todos desean abrigarse bajo el ala del poder, vivir por encima del común de las gentes". Es hora de acabar con esto: "Como la centralización se hace cada vez más fuerte (...). las cosas han llegado (...) a un punto en el que la sociedad y el gobierno ya no pueden vivir juntos". "Desde la jerarquía más alta hasta la más baja, en el Estado no hay nada, absolutamente nada, que no sea un abuso que debe reformarse, un parasitismo que debe suprimirse, un instrumento de la tiranía que debe suprimirse [...]" (Guérin, 1984: 21)

Como he señalado líneas más arriba, hablo aquí del imaginario social, que no sólo es espacio simbólico de legitimación de lo ya existente sino de un imaginario radical o magma de significaciones imaginarias que definen la institución de la sociedad; creación, producción, resignificación y evocación de algo que todavía no es y que posiblemente nunca lo fue. De esta manera, para el movimiento anarquista la apuesta hacia la libertad, la igualdad y la justicia es una forma de significar el mundo y su propia vida en el mundo. Pensar la organización social de los hombres sin gobierno, sin Estado, es, a mi juicio, partir de un significado distinto de cuestiones tales como "la autoridad" y "el poder". Como señalaría el filósofo Angel Cappelletti (1992), el anarquismo no niega un principio de organización, más aún ni siquiera niega el poder, para el anarquismo el poder es inherente a todo individuo y a todo grupo humano; entonces lo que el anarquismo niega no es el poder, sino el Estado, que es la concentración del poder y que implica una diferencia clara entre quienes deciden y

ejecutan, entre quienes mandan y obedecen. Por otro lado tampoco hay una negación de la autoridad, la autoridad natural basada en el saber y en la capacidad de los individuos es algo inevitable. (Cappelletti, 1992:5)

Es importante mencionar también que los anarquistas reconocen la necesidad de la adopción de reglas en toda la sociedad. La discusión no es si deben existir reglas, sino la forma en que las reglas son creadas; los procesos que se utilizan para determinarlas, y la naturaleza y extensión de éstas. "...Lo más probable es que los defensores de la anarquía o del anarquismo sean partidarios de que no haya policía, pero no de que deba prescindirse de las normas de tráfico... Estos dos grandes pensadores [Bakunin y Kropotkin] proponían una forma de sociedad altamente organizada, aunque organizada sobre la base de unidades orgánicas o de comunidades orgánicas. Generalmente, por estas dos expresiones entendían el taller y el barrio, y a partir de este par de unidades orgánicas derivar mediante convenios federales una organización social sumamente integrada que podría tener alcances nacionales e internacionales. Toda decisión, a todo nivel, habría de ser tomada por mayoría sobre el terreno y todos los delegados representantes de cada comunidad orgánica han de formar parte de ésta y han de provenir de la misma, a la cual han de volver y en la cual, de hecho, viven". (Chomsky, 1994:58)

Para tratar de dejar un poco más claro lo antes expuesto trataré en las siguientes páginas de exponer algunas notas en torno a algunas significaciones sociales interpretadas por el pensamiento libertario; de esta manera, la utopía anarquista con respecto a la religión, la moral, la familia, la educación y la propiedad dará cuenta de las formas en que este imaginario subversivo se constituye. Sin embargo antes de entrar en ello me parece pertinente hacer algunas anotaciones sobre la palabra anarquismo, que, como se puede apreciar, por su apuesta a la ausencia de gobierno y a la ausencia de la autoridad, ha sido asociado al desorden y el caos.

Algunas precisiones sobre el concepto.

“Anarquismo” ha sido siempre un término complejo. Derivado del vocablo anarquía que etimológicamente está compuesto por las raíces **an** o **a**, parte negativa o privativa, y **archê** indicador de autoridad o gobierno, la palabra anarquía, y con ella anarquismo, se convierte así, para algunos en sinónimo de caos, desorden o desorganización por una falta de dirección. Por ello, en muchos de los textos sobre anarquismo o que hacen referencia a éste, vamos a encontrar serias batallas, bien para librar al concepto de las ideas de desorden o caos en sentido despectivo, o bien para reafirmar su sinonimización con éstas.

Así por un lado tenemos que:

- *“El anarquismo es la máxima expresión del orden”* (E. Reclus)
- *“El anarquismo proclama la posibilidad de una organización sin disciplina ni miedos ni castigos y sin la presión de la pobreza: un nuevo organismo social que pondrá fin a la lucha por la existencia [...] En resumen, el anarquismo se esfuerza por conseguir una organización social que establezca el bienestar para todos.”* (Emma Goldman)

O bien que:

- *Lo único que ha quedado en pie de los llamados principios de la anarquía, de la federación libre de grupos independientes, etc., ha sido la dispersión sin tasa y sin sentido de los medios revolucionarios de lucha...”* (Engels)
- *“En definitiva, entendemos por terrorismo anarquista o <<propaganda por el hecho>> aquellas acciones violentas que pretendían instrumentalizar políticamente el terror mediante unos actos simbólicos de los que estaban excluidas las masas”* (Rafael Núñez)

En este último sentido, es posible que una de las tesis más representativas sea la de Cesar Lombroso (1835 - 1909), quien desde el campo de la medicina legal, como ya mencioné en el capítulo anterior, se dedicó al estudio de la delincuencia y trató de

situar al anarquista dentro de su categorización del criminal nato, el delincuente ocasional, el delincuente loco y el delincuente por pasión o hábito. "...No es el altruismo el único signo característico de los anarquistas -señala-; lo es aún más la falta de misionismo propio de todos los hombres, y principalmente de los de escasa cultura, como son casi todos lo que hemos venido examinado. En la indagación hecha por Hammon entre los anarquistas, para averiguar cómo se hicieron partidarios de tales ideas, la respuesta más frecuente era: <<Porque tenían en el ser un espíritu de rebelión y de venganza, provocado por casos personales o especiales lecturas.>>" (Lombroso ,1977:61)

Otro ejemplo en el que los que los pares: anarquismo y violencia, anarquismo y delincuencia o anarquismo y asesinato, forman, supuestamente, un vínculo inseparable, son los sucesos históricos de Haymarket con los Mártires de Chicago en 1886; y el caso de los anarquistas italianos Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti ejecutados por el gobierno estadounidense el 23 de agosto de 1926¹³.

¹³ En 1886 en un Congreso Internacional del Trabajo se fijó la fecha de el Primero de Mayo de este año como día inicial de la campaña por la jornada de ocho horas de trabajo "Se declaró, pues, una huelga general, que no fue tan general como se quería. En la fábrica McCormick trabajaron algunos esquirols, y algunos huelguistas los esperaron en la puerta para protestar. Se trataba de una actitud pacífica, pues muchos huelguistas habían llevado a sus mujeres e hijos. No obstante la policía al servicio de la plutocracia se lanzó sobre la multitud, masacrando a hombres mujeres y niños. Como consecuencia de este crimen los anarquistas de Chicago organizaron un mitin de protesta el día 4 de mayo en la plaza Haymarket, con una asistencia numerosa, pero el acto fue atacado por la columna policiaca, entre la cual explotó una bomba que ocasionó la muerte de siete de ellos y una veintena de heridos." Esto motivó la detención en masa de los anarquistas y la muerte en la horca de algunos de ellos. (Cano, 1985:300)

En 1918, terminada la Primera Guerra Mundial, la crisis económica de los Estados Unidos dio inicio a una fuerte lucha entre el capital y el trabajo en donde, como es de esperarse, la clase obrera entró en desventaja; y por ello en oposición a las inhumanas medidas del capital monopólico el movimiento obrero de este país se vio involucrado en interesantes luchas. "Durante los años de guerra el pueblo norteamericano había sido alimentado de mitos, circularon numerosas historias sobre espías, conspiradores e intrigas internacionales. En 1917 fue promulgada el Acta de Espionaje y al año siguiente la de Sedición. Así, ya en tiempo de paz, estaban dispuestos a creer que cualquier lucha por mejores salarios era el inicio de una revolución dirigida por Lenin desde Rusia". Por ello las huelgas fueron reprimidas y los subversivos castigados. Entre ellos están los italianos Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti señalados como culpables en el asalto a una zona industrial y condenados a muerte por anarquistas.

Cuando P. J. Proudhon en 1840 a través de su obra *¿Qué es la propiedad?* se proclama partidario de la Anarquía, el significado de esta palabra era indefectiblemente asociado con el desorden y el caos. El mismo por su lado, no pudo dejar de verse

influenciado por la costumbre y el uso ordinario del término, y recurre también al vocablo como sinónimo de éstos; situación que lo llevó incluso, en algunos momentos de sus escritos, a adjetivar el concepto como: anarquía positiva o anarquía negativa, diferencia que con el tiempo se iría abandonando.

Es entonces hacia esta primera mitad del siglo XIX que la palabra anarquía comienza a ser reclamada bajo otra forma de significación. En una carta de Proudhon a la Dirección del Diccionario Larousse, fechada el 20 de agosto de 1864, éste escribe: "...He querido, con esta palabra, marcar el término extremo del progreso político. La Anarquía es, si se me permite la expresión, una forma de gobierno, o de constitución en la cual la conciencia pública y privada, formada por el desarrollo de la ciencia y el derecho, es suficiente por sí sola al mantenimiento del orden y la garantía de todas las libertades y en donde, por consiguiente, el principio de autoridad, las instituciones de policía, los medios de prevención o represión, el funcionarismo, el impuesto, etc., se encuentran reducidos a su expresión más simple; con mayor razón, también, donde las formas monárquicas, la alta centralización, reemplazadas por las instituciones federativas y las costumbres comunales, desaparecerán..." (García, 1981: 64)

Es común escuchar que Proudhon es el padre del anarquismo, calificativo que se le atribuye precisamente por esta especie de apropiación del concepto anarquía; es decir, de reclamar para un conjunto de ideas, un término que hasta mediados del siglo XIX tenía un uso exclusivo de desorden y caos. No obstante es importante señalar que planteamientos en la línea del rechazo hacia la autoridad gubernamental y de la ley, así como la búsqueda de un equilibrio entre la necesidad y la voluntad, habían sido ya reflexionados y teorizados por los llamados socialistas utópicos; si bien éstos no llegan

a concretar sus proyectos de sociedad bajo el signo anarquista, sí van creando a través de sus escritos o teorías revolucionarias, las bases sobre las cuales éste habría de surgir.

E incluso, como señala Víctor García (1977), entre los predecesores del anarquismo podríamos incluir las teorías no sólo de los socialistas utópicos, sino también aquellas construcciones intelectuales de Étienne de la Boétie, quien bajo el título *El discurso de la servidumbre voluntaria o el en contra uno*, en 1553 se rebela contra del abuso del poder del Estado y analiza las causas y las condiciones de la obediencia, la servidumbre e incluso la devoción del pueblo hacia el rey, gran señor tirano y cobarde. Aparece también la figura de Edmond Burke quien hacia la segunda mitad del siglo XVIII socializaba en su *Vindications of Natural Society*, la idea de que ningún gobierno, sea cual fuere, es mejor que otro y que el Estado no merece la aureola de la que se le ha revestido. Un último ejemplo puede ofrecérnoslo Jean Meslier, de quien Voltaire en 1765 publicaría un resumen de su *Testamento* y en donde Meslier descartará completamente la necesidad del Estado: "...hagan conocer a todo el mundo la vanidad de los errores y las supersticiones de la religión y que hacen por todas partes odiosos los gobiernos tiránicos de los príncipes y de los reyes de la tierra. Retened vosotros mismos los bienes que hacéis posibles mediante el sudor de vuestros cuerpos. Retenedlos para vosotros mismos y vuestros semejantes. No deis nada a los soberbios e inútiles, los gandules que nada hacen de útil en este mundo" (García,1977: 121)

Pese a que las utopías literarias -por ejemplo de Platón y Tomás Moro antes del siglo XIX, y posteriormente aquellas derivadas del gran impulso racionalista, como las de Fourier, Saint-Simon y Owen- fueron construcciones que trataron de predecir, pero además de controlar el futuro, sistemas totalitarios para los que el presente resultaba insoportable, difícilmente se puede dejar de reconocer que su influencia para el pensamiento socialista y en particular para el anarquismo, fue determinante

Aunque Proudhon no quería volver a los sistemas utópicos y se oponía firmemente a los principios esenciales de esos sistemas, prosiguió, sin limitarse a ello, la línea evolutiva que ellos iniciaron. "... Saint-Simon partía de la reforma del Estado; Proudhon de la transformación de la sociedad. Una genuina reforma de la sociedad sólo puede lograrse partiendo de una modificación radical de las relaciones entre el orden social y el político. Ya no se trata de sustituir una constitución política por otra, sino que, en vez de la organización política impuesta a la sociedad autoritariamente, es preciso que aparezca una que provenga de la sociedad misma." (Buber 1987: 42)

También el pensamiento de Fourier sobre la asociación comunal o la unión de intereses, fueron algunas de las formulas que el movimiento mutualista y cooperativista proudhoniano habría de replantear.

Y es justamente en este sentido que la palabra anarquismo habrá de enfrentar una batalla más. La vieja disputa entre marxistas y anarquistas, entre el Socialismo Científico y el llamado Socialismo utópico o libertario girará en gran parte, alrededor del carácter quimérico atribuido a este último. Es decir, si bien la corriente marxista no dejó de asociar a los anarquistas como peligrosos por su oposición a la autoridad y "a todo lo que se denomina el orden público", es precisamente en esta adjetivación de utópico en donde vamos a encontrar uno de los niveles de oposición entre estas dos teorías; para el marxismo, el anarquismo siempre ha sido manifestación de una aspiración, de un objetivo imposible, es decir, utópico. Así a partir de entonces, la palabra anarquismo será también sinónimo de utopía, esta última en su acepción más corriente: lo que es absolutamente irrealizable y es, por lo tanto juego gratuito de la imaginación, o huida esquizoide a un mundo ilusorio; directamente peligroso, puesto que se puede alejar de la acción, o peor aún, puede llevar a formas de acción social completamente irracionales, no científicas. Es importante recordar que los significados que el concepto de utopía porta sobre sí cuando aludimos a ésta como sistema autoritario casi despótico, es decir algo de la utopía pero no lo suficiente; hay que

reconstruir la dimensión de revuelta, insurrección y revolución que ésta representa. Al margen de pensar la utopía como aquella cosa hermosa pero imposible, aparece también la imagen que le confiere una función, la utopía como anticipadora del futuro traduce así la capacidad humana de producir sueños y esperanzas, pero no sólo eso, porque cuando estas ideas o fuerzas abandonan el espacio de lo imposible promueven también la acción colectiva, encaminan un proyecto. Y es aquí justamente donde se encuentra el indiscutible vínculo entre el pensamiento utópico y el proyecto libertario.

Continuando con el concepto y con los orígenes del anarquismo, es imposible dejar de mencionar a William Godwin, quien puede ser considerado ya como un teórico del anarquismo. Si bien este pensador no hizo clara referencia al anarquismo como proyecto, anticipaba ya en su obra *"Investigación acerca de la Justicia Política y su influencia en la virtud y felicidad generales"* escrita hacia finales del siglo XVIII, algunas reflexiones sobre la palabra anarquía cuando escribe: "No se ha comprendido suficientemente la naturaleza de la anarquía. Constituye, ciertamente, una gran calamidad, pero es menos horrible que el despotismo. Allí donde la anarquía ha causado centenares de víctimas, el despotismo ha causado millones, con el único resultado de perpetuar la ignorancia, el vicio y la miseria entre los hombres. La anarquía es de corta duración mientras el despotismo es casi permanente...". Así mismo, Godwin trabajó también aquellos que serían los temas característicos del anarquismo, ya que a partir de sus escritos la negación del Estado adquiere una consistencia definitiva. También, los postulados de Godwin sentarán precedente para los posteriores debates entre anarquistas y marxistas. Si bien los anarquistas habían venido tratando de sostener el término bajo la idea de ausencia de autoridad, de gobierno o de poder, etc., hacia la segunda mitad del siglo XIX y alrededor de las discrepancias entre Marxistas y Bakuninistas en el contexto de la Primera Internacional Obrera, el anarquismo habría de definirse explícitamente como el rechazo y la negación hacia el Estado.

La lucha contra los privilegios de la nobleza y los gobierno de la burguesía, contra la coerción impuesta a las masas, contra la propiedad, contra las dictaduras -así fueran del proletariado- y contra todo tipo de centralización del poder, se enunciaba ahora para el imaginario anarquista como la lucha frontal contra el Estado; fuera éste socialista o capitalista, el Estado representaba y representa para el anarquismo, la dominación y explotación de unos sobre otros. Por otro lado, el funcionalismo y el determinismo histórico sostenidos por la teoría marxista, harían del Estado una condición necesaria para la llegada al socialismo; "la desaparición gradual" del Estado es una noción que al marxismo le ha permitido otorgar a esta institución una función vital en la sociedad; teniendo el Estado una tarea que realizar, representa por lo tanto, una parte indispensable en la organización social.

En palabras de Gastón Leval : "Para el marxismo [...] el Estado ha sido una necesidad histórica contra la cual es absurdo rebelarse retrospectivamente (como es absurdo protestar retrospectivamente contra la esclavitud), porque fue la consecuencia necesaria [...] del proceso dialéctico de la evolución de las sociedades. El mismo proceso dialéctico debía también conducir al Estado a su desaparición, por la vía de su extinción natural el día en que la explotación del hombre por el hombre desapareciera como consecuencia de la expropiación de los capitalistas. El razonamiento es impecable, pero ya estamos viendo que no concuerda con lo que está ocurriendo en Rusia y en países satélites. En cambio, para Bakunin, la aparición del Estado es, ante todo, la consecuencia del principio de autoridad, nacido de la lucha por la vida de los hombres, y origen de la mayor parte de los males que afligen a la humanidad..." (Leval, 1980:88)

De esta manera, hacia la última parte del siglo pasado y principios de este, el anarquismo habría de ser definido explícitamente como aquella corriente que se opone al Estado; las ideas hacia la ausencia de la autoridad, el poder, gobierno, etc.. habrían de concretarse en las luchas hacia la institución estatal. Evidentemente, la

identificación con el desorden, la esquizofrenia social y la utopía como un acto de fe o como una apuesta arbitraria, habría de reforzarse, ya que en una época en donde la universalización del modelo estatal lleva implícitas, entre otras, las ideas de modernidad, legalidad, racionalidad, etc., no se pone en duda la necesidad del Estado ni un sólo instante. Son estas últimas entonces, algunas de las referencias que pueden ilustrar aquellos juicios o prejuicios que otorgan al anarquismo y a los anarquistas una imagen de locura, violencia, trastorno y caos. Es este anarquismo imaginario contra el que se levanta el imaginario anarquista del que estamos hablando.

Finalmente y para concluir este paréntesis sobre el concepto, habría que decir que frente a ese anarquismo imaginario, representante del caos y el desorden, la violencia y el terror, se levanta un imaginario anarquista portador de un proyecto antiautoritario, libertario, que niega la institución del Estado como principio de organización de la sociedad. Asimismo pienso que a la definición de la palabra anarquismo le resulta difícil librarse de la pluralidad de sentidos que portan términos como autoridad, orden, gobierno, caos, poder, ley, responsabilidad, etc., pues estos son también términos ambiguos. Ambiguo no en el sentido de lo indeterminado o lo indefinido: lo ambiguo, dice Castoriadis, no es ambiguo sino debido a la composición de varias significaciones susceptibles de ser precisadas. Así, suponemos que estos conceptos que no han sido totalmente acordados, y difícilmente lo podrán ser, en cuanto creaciones imaginarias de la sociedad y espacios simbólicos de significación pueden ser por ello, por un lado legitimados pero por otro criticados.

"Lo que entiendo por anarquismo -dice John P. Clark- es una tradición teórica y práctica que se ha desarrollado y evolucionado en el seno de un movimiento histórico a través de siglo y medio. Este movimiento tiene actualmente algunos principios fundamentales: rechazo de todas las formas de dominación; aceptación de formas de interacción humana basadas en la cooperación, autonomía y respeto de la persona, y una visión ecológica de la sociedad, de la naturaleza y de la realidad en general.

En la práctica, estos principios conducen a los anarquistas a proponer políticas tales como la sustitución de los Estados-naciones por federaciones de asociaciones comunitarias y laborales; la sustitución de la corporación capitalista y la propiedad estatal por la autogestión de la producción por los productores; la sustitución de la familia patriarcal-autoritaria por la familia libertaria y acuerdos para la vida; la sustitución de la megalópolis y los modelos poblacionales centralizados; así como la alta tecnología centralizada por tecnologías alternativas a escala más humana que no sean destructivas de los ambientes social y natural." (Clark, 1984:80)

En las siguientes líneas trataré brevemente de exponer algunas de las ideas e imágenes a través de las cuales se constituye el imaginario libertario; la lectura anarquista respecto de la religión, la violencia, la moral, la familia, la educación y la propiedad dará cuenta a nuestro juicio de las formas que éste tiene de representarse el mundo.

El anarquismo y la religión.

Este es tal vez uno de los temas más complicados entre los anarquistas, porque a diferencia de considerarse todos ellos como opositores al Estado, característica propia de los libertarios, en materia de religión son distintas las posturas. Encontramos por una lado, una abierta lucha contra la creencia de la existencia de una entidad superior, en aquellos que han hecho suya la consigna de Blanqui de *Ni Dios, ni amo*. Para la mayoría de los anarquistas, desde Proudhon hasta la actualidad, el rechazo hacia la religión, entendida ésta como otra de las instituciones de enajenación y control social, debe ser una de las tareas centrales del cambio social. Para Jean Bancal, en *Proudhon et l' Autogestion*, "El arquetipo del Estado-Dios es el estrato más profundo que se descubre en la historia del inconsciente social. Importante para determinar la ley social, el legislador y el pueblo de la antigüedad se pusieron a crear la religión del Estado, y el Estado ha empezado a hacer el oficio de Dios" (Bancal,1980:16). Por otro lado, podemos encontrar también en la bibliografía anarquista textos que hacen referencia a

la servidumbre de algunos hombres promovida por la Iglesia. Por ejemplo, para Alexander Berkman la Iglesia ha enseñado siempre que la esclavitud debía su existencia a la voluntad de Dios, "...que era buena y necesaria, que no podía ser de otra manera y que cualquiera que estuviera contra ella estaría contra la voluntad de Dios y era un hombre descreído, un hereje, un blasfemo y un pecador" (Berkman, 1981:54)

Es imposible plantear en este espacio todas las reflexiones que ha llevado a cabo el pensamiento libertario en torno al papel de la religión; simplemente me he referido en estas breves líneas a la concepción, casi general, entre los libertarios, de que la religión es, así como el Estado, la causa por la cual miles de hombres y mujeres, bajo condiciones paupérrimas de existencia, han estado sometidos al monopolio del poder y a las decisiones de unos cuantos.

Sin embargo me parece significativo, en el intento de plantear la complejidad del pensamiento libertario, referirme también a aquellas posturas de los anarquistas religiosos, o incluso de los religiosos anarquistas que han formado y conformado parte del movimiento libertario. En este último caso se pueden mencionar, como señala Nicolas Walter (1980), las sectas heréticas que anticiparon algunas ideas anarquistas antes del siglo XIX, y grupos de pacifistas religiosos de Europa y Estados Unidos durante los siglos XIX y XX; pero uno de los ejemplo más representativos en este sentido lo vamos a encontrar en la figura de León Tolstoi quien comenzaría a dar cuerpo a lo que ahora podríamos llamar una teoría anarco - cristiana. Para este pensador ruso las reflexiones en torno a la violencia, a la convivencia social, el amor, el derecho, la propiedad, el Estado, etc., tenían como referente directo la doctrina de Cristo. Pablo Eltzbacher señala cómo Tolstoi no da el nombre de anarquismo a su doctrina sobre el derecho, el Estado y la propiedad. El llama anarquismo, dice, a aquella teoría que promueve una vida sin gobierno, que sin embargo, el modo de efectucción de ésta puede ser el empleo de la violencia. Es entonces importante señalar que parece no encontrarse en el propio Tolstoi una autodefinition directamente

anarco-cristiana, sino que este calificativo le ha sido adjudicado posteriormente por aquellos que han descubierto la gran cercanía entre el pensamiento cristiano de Tolstoi y los planteamientos de la teoría anarquista. Así van a aparecer también quienes abiertamente plantearan el inseparable vínculo entre el anarquismo y el cristianismo. Aquí una de las corrientes que podemos destacar es aquella promovida por el profesor Carlos Díaz (1978), quien en su libro *El anarquismo como fenómeno político moral*, sostiene que los principios del cristianismo son claramente coincidentes con el proyecto de libertad y justicia reivindicado por el socialismo libertario.

Se puede observar entonces que las formas que el movimiento anarquista tiene de representarse la cuestión de la religión hacen de éste un movimiento heterogéneo en el que anarquistas o anarco-cristianos tratan de convivir.

En torno a la moral

El problema de la moral, junto con el de la ética es uno de los temas sobre los que la literatura anarquista ha tenido necesidad de reflexionar. Recordemos que la producción de la subjetividad colectiva, constitutiva y sostenida por el conjunto de significaciones imaginarias sociales, y sintetizada en el imaginario estatal, ha hecho que las expresiones de disidencia y subversión sean conducidas, cómo ya lo hemos visto con Lombroso (1977), al campo de la enfermedad o la anormalidad. Sin embargo otro de los discursos a los que se ha acudido para contrarrestar cualquier brote de rebelión es el que se hace en nombre de la moral; es decir, en nombre de un deber ser y de un tener que, como representación colectiva de una época determinada. Por ello para el anarquismo las significaciones sociales en torno al orden, las reglas, las normas, etc., han tenido, necesariamente, como telón de fondo el análisis en torno a la moral, la ética, el bien y el mal; en realidad, deberíamos decir, que el conjunto de la teoría anarquista tiene como fundamento la reflexión de estos aspectos; así, temas tales como la justicia y la responsabilidad del proyecto individualista y colectivista del anarquismo, las propuestas de apoyo mutuo, y los análisis en torno a la sociabilidad,

la conducta y las normas, etc., conforman todos ellos la complejidad del imaginario libertario del cual estoy hablando.

Para el anarquismo, por ejemplo, la definición de la ética está determinada a partir de los instintos naturales, es decir, toda ética impuesta desde fuera habrá necesariamente de ser rechazada. Cuando la conducta del ser humano, anota Cano Ruíz (1985), está regulada por los instintos es más humana que cuando está forzada por las normas morales fabricadas contra los propios instintos.

En palabras de Nicolas Walter la idea anterior quedará mejor planteada: "Los anarquistas no creen que las personas tengan derechos naturales, pero esto se aplica a todos; un individuo no tiene ningún derecho a hacer algo, pero ningún otro individuo tiene derecho a impedirle que lo haga. No hay voluntad general ni una norma social a la cual debamos ajustarnos. Somos iguales, pero no idénticos. La competencia y la ayuda mutua, la agresión y la benevolencia y la amabilidad, la autoridad y la rebelión son todas ellas formas naturales de conducta social, pero algunas ayudan a promover la vida plena de los individuos y otras la obstaculizan. Los anarquistas creen que la mejor manera de garantizar esa vida plena consiste en asegurar una igual libertad para todos los miembros de la sociedad. No tenemos entonces tiempo para ocuparnos de la moralidad en el sentido tradicional, y no nos interesa lo que las personas hacen de su propia vida. Que cada individuo haga exactamente lo que quiera, dentro de los límites de su capacidad natural, siempre que permita a los demás individuos a hacer exactamente lo que éstos desean. Cosas tales como la vestimenta, la apariencia, el vocabulario, las maneras, la relación con la gente, etcétera, son cuestiones de preferencia personal." (Walter, 1980:46)¹⁴

¹⁴ Es importante señalar que las reflexiones en torno a la moral o la ética son, evidentemente, más complejas de lo que aquí he planteado. Abrir por ejemplo la discusión entre la ética individualista defendida por Fernando Savater y los proyectos colectivos de participación autogestiva impulsados por los anarquistas, nos llevan, entre otras cosas, a pensar en torno a la organización del movimiento libertario. Las reflexiones de Savater en torno a las posibilidades de la elección, la responsabilidad, el uso de la libertad, el buen actuar, el reconocimiento, etc., lo han llevado a plantear serias críticas a quienes se hacen llamar o denominar anarquistas: es decir, a esa obligatoriedad, dice, de

El anarquismo y la propiedad.

Este es uno de los temas obligados del pensamiento libertario que, directa o indirectamente, aparece siempre presente en las reflexiones de este movimiento. Desde *¿Qué es la propiedad?* escrita por Proudhon en 1840, la condena del pensamiento libertario hacia las formas de apropiación exclusiva de algo por parte de alguien, sería prácticamente una de las tesis básicas de este proyecto. Es interesante señalar cómo por ejemplo, la postura anarquista con respecto a la propiedad, fue en la primera mitad del siglo XIX, uno de los temas con los que el propio Marx estaría de acuerdo; éste escribiría en *La Sagrada Familia* por ejemplo, que ante la idea de la existencia incuestionable de la propiedad privada, Proudhon analizaba de un modo crítico - científico la base de la economía nacional.

La propiedad de la que los anarquistas hablan es aquella que plantea que el derecho de una persona en particular respecto de alguna cosa determinada, no depende de que se le haya elaborado, encontrado o comprado, o de que se le hayan otorgado o se le use, se desee o posiblemente se tenga derecho legal a ella, sino de que se le necesite, incluso, más que cualquier otra persona.

“Los anarquistas no rechazan la propiedad [...] están a favor de la propiedad privada que no pueda ser utilizada por una persona para explotar a otra -las posesiones personales que acumulamos desde la niñez y que se transforman en parte de nuestra vida-. A lo que nos oponemos es a la propiedad pública que sea inútil en sí misma y sólo pueda ser utilizada para explotar a la gente: tierra y edificios, instrumentos de producción y distribución, materias primas y artículos manufacturados, dinero y capital.”
(Walter, 1980:41)

identificarse o ser identificado con un método o camino político. El autor cuestiona seriamente los aspectos éticos de los anarquistas que viven en el futuro o en el pasado y obnubilan el presente; de la organización preocupada por la eficacia que pretende mantenerse a toda costa y pierde su carácter de experimento social, y, de aquellos que pretenden sufrir mejor que gozar, puesto que lo primero parece tener más mérito. La ética para Savater es la ciencia de virtud o el arte de vivir bien. (Savater, s/f, 1984, 1992)

De esta manera, las aportaciones no sólo de Proudhon, sino también de Bakunin, Kropotkin y otros libertarios, en torno a cuestiones como el trabajo, la lucha de clases, la plusvalía, la autogestión, etc., y a través de postulados como "cada quien según sus capacidades y a cada cual según sus necesidades", han estado orientadas a plantear que cualquier hombre tiene derecho a lo que produce mediante su propio trabajo, pero no a lo que obtiene del trabajo de otros, teniendo derecho también a lo que necesite y use, pero no a lo que no necesite ni pueda usar. Tan pronto, señala Nicolás Walter, un hombre tiene más de lo necesario, el excedente se desperdicia o impide que otros tengan lo suficiente.

Respecto de la familia.

El tema de la familia involucra también temas como el amor, el matrimonio, la mujer, los hijos, etc. y las formas en que el anarquismo ha dado sentido a estas significaciones sociales no han sido siempre las mismas.

Vamos a encontrar por ejemplo, posturas completamente radicales como las de la señora Emma Goldman, pero también orientaciones totalmente conservadoras como las de Proudhon. Este en cuestión de familia era completamente anti - saint -simoniano y anticomunista, se oponía totalmente a los proyectos de Fourier y su falansterio. Para Proudhon la familia era básica y defendía su existencia como núcleo de la sociedad; sin embargo, las críticas que más ha recibido este pensador tienen que ver con su postura reaccionaria respecto de la liberación de la mujer. En un texto titulado *Filosofía del Matrimonio* Proudhon sostiene la inferioridad física, moral y mental de las mujeres; y en sus *Carnets*, una especie de diarios para su propio uso, y en *La Pornocratie ou les Femmes dans les Temps Moderns*, parece también dejar clara su postura misógina y contraria a la emancipación de la mujer. Ya incluso desde *Qué es la Propiedad* éste señalaba: "La diferencia de los sexos eleva entre ellos (el hombre y la mujer) una separación de la misma naturaleza que la que la diferencia de razas pone entre los animales. Así, muy lejos de aplaudir lo que se llama la emancipación de la mujer, me

inclinaria más bien, si hubiese que llegar a ese extremo, a poner a la mujer en reclusión.” (Proudhon,1970:213)

Por otro lado sus continuadores, Bakunin, Kropotkin y otros serán mucho menos tradicionalistas y comenzarían a reivindicar el derecho de igualdad para la mujer. Aún con ello, éste tampoco se convirtió nunca en un tema central de discusión dentro de los libertarios; algunas aproximaciones aparecen en las discusiones y reflexiones en torno a la organización social a través de comunidades, lo que fue llevando al anarquismo a plantear la abolición de la familia. Implícitos iban temas tales como la libre unión matrimonial, lo que implicaba la abolición del matrimonio religioso civil y jurídico: la educación de los niños; la sociedad y los niños, etc.

Sin embargo, tal y como ha señalado Cano Ruiz, “Los viejos anarquistas, como se ha visto -aún se podían citar innumerables ejemplos de la misma índole-, ponían especial empeño en señalar las grandes deficiencias de las instituciones familiares de su tiempo, como reflejo, a la vez que esencia, de las estructuras sociales; pero fueron muy escasos los que propiciaban la abolición total de la familia, en el seno de una sociedad libertaria. Eran enemigos de los males que envenenaban a la familia, pero no de la familia como resultado de un instinto de sociabilidad y vehículo natural en la continuidad de la especie” (Cano,1985:176).

