

VV AA

**PERSPECTIVAS
Y DEBATES
ANARQUISTAS
SOBRE EL PODER**



Si el objetivo de todo revolucionario es la destrucción de la dominación y las relaciones asimétricas que ésta conlleva, es importante una definición clara respecto a lo que es el poder. Si bien, el concepto de poder es un tema fuertemente controvertido su discusión muchas veces se aleja de una profundidad real y termina generando equívocos por su gran imprecisión conceptual.

De este modo, si bien el concepto de poder estuvo entre las preocupaciones de los “padres fundadores” del pensamiento ácrata -como de otros teóricos- en el día de hoy parece predominante el tomar partido sin tener una claridad teórica real. En efecto, no es menor para los ácratas definirse frente a propuestas como el “poder popular” o “poder libertario” por lo que parece trascendente asumir un conocimiento más acabado respecto a qué hablamos cuando decimos poder.

En tal sentido, los presentes textos no tienen más finalidad que impulsar la discusión respecto al concepto de poder y sus implicaciones. Lejos de proponer una respuesta concreta esperamos generar una mayor “curiosidad” respecto al término e impulsar mejores definiciones que nos permitan construcciones teórico-prácticas más sólidas para atacar la dominación.



Perspectivas y debates anarquistas sobre el poder



LA PESTE

Compilación de textos

VV AA

**PERSPECTIVAS Y DEBATES ANARQUISTAS
SOBRE EL PODER**



Edición original: LA PESTE

www.lapeste.org

edicionesapestosas@riseup.net

Invierno de 2015.

Se alenta el uso, la copia, y la redistribución.

Se reconoce autoría. Se desconoce la propiedad.

“La propiedad es un robo”

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

I. El poder en la anarquía. Adrián Tarín

II. La anarquía, ¿poder o antipoder? Octavio Alberola

III. A propósito de *La sociedad contra el Estado*. Beltrán Roca

IV. El concepto de Poder, negación del anarquismo. Patrick Rossineri

I. EL PODER EN LA ANARQUÍA

Adrián Tarín (septiembre 2012)

Extraído de: <http://www.regeneracionlibertaria.org>

Para muchos anarquistas las cuestiones acerca del poder son abordadas desde la oposición al concepto, considerando una característica del libertarismo la ausencia de poder –que es muy parecido a otorgar a cada persona el mismo grado de autoridad–. No obstante, ¿se está realizando esta declaración desde la comprensión científica del término? Nos aproximaremos a la teoría del poder para defender la compatibilidad del mismo con la anarquía.

Macro-poder: el poder negativo

Si atendemos a la perspectiva clásica del poder, filosóficamente no hay acuerdo acerca de su necesidad humana.

En la línea hobbesiana del egoísmo (2002), Robert Greene nos coloca frente a lo “insoportable” de “la sensación de no tener poder sobre la gente y los acontecimientos”, concluyendo que todos somos lobos para el hombre ya que “nadie quiere menos poder, todo el mundo quiere más”, y para conseguirlo nos ofrece un catálogo de conductas alejadas de toda solidaridad (2009). Esto no deja posibilidad alguna al contrato social (Rousseau, 2007) o a las ideas libertarias, según las cuales el bien común puede y debe anteponerse al individual. No obstante, sea individual o colectivo, la idea de poder subyace en el fondo de este debate no resuelto.

Esta noción de poder nos remite, además, a la obligatoriedad de que sea ejercido por las instituciones tradicionales, esto es, un príncipe comprometido con el Estado (Maquiavelo, 2006) o la maquinaria burocrática del Estado (Weber, 1998). Este poder, además, es violento (Tolstoi, 2005), y tiende a la autoconservación y a la expansión (Pineda Cachero, 2007:103–104), es decir, se dota de los mecanismos necesarios para su supervivencia y para administrar cada vez más terrenos, por lo que no ha lugar a ceder soberanía:

“Quien ostenta una vez el poder en las manos no se dejará imponer leyes por el pueblo” (Kant, 2011:75).

Micro-poder: el poder positivo

No obstante, esta concepción negativa del poder es muy limitada, puesto que se basa fundamentalmente en la violencia

física, en la represión palpable o en la burda alienación del mecanismo estatal. La intención de diseño de un sistema de poder más totalizante y menos evidente es algo sobre lo que Bentham ya reflexionó a la hora de diseñar su sistema penitenciario:

“Si se hallara un medio de hacerse dueño de todo lo que puede suceder a un cierto número de hombres, de disponer todo lo que les rodea, de modo que hiciese en ellos la impresión que se quiere producir, de asegurarse de sus acciones, de sus conexiones, y de todas las circunstancias de su vida, de manera que nada pudiera ignorarse, ni contrariar el efecto deseado, no se puede dudar que un instrumento de esta especie, sería un instrumento muy enérgico y muy útil que los gobiernos podrían aplicar a diferentes objetivos de la mayor importancia” (1989:33).

Bentham resume clarivamente esta idea de vigilancia total al afirmar que “estar incesantemente a la vista de un inspector, es perder en efecto el poder de hacer mal, y casi el pensamiento de intentarlo” (1989:37), por lo que de esta manera se estarían controlando no sólo los actos, sino también las opiniones susceptibles de ser vertidas por la población. ¿Es posible, entonces, la existencia de un poder más allá de los límites del Estado y el gobierno?

“La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos del Estado, no agotan sin duda el campo de ejercicio y funcionamiento del poder. Hoy por hoy, éste es el gran desconocido: ¿quién ejerce el poder?, ¿dónde lo ejerce? Actualmente, sabemos aproximadamente quién explota,

hacia dónde va el beneficio, por qué manos pasa y dónde se vuelve a invertir, mientras que el poder... Sabemos perfectamente que no son los gobernantes quienes detentan el poder. Sin embargo, la noción de clase dirigente no está ni muy clara ni muy elaborada (.) Asimismo, sería preciso saber hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué relevos y hasta qué instancias, a menudo ínfimas, de jerarquía, control, vigilancia, prohibiciones, coacciones. En todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce (.) no sabemos quién lo tiene exactamente, pero sabemos quién no lo tiene” (Foucault, 1988:15).

Pineda Cachero, quien también se asoma y aproxima al poder, responde a la pregunta planteada por Foucault de manera descriptiva, explicando que el poder lo detenta “una entidad organizada, ya sea unipersonal o colectiva” (2007:108), y no de forma sustantiva.

Esta indefinición sobre el origen y autoría del poder será fruto de una de las preguntas que quedará sin resolver, pero que asimismo refleja su propia naturaleza. Para el filósofo francés, al menos, parece claro que “el poder no está localizado en el aparato del Estado” puesto que existen “mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos del Estado” (1991:108), lo cual no significa que, automáticamente, el Estado haya perdido su importancia dentro de la arquitectura del poder:

“No tengo ninguna intención de disminuir la importancia y eficacia del poder de Estado. Creo simplemente que al insistir demasiado en su papel, y en su papel exclusivo, se corre el riesgo de no tener en cuenta todos los mecanismos y efectos

de poder que no pasan directamente por él” (Foucault, 1991:119–120).

Si existe poder fuera del Estado, ¿puede la anarquía ser un poder?; prosigamos. Este poder, que “no es una institución ni una estructura, o cierta fuerza con la que están investidas determinadas personas; es el nombre dado a una compleja relación estratégica en una sociedad dada” (Foucault en Acanda, 2000:11) y cuyo “funcionamiento es microscópico, capilar” (Foucault, 1991:89), es un poder cuya principal diferencia con el definido por la concepción clásica, es ser más productor que censor.

“Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir” (Foucault, 1981:137).

Poder: ¿destrucción o producción?

Acordar la necesidad o no de la represión es una de las tareas pendientes del anarquismo, por lo que reconocer el poder como algo positivo o negativo –liberador o represor, represor del mal o represor del bien– es labor importante. Para autores como Manuel Castells, el poder “es siempre el poder de hacer algo

contra alguien, o contra los valores e intereses de ese alguien que están consagrados en los aparatos que dirigen y organizan la vida social” (2011:37), es decir, es siempre autoridad y, por tanto, represión. No obstante, Van Dijk considera el poder como algo que puede emplearse de manera beneficiosa:

“Es evidente y sabido por todos que el poder puede emplearse en muchos propósitos inocuos o positivos, como cuando los padres o los maestros educan a los niños, los medios nos informan, los políticos nos gobiernan, la policía nos protege y los médicos nos curan, cada uno con sus propios recursos especiales” (2009:41).

El poder, que “significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2005:43) puede producir saberes, construir:

“El poder se construye conformando la toma de decisiones, por coacción o por construcción del significado, o por ambos a la vez” (Castells, 2011:257)

De hecho, si el poder descansase sólo en la figura de la represión más palpable, la de las balas y las porras, éste sería un poder fácilmente subvertible:

“Si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que

produce efectos positivos a nivel del deseo –esto, comienza a saberse– y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce” (Foucault, 1991:106–107).

Tanto es así, que “no es posible que el poder se ejerza sin el saber” (Foucault, 1991:100):

“Cuanto mayor es el papel de la construcción de significado en nombre de intereses y valores específicos a la hora de afirmar el poder de una relación, menos necesidad hay de recurrir a la violencia (legítima o no)” (Castells, 2011:35).

Además de ser un poder anónimo y constructivo, es, también, múltiple y difusa su dominación:

“Y por dominación no entiendo el hecho mágico [sic] de una dominación global de uno sobre los otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse en el interior de la sociedad. Y por tanto, no el rey en su posición central sino los sujetos en sus relaciones recíprocas; no la soberanía en su edificio específico, sino los múltiples sometimientos, las múltiples sujeciones, las múltiples obligaciones que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social” (Foucault, 1991:142).

Este, en añadidura, no es un poder poseído, sino ejercido, algo en lo que coinciden Foucault (1991:135) y Castells (2011:39), a pesar de que Lukes considere esta perspectiva como incurso en la “falacia del ejercicio” (Lukes, 2007:130). El ejercicio del poder es realizado de manera reticular, en cadena, por lo que puede afirmarse que es relacional y no individual:

“El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consistente del poder ni son siempre elementos de conexión” (Foucault, 1991:144).

Poder y discurso

Una de las principales armas de la propaganda anarquista es su retórica, puesto que a través del convencimiento y la concienciación es que esta ideología toma sentido y se hegemoniza. Es por ello por lo que es de vital importancia entender que el poder, además de poseer “su propio discurso”, tiene la potestad para ejercer su dominio sobre los de los demás. Para conseguir ocultar los discursos alternativos o rivales, el poder emplea, entre otras herramientas, el control del contexto:

defino esencialmente el poder social atendiendo al control, es decir, al control que ejerce un grupo sobre otros grupos y sus miembros (...) Si entre las acciones se cuentan las que son comunicativas, es decir, el discurso, estamos más específicamente ante el control ejercido sobre el discurso de los otros” (Van Dijk, 2009:30).

La importancia que tiene para el poder controlar los discursos, la comunicación, algo que Castell considera fundamental al

asegurar que “el poder se basa en el control de la comunicación y de la información”, a pesar de que éste sea algo más que comunicación y la comunicación sea algo más que poder (2011:23), radica en que puede significar su intervención sobre la mente y sobre las opiniones de los individuos:

“El control no sólo se ejerce sobre el discurso entendido como práctica social, sino que también se aplica a las mentes de los sujetos controlados, es decir, a su conocimiento, a sus opiniones, sus actitudes y sus ideologías, así como a otras representaciones personales y sociales (.) Quienes controlan el discurso pueden controlar indirectamente las mentes de la gente” (Van Dijk, 2009:30).

No obstante, aunque sea una cuestión fundamental tanto a nivel científico como a nivel táctico para el poder, no existe unanimidad entre los teóricos de la propaganda al respecto de si es indispensable llegar o no a este estadio. Por su parte, Lasswell, admite que “durante el período de guerra” se concretó que “la movilización de los hombres y de los medios no era suficiente”, puesto que se hizo necesario “movilizar la opinión” (en Mattelart, 1993:87). Opuesta a esta apreciación se encuentra la obra de Jacques Ellul, para quien “the aim of modern propaganda is no longer to modify ideas, but to provoke action. It is no longer to change adherence to a doctrine, but to make the individual cling irrationally to a process of action” (1965:25)¹

1 *El objetivo de la propaganda moderna ya no es modificar las ideas, sino provocar la acción. Ya no se trata de cambiar la adhesión a una doctrina, sino de hacer que el individuo se aferre irracionalmente a un proceso de acción. [N. e. d.]*

Construcción del consenso

Si damos por válida la concepción positiva del poder, esta es, al margen de autoridades institucionales y censoras, así como la necesidad de ganarse el corazón y las mentes de los subordinados a este poder para que triunfe, la compatibilidad con el anarquismo es más que plausible. No obstante, ¿ello significa que bajo el poder no puedan existir rebeldes? ¿cómo se genera el consenso deseable para que el poder no sea meramente represor?

Entendemos el consenso como la aceptación, activa o pasiva, de la dominación del poder, siendo para éste uno de los pilares básicos de su ser y existencia. Es, por tanto, a través del consenso que el poder se siente legitimado frente a la sociedad, algo que a nivel táctico le es útil para anular acciones de los poderes alternativos. El consenso es, de esta manera, consentimiento:

“Por ese motivo el proceso de legitimación, el núcleo de la teoría política de Habermas, es la clave para permitir al estado estabilizar el ejercicio de su dominación (...) La legitimación depende en gran medida del consentimiento obtenido mediante la construcción de significado compartido” (Castells, 2011:35–36).

Deben de ser tanto la sociedad política como, sobre todo, la sociedad civil, las que mantengan el statu quo y legitimen el poder con su consentimiento, sea cual sea la naturaleza represiva del mismo y la frecuencia con que utilice la violencia evidente.

“El ejercicio normal de la hegemonía en el terreno que ya se ha hecho clásico del régimen parlamentario, está caracterizado por una combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran, sin que la fuerza supere demasiado al consenso, sino que más bien aparezca apoyada por el consenso de la mayoría expresado por los llamados órganos de la opinión pública” (Gramsci, 1985:124).

Es así que el poder se mantiene no sólo gracias a la coacción, sino también al consenso, a la compartición de imaginarios sociales (Rodríguez Prieto y Seco Martínez, 2007:6); sólo entonces podría desarrollarse la hegemonía del sistema.

Para ilustrar esta idea, Gramsci buscó ejemplos históricos y halló el modo por el que, durante la Revolución Francesa, la cuestión nacional que dividía a girondinos (federalistas) y jacobinos se resolvió favorable a éstos últimos, quienes controlaban París, y el papel que en ello tuvo el respaldo a la burguesía capitalina por parte del campesinado:

“La provincia aceptaba la hegemonía de París, esto es, los rurales comprendían que sus intereses estaban ligados a los de la burguesía” (Gramsci, 1985:117).

