

RECORDANDO A PROUDHON: ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA ANARQUISTA DEL PODER

Mikko Mäkimartti
BUAP. Puebla, Puebla, México
makimartti.mx@gmail.com

Recibido: 8 de noviembre de 2021

Aceptado: 27 de julio de 2022

RESUMEN

Proudhon es reconocido por su crítica temprana a la propiedad y la explotación. No obstante, desde la lectura cuidadosa de su obra se evidencia que desarrolló una importante teoría sobre el poder. Por eso este artículo tiene como objetivo evidenciar los aportes y la centralidad del autor en la teorización anarquista del poder a través de cuatro momentos. Primero: aceptación y desarrollo de su teoría en el anarquismo posterior; segundo: excepcionalidad de la teoría de Bakunin; tercero: afinidad entre Proudhon y Foucault; y cuarto: los aportes de Proudhon para los debates sobre las luchas pluralistas, transversales y anticapitalistas que coinciden con el anarquismo en que existen concepciones de poder que no dominan necesariamente.

Palabras clave: anarquismo, el poder, Proudhon, Foucault, el Argentinazo

ABSTRACT

Proudhon is recognized for his early critique of property and exploitation. However, from a careful reading of his work it shows that he developed an important theory of power. That is why this article aims to evidence the author's contributions and centrality in the anarchist theorization of power through four moments. First: acceptance and development of his

theory in later anarchism; second: exceptionality of Bakunin's theory; third: affinity between Proudhon and Foucault; and fourth: Proudhon's contributions for the debates on pluralistic, transversal and anticapitalistic struggles which coincide with anarchism in that there are conceptions of power that do not necessarily dominate.

Keywords: Anarchism, power, Proudhon, Foucault, the Argentinazo

INTRODUCCIÓN

En la siempre creciente literatura sobre el anarquismo en el siglo XIX, la primera mitad del siglo XX, y los debates contemporáneos existe una carencia importante. Hay nuevas lecturas sobre las y los autores claves durante dicho periodo y sobre el entendimiento anarquista del poder, pero todavía son escasas las exposiciones rigurosas y detalladas sobre el pensamiento de Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) y sus aportes al respecto.

Proudhon se interesó en las luchas y modos de organización obreras y artesanas en Francia desde 1830 en adelante, basados en la espontaneidad, descentralización del poder y reciprocidad de agrupaciones de fuerzas autónomas y diferentes. Redescubrió la antigua palabra *an-arché* (anarquía) para su explicación, formuló una crítica temprana a la propiedad y la explotación, y propuso la autogestión obrera y la revolución social, trabajos por los que ha sido reconocido. No obstante, una lectura cuidadosa de su obra demuestra que desarrolló una teoría importante sobre el poder que anticipa la teoría realizada por Foucault. Ambos conciben el poder a partir de las múltiples relaciones de fuerza, desde la perspectiva de la inmanencia, que está por todas partes, es ascendente en vez de descendente, productivo más que represivo. Esta afinidad no reconocida por Foucault por sí sola justificaría el lugar de Proudhon en la teorización anarquista u otra sobre el poder; otra razón para el estudio de su teoría es el hecho poco estudiado de que sus postulados sobre el poder ya habían sido aceptados y desarrolla-

dos, como mostraré en extenso, por las y los anarquistas después de él. La teoría de poder de Mikhail Bakunin (1814-1876) es una clara excepción, pues, a diferencia de Proudhon quien no calificó el poder moralmente, Bakunin lo demonizó.

Dados estos presupuestos teóricos, argumentaré que también es posible conectar la teoría de Proudhon con las luchas recientes de carácter pluralista, transversal y anticapitalista. Luchas que hacen a manera práctica o militante la pregunta por el poder, pues éste, sus entendimientos y formas múltiples y cambiantes tanto condicionan como posibilitan el cambio del mundo. Tomando como ejemplo las fábricas recuperadas, barricadas, vecindades y sus asambleas horizontales de la Argentina de 2001, sostendré que existen paralelismos entre Proudhon, anarquía y su entendimiento sobre el poder con este tipo de luchas y modos de organización que no buscan conquistar el poder político.

Por lo anterior este artículo propone justificar el lugar de Proudhon en la teorización anarquista (u otra) del poder a través de exponer: primero, algunos de los postulados de su teoría del poder; segundo, la aceptación y el desarrollo de su teoría en el anarquismo posterior; tercero, la excepcionalidad de la teoría de poder de Bakunin; cuarto, un diálogo entre Proudhon y Foucault; quinto, el lugar que Proudhon puede tener en las calles de la Argentina de 2001. La conclusión reúne y ordena en forma de tres pautas algunos elementos claves para una posible teoría anarquista del poder.

LA TEORÍA DEL PODER EN PROUDHON

En esta sección presentaré de manera concisa algunos de los postulados de la teoría de poder en Proudhon: fuerza colectiva y facultad; inmanencia, relacionalidad y forma; ascendencia, dependencia e inestabilidad; justicia y dialéctica negativa; aceptación y vigilancia; totalidad y formas de dominación análogas.

Proudhon comienza su Pequeño Catecismo Político¹ con una pregunta sobre el poder: “Cualquier manifestación atestigua una realidad; ¿Qué constituye la realidad del poder social?” y responde: la fuerza colectiva (Proudhon, 1858/2011a: 654-5). En cuanto a ésta, Proudhon explica que cualquier ser tiene la fuerza inmanente como su facultad o propiedad relacional; es decir: “Tan pronto como se halle en presencia de otros seres”, manifiesta la capacidad para mover, pensar, producir, resistir y agrupar las fuerzas (Proudhon, 1858/2011a: 654-5). La fuerza colectiva origina de esta última capacidad en la medida en que, continúa Proudhon (1858/2011a: 654-5), “la resultante de estas fuerzas aglomeradas, que no debe ser confundido con la suma de las mismas, constituye la fuerza o poder del grupo”.

Antes de tratar la cuestión de los individuos, colectividades y sus capacidades o potencias que generan poder social (un poder de un orden superior), Proudhon insiste en que la fuerza es primordialmente amorfa. La fuerza “es, en semejanza a la sustancia, como los átomos que mantiene juntos, algo inaccesible para los sentidos, que la inteligencia percibe sólo a través de sus manifestaciones, como la expresión de una relación” (Proudhon, 1858/2011a: 670). Dada la relación como su expresión, la fuerza misma se tiene que entender en términos plurales. Así pues, según la “ontología revolucionaria” de Proudhon (1858/2011a: 670) la Relación (en el último de los análisis) es

[...] aquello a lo que toda fenomenalidad, toda realidad, toda fuerza y toda existencia es referido. Justo como la idea de ser engloba las nociones de fuerza y relación, de igual manera la idea de relación inexorablemente presupone fuerza y sustancia, devenir y ser.

¹ Éste forma parte de su obra magna Justicia en la Revolución y en la Iglesia de 1858. La traducción tardía y parcial del Catecismo en inglés en 2011 explica en parte el desconocimiento de la teoría del poder de Proudhon.

De ahí que Proudhon (1858/2011a: 660) argumenta que el poder es “resultante de las fuerzas en relación”, es decir, no existe de manera autónoma sino en la relación de una fuerza con otra. Inmanente a la sociedad, el poder varía por su cualidad e intensidad, así como por su forma y solidez (Proudhon, 1858/2011a: 655 y 658). En la dimensión de las formas Proudhon refiere a las fuerzas aglomeradas en un taller que, trabajando y produciendo para un fin común, tiene un poder que le pertenece, y dice que éste testimonia su vida (Proudhon, 1858/2011a: 655). Dado que el poder no es nada externo a la reproducción de la vida en común, no sorprende que lo mismo suceda en relación con el saber. Efectivamente, para Proudhon (1858 *apud*. Colson, 2007: 119) el poder es “pre requisito y productor del conocimiento y no su resultado [...el poder] es la condición del exequátur que se le da a la idea, siendo por sí misma inerte e indiferente a su propia realización”.

En cuanto al poder social, Proudhon no acepta ver sus manifestaciones en el despliegue de las fuerzas militares, el príncipe o el Estado. Si bien éstos implican fuerzas particulares, son en realidad meramente efectos de, y son sostenidos por, las fuerzas colectivas que Proudhon (1858/2011a: 656 y 668) llama ordinarias. Esto nos hace ver que la gente es cómplice en su dominación y ésta se tiene que entender como inestable. Para profundizar en este tema, Proudhon (1858/2011a: 682) retoma la pregunta que alguna vez le hicieron al Rey Felipe II: “¿Qué haría, mi Señor, si cuando usted dijera ‘sí’, todos los demás dijesen ‘no’?”. An-arché, decir “no” a la dominación; no importa quién o qué absorbe, externaliza, hace alienar o se apropia (o roba) de la fuerza colectiva². La razón de la inestabilidad del Rey, o la de cualquier gobierno, responde a: “Como si la fuerza social obtuviera su existencia de él,

² Para Marx y Engels (1844 *apud*. McKay, 2011: 66) Proudhon descubrió que “la suma de los salarios de los trabajadores, incluso si la mano de obra individual fuera pagada por completo, no remunera el poder colectivo objetivado en su producto [...]”.

mientras que, de hecho, él es solo una efigie de ello” (Proudhon, 1858/2011a: 663), es decir, una personificación o apariencia. En el momento en que la gente los considera contrarios a sus intereses, ya sin el sustento de las fuerzas (y razones) colectivas ordinarias de que totalmente dependen, caerán, con la misma facilidad con la que se establecieron (Proudhon, 1858/2011a: 663).