Lo mismo ocurre, y más adelante lo dejaré aún más claro, con respecto a la igualdad de las mujeres; si bien es cierto, como he dicho, que el anarquismo después de Proudhon habría de reivindicar los derechos de las mujeres, y sobre eso se pueden encontrar algunos artículos o textos aislados, lo que realmente parece ser es que esta cuestión de las mujeres jamás fue para el movimiento y el pensamiento libertario un problema central en el proyecto de cambio social. Lo señala bastante mejor Víctor García cuando un poco en defensa de Proudhon escribe: “Bastará, por otra parte, una sincera autocrítica para constatar que un siglo más tarde la mujer continuaba

discriminada en los medios organizados del anarquismo; que era difícil, en la C.N.T. española, para nombrar a una organización relevante del anarquismo, verificar la presencia de mujeres en las asambleas y que la discriminación era tan notoria para las mujeres que éstas se vieron obligadas a organizarse entre ellas. Y no se trata de algo insólito propio de la sangre mora que todo español, en mayor o menor grado, carga en sus venas. Se verifica lo mismo en los movimientos insurreccionales de Benevento en Italia, de la Baja California en México, de Ucrania, etc., típicamente inspirados por anarquistas bien definidos de la talla de Ricardo Flores Magón, Malatesta, Makhno y otros". (García, 1981:251)

El anarquismo y la educación.

El problema de la educación fue desde siempre para el discurso anarquista un elemento central. Pensando en la reivindicación del proletariado y la instrucción de los niños fuera de las influencias de la religión, el pensamiento libertario planteaba la necesidad indispensable de una educación completa e igual para todos. Si bien es cierto que desde Bakunin el problema de la educación y la instrucción era ya uno de los puntos más importantes sobre los cuales habría que reflexionar si se quería cambiar el sistema de dominio de unos sobre otros, no fue sino hasta finales del siglo pasado que aparecería el anarquista más preocupado por esta cuestión, me refiero al español Francisco Ferrer Guardia quien con su proyecto de la Escuela Moderna o la pedagogía racionalista, llevó a cabo una de las críticas más severas a la educación tradicional. Educar, señalaba, equivale actualmente a domar, castigar, adiestrar, domesticar.

"El concepto racionalista surge con la creación de la Escuela Moderna. En su acepción específica, el racionalismo educativo es aquella orientación pedagógica cuyos métodos y contenidos de saber deben inspirarse en la ciencia y en la razón natural. puestas ambas instancias al servicio de ideas sociales comunistas libertarias. [...] Su ideología y su método son los de la enseñanza científica racional y humanitaria. El educador

racionalista estima antipedagógica la memorización sumisa y pasiva; considera el libro de texto 'como único punto de apoyo para los alumnos y maestros' como rígida programación de la actividad escolar y propone poner al educando en situación de recrear activamente los procesos elementales de la observación, el saber, la investigación y el espíritu crítico" (Subirats, 1996: 978)

Sin duda Ferrer Guardia es el precursor más importante en lo que respecta al tema de la educación y la cultura libertaria; para éste como para los demás anarquistas sostener los principios de la utopía anarquista, es decir, la libertad, en la educación no sólo infantil sino también de los adultos, es una de las premisas básicas. Sin embargo, el desarrollo de estas ideas sólo tuvo desde entonces algunas experiencias aisladas; si bien el anarquismo se tornó consciente de la necesidad de una educación libertaria, las preocupaciones en torno a la cuestión de los trabajadores, los sindicatos, las huelgas, etc., siempre fueron ganando más terreno, de tal forma que las actividades propias del anarcosindicalismo se vieron en realidad poco influidas por las inquietudes que en otros ámbitos se dieron.

Hasta aquí he expuesto sólo algunas de las ideas sobre las cuales gira el pensamiento ácrata; significaciones imaginarias, procesos de subjetividad colectiva que constituyen y otorgan sentido a un movimiento cuyo proyecto acentúa una ruptura frente a un imaginario social centrado en las relaciones de dominación, y apuesta a una transformación de la sociedad que exige la destrucción del Estado.

El anarquismo y el Estado

"En el siglo XIX el Estado emerge como una gran máquina, que anteriormente Hobbes había descrito, presentándose sin disimulos como un Todo. En él y por él en individuo se convierte en otro, se sale de sí, no es el mismo. El Estado se veía, pues, como algo ajeno, fuera de nosotros, en virtud de cuyo poder se inmolaba la humanidad. En pleno siglo XX el Estado ha dejado de actuar como un conjunto articulado jurídica y

económicamente y se ha diluido en unos focos de Poder que se hacen de más difícil percepción. Cuesta descubrir, en cada circunstancia, bajo qué forma se va a manifestar el Poder, lo cual dificulta la resistencia del individuo frente al Estado. Hoy no se puede reducir de manera simplista la oposición al Estado, imitando paradigmas decimonónicos." (Jacas, 1985:87)

Con la cita anterior quiero insistir en el llamado de que la figura del Estado a la que se enfrenta actualmente el movimiento anarquista no es la misma que la que llevaban en la cabeza los primeros libertarios. Por ello en las siguientes líneas trataré de comenzar a vislumbrar las formas en que el pensamiento libertario se ha representado al Estado.

Las aportaciones de los precursores del anarquismo en torno a la explotación y a la dominación del hombre por el hombre estuvieron por mucho tiempo centradas en temas tales como la autoridad y el gobierno. Las críticas al sistema de producción capitalista, y en particular a la clase social burguesa, por parte de los libertarios como del resto de los socialistas o comunistas, fueron llevando a construir, también entre los anarquistas, la idea de un Estado como figura soberana, iniciadora y moderadora. Por ejemplo, cuando Proudhon señala que "Ser gobernado es ser, a cada operación a cada transacción, a cada movimiento, anotado, registrado, censado, tarificado, sellado, medido, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, apostillado, amonestado, impedido, reformado, enseñado, corregido. Es, bajo el pretexto de utilidad pública y en nombre del interés general, ser puesto en contribución, ejercido, robado, explotado, monopolizado, concusionado, apretujado, mistificado, secuestrado y además, a la mínima queja, reprimido, mutilado, vilipendiado, vejado, [...] condenado, deportado, sacrificado, vendido, estafado; y para colmo, burlado, manteado, ultrajado, calumniado, deshonorado. He aquí el gobierno." Proudhon comienza a plantear las primeras ideas de su oposición al Estado e introduce también algunas pistas de qué es lo que habría de entenderse por él. Aquí evidentemente no se puede olvidar la influencia que tendría de Stirner cuando éste señalaba que "El Estado persigue siempre un sólo objetivo:

limitar, atar, subordinar al individuo, someterlo a la cosa general (...). Con su censura, su vigilancia y su policía, el Estado trata de entorpecer cualquier actividad libre y considera que es su obligación ejercer tal represión porque ella le es impuesta (...) por su instinto de conservación personal. [...] El estado no me permite desarrollar al máximo mis pensamientos y comunicárselos a los hombres (...) salvo si son los suyos propios (...). De lo contrario me cierra la boca.” (Guérin, 1984: 20)

Aquí encontramos entonces esa forma de Estado decimonónica, objetivada y puesta fuera de cada uno de nosotros. Sin embargo creo que ya desde entonces van a aparecer también, paralelamente, algunas ideas en torno a la forma del inconsciente estatal. Por ejemplo el mismo Bakunin que señalaba que el Estado es una abstracción que devora a la vida popular, planteaba también, en *Dios y el Estado*, la idea de que éste ha traspasado todos los asuntos tanto públicos como privados de la existencia social de los individuos y que en su naturaleza está el presentarse como un objeto absoluto.

De esta forma, me parece que, si bien la manera predominante de representarse al Estado dentro del movimiento libertario ha sido aquella que lo ha colocado como un objeto concreto al que hay que derrocar a través de la desaparición de formas sociales tales como el gobierno, la burguesía, el ejército, el capital, etc., ha permanecido también, aunque de manera latente y expresándose ocasionalmente, aquella idea de que el poder y el dominio de unos sobre otros se encuentra, como dijo Bakunin, no sólo en los asuntos públicos, sino también en los privados. Desde entonces, pienso, el anarquismo no dejó de verse analizado en este sentido; sobre todo en los momentos candentes -en esos en los que para el análisis institucional aparecen con más fuerza los analizadores-, como en las revueltas anarquistas, o el caso de la Guerra Civil Española en donde las cuestiones sobre la organización, los métodos de combate, la prácticas políticas y económicas, y el establecimiento de reglas, etc., estarían denunciando al Estado - inconsciente.

Cómo debe ser entonces actualmente la oposición al Estado, cómo puede el anarquismo seguir asumiéndose como un movimiento de resistencia a éste, son cuestionamientos que me llevaron precisamente a tratar de pensar sobre las formas de lucha antiinstitucional y anti-estatales que ha puesto en marcha el movimiento libertario. La idea de este trabajo de investigación habría que decirlo, radica precisamente en la necesidad de pensar junto con los libertarios en la importancia que tiene para el movimiento comprender al Estado -su dominio y el poder- en las instituciones más próximas a la vida cotidiana de todos los individuos; porque analizar así al Estado, pensamos, es empezar el trabajo de su destrucción. Es esta precisamente la tesis de Lourau en el *Estado Inconsciente* cuando señala que el inconsciente estatal es la forma que toman nuestros deseos, las censuras, los rechazos en la época de la hegemonía planetaria del Estado.

Puesto que considero que los anarquistas no son en lo absoluto impermeables a los efectos del Estado instalado en lo imaginario, en sus formas de relacionarse, de querer, de desear, de mirar veo filtrarse elementos propios del discurso del orden social dominante. Detectar algunos de esos analizadores al interior del movimiento, de esas formas o elementos autoritarios en el pensamiento y en el proyecto libertario es uno de esos compromisos que aparecieron en este proceso de investigación. Es entonces sobre las manifestaciones no integradas y no recuperadas, particularmente en lo que respecta a las demandas de igualdad entre hombres y mujeres, sobre las que gira el sentido de este trabajo.

Es importante señalar rápidamente, que mi preocupación no es nueva; el antecedente más importante con respecto a las relaciones de género dentro de este movimiento lo vamos encontrar en las luchas que sobre los derechos de la mujer se empeñaría en perseguir la anarquista lituana Emma Goldman. Tras su llegada a Estados Unidos en 1885, ésta organiza su práctica libertaria básicamente en tres líneas; la primera es aquella relacionada directamente con la situación de la pobreza e injusticia que la

clase trabajadora tenía que soportar, sus actividades en este sentido se encauzaron a dar conferencias, organizar mítines, preparar y apoyar huelgas, etc. Otra de las líneas de acción que Emma Goldman emprendió fue rescatar la contribución que las expresiones artísticas podrían hacer al análisis de las condiciones de la realidad. Así, por medio de conferencias sobre escritores, poetas, análisis de obras de teatro, etc., promovió el uso del arte como instrumento de reflexión y crítica al sistema social. Finalmente, el otro campo de acción tiene que ver con su imprescindible contribución al entonces incipiente movimiento por los derechos de la mujer. Aunque difícilmente se reconoce la importancia de sus actividades en este sentido, Emma Goldman es una de las personas que reaccionó con mucha fuerza a esa problemática.¹⁵ Su defensa, más que ir en un sentido de lucha contra el hombre como principal enemigo de la mujer, lleva el cuestionamiento y su crítica aún más lejos pues habla de las condiciones sociales que dan pie a una más de tantas desigualdades. En un artículo titulado "El amor entre personas libres" escribe: "En la actualidad la mujer se enfrenta con la necesidad de emanciparse de la emancipación si en realidad quiere ser libre. Esta afirmación que puede ser paradójica es, sin embargo, una gran verdad. ¿Qué es lo que ha conseguido la mujer con la emancipación? Igualdad de sufragio en unos cuantos estados. ¿Se ha purificado con ello nuestra vida política, como predicaban muchos abogados bien intencionados? No, por cierto. Ha llegado la hora, por otra parte, de que las personas sencillas y de buen juicio dejen de hablar de la corrupción de la política con tonillo de maestros de escuela. La corrupción de la política no tiene nada que ver con la moral o con la relajación de las costumbres de algunas personalidades políticas. La causa es totalmente material. La política es el reflejo del mundo de los negocios y de la industria, cuyos lemas son 'Tomar es mejor que dar'; 'compra barato

¹⁵ Es interesante notar cómo en los textos consultados sobre la historia del movimiento feminista la figura de Emma Goldman es prácticamente desapercibida. Se puede destacar, por ejemplo, la colección hecha por Georges Duby y Michèle Perrot *Historia de las Mujeres*, particularmente, el tomo VII "Siglo XIX. La ruptura política y los nuevos modelos sociales", en el que se dedica sólo unas cuantas líneas a la labor de esta anarquista. Es más, vamos a encontrar que en aquellos trabajos en los que ésta llega a ser mencionada, el carácter libertario de su lucha es, la mayoría de las veces, desdenado.

vende caro', 'una mano sucia lava a la otra'. No existe ninguna esperanza de que la mujer, con su derecho al voto, llegue nunca a purificar la política." (Goldman, 1982:312)

Pero en la lucha por la libertad e igualdad de las mujeres las críticas de Emma Goldman no sólo iban dirigidas a la sufragistas o a esos abogados bien intencionados, como ella les llamaba; sino que, y esta es una de las partes que más me interesan, sus mismos compañeros del movimiento libertario eran también el centro de sus juicios. En una época en la que la significación social del ser mujer era fuertemente acompañada de algunas imágenes como la maternidad, el matrimonio, el hogar, la sumisión, etc., -todas ellas, significaciones imaginarias promovidas y sostenedoras de este poder estatal del que he hablado- Emma Goldman enfrentaba serias batallas. Por ejemplo, en su defensa por el amor libre tuvo muchas dificultades, la suerte de condena que corrió al respecto no sólo fue de aquellos que se oponían a ella por sus ideas políticas, sino, paradójicamente, también de sus compañeros anarquistas o simpatizantes del movimiento; de esta manera se enfrentó constantemente al mal entendido del amor libre como sinónimo de poligamia y libertinaje, y no como una relación de pareja sin intermediarios de ninguna instancia civil o religiosa.

Así, su conducta con respecto al matrimonio tiene que ver, evidentemente, con su postura respecto a la vida, con su constante denuncia de la opresión de unos sobre otros. "El amor y el matrimonio -señalaba- no tienen nada en común; están tan lejos entre sí como dos polos, e incluso son antagónicos. Por supuesto algunos matrimonios han sido producto del amor pero no porque el amor pueda afirmarse solamente en el matrimonio, sino más bien porque muy poca gente puede prescindir por completo de las convenciones [...] El matrimonio es ante todo un acuerdo económico, un seguro que sólo se diferencia de los seguros de vida corrientes en que es más vinculante y más riguroso. Los beneficios que se obtienen de él son insignificantes en comparación con lo que hay que pagar por ellos. Cuando se suscribe una póliza de seguros, se

paga en dinero y se tiene siempre la libertad de interrumpir los pagos. En cambio, si la prima de una mujer es su marido, tiene que pagar por él con su nombre, su vida

privada, el respeto hacia sí misma y su propia vida 'hasta que la muerte los separe'. Además, el seguro de matrimonio la condena a depender del marido de por vida, al parasitismo, a la completa inutilidad tanto desde el punto de vista individual como social. También el hombre paga su tributo, pero como su esfera de vida es mucho más amplia, el matrimonio no lo limita tanto como a la mujer. Las cadenas del marido son más bien económicas." (Goldman, 1977:50 y 51).

Otra de las causas por las cuales esta mujer se enfrentó a *los* e incluso a *las* anarquistas tiene que ver también con la promoción que ya desde 1913 hizo en torno al uso de los anticonceptivos y las ideas sobre la maternidad.

Para tratar de comprender aun más esta lucha de Emma Goldman, puede ser muy útiles las interesantes reflexiones que en torno a la antigua interrelación de los poderes estatales y familiares llevaría a cabo Jacques Donzelot en *La Policía de las Familias*. Para este autor el Estado se apoya directamente en la familia para asegurar el orden público, utilizando, dice, su temor al descrédito público y sus ambiciones privadas. "Todo sucede según un esquema de colaboración muy simple. El Estado dice a las familias: mantened a los vuestros en las reglas de obediencia a nuestras exigencias, mediante eso podréis utilizarlos a vuestro antojo y, si contravienen vuestras órdenes, nosotros os daremos el apoyo necesario para obligarlos a entrar en el orden" (Donzelot 1990:53)

Esta es la forma en que Emma Goldman desde finales del siglo pasado y principios de éste, y desde un proyecto de revolución social: el anarquismo, percibiría a la institución familiar. Señala por ejemplo, que *los defensores de la autoridad temen el advenimiento de la libre maternidad, que les ha de robar sus presas*. Dice: "¿Quiénes

irán a los campos de combate? ¿Quiénes han de crear el bienestar común? ¿Quién sería policemen, carcelero, si la mujer se negara a dar a luz, y sólo se aviniese a ello, no como una función maquinal, sino con inteligencia y discernimiento? ¡La raza!, ¡la raza!, gritan el rey, los presidentes de las repúblicas, el capitalista y el cura. La raza ha de ser preservada y aumentada, aunque la mujer se convierta en una mera máquina; y es que el matrimonio no es más que una válvula de escape contra el peligro del despertar del sexo femenino”. (Goldman, 1977:63)

Pero Emma Goldman al denunciar esta forma de representarse a la institución familiar, no sólo de las clases burguesas al servicio del sistema, sino también de los sectores revolucionarios, elucida muy bien, la omnipresencia del imaginario estatal del que he hablado. Las críticas constantes a sus compañeros, a sus parejas, e incluso a algunas otras mujeres libertarias (las pocas que había), en torno a no cuestionar y seguir manteniendo las relaciones tradicionales de subordinación del sexo femenino -no sólo a un sistema estatal de control, sino también a una estructura matrimonial de dominación- llevó a Emma Goldman a revelar permanentemente posibles contradicciones del proyecto libertario. Alix Shulman, por ejemplo, señala en el prólogo a *Tráfico de mujeres y otros ensayos sobre feminismo* de E. Goldman, que “Algunos radicales difícilmente toleraron la sinceridad de Emma en materia sexual. El anciano y famosos anarquista P. Kropotkin la acusó de sobrevalorar el sexo. Dijo que la opresión de las mujeres no era sexual, sino mental. <Cuando la mujer sea igual al hombre intelectualmente y comparta con él los ideales sociales será tan libre como él>, dijo a Emma.” (Goldman, s/f y s/p).

Los procesos del pensamiento libertario, que a mi juicio son procesos de transformación y constitución, son los que trataré de elucidar en las siguientes páginas; plantear las representaciones sociales del movimiento anarquista, así como la génesis social y teórica de éste en México, es para mi una forma de comprender los modos en cómo se crea y se construye el pensamiento libertario mexicano. Es decir, si bien es

cierto, insistimos, que para algunos libertarios el proyecto anarquista no debe ser pensando únicamente en torno a las jornadas laborales o la lucha contra el capital y las relaciones obrero - patronales; sino que, la emergencia de otros actores sociales, sobre todo a partir de los años sesenta y setenta, plantea nuevos campos de acción; también es cierto, tal como lo mostró la señora Goldman a principios de siglo, que a pesar de los discursos y proyectos sobre la libertad y la igualdad, en las relaciones atravesadas por los aspectos de género creo encontrar interesantes analizadores que hablan de sus contradicciones y de sus puntos de fuga. Pensar en otras formas de relación entre hombres y mujeres, escuchar los aportes que el movimiento feminista ha hecho en su crítica a la sociedad patriarcal, y las denuncias que las mujeres anarquistas han llevado a cabo a lo largo de la historia en relación con la igualdad de género, es para mi una forma de contribuir a mejorar el proyecto libertario.

3. Las mujeres y el anarquismo en México

En el primer capítulo he señalado brevemente el camino por el cual llegué a plantear como objeto de estudio las formas en que el anarquismo mexicano se representa la participación de las mujeres al interior de su proyecto. Y comentaba también que un análisis en torno a éste nos permitiría reflexionar sobre los procesos de producción de la subjetividad colectiva en el movimiento libertario. Por ello, para llevar a cabo lo anterior, trataré de elucidar algunas de las respuestas a las críticas, iniciativas e intervención de las mujeres en el movimiento anarquista en México. Es decir, cuestionamientos tales como ¿qué nos revela la presencia de las mujeres en el movimiento libertario? ¿cómo se organiza y cómo actúa el anarquismo a partir del pronunciamiento de las mujeres portadoras de un proyecto de crítica al interior de éste? O bien ¿cuáles son los efectos analizadores de la participación de las mujeres en el movimiento anarquista en México?, etc., se convirtieron así en el principal problema de investigación.

En páginas anteriores he presentado al movimiento anarquista como un analizador del Estado; sin embargo, la tarea más apasionante que he descubierto es haber ido reconociendo que hay analizadores propios al interior de éste que pueden o deben del mismo modo ser escuchados; esto es, lo que fuimos observando es que las formas de funcionamiento ya establecidas y naturalizadas en el proyecto libertario daban cuenta también de posibles contradicciones en éste.

El movimiento anarquista contemporáneo en nuestro país, muchas veces negado como movimiento por el pequeño número de gentes aglutinado en torno a éste o por las casi invisibles resonancias de su presencia, es un movimiento configurado

interesantemente.¹⁶ Encontramos por ejemplo entre los libertarios a los "sesenta y ocheros" que se quedaron militando en el sindicalismo y llevan en la cabeza todavía muy vivo el proyecto anarcosindical, o aquellos que salidos del auto-gobierno o de otras experiencias contrainstitucionales se volvieron intelectuales. No pueden faltar, evidentemente, en esta especie de reconstrucción cartográfica, los anarquistas exiliados, la mayoría de ellos españoles, que con sus ochenta o noventa y tantos años encima mantuvieron, como pudieron, todavía vivo su proyecto. Están también aquellos, unos más jóvenes otros menos, que ni la militancia sindical, ni el trabajo académico e intelectual forma parte de sus intereses, son más bien mujeres y hombres que regados en distintas partes y con diferentes labores promueven el proyecto libertario. Por último, me viene a la mente los punk anarquistas o anarquistas punk, autodenominados ellos como la "escena anarcopunk"; jóvenes la mayoría de ellos y portadores del negro se levantan contestatariamente ante las absurdas convenciones del deber ser social

Aquí en este mapa plurilibertario vemos aparecer no sólo a viejos y jóvenes, feos y guapos, ricos y pobres, mexicanos y extranjeros, etc., sino también hombres y mujeres. Hombres y mujeres que conviven cotidianamente, que comparten tareas, que elaboran juntos proyectos, pero que también se enamoran, que se seducen, que se odian, se molestan o que poco se quieren. Hombres y mujeres que comparten un proyecto colectivo de libertad e igualdad pero que no pueden olvidar, porque tampoco resulta fácil, las formas en que los enseñaron a crecer, vivir y compartir. Fantasmas familiares, memorias colectivas, significaciones sociales, etc., cabalgan también sobre ellas y ellos. Así se miran, se sienten, se piensan, se viven, se quieren, no sólo los hombres

¹⁶ Si nos ubicamos en algunas teorías sociológicas que se han dado a la tarea de caracterizar a la acción colectiva en función de tipologías tales como el número de miembros, formas de actuar, temporalidad, espacios de acción, etc., nos veremos obligados a confinar al movimiento anarquista al campo de la simple inconformidad de unos cuantos, los caprichos de la adolescencia, o bien al terreno de la locura. Por ello, preferimos retomar la definición de movimiento como aquellos fenómenos colectivos cuyo proceso histórico se inicia con lo que Francesco Alberoni ha denominado estado naciente, es decir, aquello que se inicia con el momento de discontinuidad que interrumpe, de alguna manera, las relaciones sociales instituidas, y que termina con la reconstitución del estado institucional

respecto a las mujeres o viceversa, sino también las mujeres en relación con las mujeres, o los hombres con los propios hombres.

De esta manera la escucha a las demandas, los reclamos y las denuncias que he encontrado que las mujeres hacen al movimiento libertario por desestimar de éstas un lugar, es, ya lo hemos señalado, no una recopilación de quejas donde mujeres neuróticas y paranoicas reclaman igualdad; ni tampoco una forma de contribuir a una posible victimización del género femenino, sino más bien la intención es poner es escena una correlación de historias, de modos de organización, de proyectos, de ideologías, en fin, de dimensiones imaginarias y simbólicas puestas en juego en este movimiento.

La emergencia de las prácticas que actualmente ponen en marcha las mujeres dentro del movimiento anarquista, replantean también el problema de la reconstrucción histórica. Es decir, se hace necesario, como dice Antoine Savoye (1989), comprender el presente a través de un procedimiento retrospectivo, y por ello hago una revisión de la historia del anarquismo mexicano en los siguientes apartados que recupere las demandas y movimientos de mujeres.

3.1 Sobre los Orígenes

En la historia del movimiento anarquista en México es difícil establecer un momento preciso sobre sus orígenes. Por ello para tratar de organizar algunas de las contribuciones a este respecto y reconstruir entonces la "novela familiar"¹⁷ de éste, recurriremos a dos conceptos descriptivos del análisis institucional: la génesis social y la génesis teórica. Por la primera, dice Antoine Savoye, hay que entender aquellas

¹⁷ "Novela familiar" es una expresión utilizada por Freud para referirse a las fantasías por las que el sujeto crea una familia o cambia, imaginariamente, sus lazos con sus padres. La corriente del análisis institucional, impulsada por René Lourau, Roberto Manero, Raúl Villamil, entre otros, utiliza la expresión para designar la historia de las instituciones o de los movimientos. Para Patricia Casanova, Roberto Manero y Rafael Reygadas los movimientos o grupos sociales construyen versiones sobre sus orígenes, y constituyen lo que ellos llaman su "novela institucional" (Casanova, et al. 1996)

condiciones de posibilidad social y política que permiten que una práctica social se invente y se institucionalice. Y por la segunda entendamos "la historia de las ideas, de las teorías, de los conceptos."

Las mujeres en la génesis social del anarquismo mexicano.

La presencia de mujeres en las primeras actividades libertarias de nuestro país difícilmente puede comprenderse si no se toma en cuenta que la situación por la que atravesaba el país hacia la primera mitad del XIX, fue acompañada también por las primeras luchas de las pioneras del género, particularmente en la industria textil.

En el siglo antepasado la sociedad mexicana transitaba por una fuerte inestabilidad. La guerra contra E.U., las ambiciones del caudillismo triunfante, la relación de la clase conservadora mexicana con los imperialistas europeos, y más aún el comienzo de la industrialización, etc., muestran algunos de los aspectos que intensificarían las presiones y al mismo tiempo el descontento y los intentos de organización social; en este último caso, se pueden poner por ejemplo, *La Sociedad Particular de Socorros Mutuos* conformada por un grupo de trabajadores del ramo de la sombrería, y *La Sociedad Mutua del Ramo de la Sastrería* con un carácter abiertamente gremialista. ambas organizaciones obreras formadas en 1853 durante los gobiernos de Santa Ana y Comonfort.

La caída del gobierno centralista y el triunfo de los revolucionarios del Plan de Ayala, lograron la derrota de Santa Ana para llevar al poder a Ignacio Comonfort. Sólo que éste y su proyecto liberal no hacen más que agudizar las malas condiciones de quienes no resultaron afortunados con la expedición de la Ley de 1853 y, por mantenerse en la lucha contra los grupos conservadores, fue desatendiendo la emergencia de la crisis económica nacional. De igual manera, los postulados de la

nueva Constitución Política de 1857 no fueron suficientes para el mejoramiento de las clases obrera y campesina¹⁸.

Las mujeres, por su lado, que tuvieron marcada presencia en las fábricas textiles, en las cigarreras, en las fábricas de empaque, en las del papel y el jabón, fueron también las protagonistas de las demandas y las luchas proletarias. En palabras de Esperanza Tuñón (1992), podemos leer lo siguiente: "...desde 1857 se dan en Veracruz y Jalisco importantes huelgas donde, además de las demandas generales de aumentos de salario y reducción de jornada, se pide también licencia de maternidad y protección a los hijos de las trabajadoras. En 1862 aparece y circula en Veracruz, un manifiesto sin pie de imprenta que recoge demandas particulares de las mujeres obreras, y entre 1880 y 1885 en el marco de la intensa lucha sindical que se desarrolla en el país, se suceden una gran cantidad de huelgas protagonizadas y dirigidas por mujeres." (Tuñón, 1992:17)

Es importante señalar que lo anterior no fue fácil, pues el universo de significaciones imaginarias constitutivas de lo femenino y de lo masculino, y que daban forma a los valores de la sociedad de esta época y por lo tanto a la producción de la subjetividad social, hacía que otras mujeres y otros hombres, e incluso los mismos obreros, vieran en las mujeres trabajadoras no sólo un objeto de competencia, sino también un peligro para la integridad de la institución familiar; lo anterior se puede ilustrar si se recuerda la huelga de la fábrica de cigarros La Bola en 1874 encabezada por los obreros debido a que se quería enseñar a las mujeres las tareas que ellos realizaban. O bien, si se toman en cuenta algunos de los artículos publicados, por ejemplo en el periódico *El*

¹⁸ De cualquier forma si se quiere ir más hacia atrás, no podemos dejar de reconocer que el rechazo de algunas organizaciones a la serie de injusticias y desigualdades, ha ido protagonizado la historia del país

Luis Araiza en *Historia del Movimiento Obrero Mexicano*, señala que las primeras huelgas en México pueden remitirse a la época de la Colonia. Una de ellas la huelga en la Catedral en 1582 "...en donde un grupo organizado de trabajadores se rebelaron contra los patrones a causa de los bajos salarios y los malos tratos..." Hacia 1766, nos dice, vamos a encontrar la agitación que desencadena la explotación de los trabajadores de las minas de Pachuca y Real del Monte, revuelta que fue ahogada por mandato del Virrey, Gobernador y Capitán de la Nueva España, Carlos Francisco Croix

Hijo del Trabajo, en torno a la *noble y sublime misión* de la mujer como madre, esposa e hija.

"Y es que la participación de las mujeres en el trabajo industrial tuvo que romper una serie de barreras ideológicas, tanto en los hombres como en las mujeres. Radkau (1884) reseña la vida de doña Justa y señala los serios prejuicios que se tenían en contra de "las fabricantes" de La Fama Montañesa. El padre de doña Justa solía decir: "¡Aquí no entra un centavo que no lo gane yo!" y con respecto a su hija mayor -doña Justa- afirmaba: "No va a servir a nadie, más que a Dios y aquí en su casa". A la pregunta de si su mujer trabajaba en la fábrica, un obrero de Río Grande respondió que no, que "a ella la escogí exclusivamente para el hogar". (Durand, 1989:557)

Sin embargo, los cierres sistemáticos y temporales de las industrias, las injustas condiciones en el trabajo y los salarios desiguales, así como las agresiones sexuales por parte de sus superiores -que como señala Durand era al parecer un problema crónico en muchas fábricas y coadyuvaba a fomentar la mala fama de las trabajadoras más que a criticar el comportamiento masculino-, llevó a que las mujeres, sobre todo de la industria textil, aportaran los primeros elementos para las posteriores denuncias del imaginario social sostenido por la función simbólica de poder que atravesaba no sólo las representaciones colectivas en torno a las clases, sino también a los géneros.

Es entonces bajo este ambiente de lucha por la organización de los trabajadores, pero también de las primeras reivindicaciones de los derechos de las mujeres, en el que el anarquismo se arraigó y se propagó. Para John M. Hart (1974 y 1980), el movimiento anarquista en nuestro país surgió de este original proceso de desarrollo en México así como de influencias europeas.

Así, cuando hacemos referencia al anarquismo de este período prerevolucionario mexicano, habría que situarlo fundamentalmente en dos campos de acción.

1.- Encontramos que tuvo una importante influencia del y en el movimiento agrario mexicano. El mismo Hart señala que: "...los anarquistas, que fueron los primeros agraristas urbanos contribuyeron con una [...] visión campesina del mundo futuro [...] articulando un programa que preservaba los patrones tradicionales de la vida campesina. [...] Específicamente los agraristas anarquistas exigían la autonomía local del gobierno central, la recuperación y redistribución de las propiedades agrícolas por los municipios libres o los gobiernos de los pueblos libres, y el fin de la corrupción política de los funcionarios locales nacionales. El éxito que tuvieron, al convertirse en parte del movimiento agrario mexicano, se debió a la compatibilidad de su programa con los valores, tradiciones y aspiraciones de la gente local." (Hart, 1980:25)

Es en este mismo contexto en el que aparecería uno de los personajes más importantes en la historia del anarquismo en México, Plotino Rhodakanaty, anarquista griego portador de las ideas del mutualismo que P.J. Proudhon teorizaba y defendía desde 1840. Rhodakanaty llega al país en 1861 tras el decreto del establecimiento de colonias agrarias que se había expedido durante el gobierno de Comonfort. Después de la caída de éste, Rhodakanaty ve imposibilitado su proyecto de colonias agrarias, y entonces junto con Francisco Zalacosta, funda la *Escuela del Rayo y del Socialismo* en el entonces pueblo de Chalco. Su propósito fue la instrucción de los campesinos en lectura, escritura, oratoria, métodos de organización e ideas socialistas libertarias.