Para lograr que la burguesía, el proletariado y el campesinado aceptasen y comprendiesen que sus intereses han de ser

comunes –o así lo pretende el poder para alcanzar la hegemonía–, se hace necesario, también, que la clase dominante entienda y ceda cierta soberanía, aunque sea de manera aparente (por ejemplo, a través de elecciones parlamentarias):

“El hecho de la hegemonía presupone tener en cuenta los intereses y la formación de un cierto equilibrio, es decir, que el agrupamiento hegemónico hace sacrificios de orden económico–corporativo, pero estos sacrificios no pueden afectar a lo esencial, porque la hegemonía es política pero también y especialmente económica, tiene su base material en la función decisiva que el agrupamiento hegemónico ejerce sobre el núcleo decisivo de la actividad económica” (Gramsci, 1981:173).

De hecho, la dominación económica es vital para la hegemonía, puesto que ésta descansa también en lo cultural. Alcanzar la hegemonía cultural es mucho más efectivo que el simple dominio (Rodríguez Prieto y Seco Martínez, 2007:3), y para lograrlo, es central el control de la producción económica. Gramsci vuelve a revisar la historia para realizar tal silogismo:

“Precisamente hasta el XVI Florencia ejerce la hegemonía cultural, porque ejerce una hegemonía económica” (Gramsci, 1985:145).

Gramsci también se ocupó del papel de los intelectuales en la construcción del consenso, como parte fundamental de la producción de la industria cultural. Mattelart lo explica así:

“A través del concepto de hegemonía, el marxista italiano

señalaba que no bastaba con apoderarse del Estado y cambiar la estructura económica para transformar el orden antiguo; que en las sociedades democráticas, la cultura era un campo donde el consenso se construía a diario y que los intelectuales, mediadores modernos, jugaban un papel esencial en esa construcción” (1993:100).

Como podrá haberse advertido, la propaganda es fundamental en la construcción del consenso y, por tanto, también lo es la ideología transmitida, a pesar de que ésta sea entendida por algunos autores como un mero pretexto, dada la volatilidad con la que el poder es capaz de transmitir discursos ideológicamente incoherentes en función de cada coyuntura:

“La ideología dominante cumple con una función práctica: confiere al sistema cierta coherencia y unidad relativa. Al penetrar en las diversas esferas de la actividad individual y colectiva, cimenta y unifica (según palabras de Gramsci) el edificio social. Dotándolo de consistencia permite a los individuos insertarse, de manera natural, en sus actividades prácticas dentro del sistema y participar así en la reproducción del aparato de dominio, sin saber que se trata de la dominación de una clase y de su propia explotación” (Mattelart, 1986:32).

Es la hegemonía, por tanto, algo mucho mayor que el propio poder político, que el propio poder clásico institucionalizado y representado en la figura del Estado y de sus aparatos de represión.

De esta manera, puede engarzarse el concepto de poder de

Foucault que anteriormente hemos comentado con la idea de hegemonía gramsciana: ambos atañen a una significación relacional, expresada de múltiples formas. De hecho, Gramsci propone su propia diferencia entre el dominio y la hegemonía:

“Gramsci distingue entre dominio y hegemonía, entiendo al primero expresado en formas directamente políticas, que en tiempos de crisis se tornan coercitivas; y al segundo como una expresión de la dominación, pero desde un complejo entrecruzamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales que constituyen sus elementos necesarios” (Hernández en Escobar Domínguez, 2011:19).

De esta manera, en torno al consenso anarquista, a la dominación anarquista de las relaciones económicas y culturales, puede construirse un poder libertador, positivo y creador manifestado en la propia dinámica libertaria y en cada pequeño paso que sirva para edificar la anarquía. En definitiva, un poder anarquista, o lo que es lo mismo, podemos afirmar que la anarquía es también un poder –y no un antipoder.

Bibliografía

- ACANDA, Jorge Luis (2000). “De Marx a Foucault: poder y revolución”. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana.
- BENTHAM, Jeremy (1989). El panóptico. La piqueta. Madrid.

- CASTELLS, Manuel (2011). Comunicación y poder. Alianza Editorial. Madrid.
- ELULL, Jacques (1965). Propaganda. The formation of men's attitudes. Vintage Books. Estados Unidos.
- ESCOBAR DOMÍNGUEZ, Cristina (2011). Obama y Cuba, la fruta que no maduró. Un análisis del tratamiento comunicativo dado por la administración Obama al tema Cuba durante los dos primeros años de estancia en la Casa Blanca. Universidad de La Habana. La Habana.
- FOUCAULT, Michel (1988). Un diálogo sobre el poder. Alianza Editorial. Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1991). Microfísica del poder. La piqueta. Madrid.
- GRAMSCI, Antonio (1981). Cuadernos de la cárcel. Tomo 2 de la Edición crítica del Instituto Gramsci. Editorial Era. México.
- GRAMSCI, Antonio (1985). Cuadernos de la cárcel. Tomo 1 de la Edición crítica del Instituto Gramsci. Editorial Era. México.
- GREENE, Robert (2009). Las 48 leyes del poder. Espasa. Madrid.
- HOBBS, Thomas (2002). Leviathan. Public Domain Books.
- KANT, Emmanuel (2011). Por la paz perpetua. Brontes. Barcelona.
- LUKES, Steven (2007). El poder. Un enfoque radical. Siglo XXI. Madrid.
- MAQUIAVELO, Nicolás (2006). El príncipe. Espasa. Madrid.
- MATTELART, Armand (1986). La comunicación masiva en el

proceso de liberación. Siglo XXI. México.

- MATTELART, Armand (1993). La comunicación–mundo. Historia de las ideas y de las estrategias. Fundesco. Madrid.
- PINEDA CACHERO, Antonio (2007). Elementos para una teoría comunicacional de la propaganda. Alfar. Sevilla.
- RODRÍGUEZ PRIETO, Rafael y SECO MARTÍNEZ, José María (2007). “Hegemonía y democracia en el S. XXI: ¿Por qué Gramsci?”. Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho, nº 15/2007. Textos de las XXI Jornadas de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política ‘Problemas actuales de la Filosofía del Derecho’. Universidad de Alcalá. Madrid.
- ROUSSEAU, Jean–Jacques (2007). El contrato social. Espasa. Madrid.
- TOLSTOI, León (2005). El poder. L'Eixam Edicions. Valencia.
- VAN DIJK, Teun A. (2009). Discurso y poder. Gedisa Editorial. Barcelona.
- WEBER, Max (1998). El político y el científico. Alianza Editorial. Madrid.

II. LA ANARQUÍA, ¿PODER O ANTIPODER? UNA “CURIOSA” TESIS...

Octavio Alberola

Extraído de: <http://prensaanarquista.blogspot.com>

En la sección “Análisis”, de la web *alabarricadas*, colgué un comentario al artículo “El poder en la anarquía” preguntando cómo su autor, Adrián Tarín, podía llegar a la conclusión de que la anarquía “es también un poder –y no un antipoder”. Luego leí un comentario–nota, firmado por los responsables de la web *regeneraciónlibertaria*, invitándome “a escribir una respuesta (al texto de Adrián) para ser publicada en el portal” de *Regeneración Libertaria*. Como prometí, aquí va mi respuesta:

Como se puede comprobar leyendo su texto, para Adrián los anarquistas abordan “las cuestiones acerca del poder... desde la oposición al concepto” y no lo hacen “desde la comprensión científica del término”. De ahí que él defienda, desde su personal aproximación “a la teoría del poder” (?), “la compatibilidad del mismo con la anarquía” y que concluya tal

aproximación, tal análisis, afirmando que la anarquía “es también un poder –y no un antipoder”.

Por supuesto, Adrián no pretende que la anarquía sea un “macro-poder”, un “poder negativo” como el de Estado, ni que debemos renunciar a combatir el poder “negativo” de éste. No, no pretende –como Foucault– “disminuir la importancia y eficacia del poder de Estado”; pero también cree “que al insistir demasiado en su papel exclusivo, se corre el riesgo de no tener en cuenta todos los mecanismos y efectos de poder que no pasan directamente por él”.

Lo curioso es que, por el hecho de constatar que “existe poder fuera del Estado”, Adrián se plantea esta pregunta: “¿puede la anarquía ser un poder?” Y digo “curioso” porque él debería saber que la anarquía es la negación de toda forma de poder, no sólo el que pasa por el Estado. Además, es “curioso” porque él ha puesto un poco antes esta otra cita de Foucault: “Asimismo, sería preciso saber hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué relevos y hasta qué instancias, a menudo ínfimas, de jerarquía, control, vigilancia, prohibiciones, coacciones. En todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce (.) no sabemos quién lo tiene exactamente, pero sabemos quién no lo tiene”. Efectivamente, los anarquistas sabemos quién tiene el Poder y quién no lo tiene; además de saber quién no lo quiere. Es pues sorprendente que Adrián olvide esto y quiera atribuir poder a quienes, en principio, no sólo no lo tienen sino que, además, no lo quieren. ¿Por qué tal empeño?

La confusión...

Sí, ¿por qué tal empeño en equiparar lo que es antinómico? ¿No será porque, al definir el “macropoder” como “negativo” y el “micropoder” como “positivo”, Adrián aborda “las cuestiones acerca del poder... desde la oposición” entre los conceptos de “negativo” y “positivo” sin hacerlo “desde la comprensión científica” de estos términos? Tal parece ser el origen de la “confusión” de Adrián y la explicación a sostener una tal aporía². Y ello a pesar de atribuir –muy curiosamente– tal confusión a los anarquistas: “reconocer el poder como algo positivo o negativo”, “liberador o represor”, “destrutivo o productivo”. Salvo si Adrián piensa en los “anarquistas” que, para participar en el ejercicio del poder, defienden esa hipócrita falacia que llaman “poder popular”.

Es sorprendente que Adrián crea a los anarquistas (los que no han renunciado a luchar contra el poder) incapaces de integrar el macropoder y el micropoder en sus análisis, y, en consecuencia, de ver que el poder se sostiene y es aceptado porque, como dice Foucault, “no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos”. Es decir, porque es también “una red productiva”.

Sí, es sorprendente, porque Adrián debería saber que los anarquistas, además de tomar en cuenta que el poder funciona

² El término aporía (del griego ἀπορία, dificultad para el paso), hace referencia a los razonamientos en los cuales surgen contradicciones o paradojas irresolubles. En una teoría, una aporía es la afirmación que contradice el fundamento de dicha teoría. Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. [N. e. d.]

como “red productiva”, saben, con Foucault, que “si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil”.

Pero lo más sorprendente es que Adrián no se dé cuenta del por qué el poder es, además de censura–exclusión–represión, también una “red productiva”. Y eso pese a que él mismo reconoce que, “de hecho, si el poder descansase sólo en la figura de la represión más palpable, la de las balas y las porras, éste sería un poder fácilmente subvertible”.

Así pues, si el poder se traviste en “red productiva” sólo para mantenerse como lo que es realmente, censura–exclusión–represión, ¿qué sentido puede tener considerarle como algo “constructivo”, “positivo” y “creador”? ¿Se puede disociar lo que es consustancial?

La anarquía, ¿un poder o un “micropoder”?

El problema con Adrián es que, tras reconocer que el poder sólo es “constructivo”, “positivo” y “creador” para no ser “frágil” y “subvertible”, persista en que la anarquía “es también un poder –y no un antipoder”. Pues tampoco aclara si es un “micropoder” o también un “macropoder”. No, no hay nada claro, sólo afirmaciones perentorias. Ni siquiera cuando trata de argumentar su tesis con reflexiones contradictorias sobre la

“construcción del consenso”; pues también –para él– el “consenso” buscado por los anarquistas, a través de su propaganda, es “para ejercer su dominio sobre los (discursos) de los demás”. O cuando habla del poder como “consenso hegemónico” ejercido “de manera colectiva”; pues es evidente que este “consenso” no tiene nada que ver con el que buscan los anarquistas: un consenso no impuesto (física o culturalmente) sino basado en la libertad de disenso y de experimentación.

¿En qué consiste pues ese “poder libertador, positivo y creador manifestado en la propia dinámica libertaria y en cada pequeño paso que sirva para edificar la anarquía” del que habla Adrián? ¿Qué clase de poder es éste? Todas las citas aportadas por Adrián confirman que el poder político, el Poder es dominación: ya sea impuesta por la fuerza o a través del “consenso” obtenido gracias a las múltiples formas de la sumisión voluntaria de los dominados propiciada por el “micropoder”. ¿A cuento de qué persistir en afirmar que “la anarquía es poder”?

Finalmente, Adrián ha dado la respuesta al contestar a uno de mis comentarios en *alabarricadas*. No sólo confesando que para él “la manera de ejercer el poder de manera colectiva y no como una dominación autoritaria es a través del poder popular”, sino afirmando compartir lo que piensan y dicen los defensores del llamado “poder popular” en un artículo, *Anarquismo y poder popular*, en el que se pretende que con tal denominación se consigue “socializar el poder y evitar que éste se convierta en el privilegio de unos pocos”.

¿Socializar el poder?

Que Adrián quiera ejercer el poder es su problema. No es el primero ni será el último en desearlo; pese a creerse anarquista... Pero, ¿por qué no decirlo claramente? Hay muchos socialistas y comunistas que también dicen ser anarquistas en el fondo de ellos mismos; pero que, a pesar de lo que enseña la historia, creen que a través del Poder se puede ir hacia una sociedad más justa y libre. De ahí que militen en partidos que aspiran a “conquistar” el Poder. Lo que es coherente; pues no se esconden detrás de una denominación tan vaga como esa de un “poder popular” que se pretende “horizontal” y “anarquista”; pero que aspira a ser reconocido por el Poder (ver a los “anarquistas” del “poder popular” llamando a votar por Chávez en Venezuela) y a ser parte de él si las circunstancias lo permiten.

Por eso, más allá de la retórica hay los hechos de la vida cotidiana y lo que la lengua dice a cada uno desde que la usamos. Deberíamos pues evitar toda clase de confusionismo y utilizar la palabra Poder (con mayúscula) para significar imposición, y poder (con minúscula) para dar a entender la capacidad de hacer, por ser las acepciones más comunes y las que todos sabemos reconocer y diferenciar.

Pero, más allá de la semántica, deberíamos saber si Adrián se reconoce en el “Poder Popular” que hay en Cuba. Pues, si “socializar los medios de producción” es dejarlos en manos de

los que los utilizan sin que haya nadie por encima de ellos para decidir lo que deben hacer, eso no se ha hecho en Cuba. Como tampoco se ha intentado “socializar el poder”, para “evitar que éste se convierta en el privilegio de unos pocos”. Al contrario, el “Poder Popular” es el mecanismo institucional que ha permitido a los hermanos Castro tener el privilegio del Poder en exclusiva durante ya más de cincuenta años.

Así pues, si “ejercer el poder de manera colectiva” significa para Adrián que nadie –ni dentro del colectivo ni fuera de él– tenga el privilegio de decidir por los demás, ¿por qué no reconoce que tal es el consenso al que aspiran llegar los anarquistas y no el consenso “hegemónico” que impera en donde el Poder se camufla detrás de esa institución hipócrita llamada “Poder Popular”? Y en ese caso, ¿por qué no decirlo claramente?

Sobre las “pequeñas manifestaciones de poder”...