El poder social tiene una relación intrínseca con la justicia. Proudhon nuevamente lo plantea desde el cuestionamiento dado que “toda fuerza presupone dirección: ¿Quién dirige el poder social?” y él mismo responde que: “Todos, que equivale a decir que nadie” (Proudhon, 1858/2011a: 659). Agrega inmediatamente que es la Justicia quien dirige el poder social. Lejos de la justicia estatista y abstracta del derecho burgués, es inmanente, es decir, “opera en nuestro interior como una facultad positiva” (Proudhon, 1858 apud. Prichard, 2013: 100). La Justicia, y la espontaneidad, reciprocidad e igualdad que implica, posibilita en el ser colectivo su orden que Proudhon de manera paradójica equipara con la anarquía (lejos de violencia y caos, como se ha creído). Además, compromete a todos y todas en el poder social y su equilibrio, por lo que dicho orden resulta de la organización colectiva (Proudhon, 1858/2011a, 669).

El entendimiento de Proudhon de la dialéctica permite ahondar en este tema. Se propone equilibrios entre opuestos en lugar de las síntesis que, al resolver las diferencias someten a lo múltiple de las fuerzas en una condición superior en la que todo se adecua. La dialéctica negativa que pluraliza y enfatiza en el carácter abierto³ de la vida social, de las luchas, en la Justicia o el poder, se debe a su ruptura con Hegel.

[...] justo como los polos de una celda eléctrica no se destruyen mutuamente, los dos términos de la antinomia [tesis y antítesis] no son resueltos. No solo son indestructibles, sino que son la fuerza motivadora de toda acción, vida y

³ Gurvitch (1962) y Ansart (1967) nombran la dialéctica de Proudhon negativa; Cappelletti (1985/2010: 72) la toma abierta y pluralista.

progreso. El problema no es hacer que ocurra su fusión, ya que esto sería la muerte, sino establecer el equilibrio entre ellos –un equilibrio inestable, que cambia conforme la sociedad se desarrolla (Proudhon, 1969: 229).

Su crítica de Hegel hace emerger una pregunta importante, ¿qué hacer en ausencia de síntesis en una situación concreta? Para que el poder social conducido por las ideas y prácticas de la Justicia actúe en su plenitud, por ejemplo, en la asamblea de una federación de comunas o fábricas autogestionadas⁴, “es necesario que las fuerzas o funciones de las cuales está compuesto estén equilibradas”, contestaría Proudhon; sin el partido, la vanguardia, el Estado y su síntesis que imponga una clausura sobre el pensar y el hacer, sino que dicho equilibrio es creado a partir de las “fuerzas actuando unas sobre otras con total libertad e igualándose mutuamente” (Proudhon, 1858/2011a: 673). Esto expresa uno de los sentidos múltiples de la palabra anarquía que, además del orden –y de la crítica y la negación interminables de la dominación y las posibilidades que éstas abren–, Proudhon la asemeja con la libertad, porque ésta envuelve variedad infinita en equivalencia contra (el principio de) la identidad en pluralidad, como lo ha dicho en otros momentos (Proudhon, 1840/2011b: 136; 1846/2011c: 236).

Es importante enfatizar que la teorización de Proudhon sobre el poder rehúsa cualquier condición de certeza y armonía. Por un lado, las mismas fuerzas colectivas ordinarias forman la base tanto de los modos organizativos anarquistas y descentralizados, como del poder político y el Estado. Por el otro, las fuerzas no sólo son irreductiblemente diferentes, sino que una fuerza mayor puede absorber y asimilar una fuerza menor (Proudhon, 1858/2011a: 661 y 655). De acuerdo con Colson (2004: 19), Proudhon afirmó un devenir de las clases obreras, en tanto federación, autonomía, acción directa y el poder de las

⁴ Proudhon (1858/2011a: 672) considera el poder generado por este tipo de conexión de fuerzas de las diferentes colectividades específicamente como poder social.

fuerzas concretas y vivas en estado de flujo, que pueden desaparecer y brotar de nuevo en otras formas, cambiar de naturaleza, ser absorbidas, dominar o ser dominadas por otras, en un movimiento incesante de transformación en el cual nada es establecido o es definitivo.

A continuación, Proudhon plantea en su libro *El Principio Federativo* (1863/2008) una relación dinámica entre los principios de autoridad y libertad. Es de interés porque nos permite ver lo que realmente podemos hacer con la autoridad o con la dominación como tal. La autoridad viene dada por la naturaleza, se inclina a la jerarquía, centralización y la absorción. Su acción puede ser resistida por su principio contrario, la libertad; ésta que, viene dada por el espíritu, es personal, individualista, crítica, agente de división y elección, ilimitado en sus aspiraciones. Así como su contraparte dialéctica, el principio de libertad se puede extender o restringir, jamás aniquilar (Proudhon, 1863/2008: 28).

Ahora bien, dada la imposibilidad de resolución alguna de las diferencias, antagonismo o lucha entre los dos principios, la posibilidad de dominación nunca desaparece de las relaciones humanas y la vez que, la dominación nunca llega a ser total, ya que el principio de libertad es indestructible. Por si esto fuera poco, en toda sociedad o espacio ocupado (del movimiento *okupa*), aún los más anarquistas y libres, se reserva una parte, tiempo, subjetividad o un saber a la autoridad según el autor (Proudhon, 1863/2008: 28). Esto todo nos deja con la necesidad de siempre vigilar a la autoridad (o al poder) debido a su tendencia adicional de la transformación o resolución de la diversidad, pluralidad y divergencia (libertad y anarquía) en la unidad, identidad y uniformidad (Proudhon, 1863/2008: 28 y 81). Dado la permanencia de la autoridad como un resto, pero también su reproducción y posible exceso, se puede equilibrarla con la libertad, restringir o minimizar su efecto nocivo (Proudhon, 1863/2008: 28).

Por último, la perspectiva de Proudhon de la totalidad (concepto a que refiere textualmente) de la sociedad dominan-

te incluye una variedad de formas de dominación análogas; simultáneas, interrelacionadas, irreducibles y mutuamente reforzantes. Así pues, lo que “la ficción de la productividad del capital” (Proudhon, 1846/2011c: 176) hace al trabajo, lo que el Estado hace a la libertad o la iglesia al espíritu, para Proudhon (1849 *apud.* Nettlau, 1935/1996: 43-4) “atacar a uno es el equivalente de atacar a todos [...] El método más eficaz de opresión al pueblo sería esclavizar simultáneamente su cuerpo, voluntad y razón”. Entre otras aceptaciones y desarrollos de su teoría, más abajo vemos cómo las Mujeres Libres de la Guerra civil española de 1936 aceptan esta perspectiva, lo que las lleva a cuestionar no sólo el patriarcado de los seguidores de Proudhon, sino también su propia revolución en sí.

En resumen, Proudhon nos ha enseñado que el poder es una composición y resultante de las múltiples fuerzas en relación. Inmanente tanto a la sociedad como a las colectividades, el poder está por todas partes, es expansivo, ascendente y productivo de saberes. Rehusando su destrucción, así como una condición de armonía, certeza, identidad y síntesis de las fuerzas individuales y colectivas y el poder resultante en peligro de explotación, absorción, concentración, externalización y alienación, con Proudhon es posible a la vez celebrar su plenitud emancipatoria y “la fecundidad de lo inesperado” (Proudhon, 1969: 104). En otras palabras, Proudhon insiste en la génesis procesual, relacional y descentralizado en caso de una variedad de formas y efectos del poder, subjetividades individuales y colectivas, procesos organizativos o luchas transversales; compuestos, constituidos o destituidos por, y entendibles en términos de, relaciones y fuerzas. Efectivamente, Proudhon (*apud.* Prichard, 2013: 99) plantea que “nunca cesaremos de crear nuevas relaciones entre nosotros [...] Perfección e inmovilidad serían la muerte”. A lo que Prichard (2013: 4 y 95-96) añade de manera acertada que, en Proudhon nada llega a tener una forma final; no en sentido del poder, dominación, emancipación ni la historia.

ACEPTACIÓN Y DESARROLLO POSTERIORES DE SU TEORÍA

Los siguientes fragmentos sobre las maneras en que Bakunin, Piotr Kropotkin (1842-1921), Errico Malatesta (1853-1932), Voltaire de Cleyre (1866-1912), Gustav Landauer (1870-1919), y algunas fuerzas anarquistas de la Guerra civil o Revolución social españolas de 1936 aceptaron y desarrollaron los postulados de Proudhon acerca del poder forman la base para la primera justificación de su lugar en la teorización anarquista del poder.

Siguiendo el orden de la exposición anterior, en cuanto a la pregunta de Proudhon sobre la realidad del poder social nos interesa la manera en que Malatesta busca resolver la confusión alrededor de la abolición de la autoridad o el gobierno en el anarquismo. Si bien Proudhon jamás propuso abolir la autoridad en sí, la manera en que Malatesta (1891/2014a: 144) lo pone revela su aceptación de la teoría de la fuerza colectiva que constituye la realidad del poder social: “Abolir la autoridad o el gobierno no significa destruir las fuerzas individuales o colectivas en acción en la sociedad, ni la influencia que los hombres ejercen unos sobre otros”. Por su parte, Bakunin (*apud.* Corrêa, 2012: 6) la retoma en tanto “el ser humano más ínfimo representa una minúscula fracción de fuerza social”. Malatesta (1891/2014a: 144) está de acuerdo y añadiría que, negar la fuerza social o colectiva “sería reducir la humanidad a un agregado de átomos inertes y separados”. Puntualiza que lo que busca destruir son monopolios, estados de cosas o modos de organización, por los cuales “la fuerza social, es decir, la fuerza colectiva de todos en una sociedad, se hace el instrumento del pensamiento, voluntad e interés de un reducido número de individuos” (Malatesta, 1891/2014a: 144). En otras palabras, Malatesta contrasta lo que después llamó concentración del poder social con la reivindicación de la parte de cada persona en el mismo poder, y con ello de “la facultad real de hacer sentir su influencia de manera equitativa a la de los demás en el manejo de asuntos públicos” (Malatesta, 1896/2014b: 196; 1922/2014c: 427).

El pensamiento anarquista posterior a Proudhon incluye varias maneras de expresar el poder como facultad; es decir: capacidad de hacer algo, existente y presente en las subjetividades individuales y colectivas emergentes. Después de Proudhon es Jean-Marie Guyau (1854-1888) quien nos enseña –también enseñó a Nietzsche– más sobre la relación entre la vida y el poder generativo y expansivo. Si Guyau (*apud.* Kropotkin, 1897/2008: 46) compara su propia fuerza con la vida en desborde y esparcimiento, Kropotkin (1897/2008: 46) la relaciona con el poder, en tanto “superabundancia de vida, que pide ejercitarse, darse es al mismo tiempo la conciencia de un poder”. Entre sus posibilidades ilimitadas, permite pensar el sujeto en constante devenir, transformación y desbordamiento, como explica Cleyre en relación con el encarcelamiento de la mujer más peligrosa en el mundo, como conocía la Autoridad a Emma Goldman (1869-1940). Esto se debió a la latencia indudable de dicho poder en ella, el hecho de que “puede ser desarrollado; no hay duda de que las autoridades lo saben [...] no temen lo que eres; temen en lo que te puedes devenir” (Cleyre, 1893/2005: 155-156).

Por su parte, las Mujeres Libres durante la Guerra civil española diferenciaron este tipo de entendimiento del poder de las formas de poder que dominan. Para Nietzsche (1901/1968: 420) se trata de intoxicación o sentimiento exaltado del poder, para ellas fue un sentimiento especial y precioso de capacidad, potencia y creación colectivas, como lo expresa Enriqueta Fernández Rovira (*apud.* Ackelsberg, 2006: 126): “teníamos un sentimiento [...] ¿Cómo lo diría? De poder. No en el sentido de dominación, sino [...] de posibilidad. Un sentimiento de que realmente podíamos hacer algo juntos”.

Landauer acepta la perspectiva de Proudhon sobre la inmanencia y desarrolla su postulado acerca de que las fuerzas y sus relaciones (y viceversa) son aquello a lo que toda fenomenalidad es referido. Metodológicamente hablando, ya sea lo que realmente percibimos o la manera en que formulamos una crítica, para Landauer (1901/2010a: 101) ya no hay leyes muertas de la naturaleza ni “principios trascendentes [...] Solo conocemos la vida inmanen-

te, las fuerzas presentes”⁵. En cuanto a la formulación de las fuerzas que actúan en la historia, Landauer (1911a: s/p) reprocha el positivismo, etapismo y la perspectiva centrada en el progreso en Marx y en el marxismo de su tiempo (la II Internacional). Inspirándose en Nietzsche y su método genealógico, indagar sobre las fuerzas es cuestión de apreciación; o sea, una valorización usando principios tales como alto o bajo, activas o reactivas (además de lo negativo y lo positivo), dependiente de la naturaleza, vida, carácter, intereses y la voluntad de poder (individual y social en caso de anarquismo) de las personas (Landauer, 1911a, s/p). Lejos de las certezas de la clasificación de los hechos sociales (clase obrera y su misión histórica), de la determinación de las condiciones objetivas (capitalismo)⁶ y del Telos de la historia (comunismo)⁷, dicha valorización es más incierta. De acuerdo con Proudhon (y Colson antes), esto se debe a la posibilidad de que algunas de las fuerzas de la historia en lucha permanecen amorfas. Así pues, explica Landauer (1911a, s/p): “Además, incluso si las fuerzas [...] nos fueran tan bien conocidas como son amorfas, vacilantes, indeterminadas y cambiantes, los hechos necesarios para aplicar tales principios son escasamente conocidos”.

En este sentido, Landauer describe un proceso de formación que abarca no sólo las fuerzas en acción en la historia, sino que la

⁵ Aquí el problema es la idea de Ego de Stirner (1842/2014), en tanto un individuo aislado que, en vez de historia, vida inmanente y composición de las fuerzas presentes, para Landauer (1901/2010a: 101) es tan nada [*nothingness*] fantasmagórica como el Dios que Stirner usando este tipo de términos demolió.

⁶ Landauer (1911a, s/p) supo que Proudhon no vio ninguna necesidad de esperar el progreso del gran capitalismo, pero no se había enterado de que el Marx tardío consideró el mir ruso como un posible fundamento para el desarrollo hacia el socialismo (Löwy, 2017).

⁷ En este sentido, Proudhon (1846/2005: 6) acusó a Hegel de dejar “consignada la existencia del destino providencial que preside todos los movimientos humanos”.

misma vida inmanente. Elabora su punto de vista preguntándose a sí mismo: “¿Y no nos parece, cada mañana al levantarnos que el mundo es vago, desconocido y amorfo; algo nuevo y dado [*presented*], que formamos y hacemos nuestro?” (1911b, s/p). Si cada día requiere un proceso activo de formación, es de esperar que lo mismo sucede con la revolución. Efectivamente, en el pensamiento de Landauer ésta tiene como su motor la utopía y la meta de la utopía es “una nueva forma social” sin dominación ni injusticias (Landauer, 1907/2010b: 113). Es importe señalar por un lado que la nueva forma social será sólo relativamente estable, alcanzando lo que Landauer (1907/2010b: 113) en sentido plenamente proudhoniano llama un equilibrio lábil (de las fuerzas en diferentes intensidades). Agudizando la inestabilidad, la fuerza activa de la utopía en el aquí y ahora siempre reaparece, lo que equivale decir que la revolución y la unidad compleja de memorias, emociones y deseos que ésta crea permanecen siempre vivas en lo subterráneo (Landauer, 1907/2010b: 116).

Por el otro lado, es importante advertir que la nueva forma social y las fuerzas involucradas se encuentran en peligro de reificación. Abel Paz (1921-2009) relaciona la Guerra civil o la Revolución social españolas⁸ con el flujo de agua: “un río salido de la madre que arrasa e invade todo lo que encuentra a su paso” (Paz, 2006: 84). Explica que es sólo leyendo a Landauer que le hace posible entender la advertencia de su compañero Juvé de las Juventudes Libertarias. Esto es, la revolución como todo lo que “de una manera espontánea los obreros, anarquistas o no, habían realizado en los primeros momentos, pero que tan pronto se quisieron canalizar y dar forma a sus creaciones el poder político las corrompió” (Paz, 2006: 81). Interpretando con Landauer el peligro que significó la participación incómoda de las y los anarquistas en

⁸ La lucha popular logra detener la sublevación militar franquista del 17 de junio de 1936; las y los anarquistas ponen en marcha la creación de colectividades rurales, autogestión obrera y el comunismo anarquista.

el Estado durante su revolución, es posible que todo: ya sean las personas, comunidades, instituciones, incluso conceptos y pensamientos o “el flujo natural de la vida”, se vuelvan a convertir en condiciones y realidades rígidas, inmutables y sin vida (Landauer, 1911a, s/p; 1901/2010a: 99-100; 1909/2010c: 199). Es decir, tanto las fuerzas colectivas ordinarias como las relaciones y creaciones se reifican: “Todo se redujo a una cosa y un ídolo objetivo. La confianza y la mutualidad degeneraron en el capital. El interés común fue reemplazado por el Estado” (Landauer, 1911a, s/p). He ahí la razón por la que Landauer ha insistido en que el Estado y el capital no son cosas o fetiches que podemos aplastar para destruir, sino condiciones, modos y formas históricamente determinados (y cristalizados) del ser, hacer y las relaciones sociales (Landauer, 1910/2010d: 214; 1911/2010e: 249). No sorprende que Landauer coloque la esperanza en la creación de nuevas relaciones sociales y el comportamiento humano que siempre es posible cambiar (Landauer, 1911/2010f: 309).

La teoría de Bakunin (1882/2005a: 92) sobre las influencias y su “poder inmenso ejercido por la sociedad sobre los hombres”, es otra manera en que el pensamiento anarquista posterior retoma la idea de Proudhon de la diseminación del poder en toda la sociedad. Capta especial relevancia en sentido de cómo interpela con el entendimiento convencional, moderno o liberal, lo cual externaliza el poder y lo sitúa en un centro, el príncipe o el Estado como su locus. Según Bakunin, el poder es mucho menos concentrado, más difícil de darse cuenta y ubicable, atravesando todo el tejido social, por lo cual su efecto nocivo pero productivo de la existencia del sujeto es más difícil de resistir⁹. Lejos de la violencia estatal basada en la ley y el castigo jurídico, lo que Bakunin (1882/2005a: 92) denomina la acción de la tiranía social de las influencias

⁹ En tal sentido, para Élisée Reclus (1830-1905) “encontramos en todas partes, en todas las relaciones sociales, posiciones de superioridad y subordinación” (Reclus, 1894/2013: 123).

es más suave, más insinuante, más imperceptible, pero mucho más poderosa que la de la autoridad del Estado. Domina a los hombres por los hábitos, por las costumbres, por la masa de los sentimientos y de los prejuicios [...] Envuelve al hombre desde su nacimiento, lo traspasa, lo penetra, y forma la base misma de su existencia individual; de suerte que cada uno no es en cierto modo más que el cómplice contra sí mismo [...] y muy a menudo sin darse cuenta siquiera.

Landauer está de acuerdo y agregaría que el Estado, el capital o el Rey Filipe II son falsas fuentes del poder y dependen totalmente de las fuerzas (y razones) colectivas ordinarias. Retoma la idea ya mencionada de reificación para seguir potenciando la teoría de Proudhon, en tanto se les otorga (a estos efectos de las mismas fuerzas colectivas) una existencia autónoma, haciendo que adquieran un poder sobre la gente. Para dejar atrás y destituir su dominación inestable, recurre también a su experiencia de hacer comuna en Bavaria durante la Revolución alemana¹⁰: “Los puños no eran necesarios a menudo [...] La gente ya no soportaba a los parásitos [económicos y políticos] mientras ignoraban a los que se tomaron a sí mismos como gobernantes” (Landauer, 1919/2012: 203). De ahí que insiste en eliminar la fuente de dominación. Esto es, nuestro poder entregado de manera voluntaria (e involuntaria) a la tiranía de dominación, respuesta que encuentra en Étienne de la Boétie (apud. Landauer 1907/2010b: 159): “Cuando el Tirano no recibe y ya no es obedecido, termina desnudo, sin fuerza ni poder”. Ya sea el Uno de Boétie el tirano feudal, el Estado, el capital o el Reich alemán (1871–1918) a que Landauer también refiere, tal reificación de las fuerzas colectivas ordinarias, o sea tal “poder aparente desaparece como polvo al viento porque nadie lo acoge o defiende” (Landauer, 1919/2012: 199).

¹⁰ Bavaria es declarada República el 7 de noviembre 1918. Su federalismo anarquista hace que sea un capítulo único de la Revolución alemana (Kuhn, 2012).

A continuación, en el diálogo con Nestor Makhno (1888-1934) sobre la propuesta organizativa anarquista: Plataforma Organizativa de la Unión General de Anarquistas, Malatesta muestra su aceptación de la dialéctica negativa, abierta y pluralista de las fuerzas que el anarquismo busca organizar. Así como Proudhon, advierte de los efectos del poder que trae consigo pensar la organización en términos de (el principio de) identidad y síntesis. La primera excluye y externaliza lo que no cabe a su interior, mientras que la segunda apropia y absorbe a lo múltiple de las fuerzas para maximizar y perpetuar su propia vida.

En este sentido, el problema para Malatesta es que la Plataforma se basa en un órgano ejecutivo que garantiza una fusión unificante, colectivamente disciplinante y responsable, tanto de todas las fuerzas que la componen como los medios y fines revolucionarios (Makhno, 1925/1996: 62-3). En vez de anarquía, Malatesta ve en dicha propuesta organizativa una iglesia, gobierno, cierre ideológico y mecanización de la vida (Malatesta, 1928/1995: 98). El autoritarismo de un cuerpo centralizador, por su parte, hace surgir la necesidad de mecanismos del poder que monitoreen, orienten a lo múltiple y comprometen tanto la autonomía de las fuerzas rebeldes, así como la libertad de su acción y pensamiento (Malatesta, 1928/1995: 99). En otras palabras, apelando al cambio continuo de las circunstancias, Malatesta (1928/1995: 102) explica en relación con la temporalidad de la organización que, ésta se disuelve cuando las razones para el disenso son más que las razones para la unidad. Lo que concierne a las subjetividades, niega montarlas en una sola organización, para resolver las diferencias de temperamento, incompatibilidades personales y de puntos de vista que hay entre los elementos sólidos del movimiento anarquista (Malatesta, 1928/1995: 97). Entonces ¿qué hace Makhno con los elementos que, se supone y él decide, no son tan sólidos? Ciertamente terminaría excomulgándolos, piensa Malatesta (1928/1995: 97). Sobre los saberes involucrados, propone una concepción anarquista de la verdad que podríamos interpretar con la idea de Proudhon de la razón colectiva. Composición y resultante de las razones indivi-

duales y su relacionalidad, muestra la falsedad de cualquier razón o verdad absolutas y trascendencia (por ser efectos de las primeras). No es casual que Malatesta (1928/1995: 97, énfasis original) advierta que la “*verdad anarquista* no puede ni debe convertirse en el monopolio de un individuo o comité, ni puede depender de las decisiones de mayorías reales o ficticias”.

Al discutir el significado de la comuna medieval, Kropotkin (1896, s/p) retoma la dialéctica negativa de los equilibrios en Proudhon. De la misma manera que Malatesta, Kropotkin afirma el debate y crítica libre en torno a las oposiciones y conflictos internos entre las fuerzas que componen la comuna. Es decir, “sin una fuerza externa, el Estado, agregando su inmenso peso al equilibrio, en favor de una de las fuerzas involucradas en la lucha” (Kropotkin, 1896, s/p)¹¹. La condición superior de síntesis en la que todas las fuerzas diferentes se deben adecuar, por su parte, sacrificaría las individualidades y las pequeñas organizaciones, para absorberlas “en un vasto conjunto incoloro e inanimado” (Kropotkin, 1896, s/p).¹²

Por último, las Mujeres Libres de la Revolución social española de 1936 asumen el enfoque de Proudhon de las formas de dominación análogas; simultáneas, interrelacionadas, irreducibles, mutuamente reforzantes y penetrantes que hoy llamaríamos interseccional. A la vez dominar cuerpo, mente y voluntad, decía Proudhon, las Mujeres Libres anexan a su entendimiento sistémico de la dominación la dimensión patriarcal y sexista.

Siguiendo a la lectura de Ackelsberg (2006: 180-181 y 206), para las Mujeres Libres el trabajo doméstico hacía a las mujeres

¹¹ El pensamiento anarquista posterior rechaza rotundamente el involucramiento del Estado (sin importar cuan reconceptualizado o restringido) en la búsqueda de equilibrios entre opuestos, como sucede en los últimos escritos de Proudhon (c.f. Wilbur, 2013).

¹² Kropotkin retoma los equilibrios entre multitudes de fuerzas en su famoso Anarquismo (1910). Véase a Kropotkin (1921/2014) para una discusión sobre la idea (de corte metafísica) de Proudhon de la Justicia.

dependientes de los hombres. Lo que a su vez contribuía a, y estaba reforzando por, sus carencias educativas, aumentando su infravaloración social. El trabajo asalariado no era una panacea, los bajos salarios sólo coadyuvaron a su condición de subordinación. Además, la mixtura de estas formas de dominación reforzaba su vulnerabilidad al ser explotadas sexualmente dentro y fuera del matrimonio. Atacaron a la prostitución, no obstante, contrario a la Confederación Nacional de Trabajo que buscó sindicalizar a las trabajadoras sexuales, las Mujeres Libres buscaron abolirla. Prestaron atención a su relación con otras formas de dominación, esto es, la explotación del cuerpo en el ámbito del mercado capitalista, en que opera y penetra también la dominación patriarcal, y con ello una forma de dominación va reforzándose por otra.

Si no fuera así, la concepción de las Mujeres Libres de la subordinación, emancipación y la historia misma, hubiera tenido una causa, origen o un centro de poder únicos. Un antagonismo fundamental y dialéctica que gire a su alrededor (en vez de la multiplicad), en su opinión la “lucha simple contra el capital” (*apud*. Ackelsberg, 2006: 110), en que la mayoría de sus compañeros de lucha hubiera querido que se subordinara la lucha contra el patriarcado y sexismo, lo que a su vez hubiera significado tener que esperar y esperar que el primero se supere.

EXCEPCIONALIDAD BAKUNINIANA

La excepcionalidad bakuniniana yace en su descripción particular de la inmanencia del poder, la búsqueda de la humanización del mismo, y su discusión confusa sobre la autoridad. Mientras la literatura (ver p.ej. Cohn, 2006; Jun, 2012) deja entender que existe cierto consenso en el pensamiento anarquista sobre el poder, aquí dicha excepcionalidad justifica el lugar de Proudhon en la teorización anarquista del poder, en tanto la importancia de empezar ésta de él en vez de Bakunin.

Si antes vimos el poder inmanente a la sociedad, al taller o el sujeto en desbordamiento, esta vez se trata de algo muy diferente: un instinto completamente bestial hacia el poder. Bakunin profundiza en dicho instinto natural, pero también necesidad, deseo y pasión por el poder mediando un recorrido histórico desde el canibalismo hasta su tiempo, donde permanece como explotación, opresión estatal y religiosa. Por si esto fuera poco, Bakunin (2015: 290) añade que, “si hay un demonio en la historia es el principio de poder”. Empero, lo observa en proceso lento de humanización, a veces cayendo en salvajismo primitivo (Bakunin, 2015: 290).