Es importante mencionar que la tradición del bandidismo social que había en México, y que después daría lugar al movimiento revolucionario agrario, no se dejó esperar. Anota Hart: "El bandido social de Río Frio, de Chihuahua, o del este de Morelos, representaban elementos de una cultura campesina y reforzaba la economía del pueblo al despojar de riquezas a extraños para repartirlas entre la comunidad campesina. Representaba la forma de violencia más persistente de la resistencia campesina ante la hegemonía del complejo cultura-económico, urbano y de orientación europea que dominaba los hinterland indígenas. ... El bandido social fue el precursor

preideológico del revolucionario agrario mexicano. Y fue el anarquismo, una doctrina congruente con los valores campesinos, el que ayudó a transformar la resistencia campesina en agrarismo militante mexicano". (Hart, 1980: 84)

2.- Otro de los puntos de actividad anarquista en México, lo vamos a hallar en la población urbana. *La Sociedad Artística Industrial*, organización mutualista, fue alrededor de 1860 el centro principal del anarquismo mexicano. A ésta, la acompañarían varias sociedades mutualistas del ramo de la carpintería, canteros, tipógrafos, tejedores, etc., y gradualmente, como en Europa, comenzaría también un fuerte cuestionamiento a la estrategia mutualista que no lograba atacar directamente al sistema capitalista, ni la eliminación de pobres y ricos, formándose así, hacia 1870, una fuerte campaña por el colectivismo. Aparecieron en escena la sociedad secreta *La Social*, antes llamada *Club Socialista de Estudiantes* y gestionada por Rhodakanaty, manteniendo una fuerte alianza emocional con la fracción bakuninista de la Primera Internacional y *El Gran Círculo de Obreros de México*, que no sólo lo conformaban anarquistas, sino obreros en general.

Y es precisamente en esta sociedad secreta encabezada por Rhodakanaty, *La Social*, alrededor de la que se ven aparecer las primeras noticias de participación de las mujeres en el movimiento libertario mexicano. Uno de los primeros datos que encontré al respecto hace referencia a la reinstalación de *La Social* en los primeros días de mayo de 1876. En el número cuatro de *El Hijo del Trabajo* del 9 de mayo de este mismo año, aparece una nota en la que se destaca la presencia de algunas mujeres en el restablecimiento de esta organización: "...ahí estaba el sexo hermoso, la mitad de nuestro ser reconociendo y proclamando su derecho ultrajado; buscando su rehabilitación confundidos los dos sexos; apareciendo como defensoras de la emancipación de la mujer que proclama "La Social" las bellas y simpáticas Jesús Valadez, Francisca y Soledad Sosa, Esther Fragoso y otras cuyos nombres no recordamos" (*El Hijo del Trabajo*, No 4, 1876).

Asimismo se señala, en este número, que la Comisión Revisora del reglamento de *La Social* estaba compuesta, entre otros, por la misma Jesús Valadez. Y una semana más tarde, una de las páginas de esta misma publicación hacía una invitación a *los artesanos de la capital y al bello sexo para que desee pertenecer a esta asociación*. Esta nota estaba firmada por Juan Colín y López como primer vocal y por Soledad Sosa como segundo vocal.

Cabe señalar también que en algunas otras notas de este periódico con respecto a *La Social* se hacía énfasis en su interés por el género femenino. Un ejemplo más aparece en las siguientes líneas: "La Social.- Continúa esta benéfica asociación sus trabajos con gran empeño, por el desarrollo de su liberal programa. Trata ya de establecer sus primeras escuelas y mañana comenzará a dar sus conferencias sobre el estudio del socialismo. Esperemos que las familias obreras acudan presurosas a aumentar el número de los miembros de La Social y luchen sin descanso por la emancipación de la mujer, que proclama esa benéfica sociedad como una de sus mejores ideas..." (*El Hijo del Trabajo* No 6, 1876).

Así, hasta donde sé, el movimiento obrero de aquel entonces, si bien incluía en sus demandas algunos puntos referentes a las mujeres, y podía presumir un poco de la presencia de éstas en determinadas huelgas de los trabajadores, se puede observar cómo el papel del género femenino parece que no estaba reservado para los momentos y espacios más importantes de decisión. Lo anterior puede ser ilustrado con aquel conocido suceso en el que a la delegación de *La Social* integrada, entre otros, por un par de mujeres, Soledad Sosa y Jesús Valadés, le es impedido participar en el *Primer Congreso Obrero* de 1876, convocado por el *Gran Círculo de Obreros de México*¹⁹. Este hecho es comúnmente recordado por aquellos textos que se han

¹⁹ Es importante señalar que Esperanza Tuñón Pablos en *Mujeres que se Organizan El Frente Unico Pro Derechos de la Mujer 1935 - 1938* en un error de dedo tal vez, hace alusión a que el Congreso Obrero de la República Mexicana fue convocado en 1879, sin embargo cabe señalar que fue hacia fines de 1875 que se dieron los primeros pasos para convocarlo y se llevó a cabo en 1876. Por otro lado es todavía más importante precisar el siguiente dato: la autora habla de que este Congreso fue convocado por el Gran Círculo de Obreros Libres (GCOL) creado, dice, en

dedicado al estudio de la participación de las mujeres en las luchas obreras de nuestro país, y dicha negación de los delegados es atribuible directamente a la condición genérica de estas participantes; sin embargo, es importante reconocer que un elemento central para dicha exclusión estuvo también determinado por el carácter libertario de *La Social*.

Con lo anterior quiero señalar que resulta difícil encontrar una razón única y directa por la que Mata Ribera y los otros delegados, que ya planteaban una postura colaboracionista con el gobierno de Lerdo de Tejada, se resistieran a la incorporación de la representación femenina cuando que unas semanas antes, en la preparación del Congreso, fue incluida en el punto número diez (el último de los puntos) del *Manifiesto del Congreso General de Obreros* la consigna sobre el mejoramiento de las condiciones de la mujer. Aunque Mata de Ribera haya expresado que “Nuestras cuestiones no interesan a las mujeres”, no se puede descartar la molestia que dicha representación causaba pues, asistía en nombre de una de las organizaciones obreras más radicales del país que se oponía terminantemente a apoyar la reelección del gobierno de Lerdo de Tejada y a comprometer por lo tanto al *Gran Circulo de Obreros de México* con los intereses del Estado.

Aquí uno de los datos de los que puedo estar convencida es de que si en alguna de las corrientes del movimiento obrero de la segunda mitad del siglo XIX tuvieron resonancia las manifestaciones de esas pioneras del género tabacaleras y textiles, y por lo tanto reconoció la importancia de la participación femenina en el proyecto de país que se estaba gestando, fue precisamente la corriente del socialismo libertario.

1871. Solo que el Congreso NO fue convocado por el GCOL que sería constituido hasta el 2 de abril de 1906 en Rio Blanco a raíz de la sucesos huelguísticos de esta ciudad de Veracruz: sino por el Gran Circulo de Obreros de México creado en septiembre de 1870 y que hacia 1872 dos de las fuerzas de oposición que siempre lo constituyeron quedarían claramente delineadas. Por un lado la fracción anarquista influida prácticamente por Rhodakanaty y Villanueva, quienes se oponían, entre otras cosas, a admitir miembros de partidos políticos; y la fracción moderada, representada por Romero y Cano quienes propugnaban la cooperación de esta organización obrera con el régimen gubernamental. Estas dos fracciones llevaron al Circulo y al Congreso a interesantes procesos del movimiento obrero de México.

Por un lado vemos que fue Rhodakanaty, junto con los demás miembros de *La Social*, quien oponiéndose al imaginario social sostenido bajo la idea de que el mejor lugar de la mujer era el hogar y su más noble función la maternidad, la abnegación, la dulzura y la sumisión, expresó en un discurso pronunciado en una reunión de año nuevo en enero de 1878 que: "...cualquiera que sea vuestro sexo, nacionalidad, color, idioma o religión, venid hacia nosotros, [hacia referencia a *La Social*] que somos vuestro hermanos e hijos del mismo Padre, que es Dios; venid a alistaros bajo la bandera socialista para que, como hermanos, nos ayudéis en nuestros trabajos sociocráticos y humanitarios, trayendo vuestro contingente de ideas, de principios y de empresas prácticas, que tiendan al mejoramiento de la clase proletaria, a la exaltación del trabajo, a la emancipación de la mujer, y, finalmente a la solución magna del socialismo, cual es la de procurar al hombre la mayor suma de felicidad posible sobre la tierra" (Rodakanaty, 1976:87).

De esta forma podríamos hacer referencias a las palabras del investigador Ignacio Ortiz, cuando señala que "...tres fueron los objetivos inmediatos de *La Social* dirigidos a la realidad mexicana: la difusión de la doctrina, la revolución social y la emancipación rehabilitadora de la mujer" (Ortiz, 1991:76)

Por otro lado observamos que hacia 1878 la aparición del periódico anarquista *La Internacional* dirigido por Francisco Zalacosta continuaría destacando la importancia de la liberación femenina como condición para la revolución social. De hecho, en la cintilla de esta publicación se puede leer: *Semanario consagrado exclusivamente a la propaganda teórico - práctica del socialismo para la defensa de los pueblos, redención de la clase obrera y proletaria, emancipación de la mujer y organización agrícola - industrial de la república, cuyo lema es Igualdad, Progreso y Solidaridad*. Podemos observar también que en su Programa Internacionalista expuesto siempre en su primera página, el punto número siete hace referencia a la *Emancipación rehabilitaria y educación integral de la mujer*; y por ello mismo, se puede leer en la editorial del

número dos, correspondiente al 14 de julio de 1878, que esta publicación "...tenderá también su mirada regeneradora social sobre la mujer, ese ser desvalido de la sociedad para emanciparla de la servidumbre doméstica a que la ha reducido el hombre su tirano, negándole su libertad, su ilustración y sus derechos, relegándola a la miserable condición de la esclava, avasallándola por el incentivo del placer, ahogando su alma racional y matando actividad en el limitado y estrecho foco del hogar doméstico". (*La Internacional* No 2, 1878).

Considero que las líneas anteriores resultan sumamente interesantes por el hecho de confrontar abiertamente algunas de las representaciones sociales que de la mujer se tenían en ese entonces. Si revisamos por ejemplo algunos de los periódicos de los que da cuenta la antología del CEHSMO (1975), *La Mujer y el Movimiento Obrero Mexicano en el Siglo XIX* podemos fácilmente observar cómo muchos de los escritos tenían como objetivo primordial el reivindicar a las mujeres en tanto madres o esposas, dejando caer en ellas la responsabilidad de la educación de los hijos ya que la naturaleza las había asignado para ello.

Por el contrario la postura de *La Internacional* habría de quedar clara en un artículo publicado el 18 de agosto de 1878 titulado "La Mujer" y firmado por J. Rico y en el que se puede leer, entre otras cosas, lo siguiente:

"Con bastante mala fe por parte de los sostenedores del retroceso y del oscurantismo, se dice que la instrucción en la mujer está en razón inversa con la felicidad de la familia, que su ilustración sería la destrucción del hogar doméstico, pero esto es a todas luces inexacto, es una premisa puramente subjetiva imposible de ser enlazada por lo hechos, lo que constituye la verdadera felicidad de la sociedad doméstica, no es por cierto la ignorancia, ni el fanatismo religioso, ni las supersticiones, ni la vulgaridad porque bien sabido es que si la generalidad de los hombres no gozan de verdadera ilustración, es debido a que la mujer que de madre

forma, el corazón de los niños y de esposa, el corazón del hombre y a éste desde su infancia se le imprimirán las bellas formas intelectuales que surgen siempre de las imaginaciones cultivadas..."(*La Internacional* No 7, 1878).

Las relaciones entre la génesis social y la génesis teórica de los movimiento sociales, señala René Lourau (1980), son extremadamente móviles; es decir, hay que reconocer que aunque son distintas son simultáneas y por lo tanto hay una relación y una interferencia entre éstas. Separarlas o distinguirlas es sólo cuestión de presentación o claridad en la exposición. Por ello para tratar de aclarar un poco más las páginas anteriores es necesario plantear algunas cuestiones en torno a la mujer en los orígenes teóricos del movimiento libertario de nuestro país.

Las mujeres en la génesis teórica del anarquismo mexicano.

Es atribuible al mismo Plotino Rhodakanaty la difusión de las ideas teóricas del anarquismo europeo; gran lector de Proudhon y de Fourier se convierte en uno de los propagadores no sólo del anarquismo del siglo XIX, sino también de las ideas del socialismo utópico. Aún así, hay también datos de que Melchor Ocampo, desde 1854, comienza ya a entrar en contacto con los escritos de Proudhon, así como de Fourier. Y José Muñoz Cota (1973), va a reconocer que en la última década del siglo XIX "...en México un buen número de libros -en ediciones modestas, lanzados desde Barcelona, bajo el signo de Maucci- han incendiado las nuevas conciencias: Kropotkin, Bakunin, Malatesta, Proudhon, y otros pensadores anarquistas han despertado a la juventud" (Muñoz, 1973: 3).

Sin embargo el dato más curioso, aportado por Efrén Castrejón (1973), es que las primeras ideas de libertad e igualdad contenidas en los escritos de los socialistas utópicos o los anarquistas europeos de aquel entonces, arribaron a nuestro país cuando la Iglesia Católica, garante de los intereses de algunos cuantos, a través de *La*

Voz de la Religión, critica y ataca las ideas de éstos. Un fragmento de esta publicación señalaba lo siguiente: “Los socialistas utópicos forman una secta de filósofos que pretenden mejorar las condiciones de la especie humana, sin tomar en cuenta “la religión de Jesucristo”, interpretando el evangelio de manera absurda, blasfemando del Redentor, llamándole con impío desacato “el primer socialista”, desconociendo las verdades de la revelación, burlándose de todos los principios sociales y políticos que hasta ahora han regido al mundo y que, a pesar de sus aberraciones, de sus monstruosidades y de sus vanas teorías han logrado conmover a la Europa culta y poner en combustión a sus diferentes pueblos [...] Ellas destruyen en lo político el orden y la paz de las sociedades” (Castrejón, 1973: 10).

También esta revista dio en México las primeras noticias sobre Proudhon y el anarquismo. En 1850 publicó una serie de artículos comentando *Las Confesiones de un Revolucionario*, reprodujo algunas ideas del autor y dio el grito de alarma acerca de los peligros de la doctrina anarquista. Por esto podríamos pensar entonces que, paradójicamente la Iglesia Católica, celosa de sus intereses, bien pudo haber posibilitado la difusión del pensamiento libertario, creando entre el pueblo, otras formas de representarse su condición social.

Y es precisamente en esta difusión de las ideas, y en los planteamientos teóricos sobre la libertad y la igualdad, en donde se ven aparecer los primeros datos acerca de las mujeres en el pensamiento anarquista en México. En la *Cartilla Socialista*, escrita por Rhodakanaty y publicada por primera vez en 1861 en una primera edición que llevaba por título *Cartilla Socialista o sea Catecismo Elemental de la Escuela Societaria de Carlos Fourier, El Falansterio*, aparecen ya algunas reflexiones sobre el tema. Para Rhodakanaty, la emancipación de la mujer, problema trascendental para la civilización del género humano y que en Estados Unidos comenzaba ya a practicarse, fue uno de los puntos sobre los que se debería ocupar el nuevo proyecto de sociedad y en este documento señalaba:

"¡Mujeres! Bendecid a vuestra libertadora, ella va a trabajar por vuestra libertad y vuestros derechos; ya no seréis de hoy en adelante unas esclavas pasivas de vuestro hogar, no, y mil veces no; vuestra misión célica y angelical os llama a grandes destinos en el mundo: que la "costura" y la "cocina" sean en buena hora de vuestro resorte, pero no permitáis jamás que nadie nos avasalle dedicándoos a tan serviles ocupaciones y ahogando en ellas vuestra dignidad, para abusar así de vuestra ignorancia. La ilustración, el estudio de las ciencias exactas, el ejercicio de las profesiones y de las artes y aun más vuestro voto público en las asambleas legislativas, son vuestro apanage y os pertenecen en derecho, puesto que la filosofía racional os concede iguales facultades intelectuales, morales y físicas que al hombre, que es vuestro compañero, no vuestro amo ni Señor, y estad seguras, conquistadoras del mundo, que quien os diga lo contrario es vuestro enemigo, que quiere teneros en la ignorancia para explotar vuestra debilidad que es el efecto de la carencia de ilustración" (Rhodakanaty, 1976: 65 y 66).

Y siguiendo con esta construcción de la historia de las ideas, podrá observarse que estas líneas de Rhodakanaty van a tener su antecedente directo en los escritos Charles Fourier, quien en su *Tratado de la Asociación* (1821) abordaría el tema de la liberación de la mujer, tocando puntos como su talento, su rivalidad con el hombre, la virginidad, etc. En un estudio realizado por Tomás Segovia (1975), sobre Fourier y la mujer, el autor señala cómo para Fourier la liberación de la mujer tiene el mismo sentido que la liberación del proletariado lo tiene para el marxismo: "es el hecho de que la felicidad de cada uno dependa de la felicidad de todos lo que hace que su resorte resida en los que están en el último escalón de la escala de la felicidad. Pero Fourier ha observado que el más esclavizado y explotado de los proletarios todavía esclaviza y explota a alguien: a su mujer. La diferencia de su punto de vista con el de los marxistas consiste en que él no ve una primacía exclusiva de la división de la sociedad en clases. Fourier no ignora totalmente esta división, pero le parece que otras divisiones, como por ejemplo la división de los sexos, son tan autorizadas como ella. [...] Fourier ve

siempre a la mujer simultáneamente desde la doble perspectiva de sus dos grandes principios; la mujer sometida y despojada de la civilización es a la vez ama de casa y honesta esposa: una criada en el trabajo y una frustrada en el deseo, a la vez oprimida y reprimida. [...] Toda la opresión en materia sexual se hace en nombre de una supuesta superioridad del "macho normal" [...] Hay un sexo opresor, y hay un sexo al que se educa explícitamente para ser oprimido. [...] De este modo, si el nudo de la liberación, o su pivote, para decirlo con una palabra que a él le gustaba, está para Fourier en la liberación de la mujer más bien que en la del obrero, esto se debe a que la mujer en la civilización no es sólo el último obrero sino también el último sexo...". (Segovia, 1975: 179)²⁰

He dicho cómo para Rhodakanaty y algunas organizaciones obreras o de instrucción, o algunas publicaciones anarquistas influidas también por su pensamiento, como es el caso de *La Social*, o *La Internacional*, la cuestión de la liberación de la mujer se tornaba necesario en el proyecto libertario de transformación social; una de sus influencias determinantes en este sentido, como ya lo he señalado, fue la figura de Charles Fourier. Pero también dije en páginas anteriores que otro de los referentes más directos de Rhodakanaty fue Proudhon, uno de los anarquistas más reaccionarios y conservadores en torno a la idea de la emancipación femenina. A diferencia de Fourier, Proudhon sostuvo, y no sólo en sus últimos años, sino desde sus primeros escritos, que, por un lado, la esencia del matrimonio monogámico y la familia patriarcal eran como rocas inamovibles; y por el otro, que "La mujer es un receptáculo. Recibe del hombre el embrión, e igualmente el espíritu y el deber. Improductiva por naturaleza, inerte sin industria ni entendimiento, sin Justicia y sin pudor, necesita que un padre, un hermano, un amante, un esposo, un amo, un hombre en fin le inyecte, si se nos permite la frase, las virtudes viriles, las facultades sociales y mentales. [...] Inferior al hombre

²⁰ Para Roberto Manero sería interesante reflexionar al respecto sobre la cuestión de los niños. El tema de los niños es apenas abordado por el anarquismo en temas tales como la educación o la familia. Para los anarquistas, por ejemplo, la propuesta de la organización social a través de comunidades trae como consecuencia la libertad de los infantes, pues de esta manera dejarían de ser propiedad exclusiva de alguien. Sin embargo puedo estar segura de que los derechos de libertad e igualdad de la infancia en ningún momento han sido aspectos relevantes para los

tanto por la conciencia como por las fuerzas intelectual y física, la mujer hállese definitivamente, como miembro de la sociedad doméstica y civil, a un segundo lugar; bajo el punto de vista moral, y en los órdenes físico y mental, su valor comparativo es aún como 2 a 3” (Proudhon, s/f: 44)

Por su lado Bakunin, otro de los clásicos anarquistas, sería, si exceptuamos a Godwin, el primer anarquista que emprende una crítica a la institución familiar y al matrimonio. Este, postulando la supresión de la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción, planteaba al mismo tiempo una fuerte reprobación a la institución de la herencia y por lo tanto de la familia jurídica. El matrimonio para este pensador debería ser la unión libre de dos seres pues de lo contrario se convertiría en una cadena perpetua. Bakunin es continuador de Godwin y de su mujer Mary Wollstonecraft en lo que se refiere a la igualdad de derecho entre los sexos; en el informe sobre la Alianza afirma: “Soy partidario de la completa emancipación de la mujer y de su igualdad social con el hombre”; esta igualdad, señalaba, supone paridad de deberes y derechos. En *La mujer, el matrimonio y la familia*, Bakunin plantea que la expresión “igualdad social con el hombre” implica que se exige, junto con la libertad, iguales derechos y deberes, ya sean políticos, sociales y económicos, para los hombres y las mujeres; por consiguiente, dice, queremos la abolición de la ley de la familia y del matrimonio.

Volviendo con Proudhon y como dijo Víctor García (1977), es inútil continuar, ya que en las ideas de Proudhon hay material para saturar el cerebro del más exigente de los misóginos. Y posiblemente algo parecido haya percibido Rhodakanaty, pues hasta donde logré observar, en materia de emancipación femenina, Rhodakanaty puede ser reivindicado como totalmente fourierista y completamente antiproudhoniano.²¹ Las

libertarios. Es importante pensar que si bien es cierto que el más esclavizado y explotado de los proletarios todavía explota a su mujer, también es cierto que las mujeres todavía violentan a alguien más: a sus hijos.

²¹ En una nota de *El Socialismo en México. Siglo XIX*, Gastón García Cantú al hablar de Rhodakanaty cuunera una serie de artículos que éste escribió en algunos periódicos, y de entre los encontramos uno titulado: “Reflexiones filosófico - sociales a favor del divorcio” aparecido según García Cantú en el *Hijo del Trabajo* número 396 del 17

condiciones sociales del país fueron seguramente para el fundador de *La Social* también factores determinantes; es decir, pese a que las tensiones entre las significaciones imaginarias instituidas del deber ser de la mujer -"la misión de la mujer"- , y las nuevas prácticas instituyentes de éstas como trabajadoras, organizadoras de movimientos laborales, profesionistas, intelectuales, etc. causaba grandes confusiones que ni los socialistas, ni la burguesía conservadora, ni los trabajadores, y en general ni los hombres ni las mujeres, tenían del todo claro, Rhodakanaty logró acercar, desde sus orígenes, a la utopía libertaria con el aún incipiente proyecto de la liberación e igualdad de las mujeres. Una nota por ejemplo, aparecida en *El Hijo del Trabajo* número 4 del 9 de mayo de 1876, nombrada: "Se Titula Nueva Profesora" y que hace referencia a que fue aprobada por el Ayuntamiento de la capital, la señorita Soledad Sosa como profesora, nos lleva a pensar que algunas de las mujeres que participaba en *La Social* combinaban la militancia libertaria con su propia formación.

Son hasta aquí algunos de los referentes que he encontrado sobre el proyecto de emancipación femenina dentro del movimiento libertario de la segunda mitad del siglo XIX. Quedan tal vez muchos datos por tratar de aclarar ya, que existen por ejemplo algunos hechos en los que, de no estar insegura sobre las fechas y el cambio de nombre o el destino de las organizaciones, bien podrían ser atribuidos al movimiento libertario. Este es el caso de una carta anónima escrita en el número 8 de *El Socialista*, en 1878, en la que aparece una felicitación a la iniciativa de la Asociación Artístico - Industrial por poner en marcha una especie de taller para enseñar a las mujeres el oficio de la impresión. A respecto tengo una confusión, pues a raíz de los grandes cambios del movimiento obrero en ese momento y los grupos que deciden coludirse con el gobierno o los que se mantienen en una postura mucho más radical en torno al colaboracionismo estatal, varias asociaciones o incluso publicaciones, que en un primero momento tenían una postura determinada, son llevadas a cambiar de opinión. En este caso no tengo claro qué paso con la *Sociedad Artístico Industrial* (que como

de junio de 1878. Cabe mencionar que en mi búsqueda hemerográfica no pude localizar este artículo. a pesar de que

hemos de recordar fue desde los sesenta hasta mediados de los setenta el centro de acción de la fracción obrera libertaria) si por un lado encontramos con Hart que hacia 1879 - 1882 los anarquistas se habían convertido en la mayor fuerza del movimiento obrero mexicano, y por el otro Jacinto Huitron nos dice que la *Asociación Artístico Industrial*, hablando también más o menos de estos mismo años, pone en marcha una escuela para niñas, con una biblioteca, talleres de músicas, carpintería y tejidos de lana, y que *con ayuda del gobierno* se puso una oficina de tipografía y se proyectaron otras de litografía y encuadernación. No sé entonces si la *Sociedad Artístico Industrial* y la *Asociación Artístico Industrial* eran dos organismos diferentes, o si la primera cambio de nombre cuando ya se recibía ayuda gubernamental.

Grandes posibilidades de confusiones similares, se resumen en esa especie de advertencia que me hiciera John M. Hart cuando vía correo electrónico hacia finales del año pasado señalaba: Estimada Adriana: Está entrando [a] un[a] calle oscura cuando se trata del siglo XIX.

Finalmente sólo me resta decir que esta reivindicación de las mujeres, que abanderaron los anarquistas de finales del siglo pasado, como condición necesaria para la transformación de la sociedad, sufrirá posteriormente algunas transformaciones, y a estas quiero referirme en las siguientes líneas.

3.2 El Magonismo Libertario.

Si bien es cierto que las décadas de los ochenta y los noventa del siglo XIX estarían caracterizadas, después de los primeros intentos y algunos logros de corporativización del movimiento obrero, por una notoria desorganización y declinación del movimiento anarquista en nuestro país, es importante señalar que la "novela familiar" del socialismo libertario mexicano no va a encontrar ahí su fin.

el material microfilmado de esta publicación comprende desde el 9 de mayo de 1876 hasta el año de 1879.

El conjunto de representaciones imaginarias que hacen ser a la sociedad, pero también el cuestionamiento de un determinado grupo de hombres a la organización social, manifestado a través de *las voces de la imaginación colectiva*, son transportados por esa especie de transformador, que para Desroche (1976), es la memoria colectiva: "una memoria que no se limita a una memoria registradora, ni tampoco a una memoria simplemente rememorativa o conmemorativa." Es una memoria, dice el autor, que tiende a ser una memoria *constituyente* tanto o más que una memoria *constituida*.

Es entonces en esta comunicación de fuerzas de la memoria colectiva, en la que viven y sobreviven largas tradiciones, y por las cuales aparece la posibilidad de la reconstrucción del pasado, adaptado no sólo a las necesidades del presente, sino alentando también las producciones utópicas que obligan a la inconformidad y a la aventura, a través de la cual se va a continuar constituyendo la utopía anarquista.

En palabras de Hart, "...la persistencia de las difíciles condiciones para la clase obrera, los seguidores que aún quedaban, el descontento estudiantil, la llegada constante de los inmigrantes españoles, la influencia menor de los miembros anarquistas de los Knights of Labor en la década de 1890, y la más significativa, que ejercieron la Western Federation of Miners y los Industrial Workers of the World durante la primera década del siglo XX, contribuyeron a mantener viva la causa" (Hart, 1980: 112)

Liberales y anarquistas

Así, hacia 1900 con el régimen dictatorial de Porfirio Díaz, aparecería en escena el movimiento magonista abriendo una nueva fase del anarquismo en México. Influenciado por el liberalismo mexicano, el anarquismo europeo y la comunalidad indígena, las tareas revolucionarias del magonismo van a estar caracterizadas, básicamente, por dos periodos en los que vamos a encontrar interesantes procesos y respuestas a la cuestión de la participación femenina:

El primer magonismo, definido prácticamente, por la postura liberal de los hermanos Ricardo, Enrique y Jesús Flores Magón, dará forma hacia 1900 al periódico *Regeneración* y cinco años más tarde junto con Librado Ribera, Camilo Arriaga, Juan Sarabia, Antonio Villareal y otros más, conformarán el *Partido Liberal Mexicano* (PLM) con el fin de oponerse firmemente a la dictadura y reelección del gobierno porfirista.

Un segundo momento lo vamos a encontrar a partir de 1910 con los constantes arrestos y persecuciones a los magonistas y la presencia cada vez mayor de un partido maderista, lo que conlleva a una parte del proyecto revolucionario del *Partido Liberal Mexicano* a restar importancia al asunto de la no reelección y reforzar las reivindicaciones y demandas de libertad política, libertad económica y revolución social. Así hacia 1910 la postura anarquista del magonismo quedó definida cuando Ricardo Flores Magón escribía que:

"El partido Liberal trabaja por el bienestar de las clases pobres de la sociedad mexicana; no impone candidatura ninguna, porque esa es cuestión que tiene que arreglar el pueblo. ¿Quiere éste amos? ¡que los nombre! Lo que el Partido Liberal quiere es que todo hombre y toda mujer sepan que nadie tiene derecho a explotar al otro; que todos por el simple hecho de venir a la vida, tenemos derecho a tomar lo que necesitamos para la vida, siempre que contribuyamos a la producción; que nadie pueda apropiarse de la tierra, por ser ésta un bien natural que todos tienen derecho a aprovechar [...] Los gobiernos tienen que proteger el derecho de propiedad y están instituidos precisamente para proteger ese derecho con preferencia a cualquiera otro. No esperemos, pues, que Madero ataque el derecho de propiedad en beneficio del proletariado... Abrid los ojos. Recordad la frase sencilla [...] <La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos>." (Abad de Santillán. 1973:35)

Resumiendo, podemos entonces situar al PLM en dos claros momentos:

1.- Desde 1900 hasta 1910 aproximadamente, con una postura liberal que defendía básicamente la leyes de la Reforma, la Constitución de 1857 y un régimen democrático basado en la no reelección.

2.- A partir de 1910, una línea abiertamente anarquista, que un día antes de que estallar la Revolución, hacía aparecer en *Regeneración*: "...Debemos de tener presente que ningún gobierno, por honrado que sea, puede decretar la abolición de la miseria. Es el pueblo mismo el que tiene que abolirla, tomando en primer lugar, la posesión de la tierra, que por derecho natural no puede ser acaparada por unos cuantos sino que es de la propiedad de todo se humano".

En este mismo sentido el programa del PLM del 1° de junio de 1906 redactado por Juan Sarabia expresó una tendencia básicamente reformista. Pero posteriormente en el manifiesto de 1911 dejó ver que "...el núcleo anarquista del Partido Liberal Mexicano dirige sus dardos hacia la trinidad maldita: capital, autoridad, clero, invitando a la rebelión y a la expropiación, así como a la formación de milicias armadas.

En marzo de 1918 se lanzará el último manifiesto magonista, que es una exhortativa a los anarquistas del mundo para que al borde de ese abismo de barbarie que era la Primera Guerra Mundial, se lanzaran a la revuelta..." (Beas, 1997: 39).

Ahora bien, con respecto al lugar y al papel que ocuparían las mujeres en este movimiento, los dos momentos que líneas más arriba he señalado: el magonismo liberal y el magonismo anarquista, van a dar cuenta de algunos procesos significativos.

Las mujeres en el magonismo

Por un lado encontramos que en la duras críticas a Porfirio Díaz -que hacia principios de siglo se venían intensificando y que dieron pie a la organización de la población y a la aparición del *Partido Liberal Mexicano*- la participación de las mujeres se fue incrementando, no sólo, habría que señalarlo, en relación a las demandas laborales,

orientación principal de las pioneras del género que brevemente hemos mencionado; sino también en relación a la reivindicación de sus derechos en la participación política del país.²²

Muchos de estos grupos, que con posturas antireeleccionistas y reformistas, encontraron en el PLM de 1906 una opción de organización política, representaron también para los magonistas de este primer período importantes núcleos para la causa liberal. Por ello no debe sorprender, que el *Programa del Partido Liberal* redactado por la Junta Organizadora del PLM en 1906 hiciera mención dentro de sus reformas del interés por el mejoramiento de la situación de la mujer.

E incluso, respecto de la aparición de *Vésper* por ejemplo, los hermanos Magón escribían desde 1901 en *Regeneración* que: "Ahora que muchos hombres flaquean y por cobardía se retiran de la lucha por considerarse sin fuerza para el combate encaminado a la reivindicación de nuestras libertades; ahora que muchos hombres sin vigor retroceden espantados ante el fantasma de la tiranía, y llenos de terror abandonan la bandera liberal para evitarse las fatigas de una lucha noble y levantada, aparece la mujer, animosa y valiente, dispuesta a luchar por nuestros principios, que la debilidad de muchos hombres ha permitido que se les pisotee y se les escupa"

Por otro lado, señalan Carmen Ramos y Ana Lau (1993), en su trabajo *Mujeres y revolución 1900-1917*, que "En la práctica política del magonismo, las relaciones entre los géneros fueron más igualitarias que en el esquema porfirista, en especial en lo que se refiere a favorecer la participación política femenina, la que se fomentó y aceptó abiertamente tanto de parte de las mujeres directamente involucradas con los magonistas (esposas, madres, hermanas) como de parte de las simpatizantes y las

²² Este es el caso de las mujeres o de algunos grupos como Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, Dolores Jiménez y Muro, Rosalía Bustamante, Elvira Colín, Otilia y Eulalia Martínez, Sara Estela Ramírez, Elisa Acuña y Rossetti y otras, quienes fueron las promotoras de publicaciones como *Vésper*, *El Hogar*, *Mujeres*, *La Guillotina*, etc., y las principales organizadoras de clubes liberales y de organizaciones como "Las hijas de Cuauhtémoc", "Las Admiradoras de Juárez", "Las Hijas de Anáhuac", "La Liga Femenil de Propaganda Política", etc.

correligionarias. Dentro del magonismo actuaron mujeres mexicanas y norteamericanas a favor de los rebeldes." (Ramos y Lau, 1993:25)

Sin embargo y a diferencia de las autoras mencionadas, me parece que si no tomamos en cuenta con suficiente cuidado la segunda época del movimiento magonista corremos el riesgo de simplificar demasiado ese breve matrimonio entre los magonistas y la organización política de las mujeres. Para comprender mejor lo que quiero señalar, es importante subrayar un par de hechos que fueron determinantes en este proceso:

Por un lado si se hace un recorrido histórico por los sucesos del magonismo, pasando por la Huelga de Cananea en Sonora y de Río Blanco en Veracruz, así como de los levantamientos armados en Las Vacas, Viesca, Palomas, etc., y sus constantes encarcelamientos, se puede observar cómo al finalizar la primera década del siglo XX, una parte del Partido Liberal Mexicano se iba radicalizando cada vez más.