Adrián nos dice que incluso diría “que la asamblea puede ser considerada una manifestación de poder en según qué circunstancias” y que también ve “pequeñas manifestaciones de poder” en “todos esos procesos de actividad anarquista cotidiana (consensos, asambleas, propaganda)”.

Sí, claro que los hay con la pretensión de ser “anarquistas” pese a ser autoritarios en sus praxis privadas o públicas, en comportarse en las asambleas autoritariamente y tratar de

manipularlas para imponer sus propuestas o sus intereses, como en cualquier partido político. Sí, claro que sí, e incluso los hay creyendo sinceramente que la anarquía deberá imponerse... Pero, ¿tiene algún sentido creerse anarquista y ser autoritario? ¿Son esos casos los que sirven de ejemplo para definir lo que es ser anarquista, lo que es o debe ser el anarquismo?

Adrián nos dice que la suya “es una postura difícil de defender, compleja, sujeta a críticas” y que, “posiblemente”, le “cueste una etiqueta de autoritario difícil de salvar”; pero que cree “que las ciencias sociales en este caso” le “proporcionan más argumentos para pensar así que para pensar que el anarquismo lo que busca es que no haya poderes”.

Efectivamente, no sólo es indefendible una tal postura desde un punto de vista ideológico y político sino que tampoco las ciencias sociales le proporcionarán “más argumentos” para seguir pensando que el anarquismo busca que haya poder y no “que no haya poderes”; pues también en las ciencias sociales las palabras tienen un sentido y no se puede caprichosamente atribuirles otro que el que ellas tienen: ya sea por razones etimológicas o por el uso que se hace de ellas. Sí, Adrián, también en las ciencias sociales el sentido de la palabra poder (con minúscula o con mayúscula), como concepto político, es el de “dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo”. De ahí que los anarquistas luchen contra el poder, como Poder político o como autoridad para mandar; pues aspiran a la libertad: para ellos y para los demás.

Claro que se pueden tener dudas sobre cómo conseguir un consenso que permita llegar a la anarquía sin tener que

imponerla por la fuerza. Claro que es más simple pensar y actuar como lo hacen los adeptos a las ideologías autoritarias, aunque tampoco esa simplicidad les haya permitido alcanzar los objetivos manumisores que esas ideologías presuponen. Lo lógico es pues dejar de pensar la anarquía como “ismo”, como ideología, y comenzar a pensarla como actitud de convivencia sin autoridad, como conducta basada en el ejercicio de la libertad sin más límite que el de respetar la libertad de los (y las) demás. No sólo porque es más consecuente defender la libertad cotidianamente sino también porque es más eficaz para que la sociedad pueda avanzar hacia la libertad y la igualdad en todos los campos de la actividad humana. Un avance amenazado de más en más por el Poder hegemónico del Capitalismo y por las diatribas entre los diferentes “ismos” que pretenden combatirlo; pese a que, al día de hoy, ninguno puede pretender haber conseguido su objetivo.

III. REPENSAR EL PODER A PROPÓSITO DE *LA SOCIEDAD CONTRA EL ESTADO*

Beltrán Roca

Artículo publicado en *Libre Pensamiento*, N° 66,
otoño de 2010.

La reciente reedición por parte de la editorial Virus de la obra *La Sociedad contra el Estado* del etnólogo francés Pierre Clastres, nos invita a reflexionar sobre uno de los conceptos centrales de las ciencias sociales: el poder. A pesar de haberse publicado por primera vez hace más de treinta años, este ensayo antropológico contiene claves imprescindibles con las que analizar y comprender dicho concepto.

En este artículo comenzaremos revisando la visión anarquista «clásica» sobre el poder. El anarquismo clásico contiene aportaciones esenciales para comprender el poder y el funcionamiento del Estado, sin embargo, se le escapan importantes dimensiones de éste. Apuntamos, en concreto, a la

limitada y reduccionista identificación entre poder y coerción por parte de los «padres» de dicha filosofía política como Bakunin, Kropotkin o Proudhon.

A continuación, examinaremos la obra de Pierre Clastres y su contribución a la crítica tanto de la antropología política de su época como del anarquismo clásico. Clastres nos enseña, entre otras cuestiones, que la organización socio-política de los pueblos primitivos demuestra que identificar poder y coerción no es siempre acertado. Dichos pueblos, afirma, no es que carezcan de poder sino que carecen de Estado; la diferencia radica en que el poder está repartido en el cuerpo social, no se encuentra centralizado en una institución separada.

Por último, buscaremos paralelismos entre la visión antropológica del poder –influida, entre otros, por la obra de Clastres– y otros pensadores políticos contemporáneos. En concreto, nos detendremos en las teorizaciones de Michel Foucault, John Holloway y la teoría anarquista actual. Todos estos autores y corrientes coinciden en su crítica a las concepciones simplificadas y erróneas predominantes. Subrayan el carácter dual–creador a la vez que inhibitor–del poder. El anarquismo contemporáneo, además, diferencia entre poder sobre, que significa imposición, del poder para (o poder con, o poder en igualdad). El desafío libertario se basa, al fin y al cabo, como se afirma desde el Centro de Investigaciones Libertarias y Educación Popular (CILEP) de Colombia, en construir un «poder popular», constituyendo instituciones autónomas que prefiguren en el presente una futura sociedad sin clases, sin Estado.

El anarquismo clásico ante la problemática del poder

Nadie pone hoy en duda que los pensadores anarquistas nos ofrecen herramientas imprescindibles para la crítica al poder y al Estado. La siguiente cita de Bakunin, por ejemplo, critica la noción de Estado defendiendo la organización del pueblo de abajo arriba:

«...ningún Estado, por democráticas que sean sus formas, (...) no tendrá fuerza para dar al pueblo lo que desea, es decir la organización libre de sus propios intereses de abajo a arriba, sin ninguna injerencia, tutela o violencia de arriba, porque todo Estado, aunque sea el más republicano y el más democrático, incluso el Estado pseudopopular inventado por el señor Marx, no representa, en su esencia, nada más que el gobierno de las masas de arriba abajo por intermedio de la minoría intelectual, es decir de la más privilegiada, de quien se pretende que comprende y percibe mejor los intereses del pueblo que el pueblo mismo» (Bakunin, 1977: 82).

A pesar de sus preciadas aportaciones, el anarquismo no ha sabido captar totalmente la complejidad del poder. En particular, se ha identificado poder exclusivamente con coerción. El poder es algo que limita, es incapaz de producir nada. Y como defensor radical de la libertad, según esta argumentación, el anarquista debe oponerse a toda forma de poder. En otras ocasiones se identifica poder con Estado y capitalismo, dejando fuera de la crítica y el análisis numerosas

relaciones de poder que recorren el tejido social: a través de la medicina, los conocimientos, la sexualidad, etc. (aunque este error ha sido más frecuente entre los marxistas). Además, la mayoría de las veces hablar sobre el poder en las mismas organizaciones anarquistas es tabú; lo cual contribuye aun más a la confusión y a no ser capaz de analizar con rigor las estructuras organizativas del movimiento.

Sin embargo, hay que matizar que en los mismos autores clásicos pueden encontrarse citas que apuntan una comprensión más compleja del fenómeno. Bakunin, por ejemplo, llama a «organizar las fuerzas del pueblo»: «Organizar las fuerzas del pueblo para realizar tal revolución, he ahí el único fin de los que desean sinceramente la libertad...» (Bakunin, 1977:108).

Las «fuerzas del pueblo» a las que hace referencia Bakunin no son otra cosa que el «poder popular», sobre el que reflexionaremos al final de este artículo.

Clastres y la crítica a la concepción etnocéntrica del poder

Como subrayamos en nuestro prólogo a *La sociedad contra el Estado*, en la obra de Clastres subyace una preocupación de fondo: la cuestión del poder. Para él, la aparición del Estado es el mayor accidente histórico. En el Estado reside el origen de la dominación y la desigualdad. Es por ello que dedicó su vida a analizar el poder entre las sociedades primitivas. Durante más

de diez años, entre 1963 y 1974, realizó trabajo de campo etnográfico entre varios pueblos indios de Sudamérica. Convivió con los guayaquis del Este de Paraguay entre 1963 y 1964. Protagonizó una misión con los indios guaraníes de Paraguay en 1965. Hizo trabajo de campo entre los chulupi de ese mismo país entre 1966 y 1968. Realizó una nueva misión con los yanomami de Venezuela entre 1970 y 1971. De éstos afirmó que eran «la última sociedad primitiva libre, seguro en América del Sur, y sin duda también de todo el mundo». Su última expedición tuvo lugar en 1974, con los yanomami en el estado de Sao Paulo de Brasil.

Clastres fue uno de los mayores críticos del marxismo en el ámbito de la antropología. Dedicó un interesante artículo a los antropólogos marxistas franceses en el que citaba a Godelier: «han existido y aún existen numerosas sociedades divididas en órdenes, castas o clases, en explotadores y explotados que, sin embargo, no conocen el Estado». Quería decir, según Clastres, que la división entre dominantes y dominados no implicaba la presencia del Estado. Olvidaba que «el Estado es el ejercicio del poder político. No se puede pensar el poder sin Estado y el estado sin poder». Allí donde hay poder, hay una sociedad dividida, hay Estado. Finalmente argumentaba que la economía proviene de lo político, y no al revés, como querían hacernos creer los marxistas: «las relaciones de producción provienen de las relaciones de poder, el Estado origina las clases».

Añadía que la falta de científicidad del dogma marxista está al servicio de la política. «El marxismo posterior a Marx, en vez de convertirse en la ideología dominante del movimiento obrero, se ha convertido en su enemigo principal». El trabajo de los

marxistas, para Clastres, no era más que la «difusión de una ideología de conquista del poder» en el ámbito universitario. Búsqueda de hegemonía, imposición de su ideología política. Los estalinistas pretendían conquistar el poder total sobre la sociedad, incluyendo la Academia.

Parafraseando a Marx escribió: «La historia de los pueblos que tienen una Historia es la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado». Se trataba de una contestación al etnocentrismo de Marx, que definía la lucha de clases como el motor de la Historia. Marx trató de descubrir las leyes universales de la evolución de las sociedades, ignorando que en las sociedades primitivas lo que ocurría no era una lucha de clases, sino una lucha contra el Estado.

Sin embargo, no sólo la antropología marxista pecaba de etnocentrismo. La crítica de Clastres se extendía a la mayor parte de los antropólogos de la época (a excepción, claro está, de aquellos de los que se vio influido como Marshall Sahlins o Jacques Lizot). El carácter etnocéntrico de la antropología consistía en presentar a las sociedades primitivas como sociedades incompletas, menos evolucionadas, por carecer de Estado. Los indios de América del Sur se consideraron «menos civilizados» por carecer de esta división entre dominantes y dominados.

En el esquema de Occidente, lo político –entendido como el ejercicio del poder– es la esencia de lo social. Según este pensamiento, sólo en el terreno de lo infrasocial, lo no-social, no encontramos una división entre los que mandan y los que

obedecen. Así eran percibidas las sociedades primitivas, que eran situadas en las escalas más bajas de la jerarquía de sociedades humanas en el pensamiento evolucionista.

Sentenció, además, que este carácter etnocéntrico de la antropología también se manifestaba en su identificación del poder con la coerción, la subordinación y la violencia. Antropólogos y científicos sociales ignoraban, de esta manera, la existencia de sociedades sin explotadores ni explotados, donde el poder no significa coerción. La clave, según Clastres, reside en el esfuerzo de las sociedades aestatales por impedir, a través de múltiples mecanismos, que el poder se separe de la sociedad. Evitar la formación de un centro de poder independiente. El jefe primitivo tiene el poder de la palabra, una palabra, añade, carente de poder, pues no puede dictar órdenes. Numerosos ejemplos muestran que sólo en tiempo de guerra les es posible mandar. En tiempo de paz, o bien eran sustituidos por otros líderes o bien sencillamente nadie acataba sus órdenes. El jefe primitivo tiene la palabra porque carece de poder, está, en definitiva, al servicio de la comunidad.

Clastres, como antropólogo anarquista, no era ajeno a las implicaciones políticas de su trabajo. En un artículo posterior a *La Sociedad contra el Estado*, un año antes de su muerte, escribió: «Y quizá la solución del misterio sobre el nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte». Seguramente por eso John Gledhill ha criticado parte de su teoría. Desde su punto de vista, su obra constituye una versión política de las propuestas de Marshall Sahlins: la versión antropológica del «mito del buen salvaje», la ingenuidad rousseauiana

encarnada en la nueva teoría social. Construyó la sociedad primitiva por oposición a la «civilización». Interpretaba, según Gledhill (2000), la historia de la humanidad como un viaje hacia la alienación y la desigualdad.

Antropología, anarquismo y teorías contemporáneas sobre el poder

En el pensamiento político actual pueden encontrarse dos visiones sobre el poder bien diferenciadas. Por un lado, encontramos la representación «jurídico–discursiva» que percibe el poder como una propiedad, algo que se puede tener o no tener. Esta visión está representada por la teoría de Max Weber. Éste definió el poder como «la probabilidad de que un actor en su relación social esté en posición de llevar a cabo su propio deseo a pesar de la resistencia sin tener en cuenta la base en que esta probabilidad descansa». La moderna teoría de los capitales de Pierre Bourdieu (2000), aunque con características propias, también está influida por esta visión «jurídico–discursiva».

Por otro lado, encontramos la definición «relacional» del poder, representada por Michel Foucault, quien sistematizó y desarrolló algunos años más tarde algunas de las aportaciones que se encuentran dispersas y poco maduras en la obra de Clastres. Este autor define poder como la «multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización»

(Foucault, 1984: 112). El poder, añade, no debe ser buscado en un elemento central a partir del cual parte hacia las bases, sino produciéndose constantemente estados de poder locales e inestables por las relaciones de fuerza. El efecto de conjunto de todas esas movilidades es lo que se dibuja como lo «permanente» del poder (el privilegio para «los de siempre»). Foucault formuló una serie de proposiciones en torno al poder:

1. El poder no se adquiere, conquista o comparte, sino que se ejerce desde muchos puntos en un juego de relaciones.

2. Las relaciones de poder no son independientes de otros tipos de relaciones (económicas, sexuales, de conocimiento, etc.), son inmanentes.

3. No hay una oposición binaria entre dominantes y dominados, sino múltiples relaciones de fuerza que, en determinadas ocasiones, se vinculan de tal manera que crean fuertes escisiones en el cuerpo social.

4. Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas: responden a un cálculo, lo que no quiere decir que sean fruto de decisiones de un sujeto individual.

5. Donde hay poder hay resistencia, la cual nunca será exterior a él. Las relaciones de poder no pueden existir sino es en función de sus múltiples puntos de resistencia. No hay un único foco central de resistencia sino una multiplicidad de puntos móviles y efímeros que van fraccionando y remodelando la sociedad y a los mismos individuos. Es «la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución» (1984: 117).

Ya hemos mencionado que Clastres, al igual que Foucault, advirtió el error de identificar poder y coerción. Las ideas de Clastres y su crítica libertaria están hoy presentes en multitud de antropólogos e investigadores contemporáneos. Dentro del anarquismo, aunque desde un punto de vista académico, Harold Barclay (2008) es posiblemente el antropólogo que mejor ha reformulado la definición del poder, influido, entre otros, por Clastres. En un artículo para la revista *Anarchist Studies* afirma que casi todas las relaciones de poder son dominación. Los humanos presentan una tendencia hacia la dominación y la agresividad. Sin embargo, el concepto de poder hace referencia a realidades muy diversas.