Ahora bien, su teorización sobre el poder social es un ejemplo de la posible humanización de dicho instinto bestial y principio demoníaco. Así como Proudhon, Bakunin considera el poder social una fiel expresión de la vida social que, observó fundada no sobre respeto, libertad, igualdad y fraternidad sino sobre privilegio y explotación. De esta manera, la acción real del poder social se ejerce en forma de las influencias malhechoras y funestas, mientras la autoridad del poder social prevalece divina y antihumana (Bakunin, 1882/2005a: 41). Aunque lo dude, Bakunin (1882/2005a: 41) lanza la pregunta sobre la posible solución que permita finalmente transformar el poder social: “¿quieres tornarlo bienhechora y humana?” y él mismo responde: “haz la revolución social”.

Cuando Bakunin habla del poder social revolucionario, no es fortuito que lo piense en términos negativos, destructivos y temporales (y de la invisibilidad). Literalmente aconsejó a las y los trabajadores de que la verdadera emancipación proviene de “la política negativa [a base del] desarrollo y organización del poder social apolítico o antipolítico”, destructivo de las instituciones políticas, el poder político, gobierno y el Estado (Bakunin, 1971: 263 y 289). La razón por la cual su aceptación de esta forma negativa y destructiva del poder social puede ser sólo temporal, se debe a su entendimiento particular y neohegeliano de la dialéctica. “El monstruo de la dialéctica” lo nombró Proudhon (*apud.* Velasco Criado, 1993: 18), porque lejos de los equilibrios de Proudhon o de la sublación (*Aufhebung*) de Hegel, la vocación de lo negativo en

la dialéctica (negativa, destructiva y temporal) de Bakunin es sólo para destruir lo Positivo (la dominación), de modo que lo Negativo en su “estado maligno, al igual que lo Positivo, tiene que ser destruido” (Bakunin, 1842, s/p).¹³ Todavía no ha sucedido lo que Bakunin (1842, s/p) llama la transformación cualitativa y total de la condición mundial; o sea, la destrucción fecunda de “todo lo que se opone al desborde generoso de la vida del pueblo a fin de crear luego, desde las profundidades mismas del alma popular, las nuevas formas de la vida social libre” (Bakunin, 1873/2005b: 158). De modo que mientras no se ha completado la revolución social de corte apocalíptica, que abre la posibilidad para las nuevas formas de vida social, y con ello para el poder social finalmente humanizado, tiene razón Velasco Criado (1993: 145) cuando dice que Bakunin “se ha visto obligado a citar [a la barricada] al diablo como partenaire indiscutido de la condición humana”.¹⁴

La búsqueda de Bakunin de una forma aceptable de autoridad es confusa. En un momento Bakunin (1873/2005b: 161) se declara enemigo de toda la autoridad, pero en otro momento dice, con toda claridad que: “lejos de mí ese pensamiento” (Bakunin, 1882/2005a: 32). Cuando los niños y las niñas están en la escuela el principio de autoridad es el punto de partida natural. Así como Proudhon, Bakunin le preserva una parte, subjetividad y el saber, en este caso del educador(a). No obstante, a diferencia de Proudhon quien consideró el principio de autoridad indestructible, para Bakunin se lo tiene que negar gradualmente y desaparecer. De modo que el último día de la vida escolar “debería ser el de la mayor libertad y la abolición absoluta de todo vestigio del principio

¹³ Bakunin no está de acuerdo con Hegel (1807/2003: 117) de que la negación dialéctica necesariamente “supera de tal modo que mantiene y conserva lo superado, sobreviviendo con ello a su llegar a ser superada”.

¹⁴ De acuerdo con Cappelletti (1986: 199), el culto de Bakunin por la destrucción total del estado actual de las cosas dominante corre el peligro de reproducir el Absoluto que su antiteologismo por lo demás buscó destruir.

de autoridad animal o divino” (Bakunin, 1882/2005a: 38). Ya no es legítimo, continua Bakunin (1882/2005a: 39), sino toda “una monstruosidad, una negación flagrante de la humanidad, una fuente de esclavitud y de depravación moral e intelectual”. Pero cuando hable de la autoridad sin ser principio, acepta la del zapatero, sin necesidad alguna de su abolición. Siempre que este tipo de autoridad éste inestable, en control y restricción, a todos y todas les toca ser autoridad en un momento dado, incluyendo subordinación mutua y voluntaria (Bakunin, 1882/2005a: 32).¹⁵

En fin, si bien Foucault (1980a, s/p) rotundamente negó tal descripción de su posición, la excepcionalidad bakuniniana hace necesario advertir al lector/a de que en la historia del anarquismo puede que exista un(a) “anarquista radical que tiene un profundo odio hacia el poder”. Un anarquismo diría Proudhon y una anarquología (*anarcheology*) como lo dijo Foucault (2014: 78) –preocupado por las consecuencias políticas que hubiera significado nombrar su actitud, posición y método anarquistas–, muy diferente. Ya sea que lo diga Proudhon o Foucault (2014: 77), “ningún poder, de ningún tipo, es obvio o inevitable y consecuentemente ningún poder amerita darse por sentado”. Y Bakunin, a quien le hubiera podido haber dicho Foucault (1980a, s/p), construyo “una mitología del poder como si fuera la bestia del apocalipsis”. A diferencia de Proudhon quien no calificó el poder fundamentalmente, esencialmente, moralmente ni de otra manera, mucho menos consideró necesario esperar su humanización de corte providencial.

Una vez dicho esto, en la siguiente sección daremos cuenta de que es inoportuno que en los finales de su vida Foucault haya visto sin duda alguna la necesidad de estudiar el anarquismo europeo y americano (Foucault, 2011: 185).

¹⁵ Malatesta no considera el saber del zapatero como autoridad. Identifica la autoridad con la dominación y la define como la “facultad de imponer la propia voluntad” (Malatesta, 1897, s/p).

UN DIÁLOGO ENTRE PROUDHON Y FOUCAULT

Tanto las críticas a las críticas posanarquistas del anarquismo “clásico”¹⁶ y su entendimiento sobre el poder (ver p.ej. Franks, 2010; Jun, 2012), así como las discusiones recientes sobre el anarquismo y el poder carecen de las exposiciones rigurosas y detalladas sobre los aportes de Proudhon al respecto¹⁷. Por eso un diálogo con Foucault será útil para refirmar nuestro argumento sobre el lugar imprescindible de Proudhon en este tipo de debates contemporáneos¹⁸.

Argumento que la afinidad entre Proudhon y Foucault se empieza a hacer evidente ya en términos generales y de definición. Para Proudhon el poder significó fuerzas en relación, la fuerza implicando relación y ésta suponiendo fuerza. Foucault, aunque no haya planteado una ontología de las fuerzas y sus relaciones como lo hizo Proudhon, sino una analítica y situación estratégica compleja en una sociedad dada, está de acuerdo cuando dice que el poder es “la multiplicidad de las relaciones de fuerza” (Foucault, 1998: 112). Para ambos éstas son immanentes y propias del ámbi-

¹⁶ Aunque el tema de este artículo no es el posanarquismo, cabe resaltar la ironía que radica en el hecho de que el anarquismo posestructural de May (1994) y el posanarquismo de Newman (2010) en sus propuestas de actualización del anarquismo “clásico” se remiten marcadamente en la teoría de poder de Foucault, cuya afinidad con la de Proudhon estamos por evidenciar.

¹⁷ El olvido de Proudhon se repite en Ibáñez (2007), Gordon (2008) y López (2009). Bertolo (2005), Colombo (2005) y Corrêa (2012; 2014) quienes mencionan de pasada la teoría de Proudhon de la fuerza colectiva. D’Auria (2007) la desarrolla con mayor detalle. Jun (2012) lo retoma en cuanto a la inmanencia del poder y nuestra complicidad en la dominación.

¹⁸ Mckay (2011) considera la teoría de Proudhon reminiscente de Boétie y antecesor de Foucault (sin elaborar sus puntos). También Abufom Silva (2013), Pfenninger (2017) y Dardot & Daval (2019) muestran un amplio conocimiento de la teoría de poder en Proudhon.

to, sociedad o sindicato, en que se ejercen, y que son constitutivas (o destitutivas) de su organización. Ni Foucault ni Proudhon consideran las relaciones de poder respecto de otras relaciones, como procesos económicos o relaciones de conocimiento, en posición de exterioridad (Foucault, 1998: 112 y 114). Coinciden en su mirada hacia las relaciones de fuerza ordinarias de que las grandes formaciones históricas del poder son efectos. En lugar del Soberano o el Propietario (de los medios de producción) y los correspondientes centros intocables del poder sobre la vida y muerte (Proudhon, 1846/2011c: 396), la versión de Foucault (1998: 113) de la tesis de ascendencia del poder nos enfoca en “los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder; pero siempre locales e inestables”.

Así mismo, podemos hacer a Proudhon la pregunta que Foucault (1998: 100) hace sobre la representación jurídico-discursiva del poder. Contra esta representación, el poder no se reduce en una relación negativa: el poder que dice no, censura y afirma lo no permitido, los placeres en caso de Foucault. Sería todo una antienergía, incapaz de producir más que sus ausencias y separaciones, como por ejemplo en la fuerza colectiva (Foucault, 1998: 101 y 104). El poder es más que la ley que dicta al sexo o cualquier otra cosa una norma o lo legisla y castiga; más que una oposición binaria entre dominadores y dominados, en tanto que los primeros serían los detentadores únicos del poder (Foucault, 1998: 114).

¿Qué hacer con el poder? Ambos autores niegan la posibilidad de su abolición en sí. En Proudhon, el poder o bien alcanzó su plenitud emancipatoria o bien devino en el poder político y el Estado, mientras que la autoridad encontró tanto su parte, subjetividad o el saber que aceptar, como restricción y resistencia. Así, Proudhon estaría dispuesto a preguntar con Foucault (1980^a, s/p) “¿cuáles son las condiciones aceptables del poder?”; “¿de qué manera limitar las relaciones de poder tan encarnadas y desarrolladas en una sociedad específica?”. Y cierto es que la gente se lo acepta, sostiene Foucault (1980b: 182), en la medida en que el poder es “una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social [...] produce cosas,

induce placer, forma saber, produce discursos”. No obstante, cabe recalcar que si para Foucault (1998: 116) “donde hay poder hay resistencia”, Proudhon considera ésta como una posibilidad más que una condición sine qua non del poder.

En cuanto a las luchas, ambos consideran grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas, es decir, revoluciones, aunque Proudhon se dedica más a éstas (y la guerra de clases) y Foucault más en los puntos de resistencia varias, móviles y transitorias (Foucault, 1998: 117). Huelga decir, para ambos sin la necesidad de un Partido, centralización del poder ni la representación que éste preserva, sino resistencias y rebeliones pluralistas, horizontales y transversales. Siguiendo la lectura de Deleuze sobre Foucault, éste y Proudhon a partir de sus experiencias más concretas y corporales en las calles de París en contextos turbulentos y revolucionarios (1848 y 1968 respectivamente), preguntaron por la práctica: ¿qué pasa hoy?; es decir, todo lo que escriben responde una práctica o una acción (Deleuze, 2014: 19)¹⁹. Debido a que el poder se practica, implica una acción —también Proudhon (1858/2011a: 655) habló de su ejercicio—, no es coincidencia que pregunten por el poder. Deleuze resalta tres preguntas puntuales con las cuales es posible reafirmar la afinidad entre Foucault y Proudhon, así como en seguida establecer otra con las y los participantes del levantamiento popular de la Argentina de 2001: además de la indagación tan necesaria en el poder como tal, ¿cuáles nuevos focos de resistencia al poder?; ¿cuál nueva subjetividad emergente?; ¿Cuál es nuevo rol del intelectual?, ya no en nombre de lo universal o absoluto que resguarde los valores dominantes, sino en nombre de una vida particular (Deleuze, 2014: 26-28).

¹⁹ Para Proudhon (1858 apud. Cohn, 2008: 8) “la idea, con sus categorías, nace de la acción y debe volver a la acción”.

PODER EN LA FÁBRICA Y BARRICADA

La última justificación del lugar de Proudhon en la teorización anarquista (u otra) del poder concierne a la posibilidad de conectar su teoría con las recientes luchas de carácter pluralista, transversal y anticapitalista, mismas que hacen a manera práctica o militante la pregunta por el poder; pues éste, sus entendimientos y formas múltiples y cambiantes condicionan y posibilitan el cambio del mundo. Tomando como ejemplo las fábricas recuperadas, barricadas, vecindades y sus asambleas horizontales de la Argentina de 2001,²⁰ sostendré que existen paralelismos entre Proudhon, anarquía y su entendimiento sobre el poder, y este tipo de luchas y modos de organización que por un lado no buscan conquistar el poder político para cambiar el mundo, y por el otro, coinciden con el anarquismo en que existen concepciones de poder que no dominan necesariamente (c.f. Sitrin, 2010). Más específicamente, hay paralelismos entre la idea de Proudhon de la anarquía *positiva* (en vez de caos y violencia) y el rechazo del estado dominante de las cosas argentina –¡qué se vayan todos!–, en tanto: Primero, la espontaneidad de las fuerzas autónomas, incluso contradictorias, que buscan un reconocimiento mutuo y asociarse libremente en lugar de resolver las diferencias; y segundo, las nuevas subjetividades, construidas de manera voluntaria, capaces de expresar el poder que contienen; de acuerdo con la manera útil en que Colson (2019: 31-2) ha expresado los dos sentidos de la anarquía positiva en Proudhon.

Para empezar, Paloma (*apud.* Sitrin, 2006: 164) de la asamblea vecinal Palermo Viejo habla sobre el lugar incuestionable que tiene el poder en sus discusiones: “Aquí en la asamblea, creo que los conceptos de poder yacen bajo todas nuestras discusiones”. En la asamblea y en la calle, añade Toto (*apud.* Sitrin, 2006: 167) del Movimiento de

²⁰ Lo que desata la rebelión es la congelación de las cuentas bancarias por parte del gobierno, convirtiendo el dinero en acciones financieras para asegurar los pagos a los inversionistas extranjeros (Sitrin, 2006: 9-10).

Trabajadores Desocupados (MTD) la Plata, en cada movilización, cada confrontación “el poder es y debe estar presente”. Pero ¿qué tipo de poder? pregunta Paula de la organización HIJOS. Es una pregunta candente tanto para el anarquismo como para Paula (*apud.* Sitrin, 2006: 171), pues “estos nuevos conceptos de poder están siendo discutidos en todas partes, y me interesa bastante”. Además, de la misma manera que Proudhon, también suya es una búsqueda sin certeza alguna, continúa Paula (*apud.* Sitrin, 2006: 171): “¿Realmente estamos invirtiendo la pirámide? ¿Podríamos terminar creando una nueva clase dominante? [...] Tal vez llegaremos todos a la misma conclusión, pero primero debemos preguntarnos qué es el poder y qué queremos hacer con él”.

La anarquía proudhoniana de la diferencia irresoluble de las fuerzas de negación y creación resuena con la idea de Colectivo Situaciones (*apud.* Sitrin, 2006: 54) de practicar y normalizar la multiplicidad. Prolifera lo que el mismo Colectivo Situaciones (*apud.* Sitrin, 2006: 55) llama figuras colectivas y afirma “la potencia de personas que son diferentes”. Pueden ser grupos de afinidad u otro tipo de agrupaciones de fuerzas que rechazan su subordinación a la noción única de cómo deberían ser las cosas, así como ideales o prácticas, como la asamblea, supuestamente correctas (Colectivo Situaciones *apud.* Sitrin, 2006: 54). En otras palabras, tanto Malatesta (antes) como Neka de la asamblea de la MTD Solano niegan la construcción de un movimiento unificado, universal y hegemónico. Ven mucho más fuerza y potencia en la creación de diversidad en forma de una organización tipo red compuesta por muchos movimientos y significados (Neka *apud.* Sitrin, 2006: 112). De esta manera, en el anarquismo de este artículo o en la Argentina de 2001 no se rechazó la conexión de las fuerzas involucradas en sí, sino que se afirmó “el poder de unirse con otros [...] un poco como el movimiento zapatista que dice que somos un mundo donde todos los demás mundos caben, uno donde aceptamos que él otro no necesariamente piensa como tú”, como lo resume Paloma (*apud.* Sitrin, 2006: 164-5) de la asamblea Palermo Viejo.

En torno a la anarquía de las subjetividades emergentes, una persona (*apud.* Sitrin, 2006: 101) de la MTD Solano habla de su lucha

como “un nuevo camino en el que creamos nuestra subjetividad, nuestra propia manera de entender y transformar la realidad”. Sobre su capacidad de expresar el poder que las nuevas subjetividades contienen, en la asamblea (*apud.* Sitrin, 2006: 160) de MTD la Matanza aseguran que “el poder se halla dentro de nosotros”. Si lo vemos con Paula (*apud.* Sitrin, 2006: 162) de las colectividades GLTB y Neka (*apud.* Sitrin, 2006: 164) de la MTD Solano, Cleyre o Landauer (antes), hablamos de subjetividades como un permanente flujo y repensar, así como de liberación del poder (o construcción del poder libertario) a través de construcción de nuevas relaciones arraigadas en la horizontalidad. De acuerdo con Nicolas (*apud.* Sitrin, 2006: 166) de la Indymedia Argentina, puede ser un tipo de poder (social) entendido como práctica diaria o del barrio; tan ordinario, maleable, plural e interconectado, tanto para Proudhon como para Ezequiel (*apud.* Sitrin, 2006: 168) de la asamblea Cid Campeador: “Porque el poder cambia hasta en las más pequeñas cosas que hacemos, este se conecta a todas ellas, a estos pequeños espacios”.

