



Zapatismo cálido

Notas para una lectura de la experiencia zapatista desde el “marxismo cálido”

Martín Cortés
Universidad de Buenos Aires

El presente trabajo se propone preguntarse por las reflexiones que la experiencia zapatista merece. Su carácter novedoso, consideramos, es una oportunidad para emprender fuertes replanteos al nivel filosófico, que renueven el corpus teórico de los proyectos emancipatorios actuales. La irrupción del zapatismo en el campo de la resistencia ha significado un verdadero golpe a los cánones clásicos de reflexión acerca del mismo. Su ruptura con las formas tradicionales de hacer y pensar política conlleva también una ruptura con el sustento conceptual de las mismas.

Entendemos que la trascendencia de una filosofía está en inmediata relación con su potencialidad práctica, esto es, su capacidad de interpelar al hombre real, de decir algo acerca de lo que históricamente acontece. Esto no implica de ningún modo una idea de adecuación con lo real en tanto “hecho empírico”, sino más bien, en el sentido de Benjamin, una disputa en el seno de los discursos impuestos como históricamente verdaderos. Vale decir, la teoría también cae en el campo de lo silenciado cuando pertenece al horizonte de los vencidos. Sin embargo, esto no implica su total desaparición sino, por el contrario, la obligación de los oprimidos del presente de recuperar esas voces silenciadas y actualizarlas en su práctica.

Pretendemos aquí pensar este problema en el seno del marxismo. Nuestro argumento central es que cohabitan en esta corriente múltiples cuerpos filosóficos que, a fin de ser esquemáticos, podrían agruparse en dos grandes aparatos conceptuales que, retomando a Ernst Bloch (2004), denominaremos corriente “fría” y corriente “cálida”. La primera está ligada al cálculo, a la “consideración crítica de lo loggable”, es decir, todo lo que se halla vinculado al análisis de la situación y a la elaboración de estrategias al respecto. La segunda implica la incorporación del elemento pasional, de la voluntad transformadora ligada a un horizonte utópico. Bloch pensó estas corrientes como complementarias para no caer ni en el “jacobinismo o incluso la exaltación utópica más abstracta y exagerada” sin el aporte de la frialdad ni en el “riesgo del economicismo y del oportunismo que olvida el objetivo” sin el cálido aporte de la utopía. Sin embargo, podemos arriesgar que el siglo XX significó un fuerte predominio de la corriente fría, realizando uno de los temores del propio autor al respecto: “éste [el marxismo frío sin su complemento] evita la niebla de la exaltación sólo en tanto que cae en la ciénaga del filisteísmo, del compromiso y, finalmente, de la traición” (Bloch, 2004: 251). El marxismo que tuvo peso político real se vinculó mucho más con el sombrío panorama del progresismo y el tecnologicismo del “socialismo real” que con la práctica y reflexión en torno a una alternativa radical a la sociedad capitalista.

Los mayores exponentes del marxismo cálido produjeron sus obras más trascendentes en épocas sombrías para el movimiento revolucionario. No tuvieron eco ni pudieron sobrepasar ámbitos de discusión reducidos. La indudable crisis en que los cánones tradicionales y ortodoxos del marxismo se encuentran es también una oportunidad para revitalizar estos aportes. La experiencia zapatista, a nuestro juicio, presenta algunas caracte-

terísticas que abren el espacio para ella. No pretendemos responder desde los autores citados a los problemas específicos de la práctica política zapatista, sino que intentamos recuperar corrientes, conceptos y autores que aprehendan su semblante sin violentarlo, es decir, que no respondan tanto por la distancia del zapatismo respecto de algunas de las incuestionables verdades del marxismo sino que acompañen conceptualmente la creación que esta experiencia entraña. Consideramos que si el zapatismo resulta muchas veces incómodo para ser leído desde la Teoría Social Moderna (de la cual el marxismo frío es una fiel expresión), la propuesta es revivir algunos de los pliegues más críticos de la misma para pensar los desafíos que el sentido general de esta experiencia suscita.

Las preguntas del zapatismo

El primer día de 1994 los indígenas chiapanecos hicieron su aparición pública. Tras diez años de preparación, el EZLN se levantaba en armas, declarando la guerra al Ejército mexicano. Hasta allí, nada relevante parece diferenciar a esta guerrilla de su concepto clásico, al menos para el caso latinoamericano. Aún hoy en México existen alrededor de dos decenas de grupos armados, cuya base principal es el campesinado indígena, con lo cual el mero contenido étnico no parece diferenciar al EZ de las guerrillas tradicionales.