Barclay menciona cinco mecanismos a través de los cuales se ejerce la coerción. Éstos aparecen en la realidad combinados entre sí. El primer mecanismo para ejercer la coerción es el empleo de la fuerza física (por ejemplo, los Estados modernos disponen de la policía, las cárceles y el ejército). El segundo elemento es el empleo de la riqueza, recursos materiales, para obtener la obediencia de otros (cuya forma más radical es el soborno). El tercer elemento es la manipulación (la dominación ideológica o hegemonía, en palabras de Gramsci). Consiste en el control del pensamiento, el «lavado de cerebro», por medio del acceso desigual a los medios de comunicación, las religiones, los nacionalismos, la publicidad, la propaganda, el sistema educativo, etc. El cuarto mecanismo para ejercer el poder son las cualidades personales o atributos, como el carisma o las características psicológicas que apelan a seguidores y tienen un efecto de atracción. El contenido de esas características depende del contexto cultural. Algunos autores han destacado el paralelismo entre el carisma y el amor romántico (Lin-dholm,

2001). El quinto y último elemento es el conocimiento: el poder de expertos y especialistas.

Debemos, afirma Barclay, concebir el poder como una constante en el que en un polo está la dominación y en otro la influencia. Tenemos que distinguir entre poder coercitivo y el poder en igualdad, que serían dos extremos de un gradiente. El poder en igualdad consiste en convencer mediante el debate, o imponer la libertad individual en un trabajo en grupo. En este tipo de poder sí se emplean el conocimiento y las características personales. Existe el riesgo de que se transforme en dominación, sin embargo, los grupos y sociedades que tratan de promover este tipo de poder están estructurados de tal modo que desapruaban el deseo de ascender de sus miembros (como los indios Pueblo o los Amish). Así, según Harold Barclay, «toda sociedad libre fomenta los aspectos no dominantes del poder mientras que hace lo contrario con los aspectos dominantes» (Barclay, 2008: 76).

Michel Foucault señaló que para desarrollar una analítica del poder hay que desprenderse de su representación «jurídico–discursiva» por la cual éste se presenta como antienergía, exclusivamente represivo, incapaz de producir nada. En una sociedad tan promiscua en mecanismos de poder como la nuestra extraña que todos esos mecanismos sean reducidos en los discursos a mera prohibición. Por ello, Foucault afirma que la concepción del poder «como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad» (Foucault, 1984: 105): al percibir el poder como algo que se tiene o no, quien aspira a transformar las estructuras sociales se marca como objetivo tener el poder,

conquistarlo al modo de los marxistas clásicos; de este modo, terminan reproduciendo la división entre dominantes y dominados que inicialmente pretendían subvertir.

Cambiar el mundo sin tomar el poder es precisamente la propuesta de John Holloway (2002). Influido por las formas organizativas de los zapatistas, este autor propone una interesante reformulación del marxismo. Nos propone, al igual que Barclay, distinguir entre dos polos opuestos: el poder–hacer, que equivale a capacidad, facultad, habilidad para hacer cosas; y el poder–sobre, que equivale a imposición, que otros hagan lo que concibe el poderoso e implica una separación entre dominador y dominado. Cuando el flujo social se fractura ese poder–hacer se transforma en su opuesto, poder–sobre. En ese caso el poder nos priva de realizar nuestros proyectos y realizamos los proyectos de los que ejercen el poder–sobre. Aquí, poder significa incapacidad para hacer. El poder–hacer, por el contrario, es poder social. Nuestra capacidad de hacer es siempre el resultado del hacer de otros. Y además nos da capacidad para proyectar nuestros deseos.

La globalización capitalista ha transformado el sistema de poder de tal modo que hoy más que nunca la única manera de concebir una revolución es mediante la disolución (en lugar de la conquista) del poder. Holloway afirma que «el estado es sólo un nodo en una red de relaciones de poder» (2002: 36). Coincide con otros autores contemporáneos, como Manuel Castells, que señalan que el ejercicio del poder ha cambiado con la globalización. Sería un error buscar un único centro desde el que se ejerce el poder global, más bien podemos hablar de un Estado–red, de una red de fuerzas entre diversas instituciones

que operan a diferentes niveles. Entre esas instituciones se encuentra el Estado-nación, pero también otros actores más o menos influyentes como, por ejemplo, el FMI, las empresas transnacionales, los grupos de presión, las instituciones financieras internacionales o incluso las mismas ONG.

El gobierno es mejor entendido hoy como un proceso -gobernabilidad- que como una institución. Este nuevo contexto nos permite recuperar los planteamientos de autores como Clastres o Foucault y fundamentar nuevas formas de organización y protesta. Posiblemente los mayores avances en este sentido provienen de Sudamérica. Estableciendo un puente entre la academia y el activismo, desde el Centro de Investigaciones Libertarias y Educación Popular de Colombia, nos ofrecen una idea de lo libertario que ha superado el sectarismo del anarquismo «clásico» y se implica en amplias luchas sociales buscando promover el «poder popular». No se trata de que los anarquistas colaboren con otros sectores sociales para conquistar el poder, sino de generar mediante las luchas sociales un poder-hacer colectivo. Así lo explican:

«Así, el poder popular pone en marcha un nuevo ethos, un nuevo hábitat, una configuración alternativa de sentidos, significados, lenguajes, valores, normas y estructuras compartidas. En pocas palabras, este poder colectivo crea otro mundo posible, un mundo distinto que se enfrenta al que ya conocemos, al mundo de la mercancía y del dominio que genera miseria, exclusión, privilegios, discriminación, muerte.

Por eso el poder popular es una praxis que en la misma medida en que va transformando los lugares de vida de las

personas crea un bloque contrahegemónico, un bloque que entra en confrontación directa con el orden imperante. Como proceso, el poder popular sabe que el camino es largo, pero tiene la fortuna de estar creando una nueva sociedad con cada conquista del pueblo. El poder popular es sobre todo potencia, porque anticipa el mundo futuro, porque en el presente manifiesta lo que está por venir. De esta forma va creando en el día a día espacios de libertad, de solidaridad, de igualdad y horizontalidad» (CILEP, 2009).

Este poder popular encaja con el principio anarquista de la política prefigurativa. Una de las características del movimiento libertario es su esfuerzo por crear en el presente instituciones y formas de relaciones que se anticipen, prefiguren, el modelo de sociedad al que se aspira. Este rasgo, por ejemplo, fue apuntado ya hace años por Noam Chomsky:

«En principio, es verdad que ustedes tienen que construir de alguna forma las organizaciones del futuro en la sociedad presente. La gente tiene que tener un cuadro de cómo manejará a su comunidad, o industria, o lo que sea, y tiene que luchar para hacerlo, en la medida que pueda» (Chomsky, 1994: 38).

Asimismo, es especialmente mediante la lucha como los grupos subalternos y amplios sectores sociales no ideologizados llegan poner en práctica e incorporar casi de forma instintiva prácticas y formas de organización típicamente anarquistas. El pueblo se educa, adquiere conciencia y acumula fuerzas (poder) dentro de instituciones autónomas que prefiguran la sociedad futura. Mediante la lucha se construye el poder popular.

Conclusiones

La obra de Pierre Clastres contiene importantes aportaciones para un análisis del poder y el pensamiento libertario. En particular, nos es útil su denuncia del error etnocéntrico de identificar poder y coerción; un error en el que también cayó el anarquismo «clásico». A partir del trabajo de campo entre diversos pueblos indios de Sudamérica, Clastres nos enseña que existen formas de organización política en las que el poder está descentralizado y no implica coerción. Algunos años más tarde otro autor francés, Michel Foucault, amplió algunas ideas sobre el poder que se podían encontrar poco desarrolladas y dispersas en la obra de Clastres (quizá debido a su repentina y prematura muerte). Foucault critica la visión «jurídico–discursiva» del poder, que lo percibe como mero límite. Para él, el poder también crea (cuerpos, instituciones, conocimientos).

Además, no puede entenderse como una propiedad, sino como un aspecto de las relaciones entre individuos y/o grupos. Siguiendo estas ideas, otro antropólogo actual, Harold Barclay, nos invita a reformular la visión anarquista del poder distinguiendo entre poder–imposición (dominación) y poder en igualdad. Aportaciones de otros pensadores contemporáneos, como John Holloway, apuntan en la misma dirección.

Hoy, una parte del anarquismo contemporáneo tiene una visión más amplia y compleja sobre el poder, en parte, gracias a las aportaciones de Clastres o Foucault. No se trata de luchar

contra el poder, sino de luchar contra la dominación buscando mecanismos que favorezcan formas colectivas de poder. En este artículo citamos ejemplos de movimientos libertarios latinoamericanos y sus pretensiones de construir «poder popular». Mediante la implicación en amplias luchas sociales, se supera el sectarismo de la tradición anarquista heredada de años recientes, y la práctica contribuye a forjar «poder popular», es decir, educar, organizar y fortalecer organizaciones horizontales que constituyen la antesala de la sociedad utópica del mañana³.

Bibliografía

- BAKUNIN, Mijail (1977). *Estatismo y anarquía*. Madrid: Ediciones Jucar.
- BARCLAY, Harold B. (1982). *People without Government: An Anthropology of Anarchy*. Londres: Kahn & Averill.
- BARCLAY, Harold B. (2008). “El poder: una visión antropológica” en Beltrán Roca Martínez (coord.) *Anarquismo y antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el Pensamiento libertario*. Madrid: La Malatesta, pp. 75–94.
- BORDIEU, Pierre (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- CHOMSKY, Noam (1994). *Conversaciones libertarias*. Madrid: Madre Tierra.

³ Ver, a modo de ejemplo, BARCLAY (1982), GRAEBER (2004) y SCOTT (2003 y 2009).

- CILEP (2009). Anarquismo y poder popular. (On line) <http://www.anarkismo.net/article/12227> (consultado el 12 de agosto de 2010).
- CLASTRES, Pierre (2010). La sociedad contra el Estado. Barcelona: Virus.
- FOUCAULT, Michel (1984). Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI Editores.
- GLEDHILL, John (2000). El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política. Barcelona; Bellaterra.
- GRAEBER, David (2004). Fragments of Anarchist anthropology. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- HOLLOWAY, John (2002). Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy. Madrid: El Viejo Topo.
- LINDHOML, Charles (2001). Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales. Barcelona: Gedisa.
- SCOTT, James C. (2003). Los dominados y el arte de la resistencia. Nafarroa: Txalaparta.
- SCOTT, James C. (2009). The art of not being governed. An anarchist history of Southeast Asia. New Haven: Yale University Press.

IV. LA ACEPTACIÓN DEL CONCEPTO DE PODER COMO NEGACIÓN DEL ANARQUISMO

Patrick Rossineri

Libertad!, N° 61 y N° 62, 2012, Buenos Aires, Argentina.

Extraído de: <http://prensaanarquista.blogspot.com>

En un artículo publicado en la revista *Libre Pensamiento*, n° 66, otoño 2010, “Repensar el poder. A propósito de *La Sociedad contra el Estado* de Pierre Clastres”, Beltrán Roca Martínez sostiene que la visión anarquista clásica sobre el Poder, si bien contiene aportes esenciales para su comprensión, deja por fuera importantes dimensiones de este concepto. Sostiene además que este enfoque hace una identificación limitada y reduccionista entre poder y coerción. El autor despacha rápidamente el tema, resolviendo el punto en cuestión en las siguientes breves líneas:

A pesar de sus preciadas aportaciones, el anarquismo no ha sabido captar totalmente la complejidad del poder. En

particular, se ha identificado poder exclusivamente con coerción. El poder es algo que limita, es incapaz de producir nada. Y como defensor radical de la libertad, según esta argumentación, el anarquista debe oponerse a toda forma de poder. En otras ocasiones se identifica poder con Estado y capitalismo, dejando fuera de la crítica y el análisis numerosas relaciones de poder que recorren el tejido social: a través de la medicina, los conocimientos, la sexualidad, etc. (aunque este error ha sido más frecuente entre los marxistas). Además, la mayoría de las veces hablar sobre el poder en las mismas organizaciones anarquistas es tabú; lo cual contribuye aun más a la confusión y no ser capaz de analizar con rigor las estructuras organizativas del movimiento.

Sin embargo, hay que matizar que en los mismos autores clásicos pueden encontrarse citas que apuntan una comprensión más compleja del fenómeno. Bakunin, por ejemplo, llama a “organizar las fuerzas del pueblo”:

“Organizar las fuerzas del pueblo para realizar tal revolución, he ahí el único fin de los que desean sinceramente la libertad. (Bakunin, 1977: 108).

Las “fuerzas del pueblo” a las que hace referencia Bakunin no son otra cosa que el “poder popular”, sobre el que reflexionaremos al final de este artículo.

Comenzando por el final, lo primero que resulta sorprendente es esta fantástica conclusión de que “organizar las fuerzas del

pueblo” equivale a organizar el poder popular⁴. Lamentablemente el autor olvidó fundamentar cómo partiendo de un teórico como Bakunin, que jamás habló de poder popular ni nada que se le pareciese, se puede llegar a concluir que se está haciendo referencia precisamente al “poder popular”. Como tal identificación entre el pensamiento del gran anarquista ruso y el controvertido concepto de poder popular no ha sido argumentada en absoluto por Roca Martínez, pasaremos a otras aseveraciones del artículo que al menos están respaldadas por un mínimo argumento.

No podemos dejar de estar de acuerdo cuando el autor afirma que “el anarquismo no ha sabido captar totalmente la complejidad del poder”, ya que visto desde una perspectiva contemporánea, dentro del campo de las ciencias sociales y humanísticas se han escrito toneladas de páginas y se han invertido miles de horas de investigación sobre el tema. Pero no podemos sumarnos al reproche encubierto de Roca Martínez a los clásicos del anarquismo, por no haber ahondado estos en una concepción de poder similar o afín a la de Michel Foucault y en menor medida a la de Pierre Clastres. El absurdo del regaño quedaría en evidencia si lo aplicásemos a otros casos, por ejemplo: “la física de Newton no ha sabido captar totalmente la complejidad de la relatividad del espacio-tiempo”; o, “la geometría de Euclides no ha sabido captar las complejidades de las geometrías no euclidianas”, o mejor aún, “los criadores de caballos del siglo XIX no han sabido estimar las ventajas de la

4 Sobre el concepto de poder popular remitimos al artículo “La Quimera del Poder Popular: una forma de integración al sistema”, publicado en Libertad! N° 52; también recomendamos la lectura de “Grupos Libertarios y Poder Popular”, de Rafael Uscátegui, en Libertad! N° 57.

fabricación de automóviles”. No parece que tenga mayor sentido el reconvenir a los anarquistas de hace 150 años por no haber desentrañado los laberintos y la anatomía del poder como lo hizo Foucault más de un siglo después⁵. Los problemas y preguntas, las ideas y conceptos de un momento político y social particular de la Historia, son el producto y la respuesta a las crisis y transformaciones en el orden político, económico y social de su propio contexto. Una ideología es, en buena medida, incomprensible fuera del contexto histórico en que fue producida, porque fue pergeñada como contestación a problemáticas concretas y por personas concretas, no como un divague intelectual en respuesta a cuestiones abstractas.

Intentaremos entonces analizar el contexto histórico en que se desarrollaron las ideas anarquistas, profundizando en los conceptos de autoridad y poder, a fin de aclarar que estos conceptos no han sido tomados de forma reduccionista ni simplista, ni por los anarquistas ni por las diversas sociologías decimonónicas, y más bien han sido problematizados en correspondencia con su realidad y experiencia histórica.

La teoría del contrato

Prácticamente toda la teoría social del siglo XIX fue una

5 En otro momento emprenderemos la discusión de las teorías foucaultianas del poder, preponderantemente discursivas, totalizadoras y sin base científico/experimental.

reacción contra el racionalismo del siglo XVIII que constituyó el fundamento político/filosófico de la Revolución Francesa. Dentro de este movimiento intelectual, la idea de Contrato Social que Jean Jacques Rousseau concibió, fue uno de los pilares fundamentales del Nuevo Orden revolucionario que se proclamó cuando los jacobinos tomaron el poder, frente a la ideología del Antiguo Régimen, es decir, la monarquía semi-feudal y el poderío de la Iglesia.

La teoría contractualista postulaba que la humanidad se había originado en una anarquía primigenia, donde los seres humanos eran libres unos respecto de otros, sin vínculos ni relaciones sociales entre sí, en un estado de naturaleza cercano al de los animales y sin conformar una sociedad. En un segundo estado civil, donde se fundaba la sociedad, devenía el contrato entre gobernados y gobernantes, donde los primeros delegaban en los segundos, que pasaban a ser los representantes de la voluntad general. Aquí se instituía el vínculo político, que dio origen a la sociedad y al Estado, que para la teoría contractualista eran interdependientes, es decir, sin Estado no podía existir la sociedad. Este esquema teórico es denominado modelo iusnaturalista (Norberto Bobbio, p. 67–93). Es una construcción intelectual correspondiente con este contexto histórico específico, pero que no tiene ningún asidero con la realidad, ya que semejante escenario en la historia y la evolución humana jamás ha existido.

Los autores contractualistas (Hobbes, Locke, Rousseau), describieron de diferentes maneras el estado de naturaleza –desde la hobbesiana guerra de todos contra todos al mito rousseauiano del buen salvaje– pero coincidían en la

estructura argumental. Se podría simplificar este pensamiento en base a algunas oposiciones o ideas dicotómicas entre el estado de naturaleza y el estado civil: salvajismo/civilización; anarquía/Estado; naturaleza/sociedad; individuo aislado/individuo asociado; ausencia de política/sociedad política; desorden/orden; igualdad/ desigualdad; supervivencia individual/contrato social. Fundamentalmente, lo que se infería era que los humanos (pueblo) pactaban un acuerdo o contrato, resignando algunos de sus derechos en una persona o grupo de personas principales (gobernantes), a fin de beneficiar a toda la colectividad. En algunos autores, esta concesión era temporal y se renovaba cada cierto tiempo (democracia), en otros era permanente y el poder se transmitía por sucesión (monarquía). El incumplimiento del contrato por parte de los gobernantes, es decir, si gobernaban contra la voluntad general, habilitaba al pueblo a derrocar a sus gobernantes y poner a otros en su reemplazo.

La oposición al contractualismo

El movimiento contra el racionalismo individualista tuvo tres troncos principales, ideológicamente muy diferentes, pero con algunos fundamentos en común: el conservadurismo (que proponía el retorno al antiguo régimen), el liberalismo (que defendía la autonomía y los derechos político/civiles del individuo) y el radicalismo (propugnaba una revolución económica y social; abarcaba todas las corrientes socialistas,

incluido el anarquismo). Estas tres corrientes tenían una particular visión de la idea de poder político, contrapuesta en gran medida a la de autoridad (política y social).

La idea de autoridad podemos describirla como “la estructura u orden interno de una asociación, ya sea política, religiosa o cultural y recibe su legitimidad por sus raíces en la función social, la tradición o la fidelidad a una causa”. Sociológicamente el concepto antinómico sería el de poder, identificado con las fuerzas represivas y con la burocracia administrativa despersonalizada (Nisbet: p. 18 y 19). El pensamiento radical tenía como característica distintiva que creía en las posibilidades de redención social mediante la conquista del poder político y su utilización sin límites. La creencia jacobina en el poder absoluto al servicio de la razón, la nación y la humanidad, eliminando las tiranías y las desigualdades, así como las instituciones que las causaban, en especial la Iglesia, esgrimía el poder y la razón contra la autoridad y la tradición.

Siguiendo al contractualismo, muchos radicales justificaban el poder totalitario basándose en la idea de “voluntad general”. El gobierno revolucionario en el poder encarnaba la voluntad general, no un poder externo a la sociedad sino, el poder colectivo del pueblo ejercido a través de sus representantes. De esta forma, el poder total encarnado en la Asamblea, o incluso en un solo hombre, servía al fin de alcanzar la libertad para los millones de oprimidos por la Iglesia, la aristocracia, la monarquía y los gremios del Antiguo Régimen. El poder político se concebía como un medio para alcanzar la libertad y la igualdad, siendo la Nación la fuente de toda autoridad legítima, considerando a los hombres y mujeres del pueblo como una fraternidad nacional.

El ejercicio del poder racional e ilimitado era la manera de acabar con la confusión de autoridades tradicionales superpuestas legadas de la monarquía y el feudalismo. En el nuevo orden, la devoción por Dios y la Iglesia pasaba a ser reemplazada por la adoración del Pueblo y el Estado; esta sería la base moral del poder político revolucionario. Y sería la piedra basal de la mayor parte de las corrientes democráticas y socialistas de los siglos XIX y XX para la aceptación de la conquista del poder del Estado como agente revolucionario.

Socialistas y demócratas como Saint-Simón, Blanqui, Blanc, Mazzini, Marx, Engels, Bernstein o Lenin, partieron de esta idea para justificar tanto el nacionalismo democrático, el reformismo socialista como la dictadura del proletariado. Sin toma del poder (absoluto o parcial) no se podría alcanzar un nuevo orden revolucionario. Aquí es donde los anarquistas desde Proudhon y Bakunin hasta Malatesta y Kropotkin, así como algunos pensadores socialistas libertarios o utópicos (William Morris, Owen, Fourier) se distanciaron de este desvelo por la toma del poder político. La solución anarquista pasaría por la aniquilación de dicho poder.

Poder político y autoridad social

Uno de los temas fundamentales de la naciente sociología del siglo XIX fue la temática relacionada con la crisis y la decadencia de la autoridad tradicional, y su reemplazo por nuevas formas de poder. En la sociedad del Antiguo Régimen –la organización

social que precedió a la revolución industrial y la revolución democrática burguesa en Europa– la autoridad no era concebida como identidad separada o distinta del conjunto social. Estaba “profundamente incorporada a las funciones sociales, parte inalienable del orden interno de la familia, el vecindario, la parroquia y el gremio, ritualizada en toda circunstancia, la autoridad está unida de modo tan estrecho con la tradición y la moralidad, que apenas se la advierte más que el aire que los hombres respiran. Aún en manos del rey, tiende a mantener en una sociedad de esa índole su carácter difuso e indirecto” (Nisbet: p. 147). La autoridad patriarcal del rey no se diferencia de la que tienen los padres sobre sus hijos, la autoridad está tan imbricada e integrada en la moral del orden social que no es posible visualizarla como algo separado del cuerpo social.

El golpe mortal dado a la autoridad tradicional por los efectos de la revolución industrial y la Revolución Francesa, generó profundos sentimientos de angustia y preocupación en el pensamiento conservador.

Esta corriente temía que la autoridad perdida dejaría una masa de individuos aislados e indefensos frente a nuevas formas de poder arbitrario, terrible y totalizador. Esta imagen del poder revolucionario jacobino desvelaba a pensadores como Burke, Burckhardt, Carlyle, Tocqueville, Simmel, etc. La nascente sociología describía al nuevo poder político que surgía ante sus ojos como:

a) Un poder totalizador, que se extendía a todos los órdenes de la vida.

b) Un poder legitimado por las masas, donde el conjunto de los ciudadanos son los soberanos, que expresaban su voluntad general a través del poder político.

c) Un poder centralizado, que exterminó a las comunas, los gremios y todo tipo de administración descentralizada. La centralización surgió como forma de darle participación a las masas de ese poder. Todas las formas de autoridad tradicional se interponían entre el gobierno revolucionario y el pueblo, por lo que deberían ser desarticuladas; el poder centralizado, incluso el dictatorial, era el mejor medio para representar a la voluntad general.

d) Un poder racionalizado, donde se simplificó la administración, se uniformaron las medidas, se impuso una lengua mediante el sistema educativo, se racionalizó el ejército de masas, donde surgió una nueva burocracia administrativa, despersonalizada, donde todo podía ser medido, pesado, documentado y registrado mediante un número, una norma, una regla, una fórmula o un patrón (Nisbet: p. 148150).

Una de las grandes diferencias entre el pensamiento conservador y el revolucionario radical consistía precisamente que los conservadores –seguidores de la tradición medieval– exaltaban una sociedad pluralista, con centros políticos distribuidos, con una autoridad apoyada en la comunidad local, la familia patriarcal, la parroquia y la tradición. En cambio, los radicales apostaban a la centralización del poder, al racionalismo administrativo y a la liberación del pueblo de las instituciones tradicionales que lo oprimían. La contraposición se

resume en la distinción entre autoridad social (vinculada al antiguo régimen) y el poder político (vinculado al nuevo orden), que será tema de la sociología de Bonald, Weber y Durkheim, como sus últimos expositores.

Libertad, Autoridad y Poder en Proudhon

Las formas de coerción social, el origen y fundamento de las normas sociales y las formas de control social serán preocupaciones de los sociólogos de siglo XIX, y muy en especial de los anarquistas. Esto último es explicado por Robert Nisbet en el siguiente –y extenso– párrafo:

“Sería falso suponer que esta distinción entre la autoridad social y el poder político se apoya solamente en el pensamiento conservador. Ese fue su origen, pero más tarde se difundió mucho. Los anarquistas habrían de esgrimirla. Para ellos el problema del poder en la sociedad moderna derivó en gran parte su intensidad del enorme realce que la Revolución había dado a la idea de Estado. ‘La democracia es simplemente el Estado elevado a la enésima potencia,’ diría Proudhon, (...) [que] tenía profundo interés en el localismo y la multiplicación de centros de autoridad en la sociedad, como medio para contener la centralización, basada sobre las masas (.) El pluralismo y la descentralización, aspectos notables del anarquismo del siglo XIX –desde Proudhon hasta Kropotkin– proceden ambos de un sentido vívido de la diferencia existente entre autoridad social, que es de acuerdo

con la definición anarquista, múltiple, asociativa, funcional y autónoma, y el poder político del Estado; este último, por muy 'democrático' que haya sido, en sus raíces, está destinado a la centralización y a la burocratización, a menos que lo equilibre la autoridad implícita en el localismo y la libre asociación” (Nisbet: p. 155).

El federalismo de Proudhon y su afán por la comunidad local, así como su oposición a la centralización de la industria a favor de las producciones de pequeña escala, le ganaron el mote de pequeñoburgués por el autoritario burgués Karl Marx y su criado Engels. En su visión de la industria, más que pequeñoburgués, el pensamiento proudhoniano casi podría calificarse de utopista, más cercano al pensamiento de Owen que al de los anarquistas que le sucedieron. El tradicionalismo patriarcal de Proudhon, profundamente criticado por los anarquistas contemporáneos, no le permitía visualizar la posibilidad de alcanzar la anarquía en una economía de grandes industrias, pero esta limitación sería ampliamente superada por Bakunin y toda la línea libertaria de autores que se inspiraron en sus ideas.

En *El Principio Federativo*, Proudhon argumentaba que existía una contraposición entre un Régimen de Libertad –con sus variantes de democracia y anarquismo– y un Régimen de Autoridad (entendiendo a esta como indivisión del poder) –con su diferenciación entre monarquía absoluta y comunismo autoritario o estatista. No obstante ser ideas antitéticas, según el autor no pueden existir el uno sin el otro: “en toda sociedad, aun la más autoritaria, hay que dejar necesariamente una parte a la libertad; y, recíprocamente, que en toda sociedad, aun la más liberal, hay que reservar una parte a la autoridad. Esta

condición es tan absoluta, que no puede sustraerse a ella ninguna combinación política. A despecho del entendimiento, que tiende incesantemente a transformar la diversidad en unidad, permanecen los dos principios el uno enfrente del otro y en oposición continua. El movimiento político resalta de su tendencia inevitable a limitarse y de su reacción mutua.”

En esta tensión dialéctica entre Autoridad y Libertad no hay una resolución o síntesis –como en Hegel– sino una relación dinámica y continua, con diversos resultados o sistemas políticos. El anarquismo sería el sistema donde el principio de libertad alcanza su máxima expresión, mientras que el principio de autoridad se reduce al mínimo irreductible necesario.

El principio de Autoridad, es decir, el poder político indiviso, absoluto y centralizado se funda en una extensión del modelo de familia patriarcal. El monarca asume la figura del pater familias romano y se disuelve en el Estado–Nación:

“así en la monarquía el príncipe es a la vez legislador, administrador, juez, general, pontífice. Tiene el dominio eminente sobre la tierra y sus productos; es jefe de las artes y los oficios, del comercio, de la agricultura, de la marina, de la instrucción pública; está revestido de toda autoridad y de todo derecho. El rey es, en dos palabras, el representante, la encarnación de la sociedad: él es el Estado. La reunión o indivisión de los poderes es el carácter de la monarquía. Al principio de autoridad que distingue al padre de familia y al monarca, viene a unirse aquí como corolario el principio de universalidad de atribuciones.”

Frente al poder central, Proudhon opone la autoridad federal, asociada, libre, reducida en número, restringida, especializada y municipalizada.

A diferencia de un Saint-Simón, que proponía la reforma del Estado, Proudhon sostenía que la solución a la crisis de su tiempo devendría de la transformación de la sociedad, modificando las relaciones entre el orden social y el político. La función del Estado –organismo exterior a la sociedad– se delimitaría a su mínima expresión, mientras que la dirección económica y política convergería en la sociedad de trabajadores. La contraposición que postulaba Proudhon no era entre Individuo/Estado o Individuo/Sociedad, que será el tema de los individualistas, sino el par antagónico Estado/Sociedad. El individuo solo existe dentro de un grupo social integrado de múltiples relaciones internas. Por el contrario, la centralización política del Estado sobre las masas atomiza a la sociedad en individuos aislados:

“El sufragio universal es una especie de atomismo mediante el cual el legislador, no pudiendo dejar hablar al pueblo como unidad corpórea, invita a los ciudadanos a expresar su opinión por cabeza, viritim, igual que el filósofo epicúreo explica el pensamiento, la voluntad, el entendimiento, por combinaciones de átomos” (en La Solución del Problema Social, 1848). El cuerpo de la nación se reduce a un conglomerado de moléculas manejado exteriormente por la estructura política superior y centralizada del poder político del Estado (Buber: p. 44–45).

Las ideas de Proudhon sobre el poder político

–contradictorias, complejas, mutables, versátiles y flexibles– están muy lejos de ser simplemente un sinónimo de coerción, como sostiene Roca Martínez. Todo lo contrario se manifiesta en uno de los párrafos más célebres de la pluma de Proudhon:

“Ser gobernado significa ser vigilado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, reglamentado, encasillado, adoctrinado, sermoneado, fiscalizado, estimado, apreciado, censurado, mandado, por seres que carecen de títulos, ciencia y virtud para ello [...]. Ser gobernado significa ser anotado, registrado, empadronado, arancelado, sellado, medido, evaluado, cotizado, patentado, licenciado, autorizado, apostillado, amonestado, contenido, reformado, enmendado, corregido, al realizar cualquier operación, cualquier transacción, cualquier movimiento. Significa, so pretexto de utilidad pública y en nombre del interés general, verse obligado a pagar contribuciones, ser inspeccionado, saqueado, explotado, monopolizado, depredado, presionado, embaucado, robado; luego, a la menor resistencia, a la primera palabra de queja, reprimido, multado, vilipendiado, vejado, acosado, maltratado, aporreado, desarmado, agarrotado, encarcelado, fusilado, ametrallado, juzgado, condenado, deportado, sacrificado, vendido, traicionado y, para colmo, burlado, ridiculizado, ultrajado, deshonrado. ¡Eso es el gobierno, ésa es su justicia, esa es su moral!”
(Guerin: p. 43).

Lo mismo podríamos decir de Bakunin, cuyo pensamiento – que se presenta asistemático y fragmentado en decenas de libros, cartas, artículos y manifiestos– era de una gran profundidad filosófica.

Bakunin frente al poder

Para Bakunin la distinción entre autoridad social y poder político quedará de manifiesto perfectamente en sus escritos. Las personas debían reconocer que estaban sujetas a la autoridad de las leyes de la naturaleza, pero no ocurría lo mismo con la autoridad de los hombres.

“¿Se desprende de esto que rechazo toda autoridad? Lejos de mí ese pensamiento. Cuando se trata de zapatos, prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o del ingeniero. Para esta o la otra, ciencia especial me dirijo a tal o cual sabio. Pero no dejo que se impongan a mí ni el zapatero, ni el arquitecto ni el sabio”, así lo expresaba en su gran obra Dios y el Estado. Las autoridades humanas no son infalibles, ni inevitables, ni inexorables. Hay quienes puedan conocer o saber sobre alguna ciencia específica, pero su conocimiento tendría un carácter provisorio y limitado ya que ninguna inteligencia “podría abarcar el todo. De donde resulta para la ciencia tanto como para la industria, la necesidad de la división y de la asociación del trabajo. Yo recibo y doy, tal es la vida humana. Cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez. Por tanto, no hay autoridad fija y constante, sino un cambio continuo de autoridad y de subordinación mutuas, pasajeras y sobre todo voluntarias.”

Cuando una autoridad, se impone obligatoria en nombre de

Dios o de la ciencia superior de un grupo de sabios, se convierte en poder y se abre el abismo entre gobernantes y gobernados. La máxima expresión de este poder organizado es la institución del Estado. En la naturaleza del poder está “la imposibilidad de soportar un superior o un igual, pues el poder no tiene otro objeto que la dominación, y la dominación no es real más que cuando le está sometido todo lo que la obstaculiza; ningún poder tolera otro más que cuando está obligado a ello, es decir, cuando se siente impotente para destruirlo o derribarlo” (El principio del Estado). En verdad, para Bakunin el poder político y la autoridad política tienen siempre una dimensión negativa, egoísta, explotadora y opresora, mientras que la autoridad social puede tener un carácter creador, interactivo, autogestionario. Y eso solo es posible cuando cada persona es autónoma, libre y se gobierna a sí misma, es decir, no tiene ninguna autoridad o poder que le someta.

Bakunin postulará la existencia de un instinto o una voluntad de poder en los humanos originado en las leyes de la vida y forjado en la lucha por la existencia, que se fue morigerando con la evolución de la humanidad. En la antigüedad tomaba la forma de esclavismo y de sujeción religiosa, mientras que en los tiempos modernos

“esa lucha tiene lugar bajo el doble aspecto de la explotación del trabajo asalariado por parte del capital, y de la opresión política, jurídica, civil, militar y policíaca por el Estado y la Iglesia, y por la burocracia estatal; y continúa brotando dentro de todos los individuos nacidos en la sociedad el deseo, la necesidad ya veces la inevitabilidad de mandar y explotar a otras personas” (Consideraciones Filosóficas).

La naturaleza instintiva de este comportamiento revela un costado oscuro de la humanidad, “un instinto carnívoro, completamente bestial y salvaje”, que se presenta de forma idealizada y noble, como instrumento de la razón o el bien público

“pero sigue siendo en su esencia igualmente dañino, y se hace todavía más perjudicial cuando, gracias a la aplicación de la ciencia, extiende su horizonte e intensifica el poder de su acción.”

Bakunin no hace un rechazo ciego o una negación de la voluntad de poder en cada individuo, por el contrario, reconoce su existencia y su inevitabilidad.

“La experiencia nos demuestra que el poder de la voluntad está bien lejos de ser siempre el poder del bien: los más grandes criminales, los malhechores en el más alto grado, están dotados algunas veces de la mayor potencia de voluntad y, por otra parte, vemos bastante a menudo, ¡ay!, hombres excelentes, buenos, justos, llenos de sentimientos benevolentes, que están privados de esa facultad” (Cappelletti p. 146).

Sin embargo, esta determinación negativa se desarrolla cuando las condiciones sociales hacen posible la aparición de un grupo con capacidad de oprimir y explotar al resto:

“El crecimiento del instinto de poder está determinado, por condiciones sociales. E inevitablemente este elemento maldito se encuentra como instinto natural en todo hombre sin excepción alguna. Todos llevamos dentro de nosotros

misimos los gérmenes de esta pasión de poder, y todo germen, como sabemos, según una ley básica de la vida se desarrolla y crece siempre que encuentre en su medio condiciones favorables. En la sociedad humana esas condiciones son la estupidez, la ignorancia, la indiferencia apática y los hábitos serviles de las masas –por la cual podríamos decir en justicia que son las propias masas quienes producen esos explotadores, opresores, déspotas, y verdugos de la humanidad de los que son víctimas.”

Esta vocación de poder que es natural en la especie humana es lo que impide cualquier forma de gobierno popular, ya que toda persona a quien se dote de poder se convertirá en opresor y explotador de las masas. Allí –sostiene Bakunin– radica la naturaleza corruptora del poder. Por más que el poder se ejerciera en nombre de la razón o la ciencia, quienes lo detenten no se diferenciarán de aquellos que lo hacían en nombre de Dios.

En este punto Bakunin se diferenciará de los filósofos de la Ilustración y defensores de la ficción del Contrato Social que

“proclaman la teoría amenazadora e inhumana del derecho absoluto del Estado, mientras que los absolutistas monárquicos la apoyan, con mucha mayor consecuencia lógica, en la gracia de Dios.”

Tanto liberales como revolucionarios hacen un culto del poder absoluto, con el fin de conservar sus privilegios de clase. Esto es también válido para el sistema democrático, que es planteado por Bakunin como una contradicción terminológica: “Donde

todos gobiernan, ya no hay gobernados, y ya no hay Estado,” mientras que el poder del Estado es

“el poder del pueblo en su conjunto, pero organizado en detrimento del pueblo y en favor de las clases privilegiadas”. Esta concepción del poder no se corresponde con la estrecha idea de poder que le atribuye Roca Martínez, identificado exclusivamente con la coerción.

El fundamento teórico de este sistema democrático remite al modelo iusnaturalista que toma la libertad individual como anterior a la sociedad y no como un producto histórico de la sociedad. El Estado y la sociedad se confunden así en una misma estructura, mientras que los individuos son una masa apiñada de átomos libres que les da forma. Esta idea –cuya exacerbación es la teoría liberal– toma al hombre como algo que, según Bakunin,

“no es siquiera completamente él mismo, un ser entero y en cierto modo absoluto más que fuera de la sociedad. Siendo libre anteriormente y fuera de la sociedad, forma necesariamente esta última por un acto voluntario y por una especie de contrato, sea instintivo o tácito, sea reflexivo o formal. En una palabra, en esa teoría no son los individuos los creados por la sociedad, son ellos, al contrario, los que la crean, impulsados por alguna necesidad exterior, tales como el trabajo y la guerra. Se ve que en esta teoría, la sociedad propiamente dicha no existe; la sociedad humana natural, el punto de partida real de toda civilización humana, el único ambiente en el cual puede nacer realmente y desarrollarse la personalidad y la libertad de los hombres, le es

perfectamente desconocida. No reconoce de un lado más que a los individuos, seres existentes por sí mismos y libres de sí mismos, y por otro, a esa sociedad convencional, formada arbitrariamente por esos individuos y fundada en un contrato, formal o tácito, es decir, al Estado.”

Su crítica al poder no tendrá medias tintas ni abrirá la puerta a ninguna clase de poder popular, como pretende hacernos creer Roca Martínez:

“Estamos convencidos como socialistas, vosotros y yo, de que el medio social la posición social y las condiciones de existencia, son más poderosas que la Inteligencia y la voluntad del individuo más fuerte y poderoso; y precisamente por este motivo exigimos una igualdad no natural sino social de los individuos como condición para la justicia y fundamento de la moralidad. Por eso detestamos el poder, todo poder, al igual que el pueblo lo detesta.”

Pero Bakunin –en sus *Consideraciones Filosóficas*– hace esta sugerente salvedad, al afirmar que la única autoridad respetable para el pueblo emana de la experiencia colectiva, y será

“mil veces más poderosa” que la de las autoridades estatales o eclesiásticas, es decir, “será la del espíritu colectivo y público de una sociedad fundada sobre la Igualdad y la solidaridad y sobre el respeto humano mutuo de todos sus miembros.”

Influenciado por las ideas científicas de su época, –el darwinismo, el mecanicismo y el positivismo– Bakunin le atribuía al pueblo necesidades e “instintos populares”. De este

modo, el pueblo ambicionaría instintivamente la organización de sus intereses económicos y

“la ausencia completa de todo poder, de toda organización política, pues toda organización política desemboca inevitablemente en la negación de la libertad del pueblo”.

Por supuesto, que desde una perspectiva actual, tales instintos atribuidos a las masas por Bakunin no existieron jamás, y más bien son la expresión de sus propios deseos, de sus propias ideas sobre el poder.

Kropotkin, una perspectiva antropológica del poder

Influenciado por la revolución darwinista y las teorías evolucionistas, Piotr Kropotkin tomará al poder desde un enfoque etnológico e histórico, estudiando las transformaciones en sus instituciones políticas y sociales. Para Kropotkin la evolución social presenta siempre una serie de instituciones comunales, de relaciones solidarias, libres e igualitarias, contrapuestas a otras instituciones externas a la sociedad, de pretensiones elitistas, autoritarias, explotadoras y opresivas, cuyo paradigma moderno es el Estado. Como bien señala Nisbet (p. 155), en Kropotkin es perfectamente apreciable el contraste entre autoridad social y poder (autoridad política). En su obra magna *El Apoyo Mutuo* expone que, la comuna aldeana obraba como la principal herramienta que permitía a los campesinos sobrevivir a la naturaleza hostil mediante los lazos solidarios

internos, sino también enfrentar a aquellos sectores que pretendían alzarse sobre la mayoría para reforzar su autoridad e imponer su voluntad. Dentro de la comuna aldeana operaban mecanismos para imponer las relaciones solidarias sobre las relaciones de depredación y autoritarismo (estas observaciones serían confirmadas por investigaciones etnológicas posteriores, en especial por autores como Marcel Mauss, Marshall Sahlins, Richard Lee, Marvin Harris y Pierre Clastres). El habitante de las comunas bárbaras

“se sometía a una serie entera y completa de instituciones, imbuidas de cuidadosas consideraciones sobre qué puede ser útil o nocivo para su tribu o su confederación; y las instituciones de este género fueron transmitidas religiosamente de generación en generación en versos y cantos, en proverbios y tríades, en sentencias e instrucciones.”

Las riñas, peleas, disputas y conflictos eran arbitrados por prestigiosos miembros de la comuna, donde se procuraba una reparación de la ofensa y una disculpa, basados en un derecho consuetudinario local. Las disputas entre miembros de la aldea eran de interés comunal, y cuando no se resolvían en la esfera privada, se lo hacía públicamente; este comportamiento tenía la función de restaurar el equilibrio roto por el conflicto:

“aparte de su autoridad moral, la asamblea comunal no tenía ninguna otra fuerza para hacer cumplir su sentencia. La única amenaza posible era declarar al rebelde, proscrito, fuera de la ley.” Pero el ir contra el derecho común era inimaginable debido al peso moral de la autoridad comunal, por lo que rara

vez se expulsaba a un miembro de una comunidad. Señala Kropotkin que era tan marcada la influencia moral de las comunas aldeanas, que durante la época feudal conservaron la autoridad jurídica sobre los señores, limitando su poder.

Según sostenía Kropotkin, la acumulación de riquezas en manos de una minoría fue el primer paso al surgimiento del poder:

“detrás de las riquezas sigue siempre el poder. Pero, sin embargo, cuanto más penetramos en la vida de aquellos tiempos –siglo sexto y séptimo– tanto más nos convencemos de que para el establecimiento del poder de la minoría se requería, además de la riqueza y de la fuerza militar, todavía un elemento. Este elemento fue la ley y el derecho, el deseo de las masas de mantener la paz y establecer lo que consideraban justicia; y este deseo dio a los caudillos de las mesnadas, a los knyazi, príncipes, reyes, etc., la fuerza que adquirieron dos o tres siglos después. La misma idea de la justicia, nacida en el período tribal, pero concebida ahora como la compensación debida por la ofensa causada, pasó como un hilo rojo a través de la historia de todas las instituciones siguientes; y en medida considerablemente mayor que las causas militares o económicas, sirvió de base sobre la cual se desarrolló la autoridad de los reyes y de los señores feudales.”

Entonces el poder político surge contra la autoridad social de la comuna y finalmente se impone sobre ella, no tanto por medio de la coerción sino burocratizando y cristalizando las formas antiguas del derecho consuetudinario comunal. Las

fuerzas que antes operaban para mantener el equilibrio solidario se convertirían en fuerzas para mantener el orden autoritario recién creado. Esta transformación gradual no se dio de forma necesariamente violenta, ni por la imposición de la fuerza, sino más bien por el surgimiento de poderes definidos dentro de la aldea, siendo el poder jurídico quizás el más influyente. En su breve estudio *El Estado*, Kropotkin plantea –con escaso fundamento histórico y antropológico– que poco a poco el derecho comunal se especializó y fue siendo paulatinamente apropiado por algunas familias que se transformaron en especialistas, a los que acudían los aldeanos particulares e incluso las tribus, cuando necesitaban quien arbitre en un conflicto.