Por el otro, vemos cómo, próximas las elecciones de 1910, se fueron propagando los grupos, los movimientos o los programas que se encontraban a favor o en contra de la dictadura de Díaz; el Partido Democrático, el Club Soberanía Popular ambos pro porfiristas, en oposición con el Partido Antireeleccionista encabezado por Francisco I. Madero, y el Partido Liberal Mexicano, fueron algunos de los que se instalaron en escena. Sin embargo, tal y como señala Omar Cortés, hacia esta época el PLM se encontraba sumamente debilitado "tanto por la persecución de que eran víctimas sus integrantes y simpatizantes, como por el incesante espionaje en su contra promovido por los gobiernos mexicano y norteamericano". Eran aquellos tiempos momentos de acción -anota-, de actividad, de entrega, no había espacio para la reflexión, y así fue que el Partido se dividió en dos: "una parte se unió abiertamente al maderismo. y la otra se sumergió en el terreno del anarquismo comunista, insurreccionalista y expropiatorio", (Cortés, 1998:22 y 23).

Este, sería para mi, un momento determinante en la participación de las mujeres dentro del movimiento magonista, pues muchas de ellas abandonarían, junto con la corriente exclusivamente liberal, las filas del Partido que para entonces se encaminaba abiertamente hacia el anarquismo.¹³ Este abandono de las filas magonistas que llevarían a cabo muchos de los grupos de mujeres más o menos organizadas encuentra, a mi juicio, algunas de sus razones si tratamos de pensar, primero, en las formas en que se estaba significando la liberación del género femenino en este momento; y, segundo, en las resonancias que tenía esta lucha para el magonismo de corte libertario.

Sobre el primer aspecto, trataré de hacer algunas reflexiones alrededor de las significaciones imaginarias que hacia esta época de revolución social, iban constituyendo la figura de lo femenino. Ya en el apartado anterior hemos mencionado que durante el siglo XIX la producción de la subjetividad colectiva en torno al deber ser de la mujer tenía fuertes asideros en mitos tales como la maternidad, la debilidad, la devoción, el sacrificio, etc. Se pueden leer por ejemplo, en distintos artículos de la prensa obrera del siglo XIX, ideas como las siguientes:

- "... ¡Ay! Deberían acordarse de que existe para la mujer una más noble misión que la de afanarse para conseguir la libertad de votar y sentarse entre los legisladores para gobernar una nación, cuando tienen que gobernar su casa; [...] deberían acordarse de la dulce misión de la mujer: ¡amar y consolar! [...] Eva." (*El Hijo de Trabajo*, No. 89, 1878).

¹³ Por ejemplo tras la salida de los pro maderistas como Juan Sarabia y Antonio I. Villareal, saldrían también las hermanas Villareal, Dolores Jiménez y Muro, Juana Belén Gutiérrez de Mendoza quien desde las páginas de *l'esper* defendería al maderismo; Elisa Acuña y Rossetti y María Arias Bernal harían lo mismo a través de *La Guillotina*. E incluso la previa salida de otros liberales como Camilo Arriaga acarrearía también el alejamiento de Avelina Villareal de Arriaga y de su hermana Dolores Arriaga; así como de Sara Estela Ramírez "la Rosa Roja" quien había centrado sus operaciones en reunir fondos económicos para la causa magonista en Estados Unidos.

- “El fin social de la mujer entre nosotros, que no tenemos más reinas que las virtudes personales, es, generalmente hablando, el de ser un día esposa y el de ser otro madre. M. Martín A. Piñero”. (*El Hijo de Trabajo*, No. 143, 1879).
- “La mujer, ese ser tan interesante para la sociedad, tan esencial para la felicidad doméstica, debe ser educada desde su niñez formándole un buen corazón [...]. Agapita Cantú de Cisnero”. (*La Convención Radical Obrera*, No. 450, 1893).
- “Débil por naturaleza, impresionable, apasionada, poética, llena de ilusiones, parece imposible que pudiera unirse al hombre y, sin embargo, la vemos con él formando una sola naturaleza. Anónimo”. (*El Hijo de Trabajo*, No. 165, 1879).

Son éstas algunas de las ideas que van construyendo la imagen del ser mujer. Ordenando sus ilusiones y sus deseos, valorando sus cuerpos y sus acciones, y produciendo sus sueños e intenciones, el imaginario social instituido constituye así el universo de significaciones que organizan y estructuran las relaciones entre las mujeres y los hombres de esta época.

Y es entonces con este conjunto de representaciones colectivas sobre el género femenino que la sociedad mexicana va a transitar hacia el siglo siguiente. Sólo que en un momento de irrupción revolucionaria y de aguda tensión social, las contradicciones de un sistema jerárquico no sólo de clases, sino también de género se verán aún más evidenciadas. Es decir, si bien en el XIX la lucha de las mujeres por sus derechos parecía quedar centrada en las demandas por parte de las mujeres proletarias en torno a cuestiones de carácter laboral como horarios, igualdad de salarios, condiciones justas de trabajo, etc., hacia las primeras décadas del siglo XX ahora también las mujeres de clase media comenzaban a reivindicar sus derechos. “Las mujeres instruidas buscaron oportunidad de expresarse y de participar de modo más activo en las discusiones sobre sus intereses, sus conductas y sus derechos. Cada vez su

- “El fin social de la mujer entre nosotros, que no tenemos más reinas que las virtudes personales, es, generalmente hablando, el de ser un día esposa y el de ser otro madre. M. Martín A. Piñero”. (*El Hijo de Trabajo*, No. 143, 1879).
- “La mujer, ese ser tan interesante para la sociedad, tan esencial para la felicidad doméstica, debe ser educada desde su niñez formándole un buen corazón [...]. Agapita Cantú de Cisneros”. (*La Convención Radical Obrera*, No. 450, 1893).
- “Débil por naturaleza, impresionable, apasionada, poética, llena de ilusiones, parece imposible que pudiera unirse al hombre y, sin embargo, la vemos con él formando una sola naturaleza. Anónimo”. (*El Hijo de Trabajo*, No. 165, 1879).

Son éstas algunas de las ideas que van construyendo la imagen del ser mujer. Ordenando sus ilusiones y sus deseos, valorando sus cuerpos y sus acciones, y produciendo sus sueños e intenciones, el imaginario social instituido constituye así el universo de significaciones que organizan y estructuran las relaciones entre las mujeres y los hombres de esta época.

Y es entonces con este conjunto de representaciones colectivas sobre el género femenino que la sociedad mexicana va a transitar hacia el siglo siguiente. Sólo que en un momento de irrupción revolucionaria y de aguda tensión social, las contradicciones de un sistema jerárquico no sólo de clases, sino también de género se verán aún más evidenciadas. Es decir, si bien en el XIX la lucha de las mujeres por sus derechos parecía quedar centrada en las demandas por parte de las mujeres proletarias en torno a cuestiones de carácter laboral como horarios, igualdad de salarios, condiciones justas de trabajo, etc., hacia las primeras décadas del siglo XX ahora también las mujeres de clase media comenzaban a reivindicar sus derechos. “Las mujeres instruidas buscaron oportunidad de expresarse y de participar de modo más activo en las discusiones sobre sus intereses, sus conductas y sus derechos. Cada vez su

opinión resultaba más articulada acerca de los asuntos que les eran cercanos, que les concernían y el ámbito de su preocupación se ampliaba cada vez más; no sólo a la vida cultural, la historia y la creación literaria, quehaceres considerados tradicionalmente femeninos, sino que su horizonte se extendía y rebasaba la domesticidad, para internarse en lo social y ocuparse de la vida política: las inquietudes de las mujeres se politizan” (Ramos y Lau, 1993:23)

Este, fue un cambio cualitativo ocasionado por el rechazo a cuando menos algunos elementos del imaginario social instituido. Las mujeres, no sólo aquellas cuya posición económica las hacía someterse a una doble explotación, la del hogar y la de la fábrica; sino, también aquellas, periodistas, escritoras, maestras, etc., que se veían agraviadas en sus derechos con respecto a la educación, la cultura, pero sobre todo a la igualdad de participación política, y que se solidarizaban también con los trabajadores, que a raíz del todavía más grave empobrecimiento material a que los llevó el régimen de Díaz se organizaban en huelgas, fueron mujeres que de manera directa e indirecta, dieron los primeros elementos para cuestionar significaciones sociales tales como la familia, el matrimonio, la maternidad, etc. Es decir, en esta etapa revolucionaria la participación femenina que se daba en distintos ámbitos como los sindicatos o los partidos, pero además también en los ejércitos tanto los populares como el federal, y que llevó a las mujeres no sólo a seguir a su Juan y realizar las tareas acostumbradas (cocinar, lavar, parir, atender niños, etc.), sino además a fungir como enfermeras, espías, enlaces, despachadoras de trenes, telegrafistas, propagandistas, abastecedoras de armas, etc., hacía, por un lado, que para los compañeros de lucha el papel de las mujeres fuera del ámbito doméstico, comenzara a ser cada vez más reconocido; y por el otro, que la fuerza de la organización femenina se convirtiera también en un aspecto importante para los gobiernos.

Sin embargo las cosas no fueron tan fáciles y por ello no pueden plantearse con tanta ligereza; es decir, pese a que durante la lucha armada las mujeres pudieron cuestionar

muchos de los mitos que sostenían el deber ser de la mujer, al demostrar su capacidad para otras actividades que no fueran sólo las del hogar y la maternidad, pienso que el imaginario social instituido de esta época se levantaba también con gran fuerza. Esto es, el conjunto de representaciones sociales en torno a lo femenino, que si bien sufría algunos cambios, éstos parecían, por un lado, no ser lo suficientemente fuertes como para pensar en un cambio radical en la producción de la subjetividad social; y por el otro, también se vio en ellos la posibilidad de poderlos capitalizar; y entonces, lejos de servir a un cambio profundo en la organización social, éstos serían utilizados también para sostener el sistema social instituido. Cuando, Madero, Carranza y los siguientes candidatos a gobernar vieron en la organización de las mujeres un fuerte núcleo para constituir sus bases, no tardaron evidentemente en cooptarlas. Y aunque por ejemplo, el derecho al voto haya sido negado por el Congreso Constituyente hacia 1917, la promulgación de una ley del divorcio en 1914 por Carranza y del Código de Relaciones Familiares en 1916, contribuyó, sin lugar a dudas, para que la organización de las mujeres viera en las demandadas a sus gobernantes, una salida para la solución de sus desigualdades. Llegar a los partidos, al gabinetes, la legislación, a las secretarías, o a cualquier otro puesto se convirtió para muchas mujeres, en la condición primordial para el cambio en la situación de desigualdad social de la mujer. Es entonces, para nosotros esta la forma, en que desde sus orígenes, el movimiento de mujeres significó y dio sentido a su cambio de condición; si bien la organización de la representaciones colectivas en torno a algunos aspectos del ser mujer fue modificada, creemos que el imaginario social en torno a ser gobernada y legislada, no sólo se mantendría, sino que posiblemente se reforzaría.

Ahora bien, volviendo con el movimiento magonista, hay que preguntarse cómo éste reaccionó ante esta situación.

¿Qué efectos tuvo para el movimiento magonista-anarquista el hecho de que las mujeres que abandonaron sus filas no sólo se limitaran a defender aquellas demandas

de carácter reformista, sino incluso a reforzar lo que para ellos era ahora el principal enemigo de su rebelión: los gobiernos y el sistema estatal? Esta es una pregunta para la que sólo tenemos algunas sospechas.

1) De los tres artículos que he encontrado sobre la participación revolucionaria de las mujeres, aparecidos en algunos periódicos del magonismo libertario en los albores de la revuelta revolucionaria, o inmediatamente después de ella, se hace prácticamente una sola mención con respecto a las mujeres que abandonaron sus filas.

“Fuera del campo del liberalismo que reivindica la igualdad de la mujer y del hombre, la tendencia de la época, débil todavía para romper con todos los obstáculos que se ofrecen a la emancipación de la mujer, ha motivado esa desviación conocida con el nombre de “feminismo”. No pudiendo ser mujer, la mujer quiere ser hombre; se lanza con un entusiasmo digno de un feminismo más racional en pos de todas las cosas feas que un hombre puede ser y hacer; quiere desempeñar funciones de policía, de picapleitos, de tirano político y de elegir con los hombres los amos del género humano...” (*Regeneración*, No 11, 1910).

Así, por la carencia de este tipo de reflexiones, supongo que a las mujeres que decidieron tomar el camino del liberalismo, les fue aplicada, junto con los hombres que también lo hicieron, una especie de veto. Es posible que para los magonistas anarquistas la ley del divorcio promulgada en 1914, la participación de las mujeres en la política, la educación, su injerencia en el campo laboral con derechos establecidos, su independencia y la lucha por voto femenino, etc., aparecieran desde un principio como ofertas capitalizables para los gobiernos posteriores a la dictadura. Muchas de las respuestas por parte de los magonistas frente a esta situación parecieron ser simplemente el silencio; es posible que para el magonismo libertario los logros de las mujeres fueran interpretados como una forma de colusión con el gobierno. El silencio, creemos, de ahí en adelante, fue la forma de hablar.

Hay que señalar también que, aunque muy pocas, pueden todavía mencionarse a alguna mujeres que se mantuvieron al lado del magonismo libertario. Aparecen, por ejemplo algunas mujeres americanas que defendieron la causa revolucionaria de éste. Podemos nombrar también a María Talavera, compañera de Ricardo Flores Magón, quien se dedicó, en la medida de sus posibilidades, a continuar la lucha mientras éste se encontraba preso; las mismas tareas fueron retomadas por Teresa Arteaga esposa de Enrique Flores Magón. Son relevantes asimismo las actividades realizadas por Rosaura Gortari (Josefina) y de su madre Margarita Ortega (María Valdez), de quien Ricardo Flores Magón, en el número 192 de *Regeneración* de junio de 1914, se expresaría de la siguiente manera: "Esta mujer extraordinaria era miembro del PLM, cuyos ideales comunistas anarquistas, propagaba por medio de la palabra y la acción. En 1911 Margarita fue el lazo de unión entre los elementos combatientes del PLM en Baja California. Hábil jinete y experta en las armas de fuego Margarita atravesaba las líneas enemigas y conducía armas, parque, dinamita, lo que se necesitaba a los compañeros en el campo de acción. Más de una vez su arrojo y su fuerza fría la salvaron de caer en las garras de las fuerzas de la tiranía. Margarita Ortega tenía un gran corazón: desde su caballo o detrás de un peñasco, podía tener a raya a los soldados del gobierno, y poco después podíase verla cuidando a los heridos, alimentando a los convalecientes o prodigando palabras de consuelo a las viudas y a los huérfanos. Apóstol, guerrera, enfermera, todo a la vez era esta mujer excepcional..." (*Regeneración*, No. 192, 1914).

Sobre cuáles eran las formas en que estas mujeres se representaban su intervención en la lucha anarquista revolucionaria poco sé; sólo con algunos datos sobre sus actividades como es el caso de Margarita Ortega²³, Rosaura Gortari o María Talavera, podemos intuir a una mujer involucrada y comprometida con un proyecto en el que las

²³ Algunos otros datos sobre Margarita Ortega nos indican que tras su participación en la Baja California magonista de 1911 fue expulsada de Mexicali por Madero junto con su hija, para ser arrestada por las autoridades migratorias en Yuma E.U., de donde se fugó a la ciudad de Phoenix Arizona. Mas tarde junto con Natividad Cortés organizó un levantamiento armado en Sonoyta Sonora en octubre de 1913. Detenida por el ejército carrancista fue liberada en territorio huertista, quienes la arrestaron el 20 de noviembre del mismo año y fusilada cuatro días después.

demandas por el sufragio femenino, por ejemplo, no eran suficientes para una revolución social. Sin embargo no estoy segura de si la decisión de formar parte de las filas anarquistas corrió por cuenta de los principios del socialismo libertario, privilegiando así una revolución social por sobre una revolución política, o fueron más bien los vínculos de pareja o familiares los que las llevaron a mantenerse en la lucha.

2) Por otro lado, encontramos también que el magonismo tanto liberal como anarquista parecía apegarse mucho al conjunto de representaciones que tradicionalmente han cabalgado sobre las mujeres; esto es, si bien vamos a encontrar en los escritos de Magón o de Práxedes Guerrero a través de algunas páginas de *Regeneración* o de *Punto Rojo* entre 1909 y 1910, un tono de reivindicación hacia la actitud activista y beligerante de algunas mujeres, va también a manifestarse, paradójicamente, una recuperación de la tradicional "obligación" de la mujer en tanto hermana, esposa o madre de mantenerse al lado de su hombre, de consolarlo y de curar las heridas físicas y del alma que la lucha armada le provoca. En un texto por ejemplo, de Ricardo Flores Magón aparecido en *Regeneración* el 24 de septiembre de 1910 podemos leer lo siguiente:

"Necesario es, pues, ser solidarios en la gran contienda por la libertad y la felicidad. ¿Sois madres? ¿Sois esposas? ¿Sois hermanas? ¿Sois hijas? Vuestro deber es ayudar al hombre, estar con él cuando vacila, para animarlo; volar a su lado cuando sufre para endulzar su pena y reír y cantar con él cuando el triunfo sonrío [...] Haced que vuestros esposos, vuestros hermanos, vuestros padres, vuestros hijos y vuestros amigos, tomen el fusil. A quien se niegue a empuñar un arma contra la opresión escupidle el rostro." (*Regeneración*, No. 1910).

Asimismo, Práxedes Guerrero, en "La Mujer", artículo ya mencionado y aparecido en *Regeneración* en noviembre de 1910, parece plantear algo similar cuando escribe que

"...no hay nada de atractivo en una mujer gendarme, en una mujer alejada de *la dulce misión de su sexo* para empuñar el látigo de la opresión; en una mujer huyendo de su graciosa individualidad femenina para vestir la hibridez del 'hombrunamiento'. [...] La igualdad libertaria no trata de hacer hombre a la mujer; da las mismas oportunidades a las dos facciones de la especie humana para que ambas se desarrollen sin obstáculos, sirviéndose mutuamente de apoyo, sin arrebatarse derechos, *sin estorbarse en el lugar que cada uno tiene en la naturaleza.*" (*Regeneración*, No 11, 1910).²⁴

De esta manera, podemos observar cómo las significaciones sociales en torno a *la misión* de la mujer, que ya habían aparecido desde el siglo pasado, van a encontrar arraigo no sólo en el proyecto liberal del magonismo, sino también en el libertario, pese a que una de las figuras determinantes en Ricardo Flores Magón para inclinarse hacia el anarquismo fue precisamente la anarquista y feminista Emma Goldman y su compañero Alexander Berkman.²⁵

3) Lo anterior, me lleva así a tratar de elucidar entonces, sobre la idea de que el movimiento anarquista encabezado por el magonismo poco puede presumir de haber incluido en su proyecto una específica lucha por la liberación de la mujer; si bien como ya he dicho, Ricardo Flores Magón o Praxedis Guerrero expresaron cierta oposición a la condición de sumisión a la que las mujeres han estado sometidas, me parece que a diferencia de las ideas de *La Social* y el pensamiento de Rhodakanaty con respecto a la liberación cotidiana de las mujeres y al papel que ésta debería jugar en la lucha por la revolución social, la postura anarquista del magonismo sufre un lamentable

²⁴ Las cursivas son mías.

²⁵ Barrera Fuentes, Florencio, en *Historia de la Revolución Mexicana. La Etapa Precursora* y citado por Torres Parés (1990) señala que "El ideal anarquista de Ricardo y Enrique Flores Magón iniciado con la lectura de los libros de los teóricos de esta doctrina, que Arriaga puso en sus manos en México, se arraigó durante su estancia en Missouri. En San Luis tuvieron oportunidad de tomar contacto con dirigentes del anarquismo en Norteamérica, como Emma Goldman y el Español Florencio Bazora.

Puede considerarse, sin duda alguna, que es a partir de esta época cuando los Flores Magón, Ricardo especialmente, se afilian definitivamente al anarquismo y tratan de imprimir el sello de esta doctrina a su lucha libertaria en favor del pueblo de México. [...] "

retroceso. Es decir, si para el anarquismo de la segunda mitad del siglo XIX resultaba de capital importancia la igualdad de los géneros como **condición** esencial para la transformación social, el movimiento libertario de principios del siglo XX parecía ver la emancipación de la mujer como una **consecuencia**, de la lucha social.

4) Finalmente es importante señalar que posiblemente las severas condiciones que enfrentó la lucha de los magonistas, como encarcelamientos, espionaje, boicots, clandestinidad, etc., -sobre todo a partir de 1911 en donde a través del manifiesto de este año se declaran abiertamente anarquistas y se convierten en francos enemigos de los gobiernos mexicano y de Estados Unidos-, hayan llevado al movimiento libertario a subestimar o no percatarse de la importancia revolucionaria que estaba tomando en ese entonces el incipiente movimiento feminista mexicano.

3.3 La presencia femenina en el anarcosindicalismo.

Las mujeres en la Casa del Obrero Mundial

Puede observarse con facilidad que al tratar de indagar sobre el movimiento libertario mexicano generalmente aparecen frente a nosotros los grandes sucesos o los grupos y acciones explícitas que han podido ser registrados o trabajados desde algún lugar, y poco o casi nada logramos conocer de aquellos aspectos que por sus características fueron difíciles de observar y constatar. Así, la historia del anarquismo en México, particularmente aquella que está más cercana a la época revolucionaria, encuentra en organizaciones tales como la Casa del Obrero Mundial (COM) y la Confederación General de Trabajadores (CGT) un terreno propicio para su análisis; sin embargo si queremos indagar más allá de los objetivos económicos y políticos sobre los que apuntaban estas organizaciones o sobre las formas que revestía su lucha social -la huelga, la insurrección y hasta el sabotaje-, nos vamos a encontrar con serios problemas. En mi caso, por ejemplo, que he optado por indagar sobre el papel y el

lugar de las mujeres en el seno del movimiento libertario habré de contentarme con algunos cuantos datos que sólo me han permitido, lejos de formular certezas, exponer algunas ideas, suposiciones u opiniones.

De esta manera, es importante señalar que la escasez de referencias con respecto a la participación de las mujeres en el movimiento libertario de las tres primeras décadas de este siglo, bien podría llevarnos a asegurar que la presencia de éstas dentro del movimiento fue prácticamente nula y que el anarcosindicalismo de esta época no se interesó, al igual que el magonismo, por rescatar e incorporar en su lucha las voces de mujeres, que aunque no necesariamente anarquistas, reclamaban también igualdad y justicia social. Vista la situación con ligereza éstas podrían ser algunas de las deducciones a las que se podría llegar, sin embargo si pensamos en que tenemos frente a nosotros una cuestión todavía más compleja y que son muchos los elementos que habría que tomar en cuenta, el panorama que se nos presenta cambia; por ello para estudiar el movimiento anarquista que reaparece de manera orgánica en la Ciudad de México alrededor de 1912 y que corre de forma paralela con el programa del magonismo, creemos importante señalar antes algunas cuestiones que no se pueden soslayar.

En principio tengo que mencionar que el siglo XX no sólo estaría caracterizado por el auge del capitalismo, sino también por la fuerza que adquiría cada vez más el movimiento obrero; grandes sucesos como los acontecimientos de Chicago, la Comuna de París, la Revolución Rusa, y otros levantamientos del proletariado, sobre todo en los grandes países europeos, daban a éste su carácter revolucionario. Así el movimiento obrero mexicano de esta época, que si bien había venido desde el siglo pasado tratando de organizarse -reclamando no sólo derechos económicos, sino también derechos políticos y sociales- hacia que los obreros se convirtieran en los llamados sujetos de la historia, en los sujetos del cambio social. Memoria colectiva y conciencia colectiva puestas en marcha y que alimentan el resurgimiento de la clase obrera; es

decir, imaginación colectiva que no sólo reivindicaba la existencia de la clase obrera por el temor a que ésta fuera a desaparecer, sino imaginación colectiva, producción de significaciones colectivas que daban sentido al mundo y que representaban, a través de la lucha proletaria, un proyecto de cambio social.

Es entonces en este panorama impregnado de un imaginario proletario u obrerista, si se me permite llamarlo así, bajo el que habré de exponer algunas notas en torno al impulso del anarcosindicalismo mexicano y a la representación social de las mujeres dentro de éste. Por ello entonces, habría también de mencionar que si bien el proyecto político y social del anarquismo en México hacia finales del siglo pasado y principios de éste no había conseguido promover suficientemente un cambio radical del sistema económico y político en nuestro país y, por el contrario, tuvo que verse enfrentado a serias dificultades en las décadas siguientes a la revolución mexicana, vamos a encontrar que el movimiento anarquista sobrevivió en grupos clandestinos, sobre todo de obreros, que por un lado se convencían cada vez más de los abusos a la sociedad provocados por la corrupción del gobierno y el clero, y por el otro se oponían a la organización capitalista de la producción y conformaban en los hechos una contraorganización aunque parcial e inestable, pero no menos efectiva contra el sistema social y económico del país.

Así, bajo este horizonte, bajo este imaginario social en el que la clase obrera se constituye como el sujeto de cambio social por excelencia, nace en México la Casa del Obrero Mundial. De corte anarcosindicalista, este organismo se estableció hacia 1912 no sólo como una seria amenaza para el Gobierno de Madero y los liberales que lo rodeaban, sino que también puso en cuestión significaciones imaginarias centrales del capitalismo tales como la propiedad, la dominación, la jerarquía, etc., pues en el proyecto original de ésta aparecían dos ideas básicas: mantener a la organización obrera al margen de los asuntos políticos y organizar círculos educativos para la instrucción de sus miembros.

Algunos de los antecedentes inmediatos al surgimiento de la COM son los siguientes: en 1911 se crea la Confederación Tipográfica de México, se publica el periódico socialista *El Radical* y se constituye el Partido Socialista Obrero, se forma la Sociedad Mutualista Huamantla de Juárez y se estallan huelgas de tranviarios, cigarreras, cerilleras, tejedores, alijadores e hilanderos, se crea la Liga de Profesores y la Gran Liga Obrera, se conforma la Unión de Canteros Mexicanos, y ya en 1912 se funda el grupo anarquista Luz cuando un núcleo de anarquistas rompió con el Partido Socialista Obrero, sus objetivos: crear un periódico propio y fundar una Escuela Racionalista inspirada en los principios de Ferrer Guardia. El sustento que dio origen a la casa del obrero Mundial en septiembre de 1912 fue el Grupo Luz, la Unión de Canteros, la Liga Nacional de Sastres y la Unión de Conductores de Coche Públicos, estas últimas se distinguían del resto de las organizaciones obreras por mostrarse como uniones de resistencia y no mutualistas, que más tarde se adoptarán los postulados del naciente sindicalismo revolucionario. Son muchos evidentemente, los aspectos importantes que se pueden abordar al hablar de la Casa del Obrero Mundial; incluso, encontramos escrita su historia por algunos de los que fueron sus miembros y que no dejan de resaltar hechos tales como la influencia de los anarquistas Amedeo Ferrés (español) y Francisco Moncaleano (colombiano) en la conformación de ésta; el proyecto de la Escuela Racionalista que se puso en marcha en 1915; las luchas impulsadas no sólo en la capital del país, sino en algunos otros estados de la República y cuyas organizaciones estaban afiliadas a la Casa; la organización de la primera celebración del 1 de mayo, la transformación de las uniones en sindicatos y, por supuesto, no se deja de mencionar el pacto que hacia 1915 llevarían a cabo los líderes de la COM con el gobierno constitucionalista así como la conformación de los Batallones Rojos y del Grupo Sanitario Acrata; también forma parte de esta historia las huelgas de 1915 y la gran huelga general de 1916 que pretendían, entre otras cosas, rescatar el proyecto original de la Casa declarando sus diferencias con los liberales pro gobierno y con el gobierno de Carranza.

De entre esta historia he tratado de rastrear la presencia de las mujeres y algunos de los datos que encontré parecen interesantes, ya que no sólo nos permiten hacer una reconstrucción de la participación de éstas, sino que dan la oportunidad de reflexionar sobre las formas de representación colectiva que parecía haber en torno a las mujeres. La presencia de mujeres en los trabajos de la Casa del Obrero Mundial es apenas visible y sospecho que siempre estuvo marcada por intereses de clase y no de género. Así podemos saber de la detención de Tirsa Hernández, Aurora de la Riva (compañera de Moncaleano) y Guadalupe Rivera en los primeros días de septiembre de 1912 en el local del Grupo Luz cuando fue arrestado Moncaleano para ser deportado posteriormente. Entre las mujeres pertenecientes a la COM se pueden mencionar a la profesora Paula Osorio Avendaño, que participó en el acto en homenaje a Ferrer Guardia en el 14 y fungió como directora de la Primera Escuela Racionalista en octubre de 1915, con la colaboración de las profesoras Reynalda González Parra y Genoveva Hidalgo, además de participar en el Grupo Sanitario Acrata; la sastre Jovita Estrada que junto con Teresa Zarco pusieron en aviso a varios dirigentes de la COM de la detención de otros compañeros y de la clausura de la misma; Carmen Velázquez, Margarita Velázquez, Filomena Sánchez (esposa de Rafael Quintero), Refugio Castañeda (hijastra de Eloy Armenta y compañera de Huitrón) y otras más fueron las mujeres del movimiento sindicalista de la Casa. Sin lugar a duda, uno de los principales datos sobre la participación femenil en la COM, quiero decir, aquél en el que los autores que he revisado coinciden, es la presencia del Grupo Sanitario Acrata, compuesto por más de cuarenta obreras y cuyo objetivo era conformar un grupo de enfermeras y acompañar a los Batallones Rojos a los campos de batalla para defender la causa constitucionalista.²⁵

²⁵ Tras una serie de reformas impulsadas por el gobierno constitucionalista a favor de los trabajadores urbanos y la recepción de los acercamientos entre la COM y los zapatistas, la primera resolvió ante el conflicto armado entre zapatistas, villistas y carrancistas tomar parte a favor de los últimos y firmar un pacto con el gobierno carrancista con el objeto de contribuir al desenlace definitivo de la revolución y apresurar la transformación social a favor de los trabajadores. Su aporte fue la incorporación de aproximadamente 7 mil obreros identificados como los Batallones Rojos que combatieron a Zapata y Villa por igual.

Aquí la imagen de la mujer revolucionaria, la representación que cabalgaba bajo la imagen de la Adelita, parecía hacerse presente. Mujeres trabajadoras de distintas especialidades, mujeres ácratas, dice Luis Araiza (1963), que "...se dedicarían a las labores de enfermería a curar heridos en campaña".

"En la Ciudad de México a los catorce días del mes de febrero de mil novecientos quince, se reunieron en la Casa del Obrero Mundial, Convento de Santa Brígida, las obreras [...] para discutir la forma de aportar su contingente a la Revolución Constitucionalista, ya que de ninguna manera pueden permanecer indiferentes, frente a la resolución tomada por sus compañeros para empuñar las armas. Se abre el debate y sale a relucir, en primer término, el valor de la mujer mexicana a quien no le arredra ni riesgos ni peligros y, con firme decisión, se acuerda, después de prolongado debate, la formación de un Cuerpo de Enfermeras, que salga de inmediato a los campos de batalla, al lado de sus compañeros, los obreros de la Casa del Obrero Mundial.

En cumplimiento de ese brillante mandato, se constituye el Cuerpo de Enfermeras al que se le denomina: "GRUPO SANITARIO ACRATA" [...]"(Araiza, 1963: 98).²⁷

Así, bajo estas descripciones se puede apuntar que la presencia de las mujeres en esta época del anarquismo mexicano fue prácticamente la asistencia y ayuda a sus compañeros; sin embargo, algunos otros datos me llevan a sospechar que coexistían otras razones por las que las mujeres estaban integrándose o participando en el movimiento. Por ejemplo, en el periódico Revolución Social núm. 5, aparecería en mayo de 1915 el discurso de una mujer señalando lo siguiente:

²⁷ En dicha reunión participaron: Refugio Castañeda, Margarita Velázquez, Juana Alcántara, Rita Castañeda, Analía Álvarez, María Ascención Gálvez, Amada Avila, Mariana Espino, Luz María González, Guadalupe Leunus, Isabel López, Reinalda González Parra, Concepción Granados, Genoveva Hidalgo, Rosa López, María Granados, Felipa Hernández, María Luisa Merlo, Felicitas Muñoz, María Hernández, Esther Nieves, María Olacta, Refugio Rodríguez, Trinidad Ortiz, Francisca Pérez, María Pimentel, Leonor Ramos, Bibiana Pérez, Ana María Roldán, María Trinidad Pérez, Eduviges Rodríguez, María Rosete, María Rodríguez, Victoria Rosalisi, Teresa Rubin, Trinidad Ruiz, Rita Sánchez, Isabel Ugalde, Teresa Vázquez, Carmen Velázquez, Teresa Zarco, Carmen B. Velázquez y Paula Osorio. (Araiza, 1961) Huitrón menciona además a Juana Serna, Simona Sánchez.

"...¿Por qué mis compañeras, al hacerse pública la última etapa por la que iba a atravesar nuestra querida Casa del Obrero Mundial, resolvieron formar un grupo? [...] no fue únicamente el deseo de ayudar a curar heridas venerables lo que nos impulsó a dar ese paso; fue también el deseo vehemente de nuestra emancipación." (Araiza, 1963: 98).

Lo anterior no es incluso un hecho aislado si tomamos en cuenta que, según Jacinto Huitrón (1984), miembro de la Casa del Obrero, de entre las ideas generales para la declaración de principios de la COM se encuentran, entre otros, los siguientes puntos:

- "Libertad al hombre, la mujer y el niño de los sistemas de presión que ahora nos rigen, la solidaridad social será el principio que estimule su existencia";
- "La unidad humana la integran el hombre y la mujer, teniendo ambos por objetivo la reproductividad y el mejoramiento de la especie";
- "La pareja humana es la base de toda sociedad y el amor recíproco su único elemento de dicha y perpetua acción. Amor libre y, por ende, unión libertaria"; y
- "La emancipación femenina de los prejuicios que han embargado su vida entera, en mayor proporción de todos los libertarios, a efecto de que el movimiento de emancipación humana reciba, con el contingente que la mujer aporta en toda obra de interés social, el impulso que necesita". (Huitrón, 1984:251)

Algo similar vamos a encontrar con Luis Araiza (1963), cuando al hacer una descripción del edificio en el que se encontraba la Casa del Obrero Mundial, señala que en uno de los ventanales de la Casa se podía leer "Unión Instructiva de la Mujer Obrera por Obreros"

Podemos pensar entonces que las cuestiones o los problemas propios de la emancipación de las mujeres en el anarquismo de la Casa del Obrero fueron cuando menos un punto que logró hacerse presente; sin embargo, considero que la representación colectiva del obrero, del trabajador, del ser proletario, dominaba a tal

grado el proyecto de cambio social, que cualquier otro sujeto que no fuera éste como tal, parecía verse desplazado. Es decir, creo que la participación de las mujeres dentro del movimiento libertario resultaba importante en tanto que éstas eran *mujeres trabajadoras, mujeres obreras* y como tal participaban de la lucha social del proletariado. Esto parece quedar más o menos claro en la promoción que harían -una vez instalada la COM en el estado de Veracruz, donde Carranza asienta sus poderes a partir de 1915- los militantes de la Casa con las costureras de algunas fábricas de Orizaba, dando como resultado un fuerte movimiento anarcosindicalista en éstas y que incluso desembocaron en importantes huelgas.

Por ejemplo, a decir de Georgina Limones (1989), el origen del sindicato de costureras en Orizaba, puede ubicarse en el trabajo de agitación y propaganda realizado por la Casa del Obrero Mundial entre las obreras de la fábrica La Suiza, en la que laboraban 190 trabajadoras, 90 en el establecimiento y 100 en sus domicilios. Por otra parte para esta autora, fue significativo el triunfo de la lucha en la fábrica La Moderna, puesto que los mundialistas pudieron demostrar a la clase obrera orizabeña que la acción directa aplicada por las trabajadoras condujo al logro de las reivindicaciones obreras en contra de la ofensiva patronal.

Sin embargo, después de las huelgas y de este primer triunfo, los dueños de las empresas comenzaron una campaña de desprestigio de la Casa del Obrero Mundial y de la organización sindical entre algunas de las trabajadoras "...aprovechando la relación personal que mantenían con ellas y la actitud sumisa mostrada por estas obreras, con el fin de enfrentarlas a sus compañeras sindicalizadas" (Limones, 1989: 228 y 229). Esto lleva entonces, por un lado, a que un grupo de mujeres tome abiertamente partido por los dueños de las empresas y se oponga a los propósitos de la COM; y por el otro a que el sindicato de comistas las excluya por lo tanto de las labores de la fábrica puesto que su actitud conservadora aparecía como perjudicial para la lucha sindical

“Lo que inspiraba esta postura en los comistas era el conocimiento que tenían sobre la etapa por la que atravesaba la organización sindical a un nivel general, la cual avanzaba en todo el país, por lo que consideraban un elemento importante para su consolidación la unidad de todos los trabajadores pertenecientes a cada centro de trabajo, con el fin de sostener el trabajo organizativo y adquirir fuerza frente a los capitalistas haciéndolos cumplir los acuerdos. Por tal motivo la dirigencia de la Casa del Obrero Mundial no podía aceptar que en La Suiza, fábrica que por ser la más grande daba la pauta a seguir en cuanto a tarifas, jornales, etc., en las demás casas fabricantes de ropa, continuaran laborando al lado de sus partidarias un grupo de trabajadoras contrarias al sistema sindicalista, porque esta división seguiría siendo aprovechada por los propietarios para debilitar al sindicato y poder reducir las tarifas, aumentar las cargas de trabajo, prolongar la jornada y continuar con el maltrato a las trabajadoras.” (Limonés, 1989:234)²⁸

Me he detenido en este párrafo de la autora, puesto que me parece que aclara la idea que líneas más arriba he expuesto. Es decir, si bien no podemos dejar de reconocer que prácticamente cualquier movimiento de mujeres trabajadoras, anarcosindicalistas o no, fue minando de alguna forma las condiciones de injusticia y desigualdad a las que por décadas han estado sometidas las mujeres, y fue también reactualizando colectivamente la conciencia de su condición, consideramos que en este caso de la presencia de las mujeres en el anarcosindicalismo de la Casa del Obrero Mundial, la

²⁸ Esta presencia de las mujeres la encontramos también en el Comité General del Sindicato de Cigarreras en el que se encontraban Cleotilde Céspedes y Sara Noriega en 1914. En el Sindicato de Costureras de La Suiza se encontraban Carmen Brothers, Catalina Brenis, Nieves y Elvira Flores, Carmen López, Luz Lavanderos, Elvira Hernández, Margarita Limón, Cristina Ortega, Elisa Ramírez Loyo, Adela y Dolores Rodríguez, Agustina M. Rodríguez, Daria R. Rodríguez, Victoria Rojas, Adela Regalado y Matilde Zúñiga en 1915. En el sindicato de Cigarreras de la Fabrica El Progreso se encontraban Judit Acevedo, Adela Arellano, Rosario Báez, Isaura González, Ana Medina y Guadalupe Peláez. A finales de ese fructuoso 1915 se constituyó el sindicato de Costureras y modistas teniendo al frente a Elena Sánchez, Ignacia Salazar, Esther e Ignacia Torres y Margarita Márquez y días después se reorganiza la federación de Obreros de Hilados y Tejidos y Gremios similares con Eduwiges Sánchez, Angela Inclán, María de la Luz Solano, Petra Ramírez y Elvira García. Lo mismo hicieron Elena Parida, Cristina Camacho, Ninfa Ramos, Maura Rosas y Eduardo Cisneros con las taponeras y cerveceras, Luz Chirino Ruiz, Manuela Barrionuevo y Cristina Martínez representaron a los sombrereros y sombrereras, lo mismo las perfumistas, las galleteras, las dulceras, las harineras y las cartoneras, según da cuenta Jacinto Huitrón

participación de las mujeres y el papel de éstas resultaba importante en tanto trabajadoras, más que en tanto mujeres; es decir, en este conflicto laboral de las costureras lo que a los dirigentes mundialistas parecía importante rescatar era las ganancias de las trabajadoras sindicalizadas en la medida en que éstas representaban un beneficio para el movimiento obrero en general; por ello a mi juicio, las demandas y los reclamos de aquellas que se les oponían resultaban un retroceso.

Ahora bien si en algún momento llegué a plantear e incluso a criticar, con cierta ligereza, que el anarquismo de esta época poco se había preocupado por los problemas específicos de la mujeres, me parece que al tratar de reflexionar más sobre la situación es posible llegar al acuerdo de la dificultad de pensar en otro tipo de reivindicaciones que no fueran las que en ese momento predominaban el imaginario del pueblo mexicano, es decir, las reivindicaciones de la clase trabajadora.

Lo anterior no quiere decir que no existieran demandas propias de los derechos de la mujeres como mujeres; ya en páginas anteriores he hecho referencia a que fue precisamente en esta época, 1915, cuando se lleva a cabo el Primer Congreso Feminista en el estado de Yucatán el cual se convocó bajo la idea de que era un error social "...educar a la mujer para una sociedad que ya no existe ... , pues la vida exige su concurso en la mayoría de las actividades humanas; que para formar generaciones libres y fuertes es necesario que la mujer obtenga un estado jurídico que la enaltezca y una educación que le permita vivir con independencia; y que el medio más eficaz de conseguir estos ideales, o sea los de libertar y educar a la mujer, es concurriendo ella misma con sus energía e iniciativas a reclamar sus derechos, a señalar la educación que necesita y a pedir su injerencia en el Estado, para que ella misma se proteja" (PRI, 1984:10). Incluso no se puede olvidar que un año antes, en 1914, Venustiano Carranza promulgaría la Ley del Divorcio, de la que la mujer se vería beneficiada y que sería el antecedente para que en 1917 se pusiera a discusión la Ley de Relaciones Familiares. "... según la cual el hombre y la mujer tiene derecho a considerarse iguales en el seno

del hogar. En esta virtud la mujer, que antes sólo cuidaba de la casa y de la prole, quedó en condiciones de ejercer la patria potestad sobre los hijos, de concurrir al sostenimiento de la familia, de administrar los bienes comunes y los suyos propios, de contratar y de obligarse." (PRI, 1984:10).

Entonces, sin dejar de reconocer estos hechos, lo que me interesa señalar es que la dimensión imaginaria clasista u obrerista de este momento estaba determinando considerablemente al movimiento anarquista, de tal forma que los trabajadores, fueran éstos hombres o mujeres, se fusionaban y luchaban por sus principios de cambio social. Así, se puede plantear que imaginación colectiva del movimiento libertario de esta época en torno a las mujeres halla su núcleo no sólo en el recuerdo, reconstrucción y readaptación de luchas y reivindicaciones anteriores (memoria colectiva), sino también en la conciencia colectiva de la clase obrera que hacía aparecer a ésta como el único sujeto de cambio social. Por ejemplo, en los datos que tenemos, las mujeres de la COM parecían involucrarse, si se me permite la expresión, "emocionalmente" e incondicionalmente en el movimiento del proletariado, ya que parecían estar convencidas del camino que había tomando la anarcosindicalista Casa del Obrero Mundial, incluso en el momento del pacto con el constitucionalismo; cuando menos eso parece decir la forma en que Araiza (1963), describe los hechos:

"Las mujeres proletarias entendieron rápidamente, que sus compañeros habían abierto nuevos surcos, animados de una gran esperanza y con fe ciega, y con fuerte optimismo, regaban la semilla que, al triunfo de la Revolución, daría los buenos frutos de redención de los de abajo. La euforia de su emoción, era la consecuencia lógica, de su filosofía inmovible de valores éticos y postulados de dignidad en la persona humana, era el ritmo de sus sentimientos y principios sociales. Así, con delirante entusiasmo, apretaron lazos de solidaridad con sus hermanos de clase y de lucha, y formaron el Grupo Sanitario Acrata" (Araiza, 1963:98)

Esta misma lógica la encontramos también con Jacinto Hutrón (1983), de quien ya hemos dicho que fue miembro de la COM, cuando narra cómo las más de cuarenta mujeres de la Brigada Sanitaria Acrata al marchar con los Batallones Rojos se uniformaron de "...blusa roja y falda negra y con un sombrero de palma, levantada el ala del frente con el distintivo rojinegro, consistente en un cuadro rojo, con franja negra de diez centímetros oblicuamente de la derecha hacia abajo".

Con esto último quiero reiterar la idea de que la participación de la mujeres dentro de esta etapa del anarquismo estuvo fuertemente determinada por esa dimensión imaginaria de pertenencia a la clase obrera y de organización sindical; aún así, no quiero dejar de señalar que en estos dos últimos párrafos en los cuales se describen las formas en que las mujeres se involucraron y comprometieron con este movimiento, aparece no sólo la emoción y excitación provocada por la idea de representar a su clase, sino que sospecho también ciertas resonancias venidas de aquellas imágenes en las que las mujeres, en busca de la igualdad, comenzaban ya a diferenciarse. Es decir, considero que las reivindicaciones de algunas mujeres, como es el caso del Congreso de Yucatán en 1915, o algunas otras luchas más informales o implícitas, fueron cuestionando ya al sistema patriarcal y provocando no sólo que los hombres se fueran representando la lucha y participación femenina de forma diferente, sino que las mismas mujeres se observaran como capaces de demandar derechos y de exigir reconocimiento. Así, encontramos entonces que el imaginario social que cabalgaba en torno a las mujeres anarcosindicalistas de la Casa del Obrero Mundial, era soportado no sólo por el conjunto de representaciones colectivas de la clase obrera revolucionaria que había tomado conciencia de que -no importando si se es hombre o mujer- ésta conformaba la promesa de libertad del género humano: sino que dicho imaginario era así mismo soportado por ese conjunto representaciones que hacía que las mujeres también se asumieran como un colectivo capaz de poner en tela de juicio las significaciones instituidas de su sociedad al cuestionar las relaciones jerárquicas entre

los sexos, las organizaciones y obligaciones familiares, los derechos laborales y políticos, etc.

Esto es, si bien deben ser tomadas en cuenta opiniones tales como la de Adelina Zendejas, quien en una entrevista hecha por Esperanza Tuñón, señaló que "El Congreso Feminista de Yucatán es un fiasco porque participaron mujeres que no estaban ligadas a las obreras y a las campesinas. Es un congreso de la pequeña burguesía (donde) se perdieron en divagaciones, en versos y hasta en pleitos entre ellas...", tenemos que reconocer también que otras formas de lucha de mujeres, que no eran necesariamente proletarias, constituyeron un antecedente clave para posteriores reivindicaciones femeninas. Es cierto, tal como lo sostuve durante mucho tiempo, que varias de las luchas de las mujeres no sólo no habían logrado un cambio de condición para éstas, sino que por el contrario muchas de las formas de desigualdad y justicia entre los géneros funcionaban precisamente gracias estas luchas; en varios espacios, por ejemplo, me he afiliado a la opinión de que la oportunidad que tuvieron las mujeres de integrarse, tal y como los hombres, al mercado de trabajo, contribuyó más a la explotación que a la liberación, si no de todas, si cuando menos de una gran mayoría de mujeres; sin embargo, como dice Castoriadis (1988) cuando se refiere al movimiento obrero, no podemos detenernos en esta comprobación y lo cierto es que sin esas luchas, las mujeres anarquistas o no anarquistas, no podríamos vivir en la sociedad en que vivimos, sino que estaríamos en una sociedad en la que las relaciones entre hombres y mujeres serían algo así como las que J. P. Proudhon describió.

Las mujeres en la Confederación General de Trabajadores

Anoté anteriormente que la historia del anarquismo mexicano ha sido construida a partir de los hechos y organizaciones más trascendentales, descuidando por tanto los aspectos cotidianos en los que también se lucha contra las relaciones de dominación. Así al referirme a la segunda época del anarcosindicalismo, lo primero que aparece es

la Confederación General de Trabajadores (CGT) formada por un nuevo grupo LUZ y por algunos otros grupos anarquistas que, después de la represión de la huelga general de 1916, se mantuvieron durante algún tiempo casi en el anonimato.

Al igual que con la Casa del Obrero, la CGT tiene hechos importantes sobre los que los historiadores han trabajado ya, y a este respecto sobresalen los estudios sobre el sindicalismo; el breve matrimonio entre comunistas y anarquistas; las confrontaciones con la CROM y los gobiernos de Obregón y Calles; las formas de lucha como la huelga, el boicot y el sabotaje; la huelga inquilinaria de 1922 en Veracruz, etc.

Del mismo modo que con la Casa del Obrero, creo que el exacerbado imaginario sindical y proletario de estos años, llevó a la CGT a centrar su lucha en las cuestiones de los trabajadores, fueran éstos hombres o mujeres. Es decir, la conciencia colectiva de los obreros como clase, alimentada no sólo por la tarea de reconstrucción y readaptación de las imágenes de sus generaciones anteriores a sus necesidades actuales, sino también por el eco que se dejaba escuchar de la revolución rusa de 1917 y por el clima de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), llevó a que el movimiento libertario mexicano en su versión anarcosindicalista de estos años, concentrara su universo de significaciones en la lucha del proletariado, cuya profecía inicial podía ser leída en la unidad de la clase, la abolición del salariado, las formas autónomas de organización, la acción directa, etc.

Sin embargo si tratamos de indagar más allá de los hechos notables, vamos a encontrar que aparecen algunos datos que permiten darnos cuenta de la presencia de las mujeres en esta época del movimiento libertario, y que fueron, aunque de manera casi invisible, portadoras de un proyecto de lucha femenina y reivindicación de igualdad. En una entrevista de Guillermina Baena y Alfonso Cerón (1979) a Víctor Mendoza éste señala que: "Mucho debe la CGT a las mujeres: por ejemplo, María del Carmen Frías, quien atacó a la CROM en la fundación de la CGT. Eligia Reyes Corona

quien tuvo la idea de golpear los postes del alumbrado como forma de movilización para los textiles de San Angel”(Baena y Cerón, 1979: 480 y 481). Aparecerán también datos importantes con respecto a otro tipo de acciones que no siendo solamente individuales, dan cuenta de la capacidad de organización de las mujeres; así en *Trabajo y Vida Cotidiana en el Departamento de Tráfico. El caso de las telefonistas (1900 -1930)*, José García (1999) al plantear el largo periodo de lucha que las telefonistas pusieron en marcha al defender demandas que no sólo les permitían continuar en su trabajo, sino luchar por los servicios médicos que les dieron oportunidad de mantener una vida laboral activa y que se rebelaron contra la opresión de los empresarios, lleva a suponer que estas mujeres, miembros del Sindicato de Obreros y Empleados de la Cia. Telefónica Ericsson afiliado a la CGT, constituían una base importante de la lucha anarcosindicalista de los cegetistas.

“Para disminuir la tensión provocada por la intensidad del trabajo, la Ericsson concedía cada mes a sus trabajadoras un día de paseo, pero tal día se les descontaba de su sueldo, a pesar de que la ley establecía la jornada de 8 horas y el descanso dominical obligatorio. A esta arbitrariedad se sumaban otras, ya que no se les pagaban los accidentes de trabajo y cuando se enfermaban, no se les pagaban los tres primeros días de incapacidad, porque en opinión del gerente, Sr. Erick Ostlund, estaba bien dar uno o dos días de sueldo a los obreros cuando se enfermaban; ‘pero a la señoritas.. No, esto es imposible porque abusarán’. Estas condiciones obligaron a las operadoras a rebelarse en contra de la opresión de los empresarios suecos, declarándose en huelga el 6 de mayo de 1921, exigiendo a la Ericsson, el pago de la atención médica durante todos los días que durara la enfermedad, entre otras demandas” (García, 1999: 10).

Esta misma idea de que las mujeres constituían una base importante en la lucha sindicalista de los anarquistas cegetistas, puede corroborarse si se acepta que la Confederación General de Trabajadores encontró su mayor influencia entre las fábricas

textiles las cuales contaban con un fuerte contingente de mujeres.²⁹ Por otro lado, la existencia de las llamadas Unión de Mujeres Libertarias en el D.F., y Federación de Mujeres Libertarias en el Estado de Veracruz, grupos de los que no tengo más datos, me lleva a reiterar la idea de que la lucha libertaria cegetista contó con la participación de mujeres organizadas, de las que si bien poco sabemos, las conjeturas seguramente habrán de llevarme por el terreno de lo laboral, pues las luchas y demandas obtenidas en torno a la jornada laboral, la igualdad de los salarios, las pensiones de jubilación, los recesos laborales, los descansos por períodos de lactancia, etc., como en el caso de las telefonistas, dan cuenta precisamente de cuáles eran los intereses y los objetivos que perseguían las mujeres afiliadas a la CGT. Sin embargo, la participación de las mujeres en la huelga inquilinaria veracruzana da las primeras señales en cuanto a la organización de las mujeres alrededor de demandas que rebasaban los aspectos laborales propiamente dichos.

“La chispa del gran auge inquilinario que había de recorrer el país en 1922, se produjo accidentalmente en Veracruz. [...] La situación habitacional del puerto era explosiva: escasez, malas condiciones higiénicas, rentas muy elevadas. Un factor novedoso hacía más aguda la situación inquilinaria del puerto: las enormes rentas que los dueños de los patios hacían pagar a las prostitutas. [...] Ante negativas individuales de pagar la renta, se producen desalojos. La primera reacción colectiva ocurre en el barrio de prostitutas. Para el 5 de marzo se generaliza. Proal toma en sus manos la conducción

²⁹ La CGT encontró su mayor influencia entre los obreros textiles del D.F. en las fábricas situadas en la zona de San Angel y Tizapan y en algunas del Estado de México, que sumaban aproximadamente 6 000 afiliados. Los tranviarios y panaderos también eran muy numerosos, siendo por lo menos 2 500 y 1 800 respectivamente. Además, la CGT aglutinaba a pequeñas uniones muy combativas, aunque diseminadas. En 1923, la central controlaba muchas fábricas textiles (La Magdalena, Sta. Teresa, La Horniga, La Corona, La Alpina, La Trinidad, El Salvador, en el D.F., San Idelfonso, Río Hondo, La Colmena y Barrón en el Estado de México), y la denominada Federación Local de Trabajadores del D.F.: Unión de Mujeres Libertarias, Sindicato Industrial de Pintores y del Ramo de la Construcción, Federación Sindical de Comerciantes Externos de los Mercados del D.F., Sindicato de Dulceros, Pasteleros y Similares, Unión Sindical de Operarios Sastrés, Sindicato de Obreras y Obreros de Perfumerías, Telefónica Ericsson, Sindicato de Ebanistas y Similares, Sindicato Unico de Bañeros. [...] En suma la CGT tenía sus enclaves más sólidos en la zona metropolitana, en los sectores de servicios y en las industrias alimenticias y textil: muchos autores parecen estar de acuerdo en que el anarquismo adquirió mayor fuerza entre el proletariado de tradición urbana, mientras que tendencias vagamente socializantes o plenamente reformistas aparecen en obreros que recientemente han emigrado del medio rural, inclusive hacia grandes empresas. (Rodríguez, 1980).

del movimiento, convierte su sastrería [...] en cuartel general del Sindicato Revolucionario de Inquilinos (SRI), edita volantes con el eslogan: "Estoy en huelga, no pago renta", que comienza a aparecer en las puertas de las vecindades, y cuelga una enorme bandera roja, símbolo del sindicato, en la puerta de su casa. Se van sumando patios al movimiento, para el doce de marzo hay 61 patios en huelga" (Taibo II, 1986:158-160).

De esta manera en el movimiento inquilinario en el estado de Veracruz y en el D.F. harían presencia no sólo las prostitutas, sino que irían también apareciendo en escena mujeres amas de casa y otras que se afiliarían al movimiento.

En este mismo sentido el periódico El Dictamen en junio el 22 planteaba que la mujer porteña fue la base del Sindicato Inquilinario, tomó parte en todas las actividades del mismo [...] el mayor escándalo fue el provocado por las mujeres del Sindicato de Inquilinos y que comenzó a las seis de la mañana. Un grupo de mujeres (...) llegaron temprano al mercado pretendiendo impedir por la acción directa, la venta (...) y haciendo propaganda entre las sirvientas que llegaban a hacer sus compras, para que abandonaran sus servicios, cobraran mayores sueldos y se agregaran al grupo huelguista.

Por otro lado no debe descuidarse el hecho de que hacia las décadas de años veinte y treinta, y paralelamente a estas luchas libertarias en su mayoría laborales y en las que las mujeres se encontraban involucradas, en el movimiento feminista mexicano podían observarse interesantes polarizaciones que fueron encaminando los proyectos y las formas organizativas del movimiento de mujeres. De un lado encontramos al Consejo Feminista Mexicano fundado por mujeres miembros del Partido Comunista de México que en su Congreso Constitutivo de 1919 planteaba que "...es necesario un organismo especial para tratar los asuntos de las mujeres (y de que) dentro de la gran corriente de

todos los problemas hay que meter en un apartado los problemas de la mujer." (Tuñón, 1992:25).

Por el otro lado con un proyecto básicamente sufragista y con un objetivo mucho menos socialista, aparece la Unión de Mujeres Americanas (UMA) que, a decir de Tuñón, orientaba más sus trabajos a la denuncia de la problemática del género y a la búsqueda de los derechos políticos. Igualmente no debe desdeñarse la incorporación masiva de mujeres en el magisterio desde el proyecto educativo vasconcelista. "Al desmembrarse el vasconcelismo muchas de las mujeres de su ala izquierda, entre las que se encontraban maestras, estudiantes y profesionistas se acercan, bien a las mujeres y posturas del PCM, bien a las del PNR quienes sostienen, entre 1928 y 1935. diferencias sustanciales en torno a las formas de lucha y de organización de las mujeres por su emancipación." (Tuñón, 1992:30). Así las diferencias entre estas dos organizaciones partidarias hizo que se desarrollara una intensa lucha entre estos dos partidos, en donde el Consejo Feminista Mexicano por ejemplo, acusaba de burguesas las luchas de las mujeres afiliadas al PNR ya que sólo se centraban en la lucha interna por lograr espacios políticos y el voto dentro del partido oficial.

Ahora bien, cuál era el lugar de las mujeres más vinculadas al anarquismo en esta polarización de posturas en torno a la lucha femenina. La respuesta a la pregunta no la sé, en todo caso podría plantear algunas ideas o sospechas: La primera de ellas supone la existencia de mujeres dentro del movimiento libertario. En seguida, y como he reiterado a lo largo de este capítulo, considero que la lucha de éstas más que estar centrada en las reivindicaciones de las mujeres, tuvo su razón de ser en la búsqueda de derechos de la clase obrera y proletaria. Una suposición más es que de haber habido alguna postura respecto de esta diferencia de tendencias, parece casi seguro que la corriente libertaria guardaría mucho más afinidad con la corriente de PCM cuando menos en cuanto a la lucha social se refiere. En el mismo sentido creo que el fuerte imaginario clasista que giraba en torno del movimiento proletario hacía que,

evidentemente, las luchas más cercanas a la política parecieran a sus ojos como reivindicaciones burguesas. Recordemos que uno de los principios del anarquismo a sido precisamente el mantenerse al margen de los asuntos políticos. Por estos motivos, considero que ni el proyecto de las mujeres comunistas, en tanto militantes de un partido, ni las luchas de la Unión de Mujeres Americana, que después daría paso a la Liga de Orientación Femenina y a otras organizaciones afiliadas al Partido Nacional Revolucionario, ofrecía nada a la lucha, prácticamente obrera y proletaria, de las mujeres vinculadas al socialismo libertario mexicano. Mujeres que no aparecen registradas, de las que no ha sido escrita su historia, pero que entre las líneas de ésta pueden irse descubriendo algunos signos de su presencia.

Finalmente hay que decir que si bien es cierto, tal y como lo he señalado en las reflexiones en torno a la participación de las mujeres en la Casa del Obrero Mundial, que el movimiento libertario mexicano se vio de alguna manera analizado por las luchas feministas que, ajenas a éste, fueron destacando la importancia de la lucha por la emancipación de las mujeres; también va a ser sumamente cierto que las reivindicaciones de las mujeres que participaron dentro del movimiento anarcosindicalista de los años veinte, vendría posteriormente a rendir frutos no sólo para las demás mujeres trabajadoras, sino incluso también para los mismos hombres que posteriormente tendrían derecho a incapacidades, períodos vacacionales e incluso descansos por período de lactancia.

Así, la participación de las mujeres en el movimiento libertario mexicano ha sido, desde los orígenes de éste, de distintos colores. Por ello veo conveniente dejar de lado la postura de evaluación o calificación que inicialmente mantenía en este capítulo; es decir, he preferido no optar por descubrir cuál de éstos momentos ha sido mejor o peor en lo que ha derechos e igualdades de la mujer se refiere. Después de este camino recorrido, he observado que en el movimiento libertario mexicano la participación de las mujeres y los modos de significar ésta, se ha dado como ha podido darse, según las condiciones y representaciones sociales de cada una de estas épocas que

permitieron que hombres y mujeres se involucraran con la lucha de tal o cual manera. Evidentemente no puedo negar que hubiéramos preferido encontrar en estos sesenta años de anarquismo mexicano una crítica más aguda respecto de los problemas específicos de las mujeres; sin embargo, esta historia de olvido, de cierta ceguera frente a las desigualdades que por décadas han estado sometidas las mujeres, es también la historia de la imaginación colectiva patriarcal que ha llevado, a pesar suyo, al movimiento anarquista mexicano a sostener el sistema de relaciones jerárquicas y de dominación que desde sus orígenes ha pretendido destruir. Es la historia, una más de sus historias en las que podemos vislumbrar tal vez un proceso en el que el movimiento se va instituyendo.

Por ello, un análisis del proyecto libertario con respecto a la formas de subordinación de una sociedad patriarcal que ha mantenido desde hace mucho tiempo el dominio de unos sobre otras, es para mí una forma de nutrir y de hacer crecer un proyecto en el que creo.

4. Ser mujer es un encargo

Para seguir pensando sobre las producciones imaginarias del movimiento libertario respecto de la participación de las mujeres, habré de centrar ahora la atención en la etapa del anarquismo mexicano que va desde la Federación Anarquista Mexicana (FAM) y el Grupo Tierra y Libertad -dos de las expresiones más importantes que surgen en la década de los cuarenta y que se prolongan hacia la de los ochenta- hasta la aparición del movimiento anarcopunk en la actualidad. La tarea que llevaré a cabo es la de elucidar algunos de los efectos analizadores que las mujeres han evidenciado al tratar de participar y colaborar en este movimiento. En los capítulos anteriores ya hemos visto cómo las respuestas del movimiento anarquista mexicano ante la presencia de las mujeres no han sido siempre las mismas; en algunos momentos la participación de éstas se ha entendido como un elemento casi indispensable en la lucha de cambio social, y en otros parece ser más bien un aspecto secundario. Aún así encontramos que una constante en la historia de este movimiento es que las figuras imaginarias sobre las que básicamente ha actuado son aquellas que se organizan en torno a la idea de la lucha de clases. Por lo tanto, creemos que las relaciones obrero-patronales, que han constituido el núcleo de la lucha contrainstitucional de este movimiento lo han llevado, al mismo tiempo, a desatender otro tipo de relaciones sobre las que también se funda la sociedad. Es decir, los vínculos que se pueden observar entre hombres y mujeres invitan a tratar de comprender las relaciones contradictorias y dialécticas de un proyecto antiautoritario, anarquista, que niega la forma Estado como principio de organización de la sociedad, y un movimiento que se ve cuestionado en sus propias estructuras jerárquicas y autoritarias. Considero que las voces de las mujeres, en torno a las mujeres, al margen de las mujeres, y/o por las mujeres dan cuenta de alguna forma de las dimensiones imaginarias y de las producciones subjetivas de esta reinterpretación colectiva de la sociedad que encierra el movimiento libertario.

4.1 De las mujeres en la FAM y en Tierra y Libertad.

El anarquismo en México, como ya lo señalé en algún momento, ha sido preocupación de los historiadores en la medida en que ha tenido reconocidos vínculos con el desarrollo del movimiento obrero o con el proceso de la Revolución Mexicana; por ello, el movimiento libertario que renació una vez que la Confederación General de Trabajadores se separó del anarcosindicalismo y que el movimiento obrero mexicano se encontró ya institucionalizado en organismos tales como la CROM y la CTM resultó poco atractivo para aquellos interesados en las luchas obreras. De esta manera las contadas descripciones de aquellos intentos de organización con tendencia libertaria, tales como la Federación Anarquista del Centro de la República Mexicana (FAC) o la FAM por ejemplo, han sido sólo tarea de quienes preocupados han intentado reconstruir la historia del anarquismo de los últimos sesenta años. Por ello, el rastreo en torno a la participación de las mujeres y a la representación colectiva de éstas al interior del movimiento libertario, encuentra una vez más, algunas dificultades. Los datos para este recuento, habrán de venir de algunas entrevistas, observaciones y búsquedas hemerográficas, básicamente.

Tras el debilitamiento del anarcosindicalismo en México, la década de los años cuarenta pareció ser determinante en el proceso de constitución que seguiría posteriormente el movimiento libertario. Por un lado, aparece un movimiento obrero corporativizado y por el otro tenemos la llegada de los anarquistas españoles, fuertemente involucrados en el movimiento libertario ibérico y trayendo consigo una serie de expectativas, encargos, compromisos, ilusiones y sueños. Las noticias de la guerra civil española sobre la colectivización, la autogestión, la innovación en la agricultura, la expropiación de los bienes comerciales, industriales y de servicios, las críticas a la institución familiar, las experiencias de la educación racionalista, los análisis en torno a la sexualidad, etc., etc., me llevan a suponer que también en estos momentos el anarquismo mexicano comienza ya a verse atravesado por otro tipo de

preocupaciones que no necesariamente se centraban en cuestiones laborales u obrero-patronales. De la misma manera es necesario destacar que las terribles consecuencias de la dictadura del proletariado, el ascenso del fascismo, así como la incipiente organización que posteriormente diera origen a los nuevos movimientos sociales, fueron también factores determinantes para que el proyecto del movimiento anarquista mexicano fuera ampliando, más allá de la lucha de clases, su campo de reflexión. Así es como temáticas alrededor de la educación, la ecología, la familia, la guerra, la salud, la cultura, la ciencia, los jóvenes, etc., comienzan a levantarse aunque discretamente frente a las viejas discusiones en torno a las clases, los obreros, los campesinos, las fábricas, los sindicatos, los salarios, los partidos y demás.