Sin embargo, poco tiempo después, se haría evidente que no se trataba de un levantamiento clásico, aún cuando su proclama postulaba el avance militar sobre el DF como un objetivo principal. Lo novedoso del zapatismo se produce, de algún modo, a pesar de sus intenciones iniciales. El propio Marcos relata el encuentro con las comunidades indígenas de la Selva Lacandona como una “derrota” (Muñoz Ramírez, 2005). La cuadrada concepción del mundo de los guerrilleros llegados al sur mexicano comenzaba a abollarse hasta tomar la forma de una rueda, y, por fin allí, comenzar a girar.

La derrota de los primeros insurgentes es el punto de partida de las que consideramos las preguntas disruptivas que el zapatismo realiza a la idea de emancipación. La cosmovisión indígena comenzó a producir una profunda transformación en los objetivos del EZLN. No es nuestra intención detenernos específicamente en los diversos aspectos del encuentro de estos dos mundos tanto como en sus consecuencias en términos políticos y filosóficos. Lo innovador del zapatismo no radica solamente en su componente indígena, sino también en los caminos políticos por los que optó a partir de su diálogo con la sociedad civil mexicana e internacional, desde las movilizaciones contra la guerra en Chiapas, en el mismo mes de enero de 1994. Claro está, sin embargo, que tanto esta actitud como el proceso de construcción autónoma en las comunidades no pueden escindirse de los rasgos culturales específicos del carácter étnico del EZLN. En suma, no es sólo por su origen sino más bien por la práctica cotidiana de las comunidades rebeldes chiapanecas que surgen interrogantes que abren el espacio para repensar cuestiones cruciales de toda tradición emancipatoria.

Consideremos dos de éstas que el zapatismo pone en cuestión: la inscripción de la transformación en la *Historia* y el *Sujeto* de la misma. Para el primer problema tomaremos básicamente algunos planteos de Walter Benjamin en relación con la tradición y con el lugar del cambio social en el proceso histórico. Además, algunas nociones de Ernst Bloch acerca de la relación entre el ahora y el futuro (todavía-no) pueden introducirse para pensar la construcción de la autonomía en las comunidades chiapanecas. Para el segundo problema, consideraremos especialmente la cuestión de la *comunidad* (básicamente desde el joven Lukács). Sin voluntad de introducirnos en los imprescindibles debates actuales acerca del proletariado, su ampliación, defunción, etc., pretendemos abordar desde esta noción uno de los puntos más innovadores del zapatismo para con los cánones tradicionales del marxismo.

Comenzaremos por el segundo de los problemas planteados. Se trata del sujeto privilegiado del cambio social. Lo novedoso del zapatismo no es tanto la oposición del campesinado o los pueblos originarios a la clásica idea del proletariado como el sujeto revolucionario, cualquiera sea la estrategia que éste se dé (toma o no del poder, foco insurreccional o hegemonización de un movimientos de masas, etc.) sino la fuerza con que la idea de *comunidad* aparece en el horizonte transformador de esta experiencia. Dos cuestiones dan cuenta de esto. Por un lado, en la primera aparición pública del EZLN, no se hace presente un foco terrorista sino una comunidad en armas (Holloway, 1997). El minúsculo grupo guerrillero llegado a Chiapas diez años antes había trocado en un gran movimiento de base indígena que había decidido dicha aparición, pero no sólo para reivindicar sus derechos sino extendiendo el reclamo al resto de la sociedad, de allí el simbolismo implicado en el día elegido: la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de Norte América. La posterior sentencia de “Contra el neoliberalismo, por la humanidad” refuerza este punto.

En segundo lugar, la forma política de organización del EZLN expresa el peso de las comunidades que lo integran, ya que son éstas las que eligen a los integrantes del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI). El “mandar obedeciendo” se vincula entonces con una forma política que en sí misma es disruptiva respecto de las formas tradicionales que la izquierda se dio en el siglo XX. Asimismo, la lucha zapatista es una permanente disputa por la producción y extensión de espacios territoriales autónomos (Ouviaña, 2004) que garanticen el libre desarrollo de valores y culturas arraigadas en la comunidad, desdibujando crecientemente la influencia de las relaciones sociales capitalistas.

¿Cómo comprender esta idea de *comunidad*? No se trata de un cambio de sujeto sino más aún de una reunificación entre sujeto y proceso. La comunidad no es la vanguardia que lleva adelante el cambio social, sino que, en buena medida, es ella misma expresión de dicho cambio. De esta forma, puede leerse una diferencia radical entre ella y una sociedad que le es externa. No porque no haya contacto ni mucho menos, sino porque la forma de existencia de ambas es antagónica. El joven Lukács oponía la comunidad regida por una ética universal a la sociedad desgarrada por el espíritu individualista (Vedda, 2006). Lo que rige la comunidad es un *ethos* universal, comunitario, ajeno y anterior a la escisión entre individuo y sociedad. Allí los individuos son considerados parte de una realidad *ánimica* y no átomos aislados. Los vínculos entre los individuos (más correcto sería decir entre las almas) están dominados por la *bondad* y no mediatizados por el intercambio. Del mismo modo se establece la relación entre hombre y naturaleza, problema muy presente en las comunidades zapatistas, pues el *ethos* comunitario no alude solamente a una reconciliación entre los hombres sino también de estos con la naturaleza.

El Lukács de *Táctica y Ética* va a llevar esta antinomia trágica a los planos político y revolucionario. Allí aparece el criterio ético como el que debe marcar el horizonte de la lucha del proletariado: “la lucha de clases del proletariado no es una mera lucha de clases (si se limitara a eso, solo se encontraría realmente regulada por la *Realpolitik*), sino que es un medio para la liberación de la humanidad” (Lukács, 2005:30). De esta forma, la dualidad se actualiza en la relación que se establece con las instituciones burguesas. Todo compromiso con ellas “debilita” u “oscurece” (en palabras del autor) el sentido liberador de la lucha. Se produce así un hiato insalvable con toda concepción que privilegie la táctica como criterio de lucha y no tan solo como un presupuesto, como es el caso lukacsiano. Esto marca una diferencia radical, y hasta ontológica, entre la ética comunista y las instituciones del mundo burgués, así como las formas de hacer política que de ellas emanan (*Realpolitik*). Estas posiciones del filósofo húngaro han recibido furibundas críticas nada menos que de Lenin quien las calificó, peyorativamente, de izquierdistas o infantiles. No tan lejos de críticas que se escuchan cotidianamente en torno al zapatismo, fundamentalmente en lo que se vincula con su elusión del sistema político mexicano y de la disputa por el poder del Estado, vale decir, de su opción por la construcción de manera autónoma respecto de las instituciones del mundo presente.

A su vez, "La otra campaña", puede leerse como una disputa por producir un sentido radicalmente diferente de política, desligado de las disputas por el poder estatal y los espacios institucionales. Lo central de esta disputa es que la producción y búsqueda de la autonomía no son sinónimos de romanticismo apático o pre-capitalista, sino una apuesta por construir un nuevo sentido de comunidad más allá de Chiapas. Implica entonces una interesante diferencia respecto de cierto *purismo* que las versiones más edulcoradas del zapatismo han difundido.

Otro elemento de la experiencia zapatista profundamente innovador y disruptivo para los cánones del marxismo ortodoxo es su concepción de revolución. Esta no aparece como un fin a alcanzar sino como un proceso de construcción cotidiana y vivencial, sustentada en la transformación en el *presente* de las prácticas y relaciones sociales en las comunidades. En relación con esto, el problema de la *Historia* también es central.

Al interior del marxismo se desarrolló una tradición capaz de concebirse como heredera de ese explosivo desarrollo de las fuerzas productivas que significó el siglo XIX. Esto la llevó a ubicarse fuera del proceso de (auto)destrucción del capitalismo, ya que el deceso de éste estaría marcado por el devenir de sus propias contradicciones y no tanto por una acción dirigida conscientemente en tal sentido. Este tipo de teorizaciones puede ejemplificarse con algunas de las máximas figuras de la Segunda Internacional, si bien no ha perdido vigencia en múltiples organizaciones de izquierda.

Al margen de los ricos debates que allí se suscitaron, es indudable la gran influencia que la idea de Progreso tuvo. No sólo en el sentido del desarrollo de las fuerzas productivas, que implicó una gran fe en el potencial que el enorme crecimiento industrial de la época otorgaba en términos de emancipación del proletariado. Confluyó con esto el nacimiento de las "sociedades de masas" en un sentido pleno, con una mayor socialización de la participación política e incluso una creciente penetración del Estado por parte de las organizaciones propias de la clase obrera hacia el final del siglo XIX. Esto alimentó el optimismo de los Partidos Socialdemócratas en un triunfo asegurado de antemano, llevándolos a la exclusiva lucha por ocupar en la mayor medida posible un aparato estatal que comenzaba a ser pensado en términos neutrales. Así, la actitud de la Segunda Internacional frente a la Historia puede resumirse en la conocida fórmula de Bernstein: "el socialismo no es otra cosa que la expansión del liberalismo". Asimismo, Kautsky ha afirmado que "El sujeto revolucionario es la máquina de vapor", por lo cual el "Partido Socialdemócrata es revolucionario pero no hace revoluciones". De esta forma, a la concepción progresiva de la Historia le corresponde una ciega fe en el desarrollo técnico y una idea de la transformación más ligada a una necesidad de dicho progreso que de la sociedad humana como tal.

De aquí se deduce, para lo antes dicho acerca de la concepción de revolución, una separación tajante entre el presente y el futuro, al tiempo que su lazo está dado por una fuerza del orden de la paciencia y de la maduración de las condiciones "objetivas", entendidas desde luego como independientes de la producción subjetiva de las mismas (aunque tema extenso para este trabajo, vale aclarar que autores como Gramsci, el propio Lukács y Korsch, entre otros, reflexionaron profundamente intentando que la teoría revolucionaria se desprendiera de esta dicotomía).

Quien romperá de manera más abrupta con la concepción recién descrita será Walter Benjamin, en sus distintos acercamientos al problema de la Historia. A la idea de revolución como continuidad de un desarrollo, Benjamin le opondrá la noción opuesta de interrupción. Este cambio no se reduce al problema del cambio social sino que trastoca el propio concepto de Historia. La radicalidad de este autor se sustenta en que su crítica al "sentido" de la Historia no se queda en postular que tal cosa no existe. Avanza un paso más allá: quizá ésta sí tenga un sentido, pero es el de la derrota, de la sucesión de fracasos en la búsqueda de la emancipación, marcados por sendos triunfos del opresor.

La narración de la Historia en términos de Progreso lleva en sí la marca del vencedor, pues sólo éste se encuentra en condiciones de escribirla. La razón, en última instancia, no es externa a los elementos en pugna, sino el producto de esa disputa. ¿Por qué la burguesía no va a narrar la Historia como una sucesión de momentos previos a su victoria? Hablar de Progreso es resaltar un sentido positivo de la Historia y eso es identificarse con la narrativa del vencedor. El proyecto de Benjamin es, por el contrario, solidario con “quienes cayeron bajo las ruedas de esos carruajes majestuosos y magníficos llamados Civilización, Progreso y Modernidad” (Benjamin, s/f). La revolución es entonces, una alteración en un curso, una interrupción de una sucesión de derrotas, es la intervención de la política en la Historia. “Cepillar la historia a contrapelo”, como reza la célebre fórmula benjaminiana, implica recuperar la tradición de los oprimidos, resignificar en las luchas presentes cada momento de resistencia a la tiranía, cualquiera haya sido el lugar y el tiempo, pues si debe buscarse una inspiración en la historia, ésta no debe ser la del progreso sino la de la lucha por la emancipación.

La experiencia zapatista nuevamente puede proveernos aire fresco para repensar estos problemas, y confrontar con ellos a algunos de los autores críticos ya mencionados. En este sentido, Adolfo Gilly (1998) construye la historia de las rebeliones campesinas e indígenas mexicanas como un grito frente al progreso, ya que de él emana la destrucción de las relaciones sociales comunitarias. De esta manera, cada reedición de este conflicto (del que el EZLN sería una nueva expresión) es una reivindicación del *presente* de la existencia de las formas comunitarias de vida, y una lucha por no ser aplastadas por la catástrofe del progreso que intenta permanentemente situarlas en el *pasado*. Esta cuestión puede rastrearse acudiendo al llamado benjaminiano de recuperación de la tradición de los oprimidos. La lucha zapatista no se reduce a una reivindicación presente o futura sino también a la actualización de la tradición de luchas indígenas derrotadas desde la Conquista y, como su denominación lo indica, de la gesta campesina de la revolución Mexicana. La Primera Declaración de la Selva Lacandona, de 1993, dice: “Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata,...”.

Pero el tiempo zapatista no es solamente el de actualización del pasado, sino el de construcción del futuro no como momento trascendente al presente sino como su proyección. Ello implica una intervención consciente sobre la *Historia* como *continuum*, su apertura e interrupción. Allí la nostalgia del pasado es reconducida como crítica revolucionaria del presente (Löwy, 2003)

Ernst Bloch pensó esta intervención pasional en términos de “esperanza” (Moltmann y Hurbon, 1980), no entendida, a la manera de Spinoza, como inacción sino como la contracara del temor. Esta esperanza implica producir un nuevo sentido de lo posible, lanzarse a construir el devenir del que se es parte, ante el rechazo a un transcurrir externo y opresivo. A la ruptura con la noción positivista de la Historia le corresponde también la creación de términos y conceptos que impliquen una innovación en la idea de política. La Historia transforma, pero en un sentido opresivo, de más y más sujeción. Ese contexto es el que aparece como dado y sobre el cual hay que operar. La posibilidad de captar el potencial de transformación de un momento histórico es una misión científica y pasional a la vez, pues importa el análisis y la voluntad en un mismo movimiento.

Bloch trabaja sobre este problema en la noción de “utopía concreta” (Moltmann y Hurbon, 1980: 152), que resalta la presencia anticipada de lo verdadero en lo falso existente. En la realidad de opresión y dominación late como un sueño anticipatorio “lo real posible”, de ahí el peso de lo concreto. Si en lo dado aparece como posibilidad esa utopía, ella no avendrá por las leyes objetivas de la Historia, sino por la fuerza transformadora de la esperanza militante, que encierra en sus sueños de hoy un elemento que va más allá de la pobreza de

lo actual. Se trata de hacer consciente un presente que todavía no lo es. Y ese “todavía no” es también expresión de un pasado que no fue, que no se concretó y que aún descansa como potencialidad (Bloch, 2004).

De esta manera el desarrollo de este “todavía no” es una tarea del presente y no del futuro. Así volvemos a la novedosa concepción de transformación social presente en el zapatismo, donde esta no aparece como un punto de llegada sino como un hacer permanente y cotidiano. El medio y el fin, entonces, no son instancias extrañas entre sí, sino momentos de un indisoluble proyecto. Volviendo al Lukács de *Táctica y ética*, el fin se encuentra en el proceso de su autorrealización, y desde este punto de vista los medios nunca podrán distinguirse de aquél en términos éticos. El punto de llegada no es trascendente al propio presente, sino que le es inmanente, está contenido en su desarrollo: “Ese proceso [la lucha de clases] no es un medio cuyo sentido y valor habría que medir según el parámetro de un fin que lo excede, sino que representa una nueva aclaración de la sociedad utópica...” (Lukács, 2005: 29). Un proceso de este carácter ciertamente no posee las fórmulas y respuestas que una concepción cerrada y meramente táctica de revolución puede proveer, pero introduce un elemento de incertidumbre y apertura ligada con formas de resistencia radicales, de disputa permanente por hacer presente, aquí y ahora, el utópico porvenir.

Interrogante final: ¿en los márgenes de la dialéctica moderna?

Como se sabe, son múltiples, complejas e inacabadas las discusiones en torno al sujeto privilegiado de la transformación revolucionaria de la sociedad. Incluso en la obra de Marx se pueden observar virajes y reformulaciones a este respecto. En los textos juveniles se ligaba a la idea de los desposeídos, del proletariado entendido como la *humanidad sufriente*, en tanto clase con cadenas radicales, “que posee carácter universal por sus padecimientos universales (...) [por lo que] no se puede emancipar sin emanciparse de todas las esferas de la sociedad y por eso emanciparlas a todas ellas” (Marx, 1965:44). En *El Capital* y otros textos de madurez, el problema aparece más relacionado con una posición específica en la reproducción del modo de producción capitalista. El proletariado sería, allí, el elemento llamado a enterrar la forma histórica presente porque las propias contradicciones de la misma han producido en aquél su propia negación. En esta segunda posición marxiana, si bien puede pensarse una relación y hasta algunos rasgos de continuidad con la primera, puede leerse claramente que el sujeto capaz de destruir el capitalismo es su más genuino producto.

