

## ¿Y tú qué? El “utópico” equipo de futbol del todavía-no

What about you? The "utopian" soccer team of the not yet

E tu que? O time de futebol "utópico" do ainda não

**José Javier Contreras Vizcaino**

Doctor. UO-Puebla, Licenciatura en Sociología – BUAP

jozejcontrerasvizcaino@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2913-7751>

---

Recibido julio 2019 – Aceptado noviembre 2019  
Formación docente - revista iberoamericana de educación.  
Vol – 3 No. 4, octubre - diciembre 2020  
e-ISSN: 2737-632X  
Pags 48-71

---

**Resumen** El presente artículo presenta dos miradas distintas, incluso antagónicas, de observación de “la realidad”: una que reflexiona sobre la realidad y otra que reflexiona desde la realidad. En ese sentido, el objetivo es desplegar más a detalle alguna de las características e implicaciones de la mirada que reflexiona desde la realidad. Mirar desde la realidad implica reflexionar desde las luchas sociales, agrietar las categorías para “abrir las” al tiempo utópico del reloj de arena, mantener la esperanza; así como pensar desde las luchas sociales implica reconocer la solidaridad entre las mismas, y la incompletud del equipo de futbol de la rebeldía.

**Palabras clave:** Teoría crítica, pensamiento crítico, subjetividades anticapitalistas, zapatismo, utopía.

**Abstract.** This article presents two different, even antagonistic, views of observation of "reality": one that ponders over reality and the other one that muses from reality. In this sense, the objective is to display in more detail some of the characteristics and implications of the gaze that muses from reality. Glancing from reality implies musing from social struggles, cracking

categories to "open" them to the utopian time of the hourglass, maintaining hope; As well as thinking with the social struggles implies recognizing the solidarity between them, and the incompleteness of the rebellious soccer team.

**Keywords:** Critical Theory, Critical Thinking, Anticapitalistic subjectivities, Zapatism, Utopia.

**Resumo:** Este artigo apresenta duas visões diferentes, até antagônicas, de observação da "realidade": uma que pondera sobre a realidade e outra que reflete sobre a realidade. Nesse sentido, o objetivo é mostrar com mais detalhes algumas das características e implicações do olhar que reflete a partir da realidade. Olhar da realidade implica refletir sobre as lutas sociais, rachar categorias para "abri-las" para o tempo utópico da ampulheta, mantendo a esperança; Assim como pensar nas lutas sociais implica reconhecer a solidariedade entre elas, e a incompletude do time de futebol rebelde.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica, Pensamento Crítico, Subjetividades anticapitalistas, Zapatismo, Utopia.

## INTRODUCCIÓN

Como humanidad que intentamos ser, nos hallamos en crisis. Crisis de la economía-mundo capitalista (Wallerstein, 2001), crisis civilizatoria (Echeverría, 2011a), o crisis del hacer frente al trabajo (Holloway, 2011); crisis que se expresa en el parecer y perecer de muchxs de nosotros. Incontables estudios y notas periodísticas nos alertan y ratifican, día a día, que la religión del capital y su dios Dinero, continúa exigiendo y demandando para su existencia nuestro sacrificio pasado, presente y futuro, en forma de deuda, sangre, sudor, sueños y cuerpos. Numerosos acercamientos y narrativas dan cuenta del despojo, la devastación, la explotación y la muerte

que va dejando a su paso el carro del Juggernaut-Yaganatha<sup>1</sup>, del progreso y el desarrollo capitalista.

El inmenso almacén de mercancías en el que se ha transformado el mundo, y con él nuestras existencias y la naturaleza, aparece a merced de una tormenta resuelta a transformar en cosa-mercancía a todo aquello que encuentre a su alcance, y a aniquilar a todxs aquellxs que se resistan a transformarse. La “cuarta guerra mundial”, como la llaman los y las zapatistas, aparece ahora con la imagen del mundo como finca, dirigida por el patrón-capitalista, vigilada por los gobiernos-capataces, mayordomos y caporales; fincas en las que “todo el tiempo de nuestras vidas se lo entregamos al trabajo”, al capital. (Moisés, 2017).

La economía finquera capitalista exige, como sacrificio, las vidas de sujetos dóciles, “atomizados”, “flexibles” y con “múltiples competencias”, que sepan llevar a cabo cualquier trabajo, a todas horas, en las peores condiciones. Más allá del orbe jurídico-normativo, la mundialización del *homo sacer* (Agamben, 2007) produce y reproduce cuerpos negados de toda existencia que no sea la de cosas o casos para la explotación y el dominio. Las *vidas precarias* (Benjamin, 1995; Butler, 2010) se normalizan y homogeneizan a través de la violencia del mercado y el capital cuando *el estado de excepción es la regla* (Benjamin, 2005a; Agamben, 2005). La política del capital, cada vez más congruente con ella misma -con su historia, constitución y existencia-, es la política de la explotación y la dominación para la ganancia, es la política de la muerte y de la guerra para y por el capital (Esposito, 2006; Mbembe, 2011; Valencia, 2012; Bonfeld, 2013).

---

<sup>1</sup> Yaganatha es uno de los nombres del dios hinduista Krisna. Se relata en *Los viajes de Sir John Mandeville* (Anónimo, 2001), que en la festividad en la que se conmemoraba al dios, corrían carrozas alegóricas inmensas y que, algunos fanáticos religiosos, se aventaban en el trayecto de éstos como sacrificio al Dios.

En esta guerra del capitalismo contra la vida, de las relaciones sociales capitalistas contra la vida, de nosotros mismos en contra de nosotros mismos y la naturaleza, la vida; el paso decisivo está en la separación radical de los medios para la vida de aquellxs que les damos vida a esos medios y los usamos para vivir. La “lógica de la separación” (Bonfeld, 2013) es lo que constituye y reproduce la existencia de las relaciones sociales capitalistas, su particularidad histórica por llamarlo de algún modo. La “enajenación”, la separación entre objeto y sujeto, y la existencia continuamente separada de los mismos, posibilita la configuración de “mediaciones-fetiches”<sup>2</sup>, figuras o formas que abstraen-subsumen el “flujo de la socialidad concreta del hacer” (Echeverría, 2011a; Holloway, 2002) y que se hacen aparecer como sujetos plenos de voluntad y decisión (Postone, 2007; Wallerstein, 2001; Zavaleta, 2009)<sup>3</sup>, tales como: el Estado, la Nación, la Democracia, la Ciudadanía, la Razón, el Dinero, el Género, etc.

Las formas que adquieren las relaciones sociales guardan el sentido primigenio de ocultar, detrás de un velo de olvido y supuesta normalidad, normatividad, legitimidad y legalidad, la explotación y la dominación capitalistas. Cada uno de estos fetiches son, algunas de las cabezas de la Hidra capitalista, formas en las que el capitalismo nos ataca y nos agrede (EZLN C. S., 2015, pág. 183 ss.).

Las relaciones sociales capitalistas nos producen, también, como sujetos atomizados y, como tales, como personificaciones en la que interiorizamos un conjunto de demandas que van acordes y resultan útiles para la

---

<sup>2</sup> Para una discusión acerca de las mediaciones o formas de las relaciones sociales en el capitalismo, sírvase revisar: (Pashukanis, 1976; Lukács, 1985; Rubin, 1974; Zavaleta, 2009).

<sup>3</sup> En mi caso, apoyado en Marx (1987; 1975; 1962) y en los autores arriba mencionados, planteo los atisbos de una lectura que permita conjuntar la noción del “trabajo enajenado” con el “fetichismo de la mercancía”; y haga visible, a la par, la continuidad entre las cuatro determinaciones del “trabajo enajenado”, los tres momentos de la enajenación del trabajo por el capital y el proceso de abstracción-fetichización –el primero planteado en *Los manuscritos de 1844* y los dos últimos expuestos en *El Capital*- (Contreras Vizcaino, 2017).

reproducción de dichas relaciones. Podríamos decir que las relaciones sociales levantan muros entre nosotros para que así, en la soledad individualizada e individualizante, sobrevivamos a nuestro encierro capitalista (Bonnet, Holloway, & Tischler, 2005).

Los muros cotidianos no necesariamente están teñidos de sangre y dolor, pueden tener también la apariencia de diversos sueños y anhelos; pero lo fundamental es que son sueños y anhelos individuales, utopías personalizadas para su venta y consumo individual. Puede incluso suceder que los muros pierdan toda apariencia de muros, su solidez y su rigidez, que se interioricen a tal grado, con tanta intensidad, que produzcan la ficción de una vida que vale la pena ser vivida tal cual es; que se puede mejorar aquí o allá, pero que, en general, aparezca realizable<sup>4</sup>.

El sentido de estas recreaciones-muros -de todos ellos, exteriores e interiores-, es proceder a una mayor fragmentación y ruptura del flujo de la socialidad concreta del hacer: obnubilar cada vez más nuestras miradas, cercar de manera más estrecha nuestros sueños, ahogar más eficaz y eficientemente nuestros gritos; con el fin de que interioricemos mejor nuestra dominación y nuestra explotación, a fin de que olvidemos imaginar a lxs otrxs, que nos transformemos, dichosamente, en Robinson Crusoe<sup>5</sup>.

A tal grado ha llegado la interiorización de estos supuestos, que la noción misma de Revolución quedó atrapada e identificada con determinadas imágenes que corresponden, históricamente, con críticas inherentes o internas de la propia totalidad capitalista.

---

<sup>4</sup> Al respecto comparto la insistencia de Foucault de mirar las relaciones de poder como relaciones que van más allá de la simple represión del sujeto, sino que dichas relaciones también producen subjetividad o incitan a la producción de la misma, la disponen para su producción (Foucault, 1999, *passim*)

<sup>5</sup> Marx (1975) se mofa irónicamente de los constructos abstractos del ser humano planteados, una y otra vez, por el pensamiento moderno capitalista, denominándolos como “robinsonadas”. Para ello, argumenta que, inconscientemente, estos personajes son, en realidad, la expresión clara y manifiesta de la mentalidad burguesa civilizada.

Podemos pensar, por ejemplo, en el tiempo inaugurado por la Revolución Rusa en 1917. En él, la Revolución terminó identificándose con la imagen histórica del Partido y su vanguardia; se entendía al Estado como la herramienta neutral al servicio de quien detenta el poder y, por ende, se suponía que la Revolución pasaba, necesariamente, por el asalto o la toma del Estado. Asimismo, dicha noción identificaba al sujeto revolucionario con un sujeto puro -la clase proletaria consciente-, externo -en su consciencia, la vanguardia proletaria al menos- a la dominación y explotación capitalistas, y que tenía la misión histórica de crear, *ex nihilo*, una nueva sociedad basada en las nociones del progreso y desarrollo logrados a través del trabajo y el sacrificio sociales.

Después, con la caída del muro de Berlín en 1989, del socialismo realmente existente y de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, la visión de los vencedores declaró, desde los *think thanks* de los países centrales y con el beneplácito sumiso de las burguesías nacionales, “el fin de las utopías y de la historia” y la entrada a una época victoriosa del formalismo democrático liberal, de la “división de poderes” y de la “ciudadanía plena globalizada” sustentados en el “Estado Internacional de Derecho”.

Para esta visión, que abreva y es deudora en demasía de la socialdemocracia occidental, el camino es claro: el Estado sigue siendo el instrumento a tomar para detentar el poder. Sólo que, a diferencia de la imagen socialista soviética, realizan un acto de fe para con las instituciones liberales y los procedimientos de la democracia formal capitalista.

Esta mirada desconfía de la violencia insurgente y todo lo que se proponga como autónomo, sosteniendo la máxima hobbesiana de que “la política – institucional, por supuesto- es la pacificación de la guerra social”<sup>6</sup> y que las

---

<sup>6</sup> Foucault invierte la famosa frase de Clausewitz en su tratado: *De la guerra*, de 1832, sobre que “la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones

“imperfecciones” de la democracia y otras instituciones pueden ser “curadas”, mediante el uso de la razón tecnocientífica instrumental, de la “política profesional” y la aplicación por ELLOS de ese conocimiento en decisiones de “ingeniería socio institucional”.

Para la mirada que refuerza los muros, la política es un asunto de información, conocimiento y profesionalización, de decisiones racionales basadas en la medición del riesgo y la contingencia. Por ello, el sujeto político que pretende es uno, hombre, educado en las mejores universidades occidentales, con “competencias múltiples” que le permiten dirigir tanto una empresa como una nación, ciudadano del mundo o cosmopolita que puede hablar igual de arte, que de política, religión o economía<sup>7</sup>.

La mirada que se ha reforzado en estos últimos años ha concluido que la “revolución” es, en la realidad existente -en el mejor de los mundos posibles-, un anacronismo que carece de sentido. La política debe ser dirigida por los profesionales y consumida por el resto de nosotros procurando, en el mejor de los casos, que la participación de la sociedad civil se acote a generar los controles gubernamentales y a encaminar las demandas sociales en términos de eficacia y eficiencia del gasto público, dirigidas a productos específicos que se consumen –justicia, telecomunicación, energía, educación, salud, etc.-. La lucha y el antagonismo social se ven reducidos, desde acá, a un mero asunto de reformas tecnocráticas al sistema de administración de gobierno y control, de dominación y explotación.

---

políticas, una gestión de las mismas con otros medios”. Foucault añade la hipótesis Nietzsche, y señala que “la política es la continuación de la guerra por otros medios” y que dicha guerra atraviesa la totalidad del cuerpo social, aