
Anarquismo y neoliberalismo. Los (posibles) aportes de Eduardo Colombo hacia un pensamiento crítico contemporáneo

Mesa 50: Estado, sujetos y política en el capitalismo neoliberal: lecturas bajo coyuntura de las teorías críticas contemporáneas.

Autor: Agustín Tillet. IDAES-UNSAM; UBA; UCES. Bachillerato Popular "La Dignidad."
agustillet@gmail.com

Resumen

En este trabajo nos proponemos pensar los aportes que el pensamiento anarquista puede realizar en la elaboración de una teoría crítica contemporánea que cuestione no sólo lo que se ha dado en llamar neoliberalismo, sino, sobre todo, al capitalismo como un sistema socioeconómico, político y cultural. Consideramos que algunos de los tópicos del arsenal anarquista han sido dejados de lado por el pensamiento crítico, y es sobre ellos aquí quisiéramos volver, como ser el anti autoritarismo; el problema de la jerarquía y de una cosmovisión jerárquica del mundo; lo imaginario como una problemática intrínseca a la labor crítica; las diversas formas de dominación, así como la escasa capacidad para poder pensar por fuera de los límites de lo real, es decir, la cuestión utópica como elemento emancipador dentro de la crítica.

Nuestra intención es la de abordar estos temas desde la producción teórica de Eduardo Colombo (Quilmes, 1929 - París, 2018), médico psiquiatra, psicoanalista y militante anarquista internacionalista. Radicado en Francia desde 1970, su actividad en el anarquismo comenzó tempranamente hacia mediados de los años ´40, cuando la Argentina se encontraba bajo el gobierno del peronismo. Desde allí, no abandonó jamás su participación en el movimiento libertario, formando parte de varios encuentros internacionales, creando y participando en revistas de difusión y pensamiento anarquista, siempre con el afán de elaborar una filosofía política anarquista. Es tras esos pasos que nos proponemos abordar la problemática del pensamiento crítico contemporáneo, al mismo tiempo que retomar ciertos conceptos e ideas provenientes de la tradición ácrata representada por Colombo.

Para ello, indagaremos en los escritos, entrevistas, conferencias y debates que forman el corpus sobre el cual poder analizar la obra de Colombo a lo largo de los años.

Palabras claves: anarquismo – utopía – neoliberalismo

1. Introducción: los posibles aportes del anarquismo al pensamiento emancipatorio contemporáneo

“Cuando llega el tiempo de las revoluciones la línea de demarcación entre lo posible y lo imposible se rompe, como un dique que se desmorona, las aguas estancadas de la utopía invaden en torrente la planicie de lo social cotidiano y lo imaginario utópico es simplemente el imaginario colectivo” (Colombo, 1989b, p. 227)

El presente trabajo forma parte de un proyecto más amplio que lo contiene y que en pocas palabras podríamos caracterizar como compuesto por dos grandes senderos, que en lugar de bifurcarse más bien tienden a ir de la mano. Por un lado, el trabajo se enmarca en una reconstrucción sociohistórica de la biografía político intelectual de Eduardo Colomo (Quilmes, 1929 - París, 2018), indagando tanto en sus aspectos más personales como en las redes y conexiones que fue tramando a lo largo de su vida, así como en la elaboración de una filosofía política desde y para el anarquismo. Esta última cuestión nos abre toda una serie de preguntas y debates que nos interesa sobremanera indagar, y que son las que constituyen ese otro sendero al cual hacíamos referencia más arriba, y las que ocuparán las páginas de este escrito.

En nuestro recorrido por la obra de Colombo nos fuimos encontrando con una apuesta político-filosófica que consideramos central para analizar nuestra realidad actual, al tiempo que puede combinarse notablemente con otras apuestas teóricas dentro del ámbito del anarquismo y las ciencias sociales, relación esta última que también interesa al menos esbozar aquí, en línea con otros trabajos sobre la temática. (Errandonea, 1990; Roca Martínez, 2008; Graeber, 2011; Scott, 2013; Brancaleone, 2019)

En este sentido es que nos parece pertinente tomar el envite realizado por esta mesa temática sobre Estado, sujetos y política en el capitalismo neoliberal para poner en juego algunos de los desarrollos teóricos del anarquismo sobre tales tópicos, teniendo en cuenta

su estrecha relación con las ciencias sociales (de las cuales es al mismo tiempo deudor de sus conocimientos y metodologías, tanto como colaborador en varios sentidos) y el hecho de que, en palabras de Amedeo Bertolo (2005), “el pensamiento anarquista debe alcanzar la mayor claridad posible, si quiere, como es el caso, ser una ciencia subversiva, o sea, un instrumento para conocer y comprender y subvertir lo existente” (pp. 82-83), forjando conceptos y teorías para discernir la realidad social, las relaciones sociales mayormente desiguales y jerárquicas, de poder y dominación, que conforman el capitalismo y el Estado, y que se intentan a su vez transformar.

A través de la obra de Colombo (pero no exclusivamente, como veremos) buscaremos abordar ciertas tramas del pensamiento anarquista que nos acerquen a una crítica no solo del neoliberalismo, sino también del capitalismo, recordando en este sentido que se puede ser perfectamente antineoliberal sin cuestionar en absoluto la estructura de las relaciones sociales capitalistas. Es decir, es factible enfrentar el neoliberalismo bajo el entendimiento de que es una versión más bien extrema e indeseable del funcionamiento del capitalismo, sin llegar a cuestionar en ese mismo ejercicio la lógica del capitalismo en sí. En lo que sigue, intentaremos sistematizar determinados tópicos que creemos pueden ser productivos en el contexto actual para robustecer un pensamiento y una práctica que vaya en pos de una transformación social. En resumidas cuentas, nos interesa retomar ciertas ideas desarrolladas en la trayectoria anarquista de Colombo, como ser: la puesta en cuestión del problema de la jerarquía y de una visión jerárquica (y desigual) de las relaciones sociales propia de sociedades heterónomas; el aspecto anti autoritario y la conformación de un espacio social plebeyo; la problemática de la dominación y la obediencia; el papel de los movimientos sociales en su relación con el pensamiento crítico y el rescate de la cuestión utópica como elemento emancipador dentro de la crítica, cuestionando y forjando de ese modo los límites de lo posible.

2. Heteronomía-autonomía y jerarquía

“El combate contra la credulidad no es el ataque a cualquier creencia. Las creencias son necesarias para la vida y para el conocimiento. La credulidad, en cambio, es la base de toda dominación porque implica una delegación de la inteligencia y de la convicción.” (Garcés, 2017, p. 36)

“¿se puede aprender a pensar libremente a la fuerza? ¿Es necesario forzar el nacimiento del deseo de libertad?” (Garcés, 2016, p. 44)

El primer punto que nos gustaría resaltar de los tratados en la obra de Colombo tiene que ver con la tensión constante entre el proyecto de autonomía (individual y colectiva) que el autor identifica claramente con la experiencia ácrata y la idea de la heteronomía de nuestras sociedades, comprendiendo esta última una expropiación, por parte de una minoría, de las instancias de decisión del colectivo social sobre sus propias normas. En este sentido, el autor afirma que

las sociedades son heterónomas porque la ley, la norma, la costumbre, no están organizadas desde adentro, por los individuos que en una sociedad viven, sino que están organizadas desde el más allá por los antepasados muertos, por los héroes, por los Dioses, por los que constituyen un tiempo primordial en el que la ley fue dictada de una vez para siempre, y los hombres en su tiempo histórico no hacen más que obedecer a una minoría dominante, que es la representante en la tierra de ese elemento sagrado puesto en el más allá, en el altar de lo social. Lo sagrado significa una desposesión originaria y fundamental de la capacidad instituyente del hombre. (Colombo, 1994)

Aquí reside un punto nodal de la apuesta de Colombo, al establecer que hay una *desposesión originaria* de la capacidad que los sujetos tienen de instituir sus propias normas en sus sociedades, esa capacidad que él denomina, siguiendo a Castoriadis (2013), “simbólico-instituyente”, es decir, la capacidad de instituir simbólicamente las propias leyes que nos regirán como sociedad. Como vemos, lejos está esta concepción del anarquismo de aquéllos postulados que lo entienden simplemente como el rechazo a las normas o el mero caos. Muy por el contrario, en línea con los primeros pensadores anarquistas (Proudhon, Bakunin y, sobre todo, Reclús) el anarquismo postulado por Colombo entiende que no hay sociedad sin normas (“la falta de normas es la anomia o el caos”, dirá), pero que dichas normas tienen que estar creadas bajo el auspicio de los propios sujetos que serán regidos por ellas. Es ésta la única manera de vivir en sociedades que vayan ganando en grados de autonomía, así como en sociedades que propician la libertad de los sujetos. Nuevamente aquí se opone la concepción de Colombo a ciertos sentidos comunes que pesan sobre el pensamiento ácrata en relación a la libertad, así como a determinadas concepciones dentro mismo del anarquismo: la libertad no es la realización de los deseos ilimitados de cada uno,

“la libertad sin límites, sin obligaciones, sin la relación con los otros, es la libertad del tirano.” (Colombo, 1994) Muy por el contrario, siguiendo aquí a Bakunin, los hombres y las mujeres necesitan de otros hombres y otras mujeres para ser libres ellos mismos, pues esa libertad sólo existe en tanto y cuanto se construye con los otros, al tiempo que exige obligaciones sociales: “la obligación social es el elemento que está en la base misma de la norma social, no hay sociedad sin institución, no existe una sociedad sin norma.” (Colombo, 1994)

Así, la libertad, desde una concepción “anarquista” trabajada por Colombo, contiene dos elementos que le dan su toque de especificidad: “uno es la ruptura radical con la continuidad sociohistórica del principio de mando-obediencia constitutivo de todo poder político, de todo “Estado” (paradigma tradicional de la dominación justa). El otro es que la libertad, para los anarquistas, no puede ser separada de una sinergia de los valores en la cual la igualdad es condición necesaria. (...) la libertad es una creación social históricamente determinada—como lo es por otra parte la dominación—.” (Colombo, 2006, p. 34) En este sentido, en tanto “obra del colectivo humano (...) nada, ni persona, ni dioses, ni naturaleza, dan al hombre su libertad. Él se la da a sí mismo, él instituye su *nomos*, su regla, su “ley”. La anarquía establece, de entrada, un corte total con toda heteronomía.” (Colombo, 2006, p. 34-35) En contraposición a esta concepción de la libertad, hoy en día dicha idea se ha vuelto un “privilegio individual, pagado con la pérdida de la capacidad de deliberar y decidir en común, con la impotencia colectiva.” (Colombo, 2006, p. 12)

Colombo marca una diferencia central en este punto entre “obligación social” y “deber de obediencia.” Si el primero de ellos responde más bien a un proyecto de sociedad autónoma, donde las normas y leyes son creadas por la misma sociedad sobre la que funcionarán, y por lo tanto más pasibles de ser cumplidas, el deber de obediencia es la norma en las sociedades jerárquicas en las que vivimos, sociedades construidas sobre la idea de dominación política: “lo que ocurre en todas estas sociedades es que como la norma o la ley está dictada por una minoría que ha expropiado la capacidad simbólica de la totalidad de lo social, la obligación social deja de ser tal, para transformarse en el deber de obediencia.” (Colombo, 1994) Es de esta manera que, en nuestras sociedades, sentimos que las leyes y las normas se nos imponen, sin que tengamos margen de maniobra ante ellas, o siquiera la capacidad de poder cuestionarlas, ni mucho menos transformarlas, y que la desobediencia ante dichas leyes sea tan severamente penada. Colombo lo expresa taxativamente:

Esta expropiación se construye sobre el zócalo de una **desposesión inaugural** que remite a un tiempo mítico originario, el *diktatsagrado* de la ley, inversión imaginaria que

hace de un **legislador exterior al mundo** el ordenador de todo lo que existe y el fundador de la ley social que establece una jerarquía de mando, de rango y de fortuna (**heteronomía tradicional de lo social histórico**). Sobre esta **desposesión del “principio instituyente”**, sobre este renunciamiento en favor del fantasma divino, se va a constituir la expropiación, o mejor aún, la confiscación, por parte de una minoría, de la fuerza colectiva. Así el usurpador del poder social procede como si la sociedad extrajera de él su existencia.” (Colombo, 2006, p. 46)¹

De esta forma se funda la dominación política de una minoría por sobre el resto del colectivo social, no solo al establecer el nomos que marcará los destinos sociales de la comunidad, sino también al pretender que tales normas no son creaciones humanas, sino que provienen de un más allá divino, sagrado, o bien de “los padres fundadores de la patria.” La negación de esa capacidad simbólico instituyente de toda formación social por parte de una minoría está en la base de la creación de los Estados que, al establecerse separados de la sociedad civil, mantienen la heteronomía como parte central del **imaginario estatal**. (Bourdieu, 2015)

Se crea de esta forma una instancia política que logra autonomizarse y constituirse como único escenario posible, y legítimo, donde llevar a cabo el juego político, completamente dominado por el “espacio de representación del Estado”, y donde “el conflicto social puede aparecer y jugarse dentro y sólo dentro de los límites de la legalidad establecida por el poder político.” (Colombo, 2014, p. 72) Consideramos que justamente este estrechamiento de los límites de lo político es lo que lleva muchas veces a una considerable exclusión de experiencias sociopolíticas o comunitarias del análisis y el juego político, por quedar fuera del canon estatalista bajo el que se piensa muchas veces la política, aspectos que retomaremos más adelante.