Ahora bien, lo central de la posición del proletariado no radica sola ni centralmente en su carácter fabril, sino sobre todo en su constitutivo lugar en la relación social determinante del esquema de Marx: *su condición de asalariado* o, en términos más amplios, su existencia como trabajo en tanto polo de la relación social del capital. Se trata de la dialéctica propiamente moderna: el conflicto entre capital y trabajo como productor y reproductor del mundo capitalista. En este contexto, el proletariado como posible punto de fuga es a la vez un producto de esa relación, es decir, es una construcción moderna. De allí que sus reivindicaciones emancipatorias hayan estado históricamente tan ligadas a tradiciones como el iluminismo o el racionalismo, dado que su nacimiento como tradición en sí (al margen de que retome elementos de formas previas de resistencia) es relativamente reciente y propio de la época moderna.

Entonces: ¿cuál es la peculiaridad del zapatismo que lo aleja de estas tradiciones? ¿Dónde reside su *altermodernidad*? Una respuesta posible, para dejar como problema, es su exterioridad respecto de dicha dialéctica. Su fuerte composición e identidad indígena lo hace un sujeto *olvidado* por la modernidad, esto es, un excluido de su dialéctica constitutiva: un sujeto que no es absorbido por la lógica expansiva capitalista sino permanente víctima de intentos de exterminio. Desde luego que esto es, a su modo, una forma de inclusión, pero solamente en las adyacencias de una relación que necesariamente no lo puede contener como estímulo para la acumulación. La historia de la lucha entre el capital y el trabajo es la historia del intento de domesticación

del poder creativo del segundo de los términos. Y esta historia no transcurre mayormente en procesos represivos abiertos sino más bien en sutiles canalizaciones del conflicto en términos productivos para la acumulación. Es, entonces, una confrontación permanente por la inclusión de la potencia del trabajo como elemento indispensable para el "normal" desarrollo capitalista.

Pues bien, los márgenes de esta dialéctica han estado habitados por pueblos originarios considerados sólo por sus recursos naturales y no tanto por su potencialidad de asalariados, ni siquiera de consumidores de productos industriales, como las tesis sobre el imperialismo de Rosa Luxemburgo podrían plantear. De esta forma, aunque no postulamos que se trate de sujetos *puros*, la posibilidad de preservar tradiciones premodernas es mucho mayor, ya que el proceso de constitución identitaria del zapatismo es, de algún modo, más abierto que el adjudicado al proletariado moderno. Como en todo espacio de resistencia, la identidad se construye efectivamente en relación con un *otro*, y ese *otro* es también el capital, pero en la permanente posibilidad de abrir esa confrontación mediante la actualización y recuperación de prácticas y tradiciones antagónicas a los preceptos básicos de la sociedad capitalista puede radicar la fuerza del zapatismo para presentarse como una alternativa a los pilares más profundos de la sociedad moderna.

Referencias

- Benjamin, Walter: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile, Lom/Arcis, s/f.
- Bloch, Ernst: *El Principio Esperanza*. Madrid, Trotta, 2004.
- Gilly, Adolfo: *Chiapas. La razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*. México, Ediciones Era, 1998.
- Holloway, John: "La revuelta de la dignidad", en Revista *Chiapas*. Méxco, Instituto de Investigaciones Económicas-Ediciones Era, Número 5, 1997; pp. 7-40.
- Löwy, Michael: *Aviso de incendio*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2003.
- Lukács, Gyorgy: "Táctica y ética", en *Táctica y ética. Escritos tempranos, 1919-1929*. Edición al cuidado de Miguel Vedda. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005; pp. 27-34.
- Marx, Karl: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*. Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1965.
- Moltmann, Jurgen y Hurbon, Laennec: *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca, Ediciones Ágora, 1980.
- Muñoz Ramírez, Gloria (2005): *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2005.
- Ouviña, Hernán: "Zapatistas, piqueteros y sin tierra: Nuevas radicalidades políticas en América Latina", en Revista *Cuadernos del Sur*. Buenos Aires, Editorial Tierra del Fuego, Número 37, 2004; pp. 110-127.
- Vedda, Miguel: "Comunidad y cultura en el joven Lukács. A propósito del proyecto Dostoievski", en *La sugestión de la concreto. Estudios sobre teoría literaria marxista*. Buenos Aires, Editorial Gorla, 2006; pp.105-118.