Lejos de una cooptación o absorción conceptual al interior del anarquismo para maximizar y perpetuar su propia vida, mucho menos imponer una identidad, en esta sección he mostrado que existen paralelismos entre Proudhon, anarquía y su entendimiento sobre el poder con los discursos y las prácticas argentinas de 2001. En especial, si lo recapitulamos con Toto del MTD la Plata y Toty del MTD la Matanza. Con Toto (*apud.* Sitrin, 2006: 167), en tanto hemos visto en el transcurso de este artículo que este tipo de conceptos, ideas y prácticas del poder no son nada nuevo para el anarquismo que, sin duda alguna fue una de las múltiples fuerzas que compusieron la rebeldía popular en cuestión. Con Toty (*apud.* Sitrin, 2006: 169), en tanto la afinidad de su posición con el microcosmos de revolución que Landauer encontró en Boétie (aceptado por Proudhon),²¹ y uno de los argumentos básicos de

²¹ Dicho microcosmos “representa un espíritu que a primera vista parece ser puramente negativo, pero pronto obtiene suficiente poder de esta

este artículo sobre el poder y su relación con la emancipación, es decir, an-arché que abre la posibilidad para formas de poder que no dominan necesariamente:

Primero debemos ser enérgicos en nuestro rechazo hacia cómo son las cosas, capaces de decir ¡basta! [...] Estamos construyendo un nuevo poder, uno expresado por la creación y la posibilidad de crear [...] Me parece que algo de lo que no se pueden deshacer es nuestro poder creativo, especialmente en lo referente a nuestro trabajo y producción [...] Son] cosas dentro de nosotros [...] Si somos conscientes de este potencial, es muy difícil arrebatarémoslo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Este artículo ha mostrado que la teorización anarquista del poder es impensable sin la involucración de la teoría de Proudhon. La justificación de este argumento se debe por un lado a la aceptación y desarrollo de su teoría en el pensamiento anarquista posterior seleccionado (salvo el caso peligroso de Bakunin), y por el otro, a la afinidad de su teoría con la de Foucault y con los discursos y prácticas de la Argentina de 2001. Para resumir el aporte del material expuesto, reuniré y ordenaré los elementos claves mencionados en forma de tres pautas generales para una posible teoría anarquista del poder.

La pauta transversal de las fuerzas en relación, las múltiples consecuencias teóricas y prácticas que dicha realidad e idea generan, y que la teoría de Proudhon visibiliza. Da cuenta de las maneras diversas en que el poder manifiesta, opera y se le ejerce

negatividad para proclamar lo positivo que está aún por venir, incluso sin poder ser descrito aún [...] El mensaje es: ¡[dicho espíritu] Está en ti! No está fuera. ¡eres tú!" (Landauer, 1907/2010b: 160, énfasis original).

en y desde la sociedad, subjetividades y saberes emergentes, sin prometer más que el involucramiento, compromiso y responsabilidad inescapables del sujeto en y con el mismo. Trae a la superficie la explotación en el proceso productivo, en tanto el capital por medio de la propiedad privada de los medios de producción roba el aumento de valor creado por la fuerza colectiva. La misma pauta evidencia la génesis relacional y descentralizada de las múltiples formas y efectos del poder. El sostenimiento por las fuerzas y razones colectivas ordinarias de las formas estatales, capitalistas y patriarcales de dominación, por su parte, muestra tanto la complicidad del sujeto en su propia dominación, como la inestabilidad y posible destitución de ésta. Además, la misma realidad e idea aparentemente simple de dos o más fuerzas en relación genera el poder social. Es decir, una forma de poder plural, interconectado y expansivo que resulta de la conexión de las fuerzas federadas, autónomas y recíprocas de las diferentes colectividades al interior de las comunas, vecindades, fábricas recuperadas, barricadas levantadas y sus asambleas horizontales.

La pauta de la celda eléctrica, metáfora prestada del mismo Proudhon (1858/2011a: 658) quien comparó el poder con la electricidad, no obstante, a diferencia de Warburton (2021), aquí no hay posibilidad de apagar la luz. Atestigua el flujo del poder o del río de la revolución sin nada que lo detenga, decían en la España revolucionaria. Pero también implica que las fuerzas amorfas, y con ello tanto las capacidades, potencias y posibilidades como las relaciones y creaciones, bien pueden o deben asumir una forma que, las y los anarquistas quieren que sea propia, en vez de reificada o ajena. Además, la celda eléctrica del poder mantiene sus polos en tensión irresoluble y disputa. En este sentido, hay disimetría en las fuerzas que actúan en la historia y en las que el anarquismo ha organizado, así como hay tendencias muchas veces opuestas al interior de la categoría polisémica del poder. Estas últimas que van desde la superabundancia de vida que exige su ejercicio, hasta la tiranía social de las influencias difícilmente resistibles, ya que penetran todo el campo social.

La pauta de la vigilancia de los peligros del poder; pues, cuando las y los anarquistas u otros en sus experimentos para crear espacios, tiempos, relaciones y saberes emancipatorios crean haberlo minimizado, restringido o abolido –si es que alguien todavía después de haber considerado el contenido de este escrito se atreva a plantear su abolición en sí–, el poder permanece como un resto, puede cambiar de forma, reproducir como dominación, fugar de las certezas teóricas y prácticas o las excede. Esta pauta hace necesario también advertir de los peligros que significa pensar la organización o la revolución en términos de (el principio de) identidad, síntesis o lo Uno. Debido a los mecanismos de poder que excluyen, externalicen, absorben, concentren o encierren lo múltiple, lo abierto y la diferencia irresoluble de las fuerzas que componen las luchas y los modos de organización para cambiar el mundo sin conquistar el poder político. En su lugar, podemos recordar que Proudhon u otros propusieron una dialéctica negativa de los equilibrios (u horizontalidades) lábiles entre las mismas fuerzas y razones individuales y colectivas ordinarias en diferentes intensidades, en anarquía, igualdad y libertad.

REFERENCIAS

- Abufom Silva, P. J. (2013). “La ontología social de anarquismo. Proudhon y Bakunin contra el liberalismo”. Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Recuperado de: <http://repositorio.conicyt.cl/handle/10533/179982>
- Ackelsberg, M. (2006). *Mujeres Libres: el anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres*, Barcelona: Virus Editorial.
- Ansart, P. (1967). *Sociologie de Proudhon*. Paris: Presses universitaires de France
- Bakunin, M. (1842). “*Reaction in Germany*”. Recuperado de: <https://theanarchistlibrary.org/library/mikhail-bakunin-the-reaction-in-germany>

- Bakunin, M. (1971). *Bakunin on anarchy: selected works of activist-founder of world anarchism*. Compilación de Dolgoff, S. New York: Vintage Books.
- Bakunin, M. (2005a [1882]). *Dios y el Estado*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Anarquistas.
- Bakunin, M. (2005b [1873]). *Estatismo y anarquía*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Bakunin, M. (2015). *Escritos de filosofía política*. Compilación de Maximoff, G. P. Biblioteca anarquista Anti-Copyright.
- Bertolo, A. (2005). "Poder, autoridad, dominio: una propuesta de definición". En Ferrer, C. (Ed.), *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (pp. 81-106). La Plata: Terramar.
- Cappelletti, A. (1986). *Bakunin y el socialismo libertario*. Buenos Aires: Ediciones Minerva.
- Cappelletti, A. (2010 [1985]). *Ideología anarquista*, Barcelona: El grillo Libertario. Recuperado de: <https://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/254/8/ideologia%20anarquista.pdf>
- Cleyre, V. (2005 [1893]). "In defense of Emma Goldman and the right of expropriation". En Presley, S. & Sartwell, C. (Eds.), *Exquisite Rebel. The essays of Voltarine de Cleyre. Feminist, anarchist, genius* (pp. 149-157). Albany: State University of New York Press.
- Cohn, J.S. (2006). *Anarchism and the crisis of representation. Hermeneutics, aesthetics, politics*. Selinsgrove: Susquehanna University Press.
- Cohn, J.S. (2008). "*Signs, ideas, windows: Interpretation and the proudhonian series*". Recuperado de: https://www.academia.edu/316828/Signs_Ideas_Windows_Interpretation_and_the_Proudhonian_Series
- Colombo, E. (2005). "El Estado como paradigma del poder". En Ferrer, C. (Ed.), *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo* (pp. 57-80). La Plata: Terramar.
- Colson, D. (2004). "Nietzsche and the libertarian workers movement". En Moore, T. (Ed.), *I am not man, I am dynamite! Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition* (pp. 12-26). Brooklyn: Autonomedia.
- Colson, D. (2007). "Anarchist readings of Spinoza". *Journal of French Philosophy*, 17(2), Otoño, 90-129.
- Colson, D. (2019). *A little philosophical lexicon of anarchism from Proudhon to Deleuze*. Colchester: Minor Compositions.

- Corrêa, F. (2012). "Anarquismo, poder, clase y transformación social". Recuperado de: <http://www.anarkismo.net/article/26934>
- Corrêa, F. (2019). "Towards an anarchist theory of power". Recuperado de: <https://blackrosefed.org/towards-anarchist-theory-of-power-correa/>
- Dardot, P. & Daval, C. (2019). *Common. On Revolution in the 21st century*. London: Bloomsbury Academic
- D'Auria, A. (2007). "Introducción al ideario anarquista". En D'Auria et al. (Eds.), *El anarquismo frente al derecho: lecturas sobre propiedad, familia, Estado y justicia* (pp. 11-49). Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (1980a). "El poder, los valores morales y Michel Foucault". Recuperado de: <https://latinta.com.ar/2016/10/el-poder-los-valores-morales-y-michel-foucault/>
- Foucault, M. (1980b). "Verdad y poder". En Varela, J. & Álvarez-Uriá, F. (Eds.), *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de Saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008). *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II)*. Lectures at the Collège de France 1983-1984. London: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2014). *On the Government of the Living*. Lectures at the Collège de France 1979-1980. London: Palgrave Macmillan.
- Franks, B. (2011). "Post-anarchism: a partial account". En Rousselle, D. & Evren, S. (Eds.). *Post-anarchism: a reader* (pp. 168-180). London: Pluto Press.
- Gordon, U. (2008). *Anarchy alive! Anti-authoritarian politics from practice to theory*. London: Pluto Press.
- Gurvitch, G. (1962). *Dialectique et sociologie*. Paris: Flammarion.
- Hegel, G.W.F (2003) [1807] *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ibáñez, T. (2007). *Actualidad del anarquismo*, Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Jun, N. (2012). *Anarchism and political modernity*. New York: Continuum.