Entonces, después de casi una década de silencio, pero conservando y reelaborando las representaciones de tiempos pasados, aparece alrededor de 1936 la Federación Anarquista del Centro de la República Mexicana (FAC) que, a decir de Omar Cortés y Chantal López (1999) “[...] representó la continuación del viejo sueño libertario en su lucha por conformar espacios vivenciales de comunicación y discusión, tan raros y escasos en la historia del movimiento ácrata mexicano”. La FAC que conjuntaba a seis estados de la República Mexicana (Querétaro, Jalisco, Zacatecas, Guanajuato, Aguascalientes y San Luis Potosí) pero que contaba con un reducido número de miembros, dio rápidamente paso a la Federación de Grupos e Individualidades Anarquistas del Distrito Federal (FGIA), organismo que se creó entre 1939 y 1940 con el objetivo de llevar a cabo la celebración de un congreso anarquista de carácter nacional. “Así, poco a poco, la F.A.C. fue subordinándose a la F.G.I.A. terminando por quedar en una situación por demás desventajosa cuando el organismo local del Distrito Federal llevó a la práctica la edición del histórico periódico *Regeneración* como su vocero oficial. [...] De más está el señalar que tal acción traería como consecuencia,

tarde o temprano, la absorción de los demás periódicos, incluyendo por supuesto a *Libertad* [órgano de difusión de la FAC]" (Cortés y López, 1999: 14).³⁰

Y de entre esta historia que se teje con la presencia efímera de la FAC, con la aparición de la FGIA, así como de *Regeneración* su órgano de difusión, y con la convocatoria al famoso congreso nacional, surge la Federación Anarquista Mexicana (FAM) que agrupó, supuestamente, a varios grupos diseminados en el territorio mexicano.³¹

Poco puedo detenerme aquí a describir la historia de la Federación Anarquista Mexicana, en realidad poco se ha registrado de ella, e intentar reconstruir su trayecto es material para otra investigación; sin embargo, pienso que tomar en cuenta algunos de los datos sobre el movimiento libertario y la representación colectiva de las mujeres en estas décadas, resulta indispensable para la comprensión del presente que estamos intentando elucidar.

Las primeras noticias que se tienen de esta época con respecto a las mujeres aparecen en la Declaración de Principios y Estructura Orgánica de la FAC en 1939, cuando ésta declara como principio de lucha la abolición del capitalismo, del Estado, de todas las religiones y de la propiedad privada, y hace un llamado a todos los hombres y mujeres

³⁰ El primer número de *Regeneración* apareció en el mes de abril de 1937 y fue editado por Efrén Castrejón y más tarde pasó a ser el órgano de difusión de la FAM. Finalmente en la década de los ochenta volvió a resurgir de manera efímera y editado por Víctor Ozelotzin.

³¹ Al respecto los mismos autores señalan que "... como el asunto de la organización de los congresos no se desahogaba de manera transparente sino que más bien se encontraba envuelta en un velo de misterio y de clandestinidad por medio del que se buscaba ocultar el número reducido de personas inmiscuidas en esas labores, quizá el primer congreso pudo haber sido una simple reunión de unos cuantos individuos en la que se tomó el acuerdo de convocar a un 2º Congreso. Curiosamente, y no está de más señalarlo, desde el mes de agosto de 1941, esto es, varios meses antes de que el cacareado congreso nacional anarquista se celebrase, existía la Federación Anarquista de México [...] aunque se suponía que ese organismo aún no había sido creado. ¿No sería el primer Congreso la hipotética reunión oculta tras los velos del misterio y el secreto a la cual sólo acudieron los iniciados, para acordar la creación de la Federación Anarquista de México, y después convocar a un congreso que sirviese para hacer creer a la militancia libertaria radicada en México que ella misma había tomado la determinación de forjar ese organismo, y por ende comprometerla en algo a lo que era en sí ajena?" (Cortés y López, 1999: 16).

para que se incorporen al ideal anarquista. Sin embargo debemos tomar en cuenta que este llamado se incluye todavía en una lógica fuertemente determinada por la vía de la lucha sindical, ya que para la FAC los sindicatos siguieron siendo muy importantes en el proceso revolucionario. Cuando menos así lo hace constar un artículo de *Libertad* aparecido en 1941 que señala que los sindicatos obreros en México son círculos preferidos donde los anarquistas deben desarrollar la tarea propagandística de las ideas. Así las cosas no es difícil suponer que la incorporación de las mujeres durante la corta época de la FAC estuviera, como en tiempos pasados, directamente relacionada con las organizaciones de los trabajadores. Situación que sería prolongada hasta las décadas de los sesenta y setenta con la FAM.

Otro de los datos lo vamos a encontrar hacia 1945 en el Primer Congreso de la FAM en donde en el punto número nueve de la orden del día plantea la siguiente pregunta ¿Cómo puede obtenerse la incorporación de la mujer en el movimiento anarquista?. Una respuesta clara y concreta por parte de los libertarios a esta pregunta no la he encontrado, sin embargo se presenta como un interesante analizador que me lleva a reflexionar sobre un par de cuestiones. La primera de ellas es tratar pensar qué hacia que los libertarios se plantearan esta pregunta, es decir, ¿por qué se estaban preocupando por incorporar a las mujeres en el movimiento?. Y la segunda cuestión tiene que ver con el significado que tenía para los libertarios el ser mujer, esto es, ¿cuándo hablan de mujer a que se refieren? ¿a qué mujer aluden cuando pretenden incorporarla al movimiento libertario?

Respecto del primer punto no es difícil suponer que las denuncias en torno a la liberación de las mujeres que ya llevaba a cabo el todavía incipiente movimiento feminista, llevó a que los anarquistas expresaran algunas ideas sobre los temas de la igualdad y los derechos de los géneros. Recordemos que las luchas por el voto femenino y algunos logros de los grupos de mujeres organizadas en torno a sus condiciones de vida, trabajo, educación y salud traían tras de sí cuando menos casi

dos décadas. En 1935 por ejemplo se constituye el Frente Unico Pro Derechos de la Mujer, que defendía la educación para todos e impulsaba campañas de mejoramiento de servicios de salud para la población en general. Aparecen también algunas otras luchas femeniles en las que se vieron involucradas las organizaciones laborales no sólo de las empresas tal y como lo mencionamos en el capítulo anterior, sino también hacen presencia las agrupaciones de trabajadoras domésticas que, por ejemplo, llevaron al grupo Antorcha Libertaria en los años veinte a promover la organización de este sector de trabajadores en el estado de Veracruz. No pueden tampoco pasarse por alto aquellos grupos que como la Unión de Mujeres Españolas Antifascistas en México dedicaban su atención más que a los problemas laborales o demandas sufragistas, a los problemas de la guerra: "El trabajo del grupo era ayudar directamente a las mujeres que se habían quedado en España, presas o viudas, o con el marido preso, sin trabajo, a todas las que de alguna manera, estuvieran sufriendo la represión franquista." (Ruiz Funes y Tuñón, 1992:91)

Estos movimientos de mujeres que cuestionaban el orden social instituido causaron, evidentemente algunas respuestas de los anarquistas; por ello encontramos artículos en los que se apoya abiertamente la causa femenina en torno a sus derechos sobre la educación y la salud, hasta escritos en los que se condena la lucha de las mujeres respecto del voto femenino. Por ejemplo, la postura antisufragista de los libertarios llevó a plantear al anarquista Jacinto Huitron en enero 1953 en un artículo titulado "El Voto de las Mujeres" lo siguiente: "...La Cámara de Diputados y después de Senadores acaban de reconocer el derecho de las mujeres de votar y ser votadas en las elecciones gubernativas y sólo falta que los funcionarios legislativos de las dos terceras partes de los Estados de la República, secunden a los metropolitanos para que las féminas puedan participar directamente en la política del país, ya que desde el triunfo de la revolución maderista no han dejado de politiquear cada vez que se trata de cambiar gobernantes. [...] Por parte de las burócratas, si se les hace, las veremos ocupar los cargos que ahora tienen los hombres, ya que con la revolución desplazaron

a muchos de ellos en todas las formas, y en cuanto a las bolcheviques, ya se les oye cantar la famosa copla de la zarzuela El Bateo: "El día que yo gobierne, si es que llevo a gobernar, lo menos dos mil cabezas por el suelo rodarán" ¡Cadáveres de Benito Juárez y compañeros; de Ricardo Flores Magón y socios, estaos quietos, no alboroteís la gallera, o como dijo Porfirio Díaz, la caballada, que estamos en jauja! La mujer de suyo vanidosa, con la política el hogar será un verdadero infierno; en cambio los traficantes del lujo y el maquillaje, con el voto femenino están plácemes." (*Regeneración* No.4, 1953)³²

Lo anterior, como he dicho, puede ser resultado de la orientación apolítica o mejor dicho antiparlamentaria de los anarquistas, sin embargo no puede dejar de llamar mi atención el peso de la ideología patriarcal contenida en estas palabras. Esto último quedará más claro si abordamos la segunda de nuestras cuestiones, es decir, las formas en que el movimiento libertario mexicano de esta primera época de la FAM tuvo de significar a la mujer, tomando en cuenta que "mujer" es concepto que si bien se refiere a las realidades empíricas, es también un símbolo que, descansando en la imaginación colectiva, significa y da sentido a un deber ser y un tener que. No se trata

³² En el número 30 de *Regeneración* en 1977 aparece también un artículo titulado "Liberación de las Mujeres o Nuevas Cadenas" en el que se anota que "A raíz del movimiento de liberación femenina, propagandizado por el Estado, la burguesía y hasta las organizaciones de izquierda muchas compañeras creyendo que su liberación está en los partidos políticos, se han integrado a ellos, donde no solamente no participan, sino que son objetos satisfactorios de los militantes y objetos sumisos igual que ellos. Tal parece que por el sólo hecho de estar en un grupo o partido político tienen la "luz" y por lo tanto la verdad absoluta para dirigir los movimientos de las compañeras obreras, campesinas, colonias, etc., sin darse cuenta que -ellas no necesitan dirigentes- mientras no sean independientes del partido no podrán pensar ni actuar por ellas mismas, porque llevarían posiciones del mismo y muchas veces repetirán algo que ni ellas mismas entienden ni están convencidas de ello. Nos dicen que es necesario que nos salgamos del hogar y que nos integremos al sistema de explotación para tener los mismos "derechos y obligaciones del hombre" ¿pero cuáles son los derechos y obligaciones del hombre en esta sociedad? ¡El alcoholismo, el tabaquismo, la prostitución (es decir la venta que hace de su fuerza de trabajo para recibir un triste salario del burgués) etc. Para liberarse no es necesario salir de un lugar y entrar a otro donde nos disfrazan la sumisión y el chantaje, sino luchar por la abolición del sistema en que vivimos. En esta época de crisis creen que liberarse es, acostarse con uno y levantarse con otro, pero no se dan cuenta que caen en las mismas alternativas que la sociedad burguesa nos presenta: el sexo por el sexo, y con esto creen colaborar al cambio social. Yo sostengo que son personas que no tienen principios ni objetivos, que sólo viven vegetando dentro de este sistema y en vez de destruirlo cooperan con él. Con esto no quiero decir que hay que conservar las tradiciones e imposiciones del sistema, que hay que dejar de luchar, por el contrario hay que romper con lo establecido tratando de buscar y crear nuevas alternativas hacia la vida, en las cuales dejemos de ser simplemente objetos y pasemos a ser sujetos independientes."

de un símbolo aislado, sino de un conjunto de representaciones colectivas, de ideas e imágenes, que impregnan la vida cotidiana de quienes son investidas con ello.

Esto es, supongo que si bien es cierto que hacia esta época el anarquismo comenzaba a reconocer algunas de las reivindicaciones de las mujeres, también va a ser cierto que en el pensamiento libertario se encontraban fuertemente arraigadas algunas ideas e imágenes apegadas a las concepciones más tradicionales del ser mujer y que serán las que caracterizarán cuando menos hasta los años setenta el conjunto de representaciones colectivas en torno a éstas. Por ejemplo, encontramos un escrito en el que se señala que la mujer no es inferior o superior al hombre pero sí diferente, y "con distinta misión en la vida, quizá la misión más delicada, ya que a ella incumbe primordialmente la formación y la dirección de la familia. Estimamos que la mujer está dotada de cualidades propias para el hogar, pero no en la forma de postergación que ha vivido por siglos; no como esclava del hombre sino como su compañera; no como objeto de deleite, sino como inspiración en la lucha por su porvenir mejor [...]" (*Regeneración* No.49, 1960).

Otro escrito que puede ilustrar la imagen de la mujer que portaba el movimiento libertario hacia estos años es una reseña de Alicia Pérez Salzar del libro *Salmos Libertarios* escritos por Miguel Jiménez Igualada. Ella señala que "El motivo de la obra es esencialmente libertario, en cuanto exalta la individualidad íntegra de la mujer que ha de transformarse en la justa, cabal compañera del hombre; no en su servidora ni en su competidora, -en su copartícipe leal; ello dentro de los quehaceres humanos- donde los dos, hombre y mujer tienen tareas comunes de bondad y belleza. [...] No se trata de feminismo; no es la obtención de los derechos civiles ni de demandas de carácter político que, en resumen, no son nada trascendente; se trata de evidenciar las cualidades intrínsecas de la mujer: su bondad, su gentileza, su ternura, su capacidad de dolor, de perdón de mutua comprensión; la mujer en el mismo plano humano que el hombre; la mujer copartícipe; interdependiente; maternal; filial; hermanable; compañera

dulce del hombre". Y más adelante citando al autor, señala que la mujer debe ser leal a sí misma "[...] porque si te mantienes leal a ti como unida humana que no tolera que la desarticulen ni desmembrenen, serás como hija, leal a tus mayores; como mujer, después, leal a tu marido; como madre, más tarde, leal a tus pichones y por fin como amiga leal a tus amigos [...]" (*Regeneración* No.89,1965).

Así, en esta líneas se comienza a sospechar que los encargos de las mujeres en el movimiento libertario de mediados de siglo, estuvieron fuertemente inspirados en las imágenes de la familia, la maternidad, el matrimonio, etc., cosa que resulta paradójica puesto que muchos de estos escritos coexistían en el mismo periódico con una crítica a la institución familiar y apostaban a la desintegración de ésta.³³

Además se puede observar que el deber ser de las mujeres descansaba también en ideas tales como la sumisión, la ternura, la devoción, la modestia, el amor, etc. Esto puede ser ilustrado en uno de los escritos de Miguel Jiménez Iguualada, uno de los exponentes del pensamiento libertario mexicano y quien escribe que en sus palabras, en sus actos y hasta en su porte la mujer debe ser moderada. "Todo en el hogar -en tu hogar-, dice, debe tender a hacer bella la vida, para la cual no se pueden dejar sueltas las fuerzas de la ira, sino que es preciso, y más que preciso, forzoso detenerlas, atarlas, frenarlas, prohibiéndolas que anden sueltas por casa. [...] ¿De qué sirve mujer que le grites al compañero transmitiéndole tu ira o despertándosela si la tenía dormida? De nada, confiésalo conmigo; y si de algo o para algo sirviera, no sería a buen seguro, para crear armonía en tu hogar, sino para encender en él el maloliente fuego de la

³³ Se plantea en diversos artículos que los "revolucionarios" que empiezan aceptando la familia, luego la propiedad privada y luego el Estado no colaboran con el cambio social. "Si hoy no podemos, dicen, derrumbar el capital y el Estado, si podemos darle muerte al matrimonio" Es interesante ver también cómo el pensamiento libertario entra en algunas posibles contradicciones cuando trata de censurar por ejemplo, ciertas prácticas sociales y en cambio apuntala y refuerza el origen de éstas. En un artículo titulado "Madre" de Rodolfo Aguirre Robles éste denuncia la capitalización comercial que se hace del día 10 de mayo y hace una crítica a la idea del nacionalismo y el patriotismo que encierran frases como la "mejor madre del mundo es la mexicana" Sin embargo aquí mismo vamos a observar opiniones contradictorias tales como que la madre es "...la creadora o la criadora de la especie humana. De su abnegación, de sus cuidados, de su cultura dependerán el desarrollo orgánico y armonioso de sus hijos. La maternidad es el mejor don de la naturaleza." (*Regeneración* No. 41, 1959).

discordia. [...] en tu casa, imagen tuya, todo debe ser armonioso, suave y acorde por haberlo moderado tú todo, o sea, dirigido, ajustado, templado, encauzado. Que así obra la mujer anárquica" (*Regeneración* No. 42, 1959).

Esta es, de alguna manera la imagen de la mujer que el anarquismo de estas décadas promovía, no obstante vamos a encontrar también algunos datos que indican que el imaginario social respecto del ser mujer no era ni uno ni único, sino que hacían presencia también otras formas de resignificar la imagen de ésta. Aparecen por ejemplo algunas notas en "sección para la mujer", "tribuna femenina" o "sección femenina" que se inscriben en aquellas líneas de pensamiento en las que cuando menos el derecho a formarse o educarse, es reivindicado. En "Imagen de la mujer en la historia de México", Alicia Pérez Salazar señala la poca oportunidad que las mujeres han tenido para su preparación intelectual y resalta la necesidad de dicha preparación para la educación de los hijos. Aún así sostiene que "[...] la maternidad constituye una razón principal de su ser; pero no la única..." Esta misma colaboradora de *Regeneración* anota también que no se debe confundir el amor con el matrimonio. Y que el destino de las mujeres educadas en la obediencia y en la resignación cambió un poco cuando los hombres fueron a las guerras y las mujeres se hicieron cargo, con la misma capacidad y destreza, de los talleres, la fábricas, transportes, y en general de los sitios de trabajo (*Regeneración* No. 73, 1962).

Aún así, no puedo dejar de anotar cómo esta imagen de la mujer que se levanta contra las concepciones más tradicionales poco pudo separarse del imaginario social instituido; es decir, vemos cómo ser mujer para el pensamiento libertario de esta primera época de la FAM siguió siendo, como en las épocas anteriores, un encargo. La mujer con su ternura, en su holocausto, abnegada, dulce, siempre puesta y dispuesta no pudo en el anarquismo olvidarse de su "gran y verdadera" misión: ser madre y esposa. Ser y estar siempre al servicio de alguien.

Este último supuesto se ve reforzado si ponemos atención en algunos de los escritos de *Tierra y Libertad*, periódico mensual anarquista, que aparece por primera vez el 25 de junio de 1944 en la Ciudad de México y es fundado por Hermilio Alonso, Domingo Rojas y Marcos Alcón, quienes meses más tarde en colaboración con Benjamín Cano Ruiz, Floreal Ocaña, Severino Campos, Ricardo Guilarte, entre otros, constituirían el grupo "Tierra y Libertad". Esta publicación tuvo su antecesor en Barcelona y nació años antes de que estallara la guerra, pero posteriormente durante mucho tiempo se mantuvo en la clandestinidad por la represión, y se tuvo que ver apoyado algunas veces por la Federación de Grupos Anarquistas de Cataluña y Barcelona. Algunos de los colaboradores de esta publicación en México nos dicen que tras el ascenso del fascismo con Franco y el exilio de muchos españoles anarquistas a América, y en este caso a México, un grupo comprometido con la causa continúa también con esta labor. El objetivo del grupo, junto con el periódico y otras tres publicaciones que durante muchos años acompañarían a éstos: *Los Números Extraordinarios e Inquietudes*, y posteriormente *Ideas*, en formato de revista, fue la difusión y consolidación de las ideas anarquistas en el mundo, así como el ofrecimiento de estudios sobre el movimiento.

En una revisión minuciosa de esta publicación³⁴ y tratando de buscar datos directos o artículos explícitos que hagan referencia a la mujer, me he encontrado con que la sorpresa es grande. Puedo decir en primera instancia y con un juicio apresurado que a estos anarquistas, la mayoría de ellos españoles, no parecía importales mucho el tema. Sin embargo una lectura distinta puede ofrecer tal vez, una reflexión interesante.

Un dato que seguramente es importante señalar, es la notable ausencia de mujeres participantes en esta publicación, encontramos por ejemplo, en una lista de colaboradores de los números ordinarios y extraordinarios publicada en abril de 1965,

³⁴ Esta revisión tuvo como producto la elaboración de un índice completo del periódico *Tierra y Libertad* en México desde su primer número en 1944 al año 1970. El acercamiento a este material lo debemos a la Biblioteca Social Reconstruir.

que cuando menos hasta este año, de aproximadamente 336 colaboradores no más de 15 fueron mujeres.³⁵ Y si revisamos el índice de los 26 años anotados de este periódico, es interesante observar cómo no llega a cinco el número de artículos que directamente hacen referencia a este tema. Con Juana Rouco (*Tierra y Libertad* No. 160, 1955 y No. 303, 1968) encontramos: "La Mujer y su inferioridad" y la "Mujer como valor social e intelectual". En el primero, escrito en 1955, la autora toca un punto interesante: el hecho de que halagar e idolatrar a la mujer se encuentra en relación directa con su opresión. Y aunque ella hace referencia a que esta actitud es característica del capitalismo y de los partidos para aprovecharla en su beneficio concediéndole el derecho al voto y otras prerrogativas; es interesante observar que este mismo recurso es sumamente utilizado en esta publicación³⁶. Aquí también, al igual que con *Regeneración*, encontré en muchos artículos un llamado a las mujeres en tanto madres, en tanto aquellas cuya misión es impedir que sus hijos se enlisten en las filas de la guerra, o bien comprender al esposo aliviando sus penas y entendiendo su lucha. En un artículo titulado "La Mujer" de Juan Papiol, que aparece en junio del 46, se lee "...comprendamos su fina sensibilidad; su delicadeza y toda la ternura de su maravillosa feminidad y nuestro hogar se traducirá en el oasis que necesitamos para el descanso reparador de nuestros músculos y para el bálsamo vivificador de nuestro espíritu, necesitando siempre del aliciente amoroso para la continuidad emprendedora de un mañana mejor" (*Tierra y Libertad* No. 47, 1946).

Sin embargo este autor no deja de reconocer la imprescindible necesidad de la participación de la mujer en el intento por un cambio social: "Los anarquistas, dice, no podemos ignorar el enorme valor que el concurso de la mujer significa en nuestra lucha de emancipación social, por lo que su participación activa en las batallas a librar por la

³⁵ Violeta Miqueli González, Luz Meza Cienfuegos, María Mendoza Zamora, Juana Rouco, Federica Montseny, Lucie Fabbri, Concha Michel y María Broust quien fuera esposa de Ricardo Flores Magón, son algunas de las que aparecen en esta publicación.

implantación de la justicia y de la libertad es imprescindible, sin ella jamás cristalizará en sólida realidad ideal alguno, y menos el nuestro que comprende en sus concepciones libertarias a todos los seres humanos". (*Tierra y Libertad* No. 47, 1946).

Juana Rouco, en su artículo "La Mujer como valor social e intelectual", hace una denuncia explícita a la ausencia de la mujer en la lucha anarquista y más que poner el acento en el lugar que los hombres le atribuyen, hace énfasis en el lugar en el que ésta misma se coloca, puesto que se estima como no necesaria para la transformación social. Sin embargo, en este mismo texto como en muchos otros de esta publicación, se encuentra la insistente colocación de la mujer como madre, papel en el que recae casi toda su responsabilidad y al que se ve reducida su colaboración. Por ejemplo, esta misma autora, hablando de la transformación social escribe: "la tarea mayor está encomendada a la mujer: la educación del niño, más tarde la del hombre [...] Trabajemos para que la humanidad pueda liberarse de la esclavitud a que está sometida formando mentalidades libres y sanas" (*Tierra y Libertad* No. 303, 1968)

Estos hechos no son aislados e incluso ya tienen historia si recordamos la prensa obrera del siglo pasado en donde se observaba claramente el encargo social adjudicado a las mujeres: "El buen hijo, el fiel esposo, el amante padre, el desinteresado amigo, el buen ciudadano, y el constante benefactor son obra de la mujer virtuosa; ella es la única que puede formar el corazón del hombre. Anónimo". (*El Hijo de Trabajo*, No.165,1879).

De esta manera se puede ver cómo desde hace noventa años, treinta, o hace unos días, encontramos todavía muy arraigado y manoseado, ese "sentimiento natural de maternidad", que da valor la mujer en tanto madre, esposa, hermana o hija. Representación mental que organiza los imaginarios sociales y de la que el movimiento

³⁰ En general el lenguaje utilizado en muchos de los textos anarquistas, como por ejemplo, los de Kropotkin, Malatesta, Rhodakanaty, Ricardo Flores Magón, y otros, ya de por sí están caracterizados por un estilo florido y extravagante

libertario no se ha salvado. Por ello seguramente se puede lanzar la idea de que los trabajos presentados en *Tierra y Libertad* no hacían más que reproducir la imagen del ser mujer ya instituida; sin embargo, si pensamos que estamos trabajando sobre significaciones sociales y no sobre representaciones individuales, podremos entonces no sólo quedarnos en las líneas del texto, sino dirigir también la atención al contexto; es decir, lo que se puede leer en estos artículos son también, evidentemente, ideas formuladas en un tiempo histórico determinado. Por ejemplo, creo que reivindicar a la mujer en tanto madre o hacer sobresalir de ésta dicho papel, no sólo es cuestión de gusto o una simple casualidad. Esos tiempos de guerra y momentos de cooptación de los jóvenes para ser enviados a luchar, hacían aparecer llamados como los siguientes: "Mujer ¿eres madre?. Por favor hermana mía no hagas de tu hijo un militar". O bien "Que todas las madres del mundo, que todas las mujeres hagamos guerra a la guerra; no dando un solo hijo para que vaya al matadero humano. [...] Piensa Mujer, reflexiona y llega a la conclusión de que tus hijos, esos seres por quien luchaste, te sacrificaste y aún te afanas, te los arrebatará primero el cuartel para convertirlos en máquinas de matar y después llevarlos sumisos al escenario de la guerra de donde volverán (si tienen la suerte de salvarse) idiotas y mutilados del cuerpo y del espíritu. [...] Si para dar a luz exponemos nuestras vidas ¿por qué no las exponemos también si es preciso para salvarlos del pulpo monstruoso que los acecha?" (*Tierra y Libertad* No. 81, 1948)

En este mismo tono, diré que, aunque me sorprenda dar con pocas reflexiones acerca de la mujer, encontré que la esperanza y lucha por un cambio social, llevaron a este grupo a repensar y publicar otro tipo de artículos que se vinculan con ésta. No faltaron las reproducciones de textos de pensadores importantes; aparece por ejemplo una reflexión en torno al Hombre y la Mujer de Simone de Beauvoir comentada por Costa Iscar; se reivindicó también a través de las páginas de esta publicación la participación de Luisa Michel "La Virgen Roja" en los sucesos de la Comuna de París, así como de Teresa Claramunt luchadora anarquista en la guerra civil española. No faltaron las críticas radicales y los debates acerca de la cuestión del matrimonio, de asuntos sobre

sexualidad y prostitución, del amor, de la permanencia y vigencia de la estructura familiar, etc., y en este último tema, como ya he dicho, se polemizaron ideas interesantes; por un lado, la necesidad de la familia en la organización social como una forma de iniciar, compartir y reproducir las ideas; por el otro, la postura contraria que planteaba a la familia como una de las instituciones de opresión y perpetuación del sistema capitalista, caracterizada por la propiedad privada. Respecto de la prostitución la postura del grupo Tierra y Libertad no fue la de condenar a las mujeres; pese a que reconocían que las prostitutas no podían ofrecer otra cosa que no fuera la mercantilización de su cuerpo y el riesgo además de frecuentes enfermedades, anotaban explícitamente que la responsabilidad debía caer en la sociedad misma, particularmente en el sistema capitalista instituido; señalaron incluso que la prostitución no era sólo cuestión de las mujeres, que "mientras haya amos y criados, patronos y proletarios, gobernantes y gobernados, y, por consiguiente, injusticia social, lujo y miseria, opresores y oprimidos habrá prostitución en sus más variadas formas" (*Tierra y Libertad* No.64, 1947).

En torno al amor libre las páginas de *Tierra y Libertad* promovieron la idea de que el anarquismo siempre ha abogado porque ni los curas ni, ni el jueces intervinieran en la unión de dos seres; en un artículo titulado "Amor libre, familia y matrimonio" se menciona cómo "Carlos Albert combatió en matrimonio moderno, signo de esclavitud para la mujer, por estar basado en la sumisión económica y legal de ésta al marido, cosa reñida con el amor verdadero. Landauer, más explícito y más enérgico, aconsejaba a los compañeros anarquistas que se opusieran, por todos los medios, a la legalización matrimonial de sus hijos. Que desafiaran cara a cara los convencionalismos sociales y que se rebelaran contra la ley inicua del matrimonio, civil o religioso, causa de crímenes, de dolores y de esclavitud bochornosa." (*Tierra y Libertad* No. 53, 1946).

Sin embargo, pese a la presencia de este tipo de escritos aparecidos en *Regeneración* y en *Tierra y Libertad* me es difícil dejar de plantear que el pensamiento libertario que va de los años cuarenta a los sesenta y setenta, poco pudo escuchar las demandas de igualdad y libertad que las mujeres, anarquistas o no, comenzaban ya a plantear en su crítica al sistema patriarcal. Voces de mujeres que no se reducían sólo a las sufragistas, sino que hacían aparecer, aunque incipientemente, interesantes planteamientos en torno a la salud, el aborto, las formas de hablar, el cuerpo, la familia, la maternidad, la sexualidad, etc. Voces que fueron muchas veces interpretadas por el movimiento libertario como luchas burguesas porque no respondían a las demandas de los "verdaderamente" oprimidos: los obreros. Si bien es cierto, como leímos líneas más arriba, que en el movimiento libertario de la FAM y de *Tierra y Libertad* se hicieron presentes algunas de las condiciones que hacían que el anarquismo dejara de estar centrado únicamente en la luchas obrero patronales, también es cierto que el interés de los españoles centrado en los acontecimientos del fascismo de Franco, y la insistencia de la FAM puesta en los sindicatos de obreros, llevó a que el movimiento anarquista poco escuchara otras formas de plantear la lucha contra el sistema estatal³⁷. En resumen puedo plantear que el anarquismo de estas décadas sí logró distanciarse cuando menos un poco de la imagen de la mujer en tanto obrera, sin embargo la forma

³⁷ Por ejemplo en una nota aparecida en *Tierra y Libertad* de México y que reproduce un llamado a los anarquistas españoles, se puede leer lo siguiente: Tareas de las Mujeres. No sólo tiene la mujer las tareas específicas de su sexo: cuidar de la casa, atender los trabajos sociales que le sean encomendados, coser, preparar ropas para los milicianos, etc. La mujer tiene una tarea por encima de todas éstas.

La mujer es la hermana, la madre, la novia, la compañera del miliciano. Tiene en sus manos la moral de la retaguardia. El miliciano vuelve por unos días del frente y debe encontrar en todas las mujeres de su alrededor, no la plañidera que llora su ausencia y los peligros que en el frente pueda correr, sino el apoyo moral para la lucha, el ánimo y el respeto de la mujer por la tarea trascendental que ahora está principalmente encomendada al hombre.

La mujer debe ser discreta, no interrogar al hombre sobre los detalles militares de la lucha, no comentar las noticias que pueda tener y; sobre todo mantener la moral del miliciano.

La mujer tiene también en sus manos el que los servicios de abastecimiento se verifiquen dentro del mayor orden, con sus ventajas para la tranquilidad pública y para el mejor servicio de los mismos abastecimientos.

Hemos insistido repetidamente que son muchos los frentes de la lucha y en este frente de la moral de la retaguardia es el papel de la mujer de importancia decisiva, por la influencia natural que tiene sobre el hombre y porque en este momento son muchas más las mujeres que los hombres que quedan en la retaguardia. [...]La mujer debe tener la sensación de su utilidad y rendir, en efecto, la utilidad máxima proporcionando al hombre el poder ir a luchar por sus libertades. Y esto con toda urgencia, es decir, mejor que mañana. Porque mañana, cuando tengamos la victoria definitiva al trabajo de la mujer se le dará su reorganización adecuada, como se dará al pequeño industrial, al pequeño artesano, al pequeño propietario, incluso que scrá, o mejor, que entrarán a formar parte de la nueva economía" (*Tierra y Libertad* s/n)

de responder a las reivindicaciones femeninas fue ahora la de privilegiar la representación mental "mujer – madre", "mujer – hija", "mujer – esposa", de tal forma que las responsabilidades puestas en estos últimos roles y la importancia que se les adjudicaba para el cambio social, hacía de ser mujer un encargo.³⁸

La utopía anarquista es el espacio de las mil utopías, y es el espacio de los mil modelos que exploran las formas de la libertad, señalando las posibilidades de lo imposible, demostrando la credibilidad de lo increíble (Bertolo, 1993); por ello, el movimiento libertario mexicano de esta primera parte del siglo no estará caracterizado por un único y definitivo imaginario social; de tal forma que el conjunto de representaciones colectivas respecto de las mujeres en esta época también se intentará modificar.