“La autoridad del rey o del príncipe germina ya en estas familias, y cuando más estudio las instituciones de aquella época, más claro veo que el conocimiento de la ley rutinaria, de hábito, hizo mucho más para constituir esta autoridad que la fuerza de la guerra. El hombre se ha dejado esclavizar mejor por su deseo de castigar según la ley que por la conquista directa militar. Y así fue como surgió gradualmente la primera concentración de los poderes, la primera mutua seguridad para la dominación, la del juez y la del jefe militar, contra la comuna del pueblo. Un hombre sueña con estas dos funciones y se rodea de hombres armados para ejecutar las decisiones judiciales, se fortifica en su hogar, acumula en su familia las riquezas de la época –pan, ganado, hierro – y poco a poco impone su dominio a los campesinos de los alrededores. Y el sabio de la época, es decir, el hechicero o el sacerdote, no tardaron en prestarle apoyo y en compartir la dominación, o bien, añadiendo la lanza a su poder de mago,

se sirvieron de ambos en provecho propio.”

En este último párrafo de Kropotkin es claramente apreciable la influencia de Etienne de La Boetie, autor del célebre “Discurso sobre la servidumbre voluntaria”. La pregunta que se hacía el francés era por qué los hombres –habiéndose nacido libres– se sometían a la autoridad voluntariamente, sin necesidad de mediar la coerción; y es precisamente Kropotkin quien intenta dar con la respuesta al estudiar el surgimiento del poder político y del Estado moderno. Como se puede apreciar, la noción de Poder que tenía Kropotkin era bastante más compleja que la identificación lisa y llana con coerción, tal como supone Beltrán Roca Martínez.

Es necesario aclarar que el enfoque científico que intentó darle Kropotkin a sus investigaciones, con el desarrollo de la investigación etnográfica, la antropología cultural y la teoría social quedó obsoleto, precisamente por el carácter provisorio de todo estudio científico. Sin embargo, las ideas de Kropotkin influenciaron a otros autores posteriores como Alfred R. Radcliffe–Brown, Pitirim Sorokin y Ashley Montagu, entre otros, que profundizaron algunos de sus enfoques. Por otro lado, la visión de Kropotkin supo presentarse en los albores del siglo XX, como una refrescante alternativa al historicismo alemán de corte hegeliano, cuya expresión más célebre fue el actualmente naufragado materialismo histórico de Marx y Engels.

El poder en la filosofía de Landauer

“El Estado es una situación, una relación entre los hombres, es un modo de comportamiento de los hombres entre sí; y se le destruye estableciendo otras relaciones, comportándose con los demás de otro modo”.

Lejos del historicismo y el sociologismo de Kropotkin, esta afirmación de Gustav Landauer muestra una perspectiva muy original sobre el poder, la autoridad y el Estado. Para Landauer el Estado es una relación, donde se impone la coerción, y que se opone a otro tipo de relación, que denomina pueblo, donde la asociación voluntaria, solidaria y descentralizada son la regla. Esta última existe de hecho en todas las sociedades, es la forma de asociación natural que une a los hombres y mujeres, pero que no ha conformado todavía una federación u organización superior, “un organismo de innumerables órganos y miembros”, donde reside el espíritu del socialismo. Para Landauer el socialismo no es algo nuevo, sino algo que ya existía anteriormente dentro de la comunidad, sometida y soterrada por el Estado y en contra del Estado. Esta forma de relación del pueblo convive con la forma de relación Estado, aunque por fuera y aparte de ésta. Según esta interpretación, el socialismo es siempre posible, en todo momento histórico y espacio geográfico, siempre que los hombres así lo deseen y lo realicen; o igualmente imposible, si los hombres no lo quieren.

Esta relación antagónica entre Estado y comunidad, según sostiene Martin Buber⁶, no se trata de la alternativa Estado o

6 Caminos de Utopía, FCE, 1991, Buenos Aires, pg. 68.

no-Estado:

“Si el Estado es una relación que, en realidad, sólo se destruye al establecer otra, se destruye precisamente con cada paso hacia la nueva relación.” La base del Estado (la coacción legal) es la incapacidad de los hombres para unirse voluntariamente en un orden justo. Pero el alcance del Estado sobrepasa esta base coactiva y constituye un plus-Estado, que se perpetúa en el tiempo y se niega a reducirse aun cuando aumente la capacidad de un orden voluntario de las personas. El poder acumulado por el Estado no se retira si no es obligado a hacerlo; pierde su base racional original que se justificaba en la incapacidad de la sociedad de sostener un orden voluntario justo y se convierte en poder puro, el poder por el poder mismo, donde lo muerto domina a lo vivo.

El avance y el crecimiento de las comunidades (y las personas), con las uniones y federaciones de éstas renuevan la estructura orgánica de la sociedad, suplantando y destruyendo al Estado. La coexistencia de la sociedad y el Estado no implica la aceptación del reformismo o el gradualismo hacia la consecución del socialismo, sino una dialéctica donde cada paso constructivo hacia la anarquía es un paso hacia la destrucción del Estado. Según argumenta Buber, tanto para Landauer como para Proudhon

“una asociación sin espíritu comunitario suficiente, suficientemente vital, no sustituye al Estado por la sociedad, sino que lleva en sí misma al Estado, y lo que hace no puede ser otra cosa que Estado, o sea: política de poder y

expansionismo, sostenidos por una burocracia.”

Para Landauer no hay que esperar a que llegue la revolución para realizar la finalidad de la Anarquía; más bien, la Anarquía y el Socialismo se hacen sobre la marcha, son medio y fin al mismo tiempo.

Como dijimos, la perspectiva de Landauer toma al Estado como una forma de relación entre los hombres, es decir, una sociedad estatal está conformada por relaciones de poder entre sus miembros, de dominación, que se expresa en varias facetas al mismo tiempo: relaciones de poder político, religiosos, cultural, económico, etc. Landauer consideraba la sociedad medioeval como predominantemente autónoma, donde se entrelazaban los diversos grupos y comunidades sin conformar un poder político centralizado.

“En contraposición al principio del centralismo y del poder político, que hace su entrada allí donde ha desaparecido el espíritu comunitario, (...) la Edad Cristiana representa un grado de civilización en el que coexisten, una al lado de la otra, múltiples estructuras sociales específicas, que están impregnadas por un espíritu unificador y encarnan una colectividad de muchas autonomías libremente vinculadas.”

Esta situación cambiaría radicalmente durante el Renacimiento y surgimiento del absolutismo europeo, precursores del Estado–Nación moderno, el nacionalismo y el capitalismo.

Precisamente, si el poder del Estado está vinculado a lo absoluto, el socialismo estará alejado de lo absoluto. En este

sentido, el socialismo es la creación continua de comunidad dentro de la familia humana (Buber, pg. 81). Y en contraposición, el poder político es la creación continua de Estado en la sociedad humana. Lejos de postular la creación de un poder popular para alcanzar la Anarquía, Landauer propugnará la creación de relaciones comunitarias con ese mismo fin.

Rocker: el Poder contra la Cultura

Contemporáneo de Landauer y bastante más prolífico, Rudolf Rocker desarrolló una teoría general del poder en su obra *Nacionalismo y Cultura*, escrita pocos años antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial. Para Rocker los conceptos de nacionalismo y poder eran antagónicos con el concepto de cultura. Cuando el poder aumenta y se expande, disminuye la cultura, y por el contrario, cuando la cultura se amplía y desarrolla, el poder tiende a disminuir a su mínima expresión. La forma en la que el poder político se expresa más acabadamente en la sociedad moderna es el Estado, el cual se impone sobre la sociedad.

Para desarrollar su argumentación Rocker hace un recorrido por la Historia humana, desarrollando esta tensión entre la cultura (que es producto de la sociedad y es el medio que asegura al hombre su subsistencia material, su desarrollo intelectual y artístico) y el poder (tanto el poder político, cuya expresión moderna son el nacionalismo y la burocracia, como

sus antecesores de tipo religioso y económico, que están concentrados en una minoría). Para Rocker, el crecimiento firme del poder de la burocracia política, que dominaba y vigilaba la vida de las personas, había liquidado la cooperación voluntaria y la libertad individual dentro de la sociedad, implementando la “tiranía del Estado totalitario contra la cultura.”

El auge del fascismo y el estalinismo, que estaban en su cenit en el tiempo en que Rocker escribió su obra y constituían su gran preocupación, llevaron al autor a intentar explicar esta nueva expresión política que parecía aplastar todo aquello que se le oponía. Así describía a esta nueva “religión política” moderna:

“Lo mismo que la teología de los diversos sistemas religiosos aseguraba que Dios lo era todo y el hombre nada, así esta moderna teología política considera que la nación lo es todo y el ciudadano nada. Y lo mismo que tras la voluntad divina estuvo siempre oculta la voluntad de minorías privilegiadas, así hoy se oculta siempre tras la voluntad de la nación el interés egoísta de los que se sienten llamados a interpretar esa voluntad a su manera y a imponerla al pueblo por medio de la fuerza.”

Esta “voluntad de minorías privilegiadas” a que hace mención Rocker, que no es otra cosa que la voluntad de poder, tiene un papel preponderante en su tesis, tanto es así que en el primer capítulo de Nacionalismo y Cultura asume que:

“cuanto más hondamente se examinan las influencias políticas en la Historia, tanto más se llega a la convicción de que la voluntad de poder ha sido, hasta ahora, uno de los

estímulos más vigorosos en el desenvolvimiento de las formas de la sociedad humana.”

Con esta afirmación Rocker apuntaba directamente a las tesis del materialismo histórico, que postulaba una suerte de determinismo de las estructuras y condiciones económicas sobre los acontecimientos políticos y sociales. Sin negar que la economía tiene un papel importante en la causalidad de los hechos sociales, Rocker postulaba que:

“la voluntad de poder, que parte siempre de individuos o de pequeñas minorías de la sociedad, es en general una de las fuerzas motrices más importantes en la Historia, muy poco valorada hasta aquí en su alcance, aunque a menudo tuvo una influencia decisiva en la formación de la vida económica y social entera.”

El estudio de la evolución social y la historia –sostiene Rocker– nos revela que en todas las épocas:

“se encuentran frente a frente dos poderes en lucha permanente, franca o simulada, debido a su diversidad esencial interna, a las formas típicas de actuación y a los efectos prácticos resultantes de esa diversidad. Se habla aquí del elemento político y del factor económico en la historia, los que también podrían denominarse elemento estatal y factor social en la evolución histórica. Los conceptos de lo político y de lo económico se han interpretado en este caso demasiado estrechamente, pues toda política tiene su raíz, en última instancia, en la concepción religiosa de los hombres, mientras que todo lo económico es de naturaleza cultural y se halla,

por eso, en el más íntimo contacto con todas las fuerzas creadoras de la vida social; generalmente se podría hablar de una oposición interna entre religión y cultura.”

Así como lo expone Rucker, dos pares antagónicos de fuerzas se encuentran en tensión y oposición: por un lado el poder, la política y la religión, encarnados en grupos minoritarios que imponen su dominación sobre las mayorías a través de instituciones como la Iglesia y el Estado; y por el otro la economía y la cultura de las mayorías que integran la sociedad. Pero la religión será la piedra angular, el basamento sobre el cual la evolución social derivará en el surgimiento del poder político ya que en todos los sistemas religiosos se reflejó

“la condición de dependencia del hombre ante un poder superior al que dio vida su propia fuerza imaginativa y del cual se convirtió luego en un esclavo”.

La religión hizo al hombre (su creador) el esclavo de su creación (las deidades sobrenaturales), de la misma forma que posteriormente haría con el poder político y el Estado, que eventualmente ocuparán el lugar de divinidad suprema. El autor lo expresará sin rodeos ni sutilezas:

“la religión estuvo confundida ya desde sus primeros comienzos precarios, del modo más íntimo, con la noción del poder, de la superioridad sobrenatural, de la coacción sobre los creyentes, en una palabra, con la dominación.”

Esta realidad se vería expresada claramente en la pretensión de los representantes del principio de autoridad de ser la encarnación del poder de Dios, de su origen divino.

Sin embargo, Rocker reconoce la importancia de los intereses económicos en las políticas de dominación de los grupos humanos desde los tiempos primitivos: el deseo de apropiarse de los recursos de otro grupo humano, de su territorio, sus riquezas o sus mujeres. El sometimiento de una tribu por otra convertía a los vencidos en tributarios de una casta privilegiada. No entraremos en detalles sobre esta argumentación que se basaba en fuentes poco confiables y en investigaciones de una etnología neófita e inexperta. Para Rocker el comportamiento expansionista de las castas de poder era un comportamiento universal que se manifestaba a lo largo de toda la experiencia histórica y social:

“está en la esencia de todo poder que sus usufructuarios aspiren continuamente a ensanchar la esfera de su influencia y a imponer su yugo a los pueblos más débiles. Así surgió, poco a poco, una casta especial para la cual la guerra y la dominación sobre los demás se convirtió en oficio. Pero ninguna dominación pudo, a la larga, apoyarse sólo en la violencia bruta. Esta puede ser, a lo sumo, el instrumento inmediato de la subyugación de los hombres, pero por sí sola, sin embargo, no puede nunca eternizar el poder de individuos o de toda una casta sobre grandes agrupaciones humanas. Por eso hace falta más, hace falta la creencia del hombre en la inevitabilidad del poder, la creencia en la misión divina de éste. Y tal creencia arraiga, en lo profundo de los sentimientos religiosos del hombre y gana en fuerza con la tradición.”

En realidad, la explicación de Rocker acerca del surgimiento del poder político/religioso es una lectura de los

acontecimientos históricos muy influenciada por la experiencia capitalista y nacionalista contemporáneas. El expansionismo que le atribuye a los primitivos grupos tribales sobre grupos humanos más débiles, se asemeja convenientemente a la avidez sin límite de las clases burguesas que expolían a la clase obrera o al expansionismo de los Estados/Nación modernos y el Imperialismo sobre las etnias y comunidades locales. Y en este punto Rocker vuelve a un tópico que caracteriza a casi toda la literatura anarquista y que tiene su antecedente en Etienne de la Boetie: la aceptación de la sumisión voluntaria por parte de los dominados. Para Rocker esta sumisión no se impone por la violencia física exclusivamente, sino que tiene como ingrediente principal la identidad divina de la autoridad,

“por eso el propósito principal de toda política, hasta aquí, fue despertar esa creencia en el pueblo y afianzarla psicológicamente. (...) Es siempre el principio del poder, que hicieron valer ante los hombres los representantes de la autoridad celeste y terrenal, y es siempre el sentimiento religioso de la dependencia lo que obliga a las masas a la obediencia. El soberano del Estado no se venera ya en los templos públicos como divinidad, pero dice con Luis XIV: ¡El Estado soy yo! El Estado es la providencia terrestre que vigila a los hombres y conduce sus pasos para que no se aparten del camino recto. Por eso el representante de la soberanía estatal es el supremo sacerdote del poder, que encuentra su expresión en la política, como la encuentra la veneración divina en la religión.”

