

Repensar el poder

A propósito de La sociedad contra el Estado

Beltrán Roca

2010

Índice general

El anarquismo clásico ante la problemática del poder	4
Clastres y la crítica a la concepción etnocéntrica del poder .	5
Antropología, anarquismo y teorías contemporáneas sobre el poder	7
Conclusiones	12

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 aun 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 estatales 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 aca-

taba 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.¹ 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.

¹ Ver, a modo de ejemplo, Barclay (1982), Graeber (2004) y Scott (2003 y 2009).

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 (Lindholm, 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 —governabilidad— 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 popu-

lar”, es decir, educar, organizar y fortalecer organizaciones horizontales que constituyen la antesala de la sociedad utópica del mañana.

Referencias bibliográficas

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.

Bourdieu, Pierre, 2000. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Chomsky, Noam, 1994. *Conversaciones libertarias*. Madrid: Madre Tierra.

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.

Lindholm, 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: YaleUniversity Press.

Biblioteca anarquista
Anti-Copyright



Beltrán Roca
Repensar el poder
A propósito de La sociedad contra el Estado
2010

Recuperado el 29 de enero de 2014 desde librepensamiento.org
Artículo publicado en *Libre Pensamiento* n.º 66, otoño de 2010.

es.theanarchistlibrary.org