Para Omar Cortés (1991), quienes militaron en la FAM durante los años cincuenta y sesenta comenzaron a envejecer sin que –por razones precisas de la época, entre otras el desarrollo de la posguerra- se acercara la nueva generación. "Así las ideas

³⁸ Por otro lado, es interesante notar también cómo en ninguno de los casi treinta años de las publicaciones revisadas no existe una sola referencia a Emma Goldman, a pesar de que su labor alrededor de todas estas cuestiones fue importante. Su entrevista con Kropotkin, su amistad con Rudolf Rocker, sus actividades subversivas en Estados Unidos y Canadá y sobre todo su colaboración con la Guerra Civil Española, posiblemente permitió a este grupo editor tener alguna noticia de ésta, sin embargo es notable su ausencia. Asimismo llama la atención las escasísimas referencias del grupo español Tierra y Libertad respecto de Mujeres Libres, grupo de mujeres anarquistas que se organizan en abril de 1936 y cuya finalidad era liberar a la mujer de la triple esclavitud que sufría: de la ignorancia, como productora y como mujer. Mujeres Libres planteó la problemática de la mujer desde una perspectiva de clase, es decir, la liberación femenina a partir de la emancipación de la clase obrera. "Como organización libertaria se identificaba con las aspiraciones del movimiento libertario español, considerándose como parte integrante de este movimiento. Siempre reivindicó su propia autonomía como organización, queriendo ser reconocida como rama en el mismo rango que CNT, FAI y FIJL [...] Mujeres Libres partía de una doble conciencia. 1ra. Una conciencia social y política vinculada con los intereses de la clase obrera y, 2da. Una conciencia feminista que le hacía reivindicar la liberación de la mujer de su estadio de opresión como mujer. En su programa de actividades organizó cursos de alfabetización, realizó campañas para la creación de guarderías gratuitas, reivindicó la igualdad de los salarios para todos y se pronunció contra toda forma de matrimonio. (López, 1991:4)

Cabe señalar que no todas las mujeres involucradas con el movimiento libertario español presentaban una postura clara respecto de las reivindicaciones femeniles. Por ejemplo Federica Montseny, figura central del anarquismo ibérico, demostró muchas veces contradicciones importantes "Por ejemplo, encontramos junto con una glorificación de la independencia e individualidad de la mujer, una mistificación de la maternidad como medio de autorrealización de la mujer. Por otra parte, mientras reserva sus críticas más severas para las mujeres, aunque no exime a los hombres de toda crítica, parece reservar un papel más importante para éstos últimos en la lucha social. Como los demás anarquistas no feministas Montseny demuestra una falta de fe en la capacidad de la mayoría de las

motrices de la F.A.M. centradas en un obrerismo propio de las tres primeras décadas de este siglo tienden a estancarse e incluso a enmohecerse." Crece la clase media, los sindicatos son completamente corporativizados y controlados por la reglamentación de las relaciones laborales, de tal forma que la generación de anarquistas partidarios de la acción directa se queda sin armas. "El mundo en el que se desarrollan sus ideas se esfuma; ya no hay espacios para la organización libre de los trabajadores; el desarrollo de la revolución que derrumbe al Estado parece más que nada un sueño [y] los experimentos autogestivos agonizan en un cooperativismo tendiente más a la acción mercantil que a la propagación de la cooperación. (Cortés, 1991:17)

Y este es precisamente el panorama que junto con los movimientos contraculturales particularmente juveniles de los años sesenta, dará paso a lo que podríamos denominar la segunda época de la FAM. "Los periódicos de la época, de vez en cuando daban noticias sobre los hippies, los hooligans, los provos, los situacionistas, Timothy Leary, los yippies, el fantástico fenómeno de la prensa subterránea, y, en 1968 todo explota.[...] Pero el grueso de los participantes en estos movimientos, ya no son los obreros, sino que en su mayoría son jóvenes clasemedieros, que si bien muchos trabajan, ya no se identifican por pertenecer a tal o cual sindicato, sino por su música, su vestir, su hablar, su forma de vida y su ansia de vivir una vida muy distinta a la de sus padres". (Cortés, 1991:17y 18)

De esta manera los temas sobre la liberación sexual, las experiencias de las comunas juveniles, la libertad del cuerpo y el cuestionamiento de otras formas culturales, llevaron a que el movimiento organizado de mujeres pusiera en la mesa de discusión el grueso de todas las formas de discriminación contra la mujer. "Durante la década de los setenta, con el auge del feminismo moderno una vez más se hizo patente que las mujeres no gozábamos de las mismas prerrogativas que los hombres, a pesar de los

mujeres para enfrentarse con sus problemas y solucionarlos, e incluso demuestra escepticismo sobre el mismo uso

instrumentos de derechos humanos que garantizan nuestra plena igualdad." Por ello temas tales como la maternidad, el aborto, la violencia, la salud, el cuerpo, la virginidad, la iniciación sexual, etc., se convertirían a partir de entonces en cuestiones las centrales de los diversos grupos que de alguna u otra forma se organizaban en torno al feminismo.

Estos hechos evidentemente tuvieron resonancias en el recién formado y joven movimiento libertario de la FAM. Las reflexiones en torno a lo público y lo privado, a la coherencia del decir y el hacer, y en general el análisis de la época sobre muchos aspectos de la cotidianidad, llevaron a que en las páginas de *Regeneración* de esta segunda etapa de la FAM, aparecieran textos como el siguiente:

"Qué alivio nos llena cuando después de ocho, diez o más horas de trabajo nos liberamos de la rutina diaria; de la mirada vigilante de los jefes, supervisores, o supervisores del mismo trabajo. Pero también que frustración cargamos a diario al sentirnos vigilados y controlados por individuos que tienen como tarea el ser los carceleros del patrón. Esa frustración que no descargamos sobre el patrón, el policía o el capataz por temor a ser despedidos o castigados, la descargamos en nuestra casa y vaya con qué eficacia, para eso sí, somos jodones, ah, y, también, para el chupe y el fútbol. En nuestra casa somos el carcelario del sistema, el capataz que tanto odiamos en otros, pero que en nosotros mismos pasa inadvertido. [...] La revolución social que estamos buscando para acabar con esa vida de estúpidos que nos han asignado ya ha comenzado y se está generando en todo aquel compañero o compañera que ha aprendido a desobedecer y hacerse respetar. Si no sabemos desobedecer y hacernos respetar somos nuestros propios enemigos y tenemos bien ganado el hastío de la vida." (*Regeneración* No. 25, 1977)

Por este mismo año *Regeneración* publicó un par de cartas que le fueron enviadas y en las que se alude directamente a la cuestión de las mujeres y los problemas del cambio social. Algunas de las ideas centrales de estos escritos hacen referencia a la participación de la institución estatal en la condición de desigualdad e injusticia a que son sometidas las mujeres; la educación familiar, la escuela y la sociedad en general son los medios utilizados en esta tarea del Estado. Asimismo la postura libertaria de estas cartas queda explícita si leemos que "Al Estado no le conviene que nos desarrollemos y participemos en el movimiento social, ya que de nosotras obtiene muchas ventajas para seguir conservando sus intereses como son: mano de obra barata, menos problemas laborales (huelgas, desobediencia, etc.) mayor rendimiento en el trabajo y un posible objeto de satisfacción para los patrones, etc. Pero quizá lo más importante sea la educación que le podemos dar a nuestros hijos para hacerlos sumisos y futuros esclavos del capital. [...] Para conseguir una verdadera libertad e igualdad debemos luchar y tratar de cambiar el sistema de explotación en que vivimos, ya que éstas (libertad e igualdad) no nos las dará por su propia mano. Debemos organizarnos en grupos y donde podamos decidir por nosotras mismas no permitiendo la intervención del Estado, partidos políticos u otras personas que deseen utilizarnos para su propio interés. [...] Adelante compañeras a integrarnos al movimiento social formando grupos de discusión y acción en el hogar, barrio, colonia, manzana, pueblo, ciudad, en el trabajo, etc. También de nosotras depende el adelanto o atraso de la revolución social." (*Regeneración*, Núms. 26 y 27, 1977)

Finalmente, uno de los analizadores más importantes que vamos a encontrar en torno a las formas en que el imaginario anarquista se ha representado y significado la participación de las mujeres en las anteriores tres décadas, son las denuncias hechas por un grupo llamado Colectivo Feminista Libertario y que hace aparecer en las páginas de *Regeneración* el siguiente texto³⁹:

³⁹ Es importante señalar que de dicho Colectivo no encuentro ningún otro dato: no sé sobre sus orígenes, es decir, si forma parte del movimiento libertario mexicano, o si es un grupo extranjero, sin embargo su contenido es

¡Ni Dios, ni amo, ni ama de casa!

Si miramos por el ojo de la cerradura lo que es la vida cotidiana de lo que se ha dado en llamar un "ama de casa" vislumbramos con tristeza la mezquindad de la rutina, la grisura del fastidio, la vejación de la prostitución, el hastío del embrutecimiento. Es inútil detallar una a una todas las tareas que todas conocemos: limpiar, lavar, fregar, planchar, coser, cocinar, barrer, amamantar, cambiar pañales, calentar, enfriar, etc., sin contar que lo más relevante de todo esto es que en ello la mujer está siendo la sirvienta del marido y de los hijos. Y si el ama de casa frustrada, vejada, hastiada, agotada, explotada por su marido no es muchas veces consciente siquiera de ello, y si lo es no tiene fuerzas o coraje para rebelarse e intentar cambiar su estado de condenada a trabajos forzados, es porque desde su más tierna infancia le han enseñado a ser esclava, objeto y prostituta, pensando que eso era su condición natural. De la misma manera que su compañero ha aprendido en su familia, en la escuela, en el servicio militar, en el trabajo, a "respetar la autoridad", es decir, a ser sumiso, resignado y a acatar las órdenes del patrón que lo está explotando, la mujer ha aprendido a ser la sirvienta de su marido (pues empezó a serlo de su padre y de sus hijos). Desde niña le enseñaron a considerarse diferente de sus hermanos, más frágil y más dependiente de sus padres, sus vestidos y sus juegos eran diferentes a los de sus hermanos. Y era ella siempre la que se quedaba encerrada en la casa mientras ellos correteaban por las calles. Ella era la que ayudaba a su madre en las tareas de la casa aprendiendo así su futuro "papel" de mujer, pues es bien sabido que los quehaceres domésticos son "cosa de mujer" a que son los más fastidiosos, rutinarios y considerados "indignos" de un hombre, aquellos de que nunca se ve el fruto y que se repiten día a día.

No iba a ser él, el "jefe de la familia" el que desempeñara ese papel tan poco grato, al fin y al cabo la mujer es "menos inteligente" que el hombre y claro está menos capacitada para otros trabajos más creativos ("también los negros y los indios son

sumamente útil para el estudio del anarquismo de las primeras décadas de este siglo: por esta razón consideramos

menos inteligentes que los blancos, por eso se les esclavizó”) y ahí tenemos la esclava. [...]

No podrá la mujer decidir libremente de su propio cuerpo y de su propia vida mientras no sea consciente y se niegue a servir al sistema de agente para perpetuar su célula básica de funcionamiento: la familia tradicional, es inútil que hablemos de revolución si nada queremos cambiar a la división sexista del trabajo y de las responsabilidades, si no empezamos ya a cuestionar nuestra vida cotidiana preguntándonos si no estamos nosotros mismos asumiendo papeles discriminativos, aquellos mismos que queremos destruir. (*Regeneración*, No. 26, 1977)⁴⁰

Por último y tratando de concluir esta primera parte del capítulo habría que recordar cómo el imaginario anarquista mexicano que va de los años cuarenta a los sesenta y setenta se vio fuertemente influido por la imagen de la mujer en tanto madre, esposa, o hija. Como he dicho, algunos de los efectos que evidencian esta situación son aquellos discursos en los que la mujer, como espacio simbólico de significación, es representada a través de las ideas de maternidad, compañerismo, fidelidad, ternura, comprensión, responsabilidad, debilidad, etc. En esta época del pensamiento libertario ser mujer es un encargo.

Por otro lado el proyecto de crítica que se anunció alrededor de la década de los setenta al interior del movimiento anarquista -proyecto que se inscribe en el abanico de los movimientos feministas- llevó por un lado, a que se manifestara la lógica patriarcal que coexiste con la utopía libertaria; y por el otro, permitió que se levantaran, frente a un proyecto centrado en las relaciones de clase, otro tipo de preocupaciones que han sido descuidadas prácticamente en toda la historia de este movimiento. Las voces de

pertinente citarlo extensamente.

⁴⁰ Omar Cortes y Chantal López (1991). en la ponencia presentada para el 1er Encuentro Nacional de Anarquistas. mencionan de entre las publicaciones libertarias mexicanas a *Manar* (Mujeres anarquistas) cuyo primer número corresponde a julio de 1974. Al respecto no tengo ningún otro dato.

Las mujeres y en torno a las mujeres han sido los analizadores por excelencia para tratar de pensar en la complejidad de las producciones subjetivas del pensamiento libertario. Subjetividad que trata de definirse entre la determinación y la creación, *imaginario social que se despliega formulando y reformulando la relación entre lo vivido y lo posible.*"

4.2 Las expresiones libertarias del movimiento anarcopunk.

Es a mediados de los ochenta que aparecen en México las primeras manifestaciones del movimiento punk nacido a finales de la década de los setenta en Inglaterra. Este nuevo movimiento, conformado prácticamente por jóvenes, llegó para enraizarse en las clases medias, pero principalmente acogió a la juventud pobre y "marginal" de las principales ciudades mexicanas.

Cargado de un fuerte contenido antisocial el punk en México se mezcla con las manifestaciones juveniles heredadas de la contracultura, del rock marginal, de los hoyos funkies, las tocadas callejeras, el "chemo", la marihuana y las bandas de barrio. Ante la pasión por el rock y la falta de los medios para involucrarse en esta nueva industria, el punk es bien recibido por su propuesta desmitificadora que planteaba que cualquiera era capaz de autorizarse para hacer rock con los escasos medios con que se contara. Así surgirían los primeros grupos de punk-rock (Síndrome del Punk, Desorden Público, Defectuosos, etc.) en los barrios periféricos de la Ciudad de México y en la Ciudad fronteriza de Tijuana, reivindicando la calle, el desmadre, las drogas y el sexo, y criticando a las estrellas de la música rockera, la moda, la televisión, etc.

Sin embargo se observa cómo tras el auge de las bandas y de los "chavos banda" el punk mexicano logra tomar una identidad propia que lo separa del barrio y lo lleva a recorrer la Ciudad entera en busca de tocadas punk y a agruparse en colectivos con el fin de organizar conciertos exclusivamente punks y publicar fanzines.⁴¹ Son conocidas

⁴¹ Un fanzine es una publicación casera hecha por los propios fans o seguidores. en este caso. del punk

las opiniones respecto de que el movimiento punk tiene entre uno de sus principales lemas el no futuro o la vida sin futuro, "que implica la idea de la devaluación y decadencia social y la pronta destrucción del hombre por el hombre mismo. Visión de futuro contrapuesta a la idea de la llegada de la Era del Acuario de los hippies, como la era de la fraternidad, el amor y la paz" (Marcial, 1997:116). Sin embargo, es a su vez reconocido que siendo el movimiento punk portador de una cultura de desencanto, es también promotor de una cultura de esperanza. El punk, dice José Manuel Valenzuela (1997), reproduce etapas de desencanto, de coraje, de rabia, frente a una realidad percibida como liquidadora de espacios de libertad, amenazante y apocalíptica. El punk, señala, es una de las expresiones juveniles más vitales de las últimas décadas que pusieron el dedo en la llaga de muchos de los aspectos más vacíos e inhumanos de nuestras sociedades; es un proyecto de vida que apuesta a la humanización de la sociedad.

De esta manera las prácticas de los punks se aproximaban cada vez más a los planteamientos de autoorganización, cooperación, autodefensa, y de colectivismo, que les acercaba a las ideas autogestionarias y anarquistas que al igual que en los setentas llegaron a los jóvenes de manera independiente de las organizaciones y publicaciones libertarias que les antecieron, y que incluso en otros países ya habían sido aceptadas al interior del movimiento punk. Cabe señalar que en la génesis social de las ideas ácratas del punk tuvieron también gran influencia las llamadas razzias que la policía llevaba a cabo para controlar, supuestamente, los desórdenes ocasionados por los enfrentamientos entre las bandas; así, el rechazo a la represión se tradujo en un rechazo a la policía y por lo tanto al gobierno. Asimismo, la pretensión de los partidos políticos de hacerse de bases juveniles a partir del auge de las bandas, llevó a reafirmar en los punks las ideas de autonomía e independencia.

Nombres de grupos como Exploited, Black Flag, Conflict, Raw Power, CRASS, Dead Kennedys, etc., aparecían en las playeras y chamarras junto a la A encerrada en un

círculo que utilizaron los anarquistas de los sesenta. Así, el negro, la A, la ropa desgarrada, los picos en el cabello, la piel, las botas de minero, etc., que portaban estos jóvenes presuponía no sólo una presencia colectiva, sino también una identidad de imaginación⁴². Generación de nuevos simbolismos acompañados también por el nacimiento de nuevos rituales expresados, por ejemplo, en el viejo pogo y posteriormente en el slam de las tocadas punk. *Juego imaginario que acerca la fiesta y la revuelta, con la condición de que ésta triunfe sobre sus enemigos, aunque sea sólo momentáneamente.*⁴³ Es decir, sobre este plano simbólico el movimiento punk comienza a designar a sus adversarios, moviliza sus energías, fomenta sus solidaridades y unifica los principios en los que éste se reconoce. "Las formas específicas de expresión de este movimiento tratan de ser violentas (más de manera simbólica que real), ya que responden al fracaso del pacifismo impulsado por el hippismo e ignorado por la sociedad. Dicha violencia comienza desde el aspecto visual, donde la vestimenta de cuero negro, las cadenas y tubos y las perforaciones en el cuerpo para adornos, se une al desagradable aspecto de dejar de bañarse por varios días. [...] Lo importante es que un buen punk se confecciona su propio atuendo con elementos del quehacer cotidiano (cadenas de retretes, tubería de PVC o aluminio, tornillos y tuercas, cables, clips, seguros, estoperoles, cadenas y collares para mascotas, refacciones usadas de automotores, etc.) que en la vestimenta adquieren nuevos significados de agresión e inconformidad" (Marcial, 1997:114).

Es entonces hacia la segunda mitad de los ochenta cuando el punk mexicano se acerca al anarquismo a través del intercambio de fanzines extranjeros y de algunas

⁴² Cuando hablo de una identidad de imaginación estoy pensando, junto con Bronislaw Baczko, en que los jóvenes en el movimiento punk no camina desnudos. Han implementado vestimentas e imágenes, signos, figuras, etc., para comunicarse y reconocerse en la ruta. Identidad que los hace movilizar sus energía, manifestar sus solidaridades e impulsar sus esperanzas. "Las esperanzas y los sueños sociales, a menudo vagos y contradictorios, buscan cristalizarse y están en pos de un lenguaje y de modos de expresión que los hagan comunicables. Los principios y los conceptos abstractos sólo se transforman en ideas-fuerzas si son capaces de volverse nndos alrededor de los que se organiza el imaginario colectivo." (Baczko, 1991:40)

⁴³ Para Roberto Manero, retomamos aquí la temporalidad de la posesión. Igual que el anarquismo, en el movimiento punk la dimensión milenarista parece estar ausente. "La revuelta se encuentra con los ritos de la fiesta, ella misma se transforma en un islote utópico, en una ruptura con la vida cotidiana." (Baczko, 1991:36)

publicaciones abiertamente libertarias y de la consolidación de una nueva corriente musical al interior del punk: el Hard Core. El arribo del Hard Core como una propuesta más elaborada musicalmente que incorporaba rapidez en los acordes y líricas que se preocupaban por cuestiones políticas, sociales, del medio ambiente, de la opresión y la explotación, etc., compitió con el viejo Punk-Rock que se caracterizaba por ritmos más o menos melódicos con letras que daban cuenta del desencanto, del caos, la crisis social moderna y del viejo lema de "sexo, drogas y rock and roll". Esta nueva corriente también traía consigo un mayor compromiso con luchas sociales de diversos tipos (la de los palestinos, de los indígenas, por los derechos humanos, las de los ecologistas, etc.) y nuevas filiaciones éticas y políticas (ecologismo, vegetarianismo, straight edge, anarquismo).

Posiblemente sea el Colectivo Cambio Radical Fuerza Positiva (CCRFP) la primera manifestación en México de lo que ahora se conoce como movimiento anarcopunk, y la organización de la Primera Jornada del Movimiento Punk en México (1988) en el Museo Universitario del Chopo lo que dio inicio de una serie de eventos en los que ya nunca faltará el anarquismo como una línea de reflexión. Así, la organización de este tipo de eventos junto con la aparición del fanzine *Brigada Subversiva* publicado por miembros de este Colectivo va a consolidar esta unión anarquismo-punk de la que ya no se separará nunca.⁴⁴

También en la escena punk ha habido algunos intentos de agrupar a algunas mujeres, aún así la participación de éstas en este movimiento siempre ha sido minoritaria. A diferencia de la mujer rockera, la mujer punk presenta una imagen mucho más agresiva y violenta y por lo tanto tiene que contener las críticas venidas de fuera. "[...] una primera ocupación de sus cuerpos se hace por medio de la adopción y creación de una fachada original-diferente-propia respecto de la vestimenta masiva homogeneizante.

⁴⁴ Cabe aclarar que el anarquismo no ha sido aceptado por parte de todos los punks y que paralelamente a los anarcopunks coexisten punks que no se interesan por cuestiones políticas y sociales sino que han optado por mantenerse exclusivamente en la música, las drogas y el alcohol

Con los pelos parados y pintados de colores chillantes, con las faldas entubadas y cortas, con las playeras agujeradas y apretadas, con los labios pintados de negro o rojo intenso, las chavas usan sus cuerpos como máscaras o espejos simbólicamente transgresores de la vestimenta/la máscara femenina "normal"/"decente". (Urteaga, 1996:98)

Sin embargo los enfrentamientos que estas jóvenes punks habrían de encarar no serían sólo los relacionados con la familia, la colonia o el barrio, sino también con sus mismos compañeros de la escena; las relaciones de pareja, los amores y desamores, los proyectos colectivos, etc., fueron los espacios que habrían de evidenciar algunas de las formas en que el movimiento punk se representa la presencia de las mujeres y que determina, de algún modo, el imaginario anarcopunk respecto de ésta. Es decir, los primeros intentos de organización de las punk, tales como el colectivo de Chavas Activas Punks (Chap's) no pueden pasarse por alto si se quiere indagar sobre las formas en que el movimiento anarcopuck significa la participación de las mujeres.

Las Chap's, si bien se habían organizado para formar parte del movimiento punk, comenzaron a reconocerse también como chavas, como mujeres con problemas específicos, por ello en 1988 escribían lo siguiente: "Somos una organización independiente de chavas que luchamos por la reivindicación de nuestros derechos más elementales como el sobrevivir, no ser manipuladas intelectual ni físicamente y poder expresar nuestras ideas y forma de vida libremente, considerando como primordial la individualidad de cada una de nosotras. Con esto queremos decir también que existen chavas que no son punks dentro de nuestra organización, que al igual que nosotras. luchan por tener y crear nuestro mundo y vida libres de mitos, ideas y prejuicios que nos inculcó la sociedad, entre los miles de prejuicios está la desigualdad entre dos seres humanos: hombre y mujer" (Chap's No. 1, 1988).

Para Maritza Urteaga estos intentos de formar colectivos de mujeres ocasionaron en los punks varones reacciones interesantes. La autora señala cómo “se hirió la susceptibilidad de los chavos, que al verse excluidos del grupo, empezaron a tildarlas de “antihombres” y “marimachos”; manifestando su enojo al boicotear sus acciones [...]”⁴⁵

Este fue el inicio de un intento por incorporar problemas específicos de la mujer al interior del proyecto de cambio social abanderado por el punk, y serían también, aunque no se acercaron del todo al anarquismo, los antecedentes más directos respecto de las mujeres en el movimiento anarcopunk.⁴⁶

En esta especie de matrimonio entre el anarquismo y el punk no van a ser muchos los datos que nos den elementos para pensar sobre el imaginario libertario contemporáneo respecto de las mujeres. Como en las épocas anteriores, el reducido número de mujeres participantes en este movimiento y las escasas referencias sobre la intervención de éstas, me ha llevado a suponer que los problemas de las mujeres para el movimiento libertario mexicano no son trascendentales en la lucha por el cambio social.

⁴⁵ “Ayer salió en la plática del Colectivo Cambio Radical Fuerza Positiva, el que nosotras los marginábamos, soltaron bromas sobre nuestra organización y nos dijeron que éramos antihombres, que por qué nos organizábamos aparte. Nosotras les dijimos que los problemas como mujeres son diferentes a los problemas de los chavos ¿no?. Que nosotras tratábamos de darnos una explicación sobre rollos de tal naturaleza: el embarazo, el desarrollo físico y mental de la mujer y que todo eso no tendría porque interesarles a ellos o si interesarles, pero primero los debemos platicar entre nosotras [...] (La zapa).” (Urteaga, 1996: 113)

⁴⁶ Otro de los colectivos de mujeres punk sería el que se conoció como Colectivo Movimiento Gatitas Punk que mantendrían fuertes vínculos con el fanzine Motín, el cual era abiertamente anarquista; sin embargo este grupo tampoco se involucró demasiado con el pensamiento libertario. Publicó algunos ejemplares de su fanzine Sin Leyes y después de disolvió. Aparecen también algunos llamados a la participación de las mujeres en la escena punk, por parte del fanzine Brigada Subversiva, ya que se consideraba importante, lo que no tuvo mayor eco y en sus páginas no aparece la presencia de la mujer punk.

Uno de los primeros datos con los que contamos tiene que ver con el Primer Encuentro Nacional de Anarquistas llevado a cabo en septiembre de 1991⁴⁷. Este fue organizado por el colectivo Movimiento Anarquista Libertario (MAL), la Biblioteca Social Reconstruir, el Grupo de Autogestión de Salud Popular, la Revista Testimonios y los fanzines Brigada Subversiva y A Traspies. De este evento se puede destacar el hecho de que si bien ya desde la convocatoria se proponía como una de las temáticas a abordar el tema de la situación de la mujer, lo cierto es que dicha propuesta fue relegada. Solamente una de las ponencias presentadas en la reunión plenaria inicial, hizo referencia a la mujer al plantear la necesidad de "una revolución sexual-familiar que modifique el carácter enajenado e interposesivo que adoptan las relaciones afectivo-sexuales en la sociedad sexista patriarcal que vivimos, y que como revolución combata la estructura institucional del núcleo familiar que reproduce el poder autoritario de los padres sobre los hijos y de los hombres sobre las mujeres" (Velarde, 1991). Esto sumado a la participación espontánea de una asistente que improvisó una participación referente a los problemas de los jóvenes en general y los punks en particular. En este mismo sentido es importante señalar que de las tres mesas de trabajo que se establecieron sólo una se pronunció de manera abierta a favor de la lucha por los derechos de las mujeres.

Asimismo, como productos de este encuentro se desprenden la redacción de un Manifiesto Socialista Libertario que a lo mucho se pronuncia a favor de luchar "contra cualquier forma de opresión por motivos raciales o de sexo"; y la conformación de una Red Libertaria que tendría como propósito principal favorecer la intercomunicación entre los diversos colectivos, publicaciones e individuos que asistieron por medio de un boletín a cargo de una comisión en la que se encontraba una mujer. Dicho boletín dio a

⁴⁷ Como antecedente de este encuentro se tiene que algunos anarquistas y punks mexicanos asistieron en 1989 a la Conferencia -Festival Anarquista Without Borders celebrado en San Francisco CA., del cual se desprendió el compromiso, por parte de algunos de ellos, de realizar en México una conferencia similar en 1990, compromiso que no se cumplió. Sin embargo posteriormente el colectivo MAL retomará de manera independiente la idea de organizar dicho evento, convocando a diversos grupos e individuos para tal fin.

conocer el trabajo que venían realizando los distintos grupos libertarios y algunas informaciones concernientes al funcionamiento de la Red.

Cabe destacar que una iniciativa de la comisión encargada de elaborar el boletín de la Red Libertaria fue la de realizar una encuesta entre los anarquistas para conocer las expectativas, el nivel teórico y una serie de cuestiones referentes a la pertinencia del anarquismo en la actualidad; de entre las preguntas del cuestionario que se distribuyó entre los integrantes de la Red se incluía la siguiente: "La mujer juega un papel determinante en la sociedad. ¿Piensas que las mujeres anarquistas deben organizarse en forma independiente o deben sumarse al movimiento libertario en general? Especifica el porqué de tu respuesta ya sea negativa o positiva." (Red Libertaria, 1992). Posteriormente se dieron a conocer los resultados de dicha encuesta de manera resumida y en particular para la pregunta anterior se planteó que "en cuanto a la participación femenina, [hay] tres opiniones: la primera que piensa que las mujeres deben decidir sobre su actuar, la segunda que deben sumarse al movimiento libertario en general y la tercera que deben organizarse de manera independiente" (Red Libertaria, 1992). De aquí se desprende el hecho que los anarquistas reunidos en esta red, que conjuntaban a diferentes generaciones (la vieja que incluía a veteranos de la guerra civil española y de la primera FAM, la generación de los setenta que participó en la renovada FAM y los anarcopunks y otros jóvenes no punks), no coincidían en sus posturas en cuanto a la pertinencia de la organización de las mujeres libertarias y tampoco de la forma en que debieran hacerlo.

Como consecuencia de lo anterior y de la marginación a que fue relegada la problemática de la mujer en el encuentro, algunas mujeres asistentes a dicho evento acordaron reunirse para discutir este asunto, lo cual las llevó a crear un Círculo de Estudios para las mujeres anarquistas que, ante la falta de conocimientos claros de los principios libertarios y de la participación de la mujer en el movimiento anarquista internacional, les diera las bases para poder participar de una manera más firme. Como resultado de las reuniones del Círculo de Estudios se dio a conocer un Boletín

Esporádico: *Círculo de Estudios* que en su número uno señala que "La idea de un grupo de mujeres nace a partir de que en el 1er. Encuentro Nacional de Anarquistas surgen las clásicas contradicciones entre la participación del hombre y la mujer en la vida cotidiana, en el trabajo y en la participación social. En la mesa de trabajo así como en la plenaria, se nos relegó, argumentando la importancia de formar un grupo de mujeres que planteara su problemática específica, informándonos nuestros resultados; muchas aún estando inconformes aceptamos la marginalidad a la que nuestros mismos compañeros nos aventaban, pues no había otra alternativa de participación. En nuestra primera reunión, lo que surgió básicamente fue nuestra casi total falta de información tanto de los conceptos y acción que plantea el anarquismo o las ideas libertarias, ante esto decidimos que la primera necesidad es obtener información acerca de esta teoría y la participación de la mujer en ella." (*Boletín del Círculo de Estudios*, 1992)

De esta manera, de entre los trabajos presentados por este grupo de mujeres vamos a encontrar "planteamientos interesantes en "¿Qué papel desempeña la mujer en el anarquismo?", escrito por Luz María. En este artículo se especifica cómo en la teoría y movimiento anarquista "... por lo general las mujeres trabajan conjuntamente con los hombres, pero su número es muy reducido; ya que la diferencia de los sexos está presente, pudiendo ver que ya desde los planteamientos de Proudhon se puede deducir una sociedad anárquica sin mujeres; otros las consideran tontas por naturaleza, desvirtuadoras de la realidad basando su vida en la ilusión y en el sueño de otros."

Como pasó con muchos de estos intentos de organización, la existencia de este Círculo de Estudios fue muy efímera y las ideas y planteamientos que se pusieron en la mesa de discusión quedarían sueltos esperando a que alguien más, individuo o grupo, los retomara. Es importante señalar que en la disolución de los colectivos anarquistas son varias las razones que se atraviesan. Por ejemplo, en la historia del movimiento

libertario mexicano es común encontrar a supuestos colectivos que en realidad son la reunión de una o dos personas que por razones obvias no se dan abasto para mantener cierto ritmo de trabajo, o bien que centrados en su propio ghetto de decisiones se van autoexcluyendo; se debe tomar en cuenta también el cambio de nombres de los grupos y la constante movilización de las gentes entre éstos. Han resultado asimismo determinantes los rumores, acusaciones, competencias y demás conflictos entre los grupos, pues la mayoría de ellos, creyéndose los verdaderos libertarios, se dan a la tarea de enjuiciar, criticar, dudar y evidenciar errores de sus otros compañeros; esto debe ser comprensible si tomamos en cuenta que en el movimiento punk hay mucha desconfianza gracias al simulacro de muchos investigadores, por ejemplo, que se han hecho pasar por uno más de ellos, obtienen información, después de van y publican lo observado; también existe el riesgo de que se infiltren gentes de los partidos políticos así como de la policía. Otra de las razones que se han hecho presentes, ha sido seguramente la ambigüedad de conceptos como autoridad, responsabilidad, compromiso, disciplina y libertad, que han llevado a muchos grupos a la pasividad y hasta el congelamiento; por un lado, encontramos que en favor de la autonomía y libertad de cada individuo las tareas de los grupos no se concretan; y por el otro vemos que un poco de exigencia para la realización de éstas es interpretada como imposición y autoritarismo, factor que lleva a alterar las relaciones entre los miembros del grupo. Finalmente no podemos dejar de reconocer el complejo tejido de tesis contradictorias, universos simbólicos y de sentido en conflicto de un movimiento instituyente que es constantemente sometido a las duras pruebas de la sociedad instituida en que se encuentra; por ello, la autodisolución de los grupos ha sido muchas veces el camino elegido frente a su posible institucionalización.

Y será precisamente este panorama en el que se incluyen además las relaciones entre los géneros. Tal y como sucedió al inicio de la década de los noventa, en la actualidad siguen planteándose críticas al interior del movimiento por el desinterés respecto de los problemas específicos de la mujer. Suponemos que las influencias del auge del

feminismo en los últimos años, promovidas principalmente a través de organizaciones civiles y organismos no gubernamentales fue llevando a muchas de las mujeres punks libertarias, a plantear una crítica radical a la ideología patriarcal que ha atravesado históricamente al anarquismo.⁴⁸

De esta manera se puede leer actualmente, por ejemplo, en los fanzines libertarios de algunos de los grupos de la escena anarcopunk, que "Hay hombres que presumen de sus pensamientos libres, de sus mentes abiertas, de su ideología "progresista", pero al tener su pareja son los primeros en poner barreras; al ver que una mujer destaca en algo son los primeros en mostrar su machismo y misoginismo. [...] Mujeres juntémonos, tomemos conciencia, recuerden que el cambio empieza por nosotras mismas, si no empezamos por nosotras no podemos ayudar a los demás." (Comunidad Punk, No. 9, 1998)

Este "mujeres juntémonos" ha dado así paso a grupos y colectivos de chavas, jóvenes principalmente, que se han dado a la tarea de cuestionar no sólo la sociedad sexista en la que viven, sino que también han analizado el movimiento en el que se inscriben. En conferencias, en los fanzines, o en otras reuniones es común que aparezcan denuncias en las que se acusa a los compañeros libertarios de portar consigo todavía una lógica

⁴⁸ Es importante anotar que en algunas de las charlas que mantuvimos con gentes que colaboraron con Ricardo Mestre en la fundación de la Biblioteca Social Reconstruir en los años ochenta, entre ellos, Teresa Carbajal y Jorge Robles, y Víctor Colín quien tuviera a su cargo el periódico *Regeneración* en su última etapa, llama la atención los pocos datos que pueden proporcionar en torno a las reivindicaciones de las mujeres. Una constante en estas tres personas relacionadas con el movimiento libertario de los ochenta, es que la cuestión de los derechos de las mujeres no era para el anarquismo un problema como tal, es decir, por lógica se le incluía en las reivindicaciones de igualdad y justicia que el anarquismo promovía para el género humano. De hecho si se quiere rastrear la presencia de mujeres participantes al interior del movimiento en estos años, nos encontramos con una especie de sorpresa por parte de estas personas puesto que no terminan por recordar quiénes o si en realidad hubo mujeres. Lo anterior posiblemente encuentre algunas razones en el hecho de que esta generación influenciada todavía por el imaginario obrerista, encontró en el movimiento del sesenta y ocho algunas condiciones en las que los hombres y mujeres podían participar con más igualdad. Es decir para estos "sesenta y ocheros" era obvio el cambio de condición de desigualdad en un momento de revolución social. Por otro lado, Teresa Carbajal nos ha recordado bien las influencias burguesas del movimiento feminista de estas épocas, así como también las tendencias sexistas del feminismo en contra de los hombres. Lo que aún no acaba por quedar claro es en donde quedaron para estos libertarios los analizadores de los años sesenta y setenta que comenzaban ya a cuestionar las influencias del patriarcado en los revolucionarios.

jerárquica y de poder que atraviesa a su género. "La represión hacia la mujer es parte del sistema –señalan- por la expansión de la ideología burguesa, la liberación de la mujer también significa la liberación del hombre, la lucha es de todos."