La sumisión voluntaria al poder del Estado sería entonces la consecuencia de la legitimación del poder político por medio de

la religión.

Otro asunto que tratará Rocker en su obra será la unicidad del poder, es decir, su pretensión y “deseo de ser único, pues, según su esencia, se siente absoluto y se opone a toda barrera que le recuerde las limitaciones de su influencia. El poder es la conciencia de la autoridad en acción; no puede, como Dios, soportar ninguna otra divinidad junto a sí.” Esta característica de las estructuras de poder se manifiesta en una lucha por la hegemonía entre los diversos grupos de poder. En el fundamento de todo poder se halla esta simiente que aspira a someter todo movimiento social a una voluntad central y única, personificada a veces en la figura de un monarca, de un partido o de un representante elegido constitucionalmente. La unidad del poder se expresa a través del respeto a los símbolos que legitiman la autoridad política desde el sentimiento religioso. Las instituciones de Estado, Nación, Partido y/o Religión se funden en un poder único que se expande y ensancha a costa de otros grupos de poder (grupos que no obstante ser más endeble, ocultan también una voluntad de dominio universal latente):

“El sueño de erigir un imperio universal no es sólo un fenómeno de la historia antigua; es el resultado lógico de toda actividad del poder y no está ligado a determinado periodo.”

La visión del poder que expuso Rocker estaba muy a tono con la sociología de su tiempo; el poder era estudiado como una estructura, no como una relación (como planteará Foucault décadas más tarde), y en sus argumentaciones se pueden

encontrar esbozadas ideas de autores tan disímiles como Weber, Marx o Durkheim. Las tesis de Rocker sobre el poder se enmarcaban perfectamente en el contexto de la sociología de inicios del siglo XX. En esta línea, nuestro autor postulará que una de las primeras condiciones para la existencia de cualquier poder estriba en la división de la sociedad en clases, estamentos o castas superiores e inferiores. Estas estructuras de poder serán legitimadas por la religión, la tradición y los mitos, presentando esta situación de desigualdad como ineludible, fatal y necesaria, como parte de un orden social natural.

En las sociedades donde existen grupos de poder organizados políticamente, éstos se apropian de los productos culturales, económicos y simbólicos que la sociedad crea para su reproducción vital. Observando esta situación de desigualdad que originan las estructuras de poder en las sociedades, Rocker desestima la existencia de cualquier facultad creadora del Poder:

“la creencia en las supuestas capacidades creadoras del poder se basa en un cruel autoengaño, pues el poder como tal no crea nada y está completamente a merced de la actividad creadora de los súbditos para poder tan sólo existir. Nada es más engañoso que reconocer en el Estado el verdadero creador del proceso cultural, como ocurre casi siempre, por desgracia. Precisamente lo contrario es verdad: el Estado fue desde el comienzo la energía paralizadora que estuvo con manifiesta hostilidad frente al desarrollo de toda forma superior de cultura. Los Estados no crean ninguna cultura; en cambio sucumben a menudo a formas superiores de cultura. Poder y cultura, en el más profundo sentido, son

contradicciones insuperables; la fuerza de la una va siempre mano a mano con la debilidad de la otra. Un poderoso aparato de Estado es el mayor obstáculo a todo desenvolvimiento cultural. Allí donde mueren los Estados o es restringido a un mínimo su poder, es donde mejor prospera la cultura.”

La fuerza creadora reside en la cultura, “se crea a sí misma y surge espontáneamente de las necesidades de los seres humanos y de su cooperación social.” La cultura en sus más variados aspectos, ya sea el tecnológico, el artístico, el moral o el económico es originada por la sociedad, mientras que las instituciones políticas se apropian de este desarrollo para afianzar su poder y dominar la vida social. El poder político entra en inevitable contradicción con las fuerzas creadoras del proceso cultural, cuya naturaleza es multiforme y diversa, procurando uniformar, encarrilar, cristalizar y disciplinar dicho proceso creador. Pero la cultura se renueva y adapta constantemente por más que las fuerzas políticas intenten imponer su dominio y obstaculizar su evolución. El Estado, que siempre es infecundo, aprovecha esta fuerza creadora de la cultura para direccionarla en su beneficio y solo favorece a aquellos elementos de la cultura que favorecen la conservación de su poder. Por eso Rocker afirmará que es imposible hablar de una cultura de Estado, porque cultura y poder son fuerzas contradictorias y en pugna permanente:

“Ya el hecho de que toda institución de dominio tiene siempre por base la voluntad de minorías privilegiadas, impuesta a los pueblos de arriba abajo por la astucia o la violencia brutal, mientras que en toda fase especial de la cultura sólo se

expresa la obra anónima de la comunidad, es significativo de la contradicción interna que existe entre ambas. El poder procede siempre de individuos o de pequeños grupos de individuos; la cultura arraiga en la comunidad. (...) La cultura, en el más alto sentido, es como el instinto de reproducción, cuya manifestación conserva la vida de la especie. El individuo muere; la sociedad no. Los Estados sucumben; las culturas sólo cambian el escenario de su actividad y las formas de su expresión.”

Pero, aunque esta oposición entre cultura y poder sea tan manifiesta, Rocker reconoce que en ciertas áreas de la vida social existe un campo de acción común y de entendimiento entre ambas. De este modo,

“cuanto más profundamente cae la acción cultural de los hombres en la órbita del poder, tanto más se pone de manifiesto una petrificación de sus formas, una paralización de su energía creadora, un amortiguamiento de su voluntad de realización. Por otra parte, la cultura social tanto más vigorosamente pasa por sobre todas las barreras políticas de dominio, cuanto menos es contenida en su desenvolvimiento natural por los medios políticos y religiosos de opresión. En este caso se eleva a la condición de peligro inmediato para la existencia misma

Esta área de contacto entre las estructuras de poder político y la estructura social cultural, es también un área de conflicto y lucha permanente. Como resultado de esta pugna entre dos tendencias contrapuestas, asoma paulatinamente las formas de relación jurídica que enmarcan “los límites de las atribuciones

entre Estado y sociedad, entre política y economía, en una palabra, entre el poder y la cultura.” El derecho, los códigos civiles y penales, las leyes y Constituciones son la cristalización de este proceso de contienda entre el poder y la sociedad, y estas instituciones son el “paragolpe que debilita sus choques y preserva a la sociedad de un estado de continuas catástrofes.” Esta discordia entre la sociedad y el Estado es comparada por Rucker con las oscilaciones de un péndulo que se traslada entre dos polos: el de la autoridad y el de la libertad. El punto en que el péndulo se detiene en el polo de libertad, la sociedad se libera del Estado, la opresión y la explotación y se establece la Anarquía. El punto en que el péndulo se detiene en el polo de Autoridad, reina la desigualdad, y se paralizan las capacidades creadoras de la sociedad en beneficio de una minoría privilegiada y se instituye el Estado nacional, su burocracia administrativa el capitalismo.

Dentro de este último Rucker incluye a la variante “capitalismo de Estado”, para aludir al socialismo autoritario leninista, porque ahoga todas las actividades sociales y las reemplaza por la actividad estatal. Las personas que caen bajo el dominio del Estado pierden su espíritu comunitario, su libertad, su capacidad creadora y su espontaneidad; es decir, se despersonalizan. Pero Rucker advierte que la malignidad del Poder es tan superlativa que inmola a sus propios agentes:

“Esa es la maldición secreta de todo poder: no sólo resulta fatal para sus víctimas, sino también para sus propios representantes. El loco pensamiento de tener que vivir por algo que contradice todo sano sentimiento humano y que es insubstancial en sí, convierte poco a poco a los

representantes del poder en máquinas inertes, después de obligar a todos los que dependen de su poderío al acatamiento mecánico de su voluntad.”

En estas palabras finales tropezamos con una rudimentaria teoría sobre la alienación del Poder que lamentablemente el autor no profundizó, pero que constituye una muestra acabada de sus preocupaciones contemporáneas: la despersonalización que la burocracia y el totalitarismo (fascista y estalinista) producían en el cuerpo de la sociedad transformándola en una masa inerte, obediente y disciplinada.

Reflexión final

Durante el período que discurre entre 1830 a 1900 floreció la Edad de Oro de la sociología, según sostiene Robert Nisbet. Es precisamente durante ese tiempo que surgieron y tomaron fuerza las ideas anarquistas. Dentro de dicho contexto los anarquistas teorizaron sobre el Poder y el Estado –entre otras temáticas– con la profundidad y competencia intelectual acorde a su época. A diferencia del marxismo, los teóricos anarquistas no se ataron al pensamiento de una autoridad intelectual dominante, sino que atacaron el problema del Poder desde diversas perspectivas. Pero la diversidad de enfoques no debe hacernos pensar que estas perspectivas contenían propuestas que eran incoherentes o incompatibles entre sí. La oposición entre comunidad y Estado, o las de sociedad y política, se resumen en el par antagónico que forma la Anarquía contra el

Poder, y se encuentra presente en todos los autores ácratas. Es que el anarquismo no tenía una visión caprichosa o infantil que equiparaba al Estado y al Poder, sino que diferenciaba a las formas de gobierno autoritario (estructuras políticas) como un producto del devenir histórico, mientras que el Poder era una cualidad y una característica inherente al ser humano, tanto como la solidaridad, la cooperación, el egoísmo o el altruismo. Entonces, si el Estado es producto de la evolución social, el Poder (o la voluntad de adquirirlo), en cambio, es una fuerza universal que está presente en todas las sociedades de forma latente o manifiesta, que se enfrenta a los sentimientos de solidaridad y fraternidad humanas.

Si los anarquistas del presente pretendemos discutir seriamente sobre las mismas demandas que con brillantez trataron los grandes teóricos del anarquismo clásico, deberíamos dejar de lado presunciones como la de Roca Martínez, que ya citamos al comienzo de esta reseña. Desde nuestra perspectiva, todos los intentos de acomodar la noción de Poder para hacerla compatible con el anarquismo han sido estériles. La idea de un “poder popular” es tan falaz como la creencia en que los anarquistas clásicos desestimaban toda discusión sobre el poder porque era intrínsecamente malo o porque tenían una idea del poder como simple dominación o coerción.

La perspectiva que presentaba al poder como dominación, sin embargo, ha sido una de las grandes líneas de pensamiento de la sociología, y su principal exponente fue Max Weber, tal vez el más grande sociólogo de la historia. Por lo tanto, la visión de los anarquistas acerca del poder no solo era coherente con el

contexto en que se desarrollaron las ideas libertarias, sino que incluso era precursora de las ciencias sociales que se estaban fundando desde mediados del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. Muchas de las intuiciones de los teóricos anarquistas sobre el poder político serán tratadas por Max Weber de forma más metódica y científica. Ahora intentaremos ilustrar esta última imagen.

La idea de Bakunin de que el poder no puede “soportar un superior o un igual, pues el poder no tiene otro objeto que la dominación; (...) ningún poder tolera a otro más que cuando está obligado a ello;” o que “la conquista no sólo es el origen, es también el fin supremo de todos los Estados grandes o pequeños, poderosos o débiles, despóticos o liberales, monárquicos o aristocráticos, democráticos y socialistas”, son ideas perfectamente compatibles con el punto de vista weberiano:

“Todas las estructuras políticas emplean la fuerza, pero difieren en el modo y la medida en que la usan o amenazan usarla contra otras organizaciones políticas. (...) No todas las estructuras políticas son igualmente expansivas (...) como estructura de poder, varían en el grado en que están orientadas hacia el exterior”.

También la idea de una búsqueda de poder encarnada en ciertos grupos dominantes que esgrimía Rucker, tiene su correlato en Weber:

“La búsqueda de prestigio es propia de todas las estructuras de poder específicas, y por tanto, de todas las estructuras

políticas. (...) En la práctica, el prestigio del poder como tal equivale a la gloria del poder ejercido sobre otras comunidades; equivale a una expansión del poder, si bien no siempre por vías de anexión o sumisión. Las grandes comunidades políticas son los exponentes naturales de estas pretensiones de prestigio.”

También Weber describió las fuertes relaciones entre las diferencias de clase y las estructuras de poder, la acción de los partidos orientada casi exclusivamente hacia la adquisición de poder, a influir sobre las acciones comunales o materializar un determinado programa político. También la teoría del poder de Weber tiene un grado de universalidad y de aplicación general coincidente con la mayoría de las teorizaciones anarquistas, y esto se debe en gran parte a que lo que entiende Weber (un burgués insospechado de simpatizar con el anarquismo) por “poder” no difiere mucho de las postulaciones del anarquismo clásico: “entendemos por poder la posibilidad de que una persona o un número de personas realicen su propia voluntad en una acción comunal, incluso contra la resistencia de otros que participan en la acción”. Igualmente podríamos agregar que su definición del Estado como la institución que detenta el monopolio de la fuerza en la sociedad, a pesar de su evidente estrechez, podría ser suscripta por buena parte de los anarquistas.

Que hayamos mostrado algunas coincidencias entre la sociología weberiana sobre el poder y el pensamiento anarquista no debería hacernos creer que no se podrían encontrar puntos de contacto con otros autores decimonónicos como Marx, Tonnies o Durkheim. Tomamos las coincidencias

con Weber en lo que respecta a su teoría sobre el poder para demostrar que las ideas de los anarquistas clásicos sobre el poder no se correspondían en absoluto con la limitada caracterización que urdió Roca Martínez. El problema del poder no fue algo que esquivaran los anarquistas por temor a contaminarse, sino que lo abordaron de forma coherente, racional y acorde con su pensamiento; ha sido esta visión tan particular sobre el poder la que ha caracterizado a los anarquistas y los ha diferenciado del resto de las corrientes ideológicas.

Finalmente, solo nos queda expresar que si los teóricos del “Poder Popular”, se empeñan en argumentar aplicando la ley del mínimo esfuerzo, tal como Roca Martínez hizo para caracterizar al anarquismo clásico, difícilmente sus ideas puedan ser aceptadas por el resto del movimiento libertario. Porque en verdad habría que pergeñar malabares argumentativos para llegar a compatibilizar significados tan opuestos como Anarquía y Poder, y aceptar aquello que desde nuestro punto de vista es absurdo e incoherente. A no ser que los anarquistas renunciemos a la sana costumbre de negarnos a pensar desde el punto de vista de los que detentan el Poder.

Bibliografía

- BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michelangelo, *rigen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985.
- NISBET, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*,

Amorrortu, Buenos Aires, 1977.

- CAPPELLETTI, Ángel, Bakunin y el Socialismo Libertario, México, 1986.
- BUBER, Martín, Los caminos de Utopía, FCE, México, 1987.
- ROCKER, Rudolf, Nacionalismo y Cultura, Tupac, Buenos Aires, 1942.
- LANDAUER, Gustav, La Revolución, Tusquets Editores, Barcelona, 1977.
- KROPOTKIN, Piotr, El apoyo mutuo, Ediciones Madre Tierra, Madrid, 1989.
- El Estado y su papel histórico, Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 1995,
- WEBER, Max, Ensayos de Sociología contemporánea, Barcelona, Planeta Agostini, 1985.