La conformación de dicho espacio político, y su imaginario, está caracterizado por concebir a la igualdad como igualdad de derecho, “compatible con la jerarquía social”; la democracia allí se basa en el voto secreto y es representativa, constituyéndose el demos sólo en los momentos de votación, “cuando es convocado periódicamente por la ley,” para ejercerlo en secreto. (Colombo, 2014, p. 72) En este sentido, “la representación contiene una delegación total del poder por todo el período del mandato” (Colombo, 2014, pp. 72-73), acercándonos de ese modo a cierto fetichismo de lo político (Bourdieu, 1996), pues “cuando el poder político se autonomiza y se organiza en Estado nace una barrera que se hace infranqueable entre la libertad y la igualdad. El principio del Estado perpetúa la heteronomía de lo social,

¹ Las negritas son nuestras.

sanciona la jerarquía institucional y reproduce la dominación al infinito.” (Colombo, 2014, p. 77) De esta forma, queda institucionalizada la relación de dominación-sumisión, y el deber de obediencia se convierte en obligación política a la autoridad del Estado, bajo la justificación en última instancia de “la guardiana de todo poder político, la *razón de Estado*.” (Colombo, 2006, p. 75)

Ahora bien, ¿cuáles son los orígenes de esta situación? ¿y cuáles sus consecuencias? A responder ambas preguntas nos abocaremos en los siguientes apartados, pues si la primera de ellas nos lleva hacia la constitución de los Estados modernos y al surgimiento del movimiento obrero revolucionario, la segunda se adentra en las cuestiones del poder político tal como lo comprende Colombo.

3. Sobre el espacio social plebeyo

Para referirse al período específicamente moderno en que el Estado se autonomiza por sobre la sociedad civil, tal como lo venimos desarrollando, Colombo recurre a la conformación en simultáneo de lo que denomina el espacio social plebeyo. El mismo hunde sus raíces tanto en la Revolución Francesa como en la formación del “proletariado militante” (la tendencia antiautoritaria de la Primera Internacional), que “mostró que la *acción directa* era el instrumento necesario para construir el *espacio social plebeyo*”, caracterizado a grandes rasgos por “la soberanía de las asambleas primarias, el mandato controlado por la base, la delegación revocable en todo momento[y] la negación de la representación de todos por Uno.” (Colombo, 2014, p. 16)

Es en el marco de ese proceso histórico revolucionario que se constituye una “forma social histórica” determinada, caracterizada por la implantación de “un nuevo bloque imaginario”, presente hasta nuestros días, que va a dar forma y a instituir a la democracia representativa y parlamentaria como el *summum* de la organización política, dejando de lado cualquier otro tipo de alternativas. Al hacer mención a un bloque imaginario, concepto central de su teoría y donde se sienten los ecos de Castoriadis (2013), Colombo refiere al hecho de que para él “la sociedad funciona sobre la base de un sistema de significaciones simbólico-imaginarias, de conceptos y de valores, que se organiza como un “campo de fuerzas”, atrayendo y orientando los diferentes contenidos de ese universo de representaciones, el cual se expresa en instituciones, ideologías, mitos, formas sociales que, al consolidarse, encierran y limitan el pensamiento y la acción.” (Colombo, 2006, p. 11)

En el surgimiento mismo de ese bloque imaginario se dan incluso otras posibilidades de pensar, organizar y ejercer *la política* o la cuestión social, ejemplarizadas por los sans-culotte, que producen, según Colombo, “desde el primer momento una fisura en este bloque, bloque que encierra u obstruye a nivel cognoscitivo (ideológico) toda representación alternativa de lo político.” (Colombo, 2014, p. 72) Tal fisura del bloque imaginario consolidado en ese período va a ir recorriendo la historia de las luchas sociales, y es una de las razones por las cuales el pensamiento de Colombo asienta sus propuestas en la búsqueda histórica de ese recorrido, encontrando manifestaciones de tal fractura en la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) así como en la Comuna de 1871, reavivando la memoria del Congreso de Saint Imier de septiembre de 1872, a contrapelo de las Conferencias de la AIT en Londres (1871) y La Haya (1872). Si en estas últimas se hacía palpable “la separación de lo político y de lo social”, poniendo el énfasis en la organización partidaria y la conquista del poder político como las tareas principales a llevar a cabo, Saint Imier proponía, por el contrario, “la destrucción de todo poder político” como “el primer deber del proletariado.” (Colombo, 2014, p. 73) De esta forma vemos que “la “revolución burguesa”, creadora de **un bloque imaginario** nacido de la Gran Revolución, que construye **el espacio público de la representación**, y que desconoce, aparta y reprime las formas alternativas plebeyas de las asambleas primarias, mandatos controlados y soberanía directa del pueblo, todas ellas formas presentes de entrada en la acción revolucionaria.” (Colombo, 2006, p. 61)

Esas formas apartadas y reprimidas de organizar lo social, desde el punto de vista de Colombo, van a ser perpetuadas por el anarquismo, que “ha conservado en el seno del movimiento obrero revolucionario aquella frágil semilla plantada en el **espacio social plebeyo**. Una semilla que contiene la libertad fundada en la igualdad, que podrá germinar nuevamente el día en que la democracia directa, despojada de la ley de la mayoría, encuentre una forma institucional basada en la autonomía del sujeto de la acción.” (Colombo, 2014, pp. 73-74) Lo relevante a tener en cuenta sobre esta historización es que dicho bloque imaginario social es capaz de ser fracturado, e incluso que sus primeras grietas fueron generadoras de situaciones impensadas en aquel momento, es decir, nuevas, utópicas, por encima de los límites establecidos por ese bloque imaginario. Tal como lo expresa Colombo (2014):