- Kropotkin, P. (1896). "The state: its historic role". Recuperado de: <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-the-state-its-historic-role>
- Kropotkin, P. (2008 [1897]). *La moral anarquista y otros escritos*, Compilación de Mintz, F. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Kropotkin, P. (1910). "Anarchism". Recuperado de: <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-anarchism-from-the-encyclopaedia-britannica>
- Kropotkin, P. (2014 [1921]). "Ethics: origin and development". En McKay, I. (Ed.), *Direct Struggle Against Capitalism*. A Peter Kropotkin Anthology. Oakland: AK Press.
- Kuhn, G. (2012). *All power to the councils! A documentary history of the German revolution of 1918-1919*. Oakland: PM Press.
- Landauer, G. (1911a). *Call to socialism*. Recuperado de: <https://theanarchistlibrary.org/library/gustav-landauer-call-to-socialism/landauer/5914-gustav-landauer-aufruf-zum-sozialismus-teil-3>
- Landauer, G. (1911b). *Aufruf zum Sozialismus*. Recuperado de: <https://www.anarchismus.at/anarchistische-klassiker/gustav-landauer/5913-gustav-landauer-aufruf-zum-sozialismus-teil-2>
- Landauer, G. (2010a [1901]). "Through separation to community". En Kuhn, G. (Ed.), Gustav Landauer, *Revolution and other writings: a political reader* (pp. 94-108). Oakland: PM Press.
- Landauer, G. (2010b). [1907] "Revolution". En Kuhn, G. (Ed.), Gustav Landauer, *Revolution and other writings: a political reader* (pp. 110-185). Oakland: PM Press.
- Landauer, G. (2010c [1909]). "Settlement". En Kuhn, G. (Ed.), Gustav Landauer, *Revolution and other writings: a political reader* (pp. 196-200). Oakland: PM Press.
- Landauer, G. (2010d [1910]). "Weak statesmen, weaker people!". En Kuhn, G. (Ed.), Gustav Landauer, *Revolution and other writings: a political reader* (pp. 213-214). Oakland: PM Press.
- Landauer, G. (2010e [1911]). "Tucker's revelation". En Kuhn, G. (Ed.), Gustav Landauer, *Revolution and other writings: a political reader* (pp. 248-254). Oakland: PM Press.

- Landauer, G. (2010f [1911]). "To Max Nettlau". En Kuhn, G. (Ed.), Gustav Landauer, *Revolution and other writings: a political reader* (pp. 309-311). Oakland: PM Press.
- Landauer, G. (2012 [1919]). "The United Republics of Germany and their constitution". En Kuhn, G. (Ed.), *All power to the councils! A documentary history of the German Revolution of 1918-1919* (pp. 199-204). Oakland: PM Press.
- López, F. (2009). *Poder y dominio: una visión anarquista*. Buenos Aires: Madreselva
- Löwy, M. (2017). *Redemption and utopia: Jewish libertarian thought in Central Europe*. London: Verso.
- Makhno, N. (1996 [1925]). "Anarchism of our times". En Skirda, A., *The struggle against the state and other essays by Nestor Makhno* (pp. 61-63). Edinburgh: AK Press.
- Malatesta, E. (1897). "*La organización*". Recuperado de: <http://rebeldealegre.blogspot.com/2016/02/errico-malatesta-la-organizacion-1897.html>
- Malatesta, E. (1995). [1928] "About the 'platform'". En Richards, V. (Ed.), Errico Malatesta, *The anarchist revolution. Polemical articles 1924-1931* (pp. 103-111). London: Freedom Press.
- Malatesta, E. (2014a [1891]). "Anarchy". En Turcane, D. (Ed.), *The method of freedom. An Errico Malatesta reader* (pp. 109-159). Oakland: AK Press.
- Malatesta, E. (2014b [1896]). "Should anarchist be admitted to the coming international congress". En Turcane, D. (Ed.), *The method of freedom. An Errico Malatesta reader* (pp. 195-198). Oakland: AK Press.
- Malatesta, E. (2014c [1922]). "Further thoughts on revolutionary in practice". En Turcane, D. (Ed.), *The method of freedom. An Errico Malatesta reader* (pp. 425-429). Oakland: AK Press.
- May, T. (1994). *The political philosophy of poststructuralist anarchism*. The Pennsylvania State University Press.
- McKay, I. (2011). *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology*. Oakland: PM Press.
- Nettlau, M. (1996 [1935]). *A short history of anarchism*. London: Freedom Press.

- Newman, S. (2010). *The politics of postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nietzsche, F. (1968 [1901]). *The will to power*. New York: Vintage Books.
- Paz, A. (2002). *Viaje al pasado 1936-1939*. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
- Pfenninger, C. (2017). “Capillaries of force: constituent power, porous sovereignty, and the ethics of anarchism”. Tesis de doctorado, University of Westminster.
- Proudhon, P. (1969). *Selected Writings of Pierre Joseph Proudhon*. Compilación de Edwards, S. New York: Anchor Books.
- Proudhon, P. (2005 [1846]). *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*. Recuperado de: https://proletarios.org/books/Proudhon-Filosofia_de_la_miseria.pdf
- Proudhon, P. (2008 [1863]). *El principio federativo*. Buenos Aires: Libros de Anarres
- Proudhon, P. (2011a [1858]). “Justice in the revolution and in the church”. En McKay, I. (Ed.), *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology* (pp. 619-683). Edinburgh: AK Press.
- Proudhon, P. (2011b [1840]). “What is Property”. En McKay, I. (Ed.), *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology* (pp. 87-162). Edinburgh: AK Press.
- Proudhon, P. (2011c [1846]). “System of economic contradictions - or, the philosophy of misery”. En McKay, I. (Ed.), *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology* (pp. 167-255). Edinburgh: AK Press.
- Proudhon, P. (2011d [1849]). “Confessions of a revolutionary”. En McKay, I. (Ed.), *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology* (pp. 395-477). Edinburgh: AK Press.
- Prichard, A. (2013). *Justice, order and anarchy: the international political theory of Pierre-Joseph Proudhon*. New York: Routledge.
- Reclus, E. (2013 [1894]). “Anarchy”. En Clark, J. & Martin, C. (Eds.), *Anarchy, geography, modernity: selected writings of Elisée Reclus* (pp. 120-131). Oakland: PM Press.
- Sitrin, M. (2006). *Horizontalism: voices of popular power in Argentina*, Oakland: AK Press.
- Sitrin, M. (2010). ‘Horizontalidad, autogestión y protagonismo en Argentina’, *HAOL*, 21 (invierno), 133-142.

- Stirner, M. (2014). *The Ego and Its Own*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Velasco Criado, D. (1993). *Ética y poder político en Mijail Bakunin*, Bilbao: Universidad de Deusto
- Warburton, T. (2021). "Introduction". *Perspectives on Anarchist theory*, 32.
- Wilbur, S. (2013). "Pierre-Joseph Proudhon: Self-Government and the Citizen-State". Corvus Editions.

• RESEÑAS



MORENO, HUGO CÉSAR Y URTEAGA, MARITZA
(COMPS.) (2019). *JUVENTUD, TRABAJO*
Y NARCOTRÁFICO. INSERCIÓN LABORAL
DE LOS JÓVENES EN ORGANIZACIONES
DELINCUENCIALES. PUEBLA: BUAP

Maribel Valencia López
BUAP. Puebla, Puebla, México
ORCID: 0000-0002-0191-1928
mar27vl@gmail.com

La complejidad de los fenómenos sociales exige, para su estudio, desapegarse de fórmulas y relaciones causales únicas, de líneas de continuidad sin bifurcaciones y de conclusiones rudimentarias; más aún, si refieren al cruce de tres variables que, cada una por separado, ya significa una ruta intrincada, compuesta por particularidades contextuales significativas y cambiantes. Reto para nada sencillo asumido a cabalidad por compiladores y autores participantes en la obra “Juventud, trabajo y narcotráfico. Inserción laboral de los jóvenes en organizaciones delincuenciales”; quienes cumplen con la fragosa tarea de reflexionar en torno a las relaciones entre los múltiples modos de existencia juvenil y el campo laboral, que se presenta como opción de vida, en el marco de la economía del narcotráfico en diferentes regiones de México.

Cada una de las tres categorías o variables centrales del libro (juventud, trabajo, narcotráfico), es abordada de modo que se establece una necesaria distancia con las formas en que tradicionalmente éstas se han entendido. Así, apegados al enfoque