Se puede plantear entonces, que para estas chavas los varones anarcopunk no han logrado, en su crítica a la sociedad, superar las injusticias y desigualdades sexuales promovidas por el sistema estatal. Es más, puedo decir que uno de sus reproches es que éstos ni siquiera han pensado sobre ello, por eso es frecuente encontrar en estos grupos la constante necesidad por parte de las mujeres de crear sus propios espacios y de hablar sobre sus propios problemas. Por ejemplo en la editorial del primer número de *Mujeres Libertarias* (1998) se puede leer que "Este fanzine ha sido, realizado colectivamente con la intención de abrir un espacio tan necesario para nosotras las mujeres. Para expresar y compartir nuestros sentimientos, experiencias y propuestas."

Por otro lado, las críticas de las mujeres libertarias en la actualidad no sólo se centran en el movimiento al que pertenecen, sino que, heredando las posturas de quienes les antecedieron, llevan a cabo también un cuestionamiento al movimiento feminista. Y de ahí la necesidad, anotan, de "replantear una alternativa propia en el feminismo, como jóvenes antiautoritarias, como libertarias, recuperar nuestro discurso y crear el propio. Es algo más que plantear la lucha por la igualdad laboral o en un partido político (sabemos que la forma de incorporación de la mujer al trabajo, el derecho al voto, la obtención de puestos de poder tan festejados consolidan los medios de opresión y desarticulan socialmente a las mujeres)". (*Desde abajo y a contracorriente* No. 4, 1998)

No obstante esta crítica, vamos a encontrar también que las chavas anarcopunks se afiliarán más hacia la tendencia del feminismo preocupada por las cuestiones de la salud, la sexualidad, la violencia, etc.; por ello temas tales como el aborto y la libertad sexual, la menstruación, la mutilación genital femenina, la anorexia y la bulimia, etc., serán los que ocupen la mayor parte de las páginas de sus fanzines. Asimismo, serán también las preocupaciones que les darán pie para estar presentes en algunos

eventos, por ejemplo, en las Jornadas Libertarias que el movimiento anarcopunk lleva a cabo cada año, o en los 4 Días de Acción Contra la Violencia Hacia las Mujeres, foro realizado en los últimos meses de 1997.

Cabe señalar que aparece también en esta época lo que se ha llamado anarcofeminismo, corriente que intenta conjuntar el proyecto antiestatal de los libertarios con las críticas al sistema patriarcal jerárquico y autoritario del movimiento feminista. “A fin de que las mujeres obtengamos una genuina libertad que sólo es posible en una sociedad libre de dominación, nosotras debemos destruir al patriarcado y las jerarquías que éste provoca. Además debemos crear comunidades y relaciones sociales alternativas basadas en la ayuda mutua y la cooperación. [...] Debemos crear acciones contra las instituciones de opresión. [...] La creatividad, la acción directa y la autodefensa son actos de resistencia.” (Hernández y López, 1993)

Estas son entonces algunas de las formas en las que las mujeres se han involucrado en el movimiento libertario mexicano de estos últimos años. En realidad podría plantear, a modo de cierre de este capítulo, que a diferencia de las épocas anteriores, en el anarcopunk, se expresaron con más fuerza las reivindicaciones de las mujeres en tanto mujeres; es decir, los problemas específicos de ésta sobre su salud, su participación, su educación, su tiempo, su cuerpo, etc., se convirtieron en los temas centrales de sus reflexiones. Aquí para las mujeres libertarias, la reflexión en torno a la “mujer obrera” o a la “mujer madre o esposa”, está sujeta al análisis de temas como la violencia intrafamiliar, los derechos y deberes de la maternidad, la salud física y mental, etc. Sin embargo estos intentos de algunos cuantos colectivos no han sido suficientes para que el movimiento anarquista contemporáneo pueda preciarse de ser un movimiento revolucionario que incluya como condición indispensable del cambio social, la participación de las mujeres. Tengo más bien la sospecha de que el proyecto de igualdad de los géneros que las mujeres libertarias vienen reivindicando, corre de manera paralela, pero casi independiente, a un proyecto anarquista que, hasta este

momento, sigue glorificando recetas libertarios del siglo pasado y mitificando la organización obrera. Incluso son otros los problemas sociales, tal y como lo especifica la siguiente cita, los que lo han llevado a involucrarse y comprometerse de manera más directa, mostrando así cada vez indiferencia a las demandas específicas de las mujeres.

“Colectivos como Juventud Antiautoritaria Revolucionaria (JAR), Unidad Punk Libertaria (UPL), Los Desordenados, Arcángel, Zyntoma, entre otros son ejemplos de grupos que pugnan por un fin común: luchar contra el sistema. JAR y UPL, los más politizados, están presentes en marchas, manifestaciones y eventos que demandan solidaridad y apoyo. Estas agrupaciones participan por ejemplo, en las marchas del primero de mayo, y el 2 de octubre con periódicos murales, mantas y boletines informativos; así mismo pertenecen a un comité del Frente Zapatista y apoyan a Chiapas con la recolección de medicinas y despensa, o colaboran con la Unión de Vecinos y Damnificados 19 de Septiembre; además atienden a los niños de la calle, los ayudan con juguetes y hacen labor de concientización; hacen difusión de ideas, círculos de estudio, proyección de videos donde hay charlas; pugnan por la vida y la salud con campañas de protección de animales y consumo de comida vegetariana; hacen movilizaciones y consultas y campañas contra la brutalidad policiaca en sus comunidades” (*El Financiero*, octubre 1998).

Síntesis

Los anarquistas no son en lo absoluto impermeables a los efectos del Estado instalado en lo imaginario; en sus formas de relacionarse, de desear, de mirar, vemos filtrarse elementos propios del orden social dominante. Y uno de estos elementos es precisamente el conjunto de representaciones que sostienen el imaginario patriarcal de nuestra sociedad.

Hemos visto cómo en la historia del movimiento libertario el poder de los hombres sobre las mujeres, no sólo ha sido defendido sino también promovido. Una constante ha sido la desconfianza en la capacidad de las mujeres para enfrentar sus propios problemas. De hecho éstos ni siquiera son reconocidos como tales. La mujer con necesidades y conflictos específicos de su género no parece hacerse presente para el anarquismo; ésta es y existe en la medida en que está asociada con las críticas al capital, a la institución familiar, a la educación, etc. De esta manera se puede señalar que para el movimiento anarquista mexicano la lucha de las mujeres por la igualdad y libertad de su género, significa, antes que todo, la incorporación de la mujer en la lucha social y sindical defendida por éstos.

Pese a que el movimiento libertario del siglo pasado se opuso al imaginario social instituido que sostenía la idea de que el mejor lugar de la mujer era el hogar y su más noble función la maternidad, la abnegación, la dulzura y la sumisión, es difícil plantear que en el proyecto anarquista de entonces existieran ideas o propuestas específicas para modificar el cambio de condición de la mujer. Si bien es cierto que las influencias venidas de Fourier pudieron haber encaminado la reflexión del anarquismo hacia los diversos problemas que la mujer de la época enfrentaba, debemos reconocer que el influjo del pensamiento libertario internacional, fuertemente caracterizado por el interés en la clase trabajadora, llevó a las organizaciones anarquistas mexicanas a reivindicar

los derechos de la *mujer en tanto obrera* como una condición necesaria para la revolución social.

Con el magonismo libertario las cosas serían diferentes, e incluso podemos planear que, lejos de continuar con el desarrollo de estas primeras reflexiones en torno a la mujer, el anarquismo de esta época sufriría un lamentable retroceso.

Estoy casi segura en poder decir que el magonismo anarquista mostró una gran indiferencia por los temas relacionados con la emancipación de la mujer, y que cuando se propuso plantear alguna idea sobre este asunto, sólo lo hizo para recordar a las mujeres sus deberes y sus responsabilidades en el hogar, apegándose así a las representaciones más tradicionales de esta época. Sin embargo creemos que esto no debe llevarnos a enjuiciar a la ligera esta actitud de los anarquistas. Es necesario tomar en cuenta que la politización de las mujeres -que se comenzaba a experimentar en este momento histórico social del país- expresada en las luchas por el sufragio femenino y otras demandas que acercaban a éstas con el sistema estatal, llevó a los anarquistas magonistas no sólo a criticar el rumbo reformista que estaba tomando el cambio de condición de la mujer, sino que el silencio y la indiferencia pareció ser su mejor respuesta.

De esta manera el magonismo libertario poco puede presumir de intentar incluir en su proyecto una específica lucha por liberación de la mujer. Por el contrario, he de anotar que si para el anarquismo de la segunda mitad del siglo XIX resultaba de capital importancia la igualdad de los géneros como *condición* esencial para la transformación social, para el imaginario libertario de principios de siglo XX la emancipación de la mujer debería ser más bien una *consecuencia* de la lucha social.

Estos modos de responder y dar sentido a la presencia de las mujeres en el movimiento anarquista de este entonces, alimentó con gran fuerza las formas que

posteriormente el pensamiento libertario tendría de representarse la participación de las mujeres.

El imaginario proletario o de clase que estaba ya presente en los anarquistas vino a reforzarse aún más en los años veinte con el auge del sindicalismo en la lucha obrera. Por esta razón he señalado que la apenas visible, presencia de las mujeres en las anarcosindicalistas Casa del Obrero Mundial y Confederación General de Trabajadores, estuvo siempre marcada por intereses de clase y no de género.

Esta profundización en la conciencia colectiva de clase, llevó al imaginario libertario no sólo a ignorar o desdeñar, casi por completo, las necesidades y derechos específicos de las mujeres, sino que fue además el fundamento para que las reivindicaciones en torno a la emancipación de la mujer fueran calificadas por los anarquistas como de luchas burguesas.

Resumiendo entonces, podemos ver cómo la potencia unificadora de la "clase" en tanto significación social imaginaria, hacía que las representaciones mentales colectivas en torno al obrero, al trabajador, al proletario dominaran a tal grado el proyecto de cambio social que cualquier otro sujeto que no fuera éste como tal, se veía desplazado. Así, la participación de las mujeres dentro del movimiento libertario de estas décadas resultaba importante en tanto que éstas eran *mujeres trabajadoras*, *mujeres obreras*, y como tal participaban de la lucha del proletariado.

Cuando las condiciones internacionales y nacionales de los años treinta evidenciaron los límites de la organización obrera como el único agente de cambio social y pusieron de esta manera en jaque la profecía proletaria, el movimiento anarquista mexicano se quedó en una especie de suspenso. Como ya lo señalé serían la emergencia de los nuevos movimientos sociales, así como la llegada de los anarquistas españoles, los factores que impulsarían nuevamente el proyecto libertario.

Así, con la conciencia de clase un poco extraviada y sin otros símbolos concretos con los cuales identificarse, el paso del pensamiento anarquista por la Federación Anarquista Mexicana y por algunas publicaciones libertarias como *Regeneración* y *Tierra y Libertad* llevó a que la participación de las mujeres al interior de este movimiento, fuera llevada, una vez más, hacia la "misión del hogar".

Casi en la misma línea que el magonismo, en el proyecto anarquista de estos años, que van de los cuarenta a los sesenta o setenta, el peso del imaginario patriarcal habría de verse reflejado en la reivindicación de ideas e imágenes fuertemente arraigadas en las concepciones más tradicionales del ser mujer. El encargo a las mujeres del movimiento anarquista, que descansaba en ideas tales como la maternidad, el matrimonio o la sumisión, quedaba perfectamente expresado en la imagen de la madre, la esposa y la hija.

De esta manera voy a plantear que si bien el anarquismo de estas décadas tomó cuando menos un poco de distancia de la imagen de la mujer en tanto obrera, también es cierto que su forma de responder a la presencia femenina fue la de privilegiar ahora las representaciones mentales de la mujer-madre, mujer-esposa y mujer-hija.

A pesar de estas reflexiones debemos recordar que nunca el imaginario social es uno y único y que por ello o gracias a ello, la utopía libertaria estará caracterizada siempre por la entrega a la invención permanente. Invención y construcción que permite al movimiento libertario percibirse bajo un mismo proyecto que le da oportunidad no sólo identificarse, sino de percatarse también de sus divisiones, diferencias y posibles contradicciones. Por esta razón, en las últimas décadas del anarquismo mexicano vamos a encontrar un fuerte cuestionamiento a las formas de pensar y a los modos de organizarse basados en las jerarquías sexuales y en la autoridad del "padre". La fuerte crítica a las significaciones sociales tales como "ama de casa", "dulzura" y "sumisión" de las mujeres, "virginidad", "inferioridad", etc., encabezada por el movimiento feminista

llevó a que en los medios libertarios también comenzaran a tener eco otro tipo de problemas que las mujeres han enfrentado por muchas décadas. Así las cosas se puede observar entonces, cómo el movimiento anarquista contemporáneo se ve analizado en su ideología patriarcal, por las críticas no sólo del movimiento feminista, sino también por la constante invención que muchas mujeres llevan a cabo para participar del proyecto de cambio social abanderado por el anarquismo. Para muchas mujeres ahora, los compañeros libertarios no han logrado, en su crítica a la sociedad, superar las injusticias y desigualdades sexuales promovidas por el sistema estatal.

Sin embargo estos intentos aislados y efímeros por incluir en el movimiento anarquista mexicano un proyecto sobre la emancipación de la mujer, no han sido suficientes para que el movimiento libertario contemporáneo pueda preciarse de ser un movimiento revolucionario que incorpora, como condición indispensable para el cambio de la sociedad, las reivindicaciones específicas de las mujeres. En cambio son hechos que sí han servido como elementos analizadores que han puesto de manifiesto las contradicciones de un proyecto antiautoritario que niega la institución estatal y que al mismo tiempo se ve cuestionado en sus propias estructuras jerárquicas y autoritarias.

De esta manera y a modo de síntesis, voy a plantear que el movimiento libertario de la actualidad no ha logrado incluir realmente, en su proyecto de cambio social, el imaginario subversivo que se levanta frente al conjunto de representaciones colectivas más tradicionales del ser mujer. Las propuestas del movimiento feminista, por ejemplo, no han podido entrar a formar parte de la utopía anarquista, Y suponemos que esto es así porque, el proyecto del movimiento anarquista continúa preocupado únicamente por las relaciones obrero – patronales. Evocando los espíritus del pasado, el anarquismo insiste en resucitar la vieja promesa obrera; promesa que transformada en mito lleva al anarquismo a encontrar el sentido de su acción; el mito es aquí un modo de organización de imaginario libertario. Así, muchas de las prácticas actuales del movimiento anarquista pueden ser leídas como rituales que actualizan la profecía de la

clase obrera. “Los ideales se convierten en dogmas, en motivos de un culto que une el presente a los orígenes, y el recurso constante, “encantatorio”, a través de la repetición ritual de esos orígenes [...] [la presencia de los anarquistas en la marcha del 1º de mayo] es un medio de asegurar la permanencia del proyecto inicial.” (Colombo, 1993b:229)

Finalmente quiero señalar que los procesos de tensión entre lo instituido y lo instituyente en los que se ha visto envuelto el movimiento libertario, me han llevado suponer que el movimiento anarquista en México es un movimiento que, traicionando de alguna u otra manera su utopía sobre la libertad y tornándose, en muchas ocasiones, en un equivalente de aquello que critica, sigue luchando a través de la imaginación, la memoria y la conciencia colectiva, por sus propias características. La esperanza, es decir la posibilidad, de destruir al Estado es algo que no ha muerto. Solo que dicha destrucción será más efectiva en la medida en que los libertarios comprendan que la destrucción del Estado tiene que pasar también por el análisis de sus propias prácticas.

Bibliografía.

Abad de Santillan, Diego.

1973 "Ricardo Flores Magón. Su vida" en *Tierra y Libertad* No. Extraordinario 362, Noviembre. México.

Alpert, Harry

s/f "La sociedad como unidad: la solidaridad social en Durkheim" en Introducción a la sociología. Marx, Weber, Parsons Durkheim. Quinto Sol, México.

Araiza, Luis.

1963 Historia de la Casa del Obrero Mundial. Sindicato de Obreros y Artesanos de la Industria Cervecera y Conexas, Veracruz, México.

Araujo, Gabriel y Lidia Fernández.

1996 "La Entrevista Grupal: Herramienta de la Metodología Cualitativa de Investigación", en Szasz, Ivonne y Susana Lerner (comps.) Para Comprender la Subjetividad. Investigación Cualitativa en Salud Reproductiva y Sexualidad, COLMEX, México.

Ardoino, Jacques.

1993 "Las posturas (o imposturas) respectivas del investigador, *del experto y del consultor*" en Ducoing, Patricia y Monique Landesmann (comp.) Las Nuevas Formas de Investigación en Educación. AFIRSE - Universidad Autónoma de Hidalgo, México.

Baczko, Bronislaw.

1991 Los Imaginarios Sociales. Memorias y esperanzas colectivas. Nueva Visión, Argentina.

Bahena, Guillermina y Alfonso Cerón.

1979 "La Ideología en la Confederación General de Trabajadores. (1921-1931)" en *2° Coloquio Regional de Historia Obrera*, Tomo I, CEHSMO, México.

Bancal, Jean.

1980 Proudhon et l' Autoqestion, groupe Fresnes Antony de la Fed. Anarchiste, Paris Francia.

Beas, Juan Carlos; Manuel Ballesteros y Benjamín Maldonado.

1997 Magonismo y Movimiento Indígena en México. CAMPO/UCIZONI/CCLRFM/CE-ACATL/H. Ayuntamiento de Eloxochitlán, Oaxaca México.

- Berkman, Alexander.
1981 El A B C del Comunismo Libertario. Jucar, Madrid, España.
- Bertolo, Amedeo
1993 "El imaginario subversivo" en Colombo, Eduardo. (comp.)
El Imaginario Social. Altamira - Nordan Comunidad, Montevideo, Uruguay
- Bertolo, Amedeo y René Lourau.
1984 Autogestión y Anarquismo. Antorcha, México.
- Bookchin, Murray.
1985 "El Anarquismo ante los Nuevos Tiempos", en *Revista Inquietudes*, Tierra y Libertad, México.
- Buber, Martín.
1987 Caminos de Utopía. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cano Ruíz, Benjamín.
1985 Qué es el Anarquismo. Nuevo Tiempo, México.
- Cappelletti, Angel J.
1992 "El Futuro del Anarquismo". Conversación con A. Cappelletti, entrevista de J. Daina, Periódico *El Nacional*, México. 8 de abril, 1992.
- Casanova, C. M. Patricia. Roberto Manero y Rafael Reygadas.
1996 "Psicología social de intervención" en *Revista Perspectivas Docentes*, No. 18, UJAT, México
- Castoriadis, Cornelius
1988 Los Dominios del Hombre: Las Encrucijadas de Laberinto. Gedisa, Barcelona, España.
- 1983 La Institución Imaginaria de la Sociedad, Vol. 1 Tusquets, Barcelona, España.
- Castrejón, Efrén.
1973 "Cómo Arribaron a la República Mexicana las Concepciones del Anarquismo", en *Revista Tierra y Libertad*, No 362 Extraordinario, Tierra y Libertad, México.
- CEHSMO.
1975 La Mujer y el Movimiento Obrero Mexicano en el Siglo XIX. Antología de la Prensa Obrera. CEHSMO, México.

- Clark, John. P.
1984 "El anarquismo y la crisis mundial" en *Testimonio* Suplemento de Tierra y Libertad. Abril, México.
- Colombo, Eduardo.
1993a "El imaginario estatal" en Colombo, Eduardo. (comp.) El Imaginario Social. Altamira - Nordan Comunidad, Montevideo, Uruguay.
1993b "La utopía contra la escatología" en Colombo, Eduardo. (comp.) El Imaginario Social. Altamira - Nordan Comunidad, Montevideo, Uruguay.
- Cortés, Omar.
1998 Una Leyenda. Un acercamiento al periódico Regeneración. Cuadernos para la Reflexión, Antorcha, México.
1991 "El anarquismo en México. Hacia su consolidación orgánica" en Cortés, Omar y Chantal López. *Primer Encuentro Nacional de Anarquistas II*. Antorcha, México.
- Cortés, Omar y Chantal López.
1999 El Expreso. Un intento de acercamiento a la Federación Anarquista del Centro de la República Mexicana (1936 – 1944). Cuadernos para la Reflexión, Antorcha, México.
- Chomsky, Noam.
1994 Conversaciones Libertarias con Noam Chomsky. Madre Tierra, Madrid, España.
- Díaz, Carlos.
1978 El Anarquismo como fenómeno Político Moral. Editores Mexicanos Unidos, México.
- Desroche, Henri.
1976 Sociología de la Esperanza. Herder, Barcelona, España.
- Donzelot, Jacques.
1990 La Policía de las Familias. Pre-Textos, Valencia, España.
- Durand, Jorge
1989 "Las Pioneras del Género", en *Estudios Sociológicos*, Año VII, No 21, COLMEX, México.

Fernández, Ana María y Juan Carlos de Brassi.

1993 Tiempo Histórico y Campo Grupal. Masas Grupos e Instituciones. Nueva Visión, Argentina.

Ferrarotti, Franco

1975 El Pensamiento Sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer. Península, Barcelona España.

Feyerabend, Paul.

1987 Contra el Método. Ariel, México.

1982 La Ciencia en una Sociedad Libre. Siglo XXI, México.

García, M. José.

1999 "Trabajo y vida cotidiana en el departamento de tráfico. El caso de las telefonistas en 1900 - 1930". Ponencia presentada en el IX Encuentro Nacional de Historia del Movimiento Obrero, UOM, mayo.

García, Víctor.

1981 El Pensamiento de P.J. Proudhon. Editores Mexicanos Unidos, México.

1977 Utopías y Anarquismo. Editores Mexicanos Unidos, México.

Goldman, Emma.

1996 Viviendo mi Vida. Madre Tierra /Fundación Anselmo Lorenzo, España.

1982 "El amor entre las personas libres" en Horowitz, I. L. Los Anarquistas. Alianza, Madrid.

1977 La Hipocresía del Puritanismo y Otros Ensayos. Antorcha, México.

González Sainz, J. A. e Ignacio de Llorens.

1985 Por que Nunca se sabe. Laia/Divergencias, Barcelona España.

Guattari, Félix, et al.

1981 La intervención Institucional . Folios ediciones, México.

Guérin, Daniel

1984 El Anarquismo. Antorcha, México.

Gurvitch, Georges.

1970 Los Fundadores Franceses de la sociología Contemporánea: Saint-Simon y Proudhon. Nueva Visión, Buenos Aires Argentina.

- Hart, John.
1980 El Anarquismo y la Clase Obrera Mexicana. Siglo XXI, México.
- 1974 Los Anarquistas Mexicanos, 1860 -1900. SEP, México.
- Hernández, Padilla, Salvador.
1995 Nunca Aprendas a Morir. Plaza y Valdéz, México.
- 1984 El Magonismo: Historia de una Pasión Libertaria, 1900-1922. Ediciones Era, México.
- Horowitz, Irving.
1964 The Anarchists. Dell Publishing, New York, USA.
- Huitron, Jacinto.
1984 Orígenes e Historia del Movimiento Obrero en México. Editores Mexicanos Unidos. México.
- Jacas, Gerard.
1985 "El anarquismo no es una ideología, es un pensamiento" en González Sainz, J. A. e Ignacio de Llorens. Por que Nunca se sabe. Laia/Divergencias, Barcelona España.
- Joll, James.
1964 The Anarchists. Grossets Universal Library, New York, USA.
- Lapassade, Georges.
1985 Grupos, Organizaciones e Instituciones. La Transformación de la Burocracia. Gedisa, Barcelona España.
- 1977 Autogestión Pedagógica. ¿Es Posible Educar en Libertad?. Gedisa, Barcelona España.
- Laplantine, Francois.
1977 Las Voces de la imaginación Colectiva. Gedisa, Barcelona España.
- Leval, Gastón.
1980 "Marxismo y Anarquismo" en Cerrito, Gino. Antología Anarquista, El Caballito, México.
- Limones, Georgina.
1989 "Las costureras anarcosindicalistas de Orizaba, 1915". En Oliveira, Orlandina (cord.) Trabajo, Poder y Sexualidad. PIEM, COLMEX, México.

- Lombroso, Cesar y Ricardo Mella
1977 Los Anarquistas. Júcar, Madrid, España.
- López, Chantal
1991 "Mujeres Libres" en *Circulo de Estudio*. Boletín Esporádico.
- Lourau, René
1989 "Introducción al Análisis Institucional". Mimeografiado. Curso dictado en la UAM, Xochimilco, Enero.
1980 El Estado y el Inconsciente. Kairós, Barcelona España.
1977 "Análisis institucional y cuestión política" en Lourau, René et. al. Análisis Institucional y Socioanálisis. Nueva Image, México.
- Luego, Josefa Martín.
1992 "El Feminismo en el Seno del Anarquismo" en Periódico *CNT*, Barcelona España.
- Malatesta, Errico
1977 Socialismo y anarquía. Ayuso, Madrid, España.
- Manero B., Roberto
1996 "Reflexiones sobre la psicología social", mimeografiado, México.
1995 "El análisis de las implicaciones" en memorias del 3er. Foro Departamento de Educación y Comunicación. DCSH, UAM, X.
1992 La Novela Institucional del Socioanálisis. Ensayo sobre la Institucionalización. Colofón, México.
1990 "Introducción al análisis institucional" en Revista *Tramas* No. 1, UAM-X, México.
- Marcial, Rogelio.
1997 Jóvenes y Presencia Colectiva. El Colegio de Jalisco, México.
- Melgar Bao, Ricardo.
1996 "La noche y la utopía en América Latina. Itinerario de un desencuentro en González Prada y Flores Magón" en Agüero, Oscar y Horacio Cerutti (edit.) Utopía y Nuestra América. Ediciones Abya - Yala.

- 1989 "La primavera blindada de la anarquía" en Melgar Bao, R. El Movimiento Obrero Latinoamericano. 2 Tomos. Alianza - CONACULTA, México.
- Moissonnier, M.
1973 "Anarquismo y Socialismo" en Anarquistas de Ayer y de Hoy. Roca, México.
- Muñoz Cota, José.
1973 "Desagravio a Ricardo Flores Magón", en Revista *Tierra y Libertad*, No 362 Extraordinario, Tierra y libertad, México.
- Nash, Mary.
1981 Mujer y Movimiento Obrero en España, 1931 -1939. Fontamara, Barcelona España.
- Ortiz C., Ignacio.
1991 "Plotino C. Rodakanaty y Ricardo Flores Magón, Representantes del Anarquismo Mexicano", en Mayer, Alicia et al. La Utopía en América. UNAM, México.
- Pagès, Robert.
1971 "Marxismo, anarquismo, psicología social" en Moscovici, S. et.al. Psicología Social y Compromiso Político. Rodolfo Alonso editor, Argentina.
- Petrella, Ricardo
1997 "Mundialización e internacionalización: la dinámica del orden mundial emergente," en Revista *Viento del Sur* No. 9, México.
- PRI
1984 Participación Política de la Mujer en México. Siglo XX. ICAP-PRI, México.
- Proudhon, P. J.
s/f Filosofía del Matrimonio. TOR, Buenos Aires. Argentina.
1970 ¿Qué es la propiedad?, Proyección, Buenos Aires Argentina.
- Ramos, Carmen y Ana Lau.
1993 Mujeres y Revolución, 1900 - 1917. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.
- Read, Herbert.
1980 "Existencialismo, marxismo y anarquismo." en Cerrito, Gino. Antología Anarquista, El Caballito, México.

- 1992 "La renuncia a la palabra" en Bookchin, M. et al El Anarquismo y los Problemas Contemporáneos. Madre Tierra, Madrid España.
- Rodakanaty, Plotino.
1976 Escritos. CEHSMO, México.
- Rodríguez, Miguel.
1980 Los Tranviarios y el Anarquismo en México (1920-1925). Universidad Autónoma de Puebla, Puebla México.
- Ruiz-Funes, C. y Enriqueta Tuñón.
1992 "Nosotras Fuimos la Unión de Mujeres Españolas Antifascistas en México (1939-1976)" en *Mujeres y Política*, Departamento de Política y Cultura, UAM, X. México.
- Savater, Fernando.
1992 Ética para Amador. Ariel, México.
- 1984 Para la Anarquía y Otros Enfrentamientos. Orbis, Barcelona, España.
- s/f. "El anarquismo que no me interesa" en *Testimonios*, Revista de coordinación libertaria. Colectivo Reconstruir, México.
- Savoye, Antoine.
1989 "La Naturaleza de los Conceptos del Análisis Institucional", en Lourau, René. *Introducción al Análisis Institucional*. Curso dictado en enero de 1989, traducción de Manero B., Roberto, UAM-X. México.
- Segovia, Tomás.
1975 "Fourier y la mujer" en Urrutia, Elena. (comp.) Imagen y Realidad de la Mujer. SEP., México.
- Subirats, Sonia.
1996 "Origen de la educación racionalista y sus manifestaciones en Tabasco" en Anuario de Investigación del Departamento de Educación y Comunicación. UAM, Xochimilco, México.
- Taibo II, Paco Ignacio.
1995 De Paso. Roca, México.
- 1986 Bolsheviks. Historia Narrativa de los Orígenes del Comunismo en México (1919- 1925). Joaquín Mortiz. México.

- Torres Parés, Javier.
1990 La Revolución sin Frontera. UNAM/ Hispánicas, México.
- Tuñón, Pablos Esperanza.
1992 Mujeres que se Organizan. El Frente Unico Pro Derechos de la Mujer 1935 - 1938. Porrúa - UNAM, México.
- Urteaga Castro-Pozo, Maritza.
1996 "Punks: La virginidad sacudida". En *Estudios Sociológicos*, Año XIV, No. 40. México.
- Valadés, José C.
1984 El Socialismo Libertario Mexicano (Siglo XIX). Universidad Autónoma de Sinaloa, México.
- 1987 Sobre los Orígenes del Movimiento Obrero en México, STPS/CESHMO, México.
- Valenzuela, A. José Manuel.
1997 Vida de Barro Duro. Cultura Popular Juvenil y Graffiti. Universidad de Guadalajara / El Colegio de la Frontera Norte. México.
- Velarde, Alfredo.
1991 "El Lugar de la autogestión, entre el Anarquismo y el Socialismo", en *Memoria del Primer Encuentro Nacional de Anarquistas*, PENA, Ocotepéc, México.
- Villamil U., Raúl R.
1993 "La policía secreta y el estado socialista" en *Revista Tramas* No. 5, UAM-X, México.
- 1996 Las Instituciones Intimas, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Walter, Nicolás.
1980 "Acerca del anarquismo" en Cerrito, Gino. Antología Anarquista, El Caballito, México.
- Ward, Colin
1982 Esa Anarquía Nuestra de Cada Día.... Tusquets, Barcelona, España.

Zemelman Merino, Hugo.

1995 "La esperanza como conciencia (un alegato contra el bloqueo histórico imperante: ideas sobre sujetos y lenguaje)". En Zemelman Merino, H. (coord.) Determinismo y Alternativas en las ciencias sociales de América Latina. UNAM/CRIM/Nueva Sociedad, Caracas Venezuela.

Hemerografía:

El Pueblo, México, 1873-1874.

El Obrero Internacional, México, 1874.

La Justicia, México, 1875.

El Hijo del Trabajo, México, 1876-1886.

La Voz del Obrero, México, 1877.

La Internacional, México, 1878.

La Unión de los Obreros, México, 1877.

El Ancora, México, 1878.

El Obrero Mexicano, México, 1894.

Regeneración, México-Saint Louis-Los Angeles, 1900-1911.

Regeneración, Segunda y Tercera Epoca, Organo de la Federación Anarquista Mexicana, 1937-1974.

Tierra y Libertad, México, 1944-1970.

Boletín de la Red Libertaria, México, 1991-1992.

Boletín Esporádico del Circulo de Estudios, México, 1992.

Chap's, México, 1988-1989

Brigada Subversiva, Fanzine Libertario, México, 1989-1993.

Motín, México, 1988-1990.

Sin Leyes, México, 1989-1990.

Mujeres Libertarias, México, 1998-1999.

Otros:

Cortés, Omar y Chantal López.

1997 El Hombre de la Selva, Homenaje a Ricardo Flores Magón, Audiocassette,
Editorial Antorcha, México

Hernández, Ana Laura y Chantal López.

1993 Feminismo Radical, Audiocassette, Editorial Antorcha, México.

Carbajal, Teresa.

1999 Entrevista, México.

Colín, Víctor.

1999 Charla, México.

Robles, Jorge.

1999 Charla, México.