La fractura del bloque imaginario tradicional y la irrupción de la plebe en el espacio político abierto por la Revolución crearon posibilidades insospechadas para la libertad del hombre, para su autonomía. Las representaciones, las líneas de fuerza y las imágenes que comenzaron a existir en 1793, aunque no lograron ninguna

institucionalización, ni llegaron a tener en aquel momento una expresión teórica acabada, constituyeron sin embargo el esbozo de un espacio social plebeyo frente al espacio social burgués que fue la forma institucional engendrada por la Revolución Francesa. (p. 71)

4. Poder político, integración y dominación

“Si el poder político moderno, estatista, racional, impersonal en su principio, aparece como un hecho masivo, inatacable, omnipresente, consustancial a toda política, inscripto en la continuidad social y cultural, no debemos olvidar que esta continuidad se debe reinventar para cada individuo, para cada generación; que siempre hubo rebeldes y refractarios, y que el poder no abandona a la inercia de lo que existe la transmisión de sus valores autoritarios y jerárquicos.” (Colombo, 2006, pp. 43-44)

Por lo expuesto anteriormente es que la propuesta del anarquismo, y la conformación de ese espacio social plebeyo esbozado por el autor, es radicalmente distinta de la que impone y lleva a la práctica este bloque social burgués, sustentado en las filosofías políticas modernas de la ilustración y el contractualismo, a las que Colombo no dudará en calificar como justificaciones y legitimaciones del poder político existente:

Tal vez no sea exagerado decir que, hasta la aparición del nuevo paradigma que significa el anarquismo post-iluminista, la función de casi toda la filosofía política clásica y moderna ha sido «la justificación de la autorización política de coerción», es decir, en otras palabras, la de legitimar el derecho del Estado a obtener, por la fuerza si necesario, la obediencia de sus súbditos. (Colombo, 2014, p. 22)

En este sentido es que el anarquismo que reivindica Colombo piensa que la sociedad es absorbida por el Estado, mientras que para la teoría anarquista elabora una figura que “concibe la instancia política como formando parte de la sociedad global y postula la posibilidad organizacional de una estructura compleja, conflictual, inacabada, jamás transparente o definitiva, basada sobre la reciprocidad generalizada y la autonomía del sujeto de la acción, y no sobre una parcelación y distribución del Poder.” (Colombo, 2014, p. 77)

La puesta en marcha de este espacio social dominado por el triunfo de la burguesía por sobre el proletariado “está inscrita en la lógica de lo simbólico, requiere la consolidación ideológica (la ideología dominante) y la representación imaginaria, y saca fuerzas de los diversos aspectos de la realidad social.” (Colombo, 1989a, p. 178) Las nuevas formas institucionales en las que se estructurará el poder político de la burguesía “van a consolidar, a través del sufragio universal, este doble movimiento de participación imaginaria del pueblo en el poder y de su exclusión del control y de la decisión, llevando cada vez más claramente aquella participación imaginaria el sello de la ilusión” e imponiendo “un tipo de “socialización política” basada en la diferencia entre dirigentes-dirigidos, manuales-intelectuales.” (Colombo, 1989a, pp. 179-180)

Ahora bien, la idea de que esa participación sea imaginaria requiere sin dudas una aclaración:

No quiero decir que estos canales de integración (el sufragio universal, el sindicalismo, la seguridad social) sean imaginarios en el sentido de ilusorios, sino que las condiciones que resultan de diferentes formas de participación política, sindical y de consumo dentro del sistema establecido –que éste se funde en la forma capitalista tradicional, o en la del capitalismo de Estado- permiten la construcción, a nivel del imaginario colectivo, de **representaciones de la realidad social que facilitan la aceptación de la ideología dominante**. Pero al mismo tiempo, tales representaciones colectivas hallan una profunda articulación en la realidad del deseo, inhibiendo la expresión de contenido opuesto, de signo revolucionario. Desde este punto de vista, el imaginario colectivo oculta la “otra realidad” estructural de la **dominación y la explotación**, lo cual impide que el proletariado, como clase, perciba su propia situación. (Colombo, 1989a, p. 180)²

Como vemos, una de las claves del argumento esbozado está en esas representaciones de la realidad que facilitan la dominación, así como la pasividad en términos políticos, lo que vuelve una tarea urgente la ruptura de ese “imaginario del neoliberalismo que refuerza la apatía política al deslegitimar toda esperanza de revolución.” (Colombo, 2010) Esa apatía política está en sintonía con la vieja idea de **servidumbre voluntaria** (La Boetie, 2016), hoy traducida en parte como cierto conformismo presente en amplias capas de la sociedad. En este sentido, Colombo destaca que tales formas de sumisión responden a “la internalización inconsciente de la ley en una sociedad androcéntrica y patriarcal” donde “el deseo de

² Las negritas son nuestras.

mandar o de dominar, la libido dominandi, predispone fácilmente a la obediencia.” (Colombo, 2014, p. 21) En esta dirección, compartimos las premisas de Marina Garcés cuando esboza que “la verdadera cuestión de la emancipación es si hay alguna manera de vivir juntos que no dependa de la obediencia.” (Garcés, 2016, p. 88)

Tal sentimiento de pasividad, central para la dominación, puede estar relacionado con la situación de apabullamiento que Colombo le atribuye a la fuerza de **lo sagrado** que caracteriza las instituciones de dominación dentro de las cuales nos encontramos. Lo sagrado, el elemento sacral, aparece aquí más bien para hacer referencia a lo exterior que se nos impone. En este sentido,

lo sagrado es la fuerza fundamental que aplasta al hombre, lo aplasta porque lo deja sometido a una potencia exterior sobre la que él no tiene ningún control, por la que es determinado, por la que es creado, por la que es definido, por la que es llevado a la muerte o al fin. Lo sagrado es la esencia de la religión, pero además, y esto es importante, es también el elemento base del Poder Político, de la dominación, está oculto en el Estado, está presente en las instituciones de dominio. (Colombo, 1994)

Tal como observamos, en este punto entran en contacto dos de los principales temas a tratar aquí: la heteronomía, considerada también como el cuestionamiento del principio de autoridad sobre el que se estructuran nuestras sociedades, y la dominación. En este sentido, tal como lo plantea Colombo, “la servidumbre se convierte en “voluntaria” en una sociedad que ya ha alienado la capacidad instituyente colectiva en el Estado, y la autoridad del poder se interioriza en cada sujeto como una forma inconsciente de integración social. La dominación es, entonces, un asunto de mando-obediencia.” (Colombo, 2006, p. 55) Este es, tal vez, uno de los puntos nodales del pensamiento y accionar ácrata, pues no se trata, en el caso de la tradición anarquista, solo de un pensamiento sobre la dominación y el poder político, sino sobre todo de **cómo vivir contra ese dominio**. Retomando aquí las palabras de Christian Ferrer, podemos decir que si “Marx develó el secreto de la explotación económica, fue Bakunin quien “descubrió” el secreto de la dominación: el poder jerárquico como constante histórica y garantía de toda forma de iniquidad” (Ferrer, 2005, p. 10)

De esta manera vemos cómo se vincula la problemática de la dominación y la imposición de las normas desde afuera de la sociedad (heteronomía) con la permanencia constante del poder jerárquico a lo largo de la historia, más allá de las grandes transformaciones acaecidas en los últimos años. Nuestra sociedad nos forma para ver el mundo a través de esas formas jerárquicas, lo que tal vez explique el alto nivel de personalismo y

presidencialismo que presentan las estructuras políticas actuales. (Svampa, 2005; Sidicaro, 2013; Gargarella, 2018) En este sentido la jerarquía continúa siendo un tabú, tal como lo plantea Ferrer. Un tabú combatido “por medio de prácticas cotidianas que suelen pasar desapercibidas a los filósofos políticos únicamente obsesionados con las condiciones de gubernamentalidad de un territorio, por la legitimidad de la forma-estado o de las instituciones representativas, o por la fiscalización de sus actos. La posibilidad de abolir el poder jerárquico es lo impensable, lo inimaginable de la política.” (Ferrer, 2005, p. 11)

¿Queremos decir con esto que hay que dejar de lado los análisis de las condiciones de gubernamentalidad y/o de legitimidad de los gobiernos? ¿o bien que consideramos indiferente cualquier tipo de ejercicio de la dominación sobre la sociedad? Nada más alejado de nuestros intereses. Tales análisis deben hacerse, con las herramientas conceptuales pertinentes, pues es tarea de quien pretende transformar la realidad el hecho de conocerla en profundidad. Apuntamos más bien, con estas últimas cuestiones, a dar cuenta de la insuficiencia en que muchas veces suelen caer ciertos estudios e interpretaciones que no dan cuenta de estas experiencias y que empobrecen, a nuestro juicio, el entendimiento de la realidad al construir una mirada sobre la misma más bien *estadocéntrica*, apuntalada desde la perspectiva de los grupos dominantes o bien reduciendo toda cuestión política a la lógica electoral de los estados y partidos políticos, como podrían ser, por ejemplo, ciertas miradas sobre “la razón populista” (Laclau, 2005). De esta forma se pierde de vista lo que Diego Sztulwark (2019) ha denominado *el reverso de lo político* y que encastra perfectamente con la lectura que Colombo realiza del espacio social plebeyo, pues de otra forma consideramos que se *deshistoriza* una parte sustancial del andamiaje político que son los movimientos sociales y populares en el más amplio sentido del término, que en su cotidianidad construyen y resuelven una cantidad de problemáticas sociales que son en gran parte el nervio central de la *cuestión social*, y que muchas veces poseen la potencialidad de revolucionarlo todo, desde abajo, en contra del más estrecho llamado al realismo político que sobre ellos pesa.

4. Bloque social neoliberal y realismo

“Hay quien piensa que todo lo que no es posible es imposible. (...) lo dice la política, que corta la realidad y se propone como el arte de lo que es posible. (...) la noción de posibilidad se inventó para poner orden a la incertidumbre.”

“Lo posible es una prisión, cómoda y entretenida para unos, cruel para otros. Y la imposibilidad, una utopía para ilusos y soñadores. La política, como gestión de lo posible, es un oficio de carceleros.”

(Garcés, 2016, pp. 82-83)

Como decíamos, el frecuente llamamiento a la estrechez que suele acompañar el encorsetamiento propio del realismo político es una cualidad central del bloque social neoliberal. La especificación de tal bloque hace referencia en la obra de Colombo a las características particulares de las sociedades en las últimas décadas, tal vez desde la Segunda Guerra en adelante, beneficiada por “una modificación profunda de la episteme inducida por la modernidad, con la introducción, en los años sesenta, de la idea del “fin de las ideologías” seguida por el desarrollo del estructuralismo hasta la declaración de caducidad de los “grandes relatos” de emancipación, enfoque intelectual que cubría la resurrección subrepticia del antiguo paradigma de la sujeción escondido detrás de la crítica, hoy dicha posmoderna, del sujeto como agente causal de la acción.” (Colombo, 2010) Se trata de un panorama que arrasa en líneas generales con la cuestión social y con las concepciones más clásicas de la clase obrera para instalar ese bloque neoliberal que “conjuga un régimen de democracia parlamentaria (oligárquica) con un mercado capitalista globalizado y un imaginario colectivo caracterizado por la creencia en la imposibilidad de superar los límites de lo establecido.” (Colombo, 2010) En palabras del propio Colombo (2006):

El bloque neoliberal descarta y marginaliza las luchas por la autonomía, tanto como aquellas contra la alienación religiosa, al mismo tiempo que pretende ignorar que la *cuestión social* está en el centro de la emancipación humana. El neoliberalismo se representa la condición social del hombre como un constante despliegue del presente, como un crecimiento de lo existente, negando la posibilidad misma de la ruptura revolucionaria.” (p.12)

En este sentido, se nos perfila un escenario marcado por la condición de un presente constante que no solo niega la densidad del pasado y sus significaciones históricas (desligando de esa manera la relación temporal), sino que al mismo tiempo ese imaginario impugna la posibilidad de cambio en nombre de un cierto realismo que lo que finalmente hace es concebir lo dado como todo lo verdadero, ciñendo de ese modo los límites de la imaginación política y asignando “a lo posible los límites de lo existente, y el cambio que tenemos derecho a desear queda confinado al interior de la institución establecida de lo

social histórico. He aquí los límites insuperables de la política liberal.” (Colombo, 2006, p. 16) Dichos límites, que hoy día comprenden a la totalidad de la esfera política, no solo comprenden la imposibilidad de pensar más allá de la democracia representativa (una crítica *clásica* dentro del pensamiento ácrata) sino que implican al mismo tiempo la creencia absoluta en las bondades del mercado y el Estado como únicas esferas donde resolver y re elaborar la cuestión social comunitaria y las problemáticas políticas, negando cualquier otra alternativa que exceda esos marcos establecidos. Otro elemento de este imaginario, que va en consonancia con los anteriores, responde a la confianza ciega en la benevolencia de la ciencia y del discurso del desarrollo como caminos hacia el progreso (Castoriadis, 1980) que en nuestra región han cobrado una centralidad tal que excede los variados colores políticos de los gobiernos de turno (Svampa y Viale, 2014; Zibechi y Machado, 2016; Svampa y Viale, 2020) como lo demuestra, entre mucha otra evidencia, la continuidad del Ministro de Ciencia y Técnica entre dos administraciones de diferente tenor político y los intereses científico-políticos puestos en juego en las últimas décadas (Folguera, 2020).

Como consecuencia de la predominancia de dicho imaginario, las alternativas al mismo suelen ser reducidas práctica y discursivamente a meros caprichos o bien a vestigios del pasado, siempre con el argumento de su poca eficacia política y su falta de adecuación realista.³ En este sentido, tal como lo plantea el autor, pareciera ser que dicho imaginario “aprendió a dejar un espacio *ghettizado* a la divergencia y a la marginalidad, a condición de que no superen un cierto umbral más allá del cual las ideas se convierten en acción y la herejía en subversión.” (Colombo, 2006, p. 31) Ahora bien, en los últimos tiempos efectivamente se ha ido acentuando la reacción y la descalificación contra estas otras posturas y formas de vida que muchas veces se presentan, a modo negativo, como utópicas (en el mejor de los casos), y que son permanentemente negadas, mientras que, muy por contrario, podrían verse como la apertura hacia posibilidades diversas de vida, ocultadas por el triunfo de una forma histórica determinada. Ante esta situación, como plantea Colombo (2006),

queda en pie la pregunta fundamental de toda filosofía política del poder que reconoce la capacidad instituyente del colectivo, de la sociedad, y que no acepta la confiscación de esta capacidad por parte de una oligarquía o una élite: ¿puede la voluntad ser

³Mientras escribo estas páginas el politólogo, periodista y director del cono sur de *Le Monde Diplomatique* José Natanson se refirió al movimiento ecologista de la provincia de Chubut como “ambientalismo bobo”, estigmatizando de modo sumamente banal a quienes deciden criticar, es decir, poner en crisis, el relato sobre las bondades del modelo extractivista tan vinculado al llamado “consenso de los Commodities.”

transferida a un representante, y continuar siendo la voluntad del agente, del actor social singular o plural? (...) Incluso cuando son profundamente rousseauianos, los constituyentes no pueden salir del dilema donde los encerró la voluntad popular: el gobierno debe *representar* la soberanía que reside en el pueblo, pero debe *gobernar* (dirigir, conducir) al pueblo.” (p. 67)

5. Breves conclusiones: sobre lo utópico

“Creación sociohistórica, constante autoorganización y autoinstitucionalización, la sociedad humana será libre al romper el lazo con toda heteronomía, lo que significa también la abolición de la continuidad sociohistórica del principio de mando/obediencia constitutivo de todo poder social instituido, de todo “Estado”, es decir, el fin del paradigma de la dominación justa. El corolario será la soberanía absoluta del demos, o, si se prefiere, la apropiación colectiva de la capacidad (poder) instituyente.” (Colombo, 2006, p. 25)

Hemos llegado hasta aquí con la intención de verter algunos de los postulados teóricos del anarquismo que ha ido desarrollando Eduardo Colombo a lo largo de sus años de militancia, para de esa manera brindar herramientas conceptuales que nos permitan un abordaje más rico de la realidad actual. Somos conscientes de que sobrevolamos muchos temas que merecen mayor atención y profundidad y que, al no detenernos en problemáticas locales o regionales puntuales, lo descrito anteriormente puede resultar abstracto y desligado de la realidad. Esta última es una tarea sobre la que estamos trabajando constantemente, pues no podemos concebir ni pensar estas problemáticas por fuera de nuestras realidades inmediatas.

Buscamos de esta manera utilizar las herramientas conceptuales del anarquismo en cuestión para aportar en el debate de los movimientos sociales y políticos que se pretenden transformar y revolucionar de raíz el sistema capitalista, y no solo el neoliberalismo. No lo hacemos con pretensiones de clarividencia ni nada que se le parezca, por el contrario, entendemos que muchos de los conceptos y desarrollos aquí vertidos pueden llegar a enriquecer este tipo de construcciones, pero que por sí solos tampoco alcanzan. Como decíamos en primer lugar, nos parece un ejercicio necesario de interpretación del presente el correr de escena la mirada sobre la cuestión social y política que se centra en la construcción alrededor del Estado y los partidos. No por *antipoliticismo* ni por desmerecer el

rol partidario, sino porque, hasta donde sabemos, los movimientos sociales y políticos, desde los llamados organismos de Derechos Humanos hasta los colectivos de educación popular, salud comunitaria o cooperativas de trabajo, entre otros, han estado siempre varios pasos adelantados con respecto a la producción de comunalidad y sociabilidad, a la transformación social, al vuelo de la imaginación creadora, con respecto a las estructuras partidarias o estatales que muchas veces intentan una captación de esas fuerzas, cuando no una lisa y llana anulación. En este sentido, el argumento, plagado de *realismo político*, de que ciertas luchas naufragarán por no estar inscritas en *la política* o bien en alguna parte de la estructura estatal, carece de cierta materialidad cuando en la mayor parte de los casos son los partidos o bien el Estado quienes se hacen con el trabajo previamente realizado por colectivos de base que crearon la mayor parte de sus respuestas a las necesidades que les apremian a partir del uso de una imaginación política que excede con creces las posibles respuestas instituidas. Podemos ver aquí una tensión cuasi constante entre lo que Colombo caracteriza como la reapropiación colectiva de la capacidad instituyente y las fuerzas de los instituido que generalmente tienen a plegarse sobre estas experiencias con un manto normalizador, es decir, encauzando esas luchas en el marco de lo establecido, legitimado y existente, dentro de las prisiones de lo posible. (Garcés, 2002) En este sentido, esa tensión puede dar cuenta de la dinámica que muchas veces se presenta entre las experiencias de los movimientos sociales generadores de alternativas desde abajo y la sustitución de esas luchas por los partidos políticos o gobiernos llamados “progresistas” de los últimos decenios que, en el mejor de los casos, lograrían paliar de cierta manera las consecuencias de un modelo capitalista arrasador, pero que jamás se propondrían confrontarlo ni menos aún ir más allá de esos límites.

En línea con este argumento, en reiteradas ocasiones la dinámica social lleva a que muchos de los proyectos pensados desde la autonomía relativa con respecto al Estado o los partidos políticos se trunquen o no puedan mantener una continuidad espacio-temporal, en parte por las adversidades de la realidad misma, por limitaciones propias o por los límites que se les puede imponer desde la estructura social. En estos intentos podemos leer un afán por volver propias las resoluciones de los problemas que se nos imponen, así como una voluntad de establecer las normas que regirán sobre nuestras vidas. De igual modo lo veía Colombo al esbozar la perspectiva anarquista sobre esta problemática cuando asentaba que:

El esfuerzo del movimiento anarquista se centró constantemente en la necesidad de transferir al colectivo social la capacidad de decisión, combatiendo el poder político en manos de la minoría, creyendo que los explotados y oprimidos –clase alienada,

miserable, propensa a todas las bajezas, desposeídos del “saber”, ese capital oculto de la burguesía—, por su condición misma de sometidos (*assoggettati*), eran la única fuente posible de un cambio revolucionario de la sociedad. (Colombo, 2006, p. 94)

Es decir, ante esa expropiación sobre el poder de autodecisión que nombrábamos al comienzo, la apuesta por hacerse de nuevo con la capacidad de auto instituirnos como sociedad es propia de muchos movimientos sociales y experiencias comunitarias, así como una de las características centrales de la autonomía, en perpetuo combate contra la heteronomía de nuestra vida cotidiana. Aquí podemos observar una línea de continuidad sociohistórica, que hay que ir reelaborando, entre las diferentes experiencias que intentaron hacerse con esa capacidad auto instituyente. Al respecto, apunta Colombo en esta línea de reconstrucción y ligazón histórica que, por un lado, “la posición básica del *movimiento revolucionario anti-autoritario*, es la construcción de un *espacio social plebeyo*: la gente decide en común, en asambleas primarias; sobre la asamblea primaria se instalan formas de delegación controlada, y sobre eso se desarrolla un tipo de expresión de la acción pública que niega los líderes, que se opone a la aparición de formas de delegación permanente que reconstruyen el poder político.” (Colombo, 2012) Por otro lado, que “la invención de un espacio político donde el pueblo decide (y decide que él y sólo él decide) a cuáles normas se ajustará el comportamiento político, y en qué formas institucionales desea organizar la vida colectiva, fue consecuencia de una apertura, de una brecha en el imaginario efectivo, que permitía ver el mundo como no determinado, no dependiente de ningún fatalismo, ni de ninguna mano invisible.” (Colombo, 2014, pp. 56-57)

Esa apertura, esa fractura del imaginario es la que se realiza a menudo y la que permite vislumbrar posibles alternativas, esclarecer el panorama cuando todo parece no ser más que *negras tormentas que agitan los aires*. Desde la perspectiva del autor es “la insurrección colectiva la que rompe la capa de plomo del imaginario establecido. Es en el momento en que ese imaginario establecido se fractura, que la gente entra a participar, a hacer vivir y a apropiarse de las ideas y sus vidas.” (Colombo, 2012, p. 12) En este sentido, una insurrección puede funcionar a modo de disparador sobre una realidad dada, visibilizar cuestiones sobre las que los movimientos sociales y comunitarios vienen trabajando, masificar determinados reclamos. Es decir, son esos momentos en los que se “produce la irrupción de lo diferente, de lo excluido, en que se extiende el horizonte de lo posible, y las ideas heterogéneas al sistema se hacen visibles y audibles para la gente que vive en el tiempo de las revoluciones” e “intervienen los movimientos colectivos como instrumentos de ruptura del imaginario establecido” (Colombo, 2012) Allí, cuando comienza a resquebrajarse

“la capa de plomo del imaginario establecido” aparece “una nueva fluidez del vínculo social, un sentimiento compartido por todos los insurgentes de haber recuperado la capacidad de decidir aquí y ahora, un sentido de la auto-organización.” (Colombo, 2016)

Esa ruptura, ese quiebre, es muchas veces una interrupción de lo dado, de la *normalidad*, esa imagen que se nombró tanto durante la pandemia y a la que en muchos casos se anhelaba con volver. Una suerte de retorno a lo conocido, aunque no se supiese muy bien qué era, desligándolo al mismo tiempo de su relación con la pandemia misma. Es también un cerramiento de las posibilidades que abren los movimientos sociales y políticos sobre la construcción e invención de la realidad. Es un aplastamiento de la cuestión utópica en su sentido más radical, vinculado con la capacidad instituyente del colectivo social; es la clausura de la política como invención, en favor de un manual de soluciones plagadas de supuesto realismo, que no han hecho más que normativizar y normalizar los aparentes desvíos propios de la imaginería política de los movimientos sociales. En este sentido es que para Colombo cobra un papel sustancial el imaginario utópico, no en tanto concepciones desligadas de la realidad, sino manteniendo una influencia sobre las significaciones imaginarias colectivas. Así, “si la función utópica se introduce en la realidad de lo social, los límites establecidos entre la realidad y el imaginario se modifican, el mundo de lo posible se ensancha y el momento de las revoluciones se aproxima.” La utopía es de esta manera “oposición al orden dominante, es ruptura. Imagen de alteridad a todo lo que es en favor de lo que puede ser.” (Colombo, 2014, pp. 206-207)

En este punto, uno de los grandes problemas de la actualidad radica en ese presente constante al cual aludimos anteriormente, que no solo nos desliga de nuestro pasado, sino que nos imposibilita trazar futuros posibles y alternativos, pues para Colombo la cuestión utópica es eminentemente temporal. Así dirá, por ejemplo, que “todo realismo político –¿y quién que gobierne no es realista en política? – es una forma de preeminencia del presente que, mezclando de manera sutil historicismo y espacialización, encierra las posibilidades de lo nuevo dentro de los límites estrechos de lo dado. El presente se perpetúa en un tiempo homogéneo y vacío, sin fallas. El proyecto revolucionario y la utopía son condenados a un tiempo inexistente, expulsados de la Historia.” (Colombo, 2014, pp. 216-217) De esta manera se desconectan imaginario cotidiano e imaginario utópico y el presente ligado a esta cotidianeidad queda establecido como lo dado de una vez y para siempre, inmutable, sin vínculos con el pasado ni con un porvenir. De allí también la importancia de los momentos que resquebrajan los imaginarios sociales cotidianos, que hacen ver ciertas luces de esperanzas alternativas a la realidad dada, que dan cuenta de que esa misma

realidad se constituye a partir de un pasado determinado, donde las cosas podrían haber sido de otra manera y por lo tanto pueden aun serlo. Por eso mismo, haciendo alusión a la cuestión temporal, Colombo retoma las ideas de un Gustav Landauer sumamente olvidado, quien “sabía que la revolución es percibida por sus actores como una diferenciación cualitativa del tiempo, como la irrupción brusca de lo nuevo, cuando “lo increíble”, el milagro, se desplaza hacia el reino de lo posible.” (Colombo, 2014, p. 219) Landauer también manifestaba que la utopía se encuentra en constante tensión con el movimiento social, acercándose a veces, alejándose otras, lo que para Colombo es uno de los elementos centrales del anarquismo, en tanto “los anarquistas siempre se negaron a presentar un plan concreto de la sociedad del mañana, les pareció enorme la pretensión de decir a los hombres que todavía no han nacido como deberán organizar su sociedad,” pues se trata de un movimiento social cuyos fines están en sus propios medios, y como la utopía “ejerce su influencia en el presente, si quiere legislar el futuro será totalitaria.”(Colombo, 1989b, p. 216-232)

Finalmente, si la utopía cobra esta relevancia en los postulados del autor es porque a ella se le atribuye “la tarea de organizar en conjuntos significativos la alteridad radical a lo social instituido” (Colombo, 2014, p. 222), es decir la producción incesante de alteridad, la institución de lo social-histórico desde una perspectiva autónoma, que vaya ganando en grados de autonomía, alejándose de la heteronomía reinante. Esta es, en definitiva, “la relación profunda entre anarquía y utopía, de ellas podemos decir que -como decía Ibsen de la libertad- “si durante el combate alguien se detiene proclamando que la ha alcanzado, probará precisamente que la ha perdido.” (Colombo, 1989b, p. 232)

6. Bibliografía:

- Albertani, C. (2011) “Flores salvajes. Reflexiones sobre el principio de autonomía”, en Jóvenes en Resistencia Alternativa (comps.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, México, Bajo Tierra/Sísifo.
- Bertolo, A. (2005) “Poder, autoridad, dominio”, en Ferrer, C., *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Terramar, La Plata. pp.81-106.
- Brancaleone, C. (2019) “Bajo el signo de la autonomía: aportes desde una teoría política anarquista”, en Makaran, G., López, P. y Wahren, J (coords.) (2019) *Vuelta a la*

autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina, Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México

Bourdieu, P. (1996) *Cosas Dichas*. Barcelona, Editorial Gedisa.

Bourdieu, P. (2015) *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, Anagrama.

Castoriadis, C. (1980) "Reflexiones sobre el "desarrollo" y la "racionalidad", en Attali, J., Castoriadis, C., Domenach, M., Morin, E. y otros., *El mito del desarrollo*, Kairos. pp. 183-209

Castoriadis, C. (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets.

Colombo, E. (1989a) "La integración imaginaria del proletariado", en Colombo, E., *El imaginario social*, Coedición de Tupac-ediciones (Buenos Aires) y Editorial Nordan (Montevideo), Comunidad del Sur, Montevideo, pp. 171-182.

Colombo, E. (1989b) "La utopía contra la Escatología", en Colombo, E., *El imaginario social*, Coedición de Tupac-ediciones (Buenos Aires) y Editorial Nordan (Montevideo), Comunidad del Sur, Montevideo, pp. 213-232.

Colombo, E. (1994) "El anarquismo ante la crisis de las ideologías", publicado en "Anarquisme: Exposició Internacional", Fundació d'Estudis Libertaris i Anarcosindicalistes, Ateneu Enciclopèdic Popular, Ateneu Libertari "Poble Sec"; Barcelona. Disponible on line en: <http://www.ateneuenciclopedicpopular.org/antiga/texto/Articles/Article17-colombo.html>

Colombo, E. (2006) *La voluntad del pueblo: democracia y anarquía*, 1ª ed.: Buenos Aires, Tupac Ediciones.

Colombo, E. (2010) "El sujeto de la acción revolucionaria", en *Réfractons*, nº 25.

Colombo, E. (2012) "Cuando el proyecto no existe, el gesto de la revuelta se transforma en repetitivo", conversación con Eduardo Colombo durante el Encuentro Internacional Anarquista de St. Imier en 2012. G.L.A.D. Grupo Libertario de Acción Directa

- Colombo, E. (2014) *El espacio político de la anarquía. Esbozos para una filosofía política del anarquismo*, Madrid, Editorial Klinamen y Grupo Libertario de Acción Directa.
- Colombo, E. (2016) “Una acción ilegal entre otras: La Revolución. Del ilegalismo y de la revolución”, en revista *Librepensamiento*° 70, invierno 2016.
- de La Boétie, Étienne. (2016) *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Virus.
- Errandonea, A. (1990) *Sociología de la dominación*, Buenos Aires/Montevideo, Tupac Ediciones
- Ferrer, C. (2005), “Sobre los libertarios”, en Ferrer, C., *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Terramar, La Plata.
- Folguera, G. (2020) *La ciencia sin freno*, CFP24 Editora.
- Garcés, M. (2002) *En las prisiones de lo posible*, Bellaterra.
- Garcés, M. (2016) *Fuera de clase. Textos de filosofía de guerrilla*, Galaxia Gutemberg.
- Garcés, M. (2017) *Nueva ilustración radical*, Anagrama.
- Gargarella, R. (2018) “Sobre el “Nuevo constitucionalismo latinoamericano”, en *Revista Uruguay de Ciencia Política*, vol. 17, n° 1.
- Graeber, D. (2011) *Fragmentos de una antropología anarquista*, Virus.
- Laclau, E. (2005) *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica.
- Roca Martínez, B. (coord.) (2008), *Anarquismo y antropología: relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*, La Malatesta.
- Sidicaro, R. (2013) “Breves consideraciones sociológicas sobre la transición a la democracia argentina (1983-2013)” en revista *Cuestiones de Sociología*, n° 9.
- Scott, J. (2013) *Elogio del anarquismo*, Crítica.
- Springer, S. (2016) *The anarchist roots of geography: toward spatial emancipation*, University of Minnesota Press.
- Svampa, M. (2005) “Tres ejes para una discusión: Modelo de dominación, tradiciones ideológicas y figuras de la militancia”, disponible en <http://www.maristellasvampa.net/archivos/ensayo15.pdf>

Svampa, M. y Viale, E. (2014) *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*, Katz.

Svampa, M. y Viale, E. (2020) *El colapso ecológico ya llegó*, Siglo XXI

Sztulwark, D. (2019) *La ofensiva sensible: neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Caja Negra.

Zibechi, R. y Machado, D. (2016) *Cambiar el mundo desde arriba: los límites del progresismo*, Editorial Autonomía, Pie de los Hechos Instituto de Pensamiento y Políticas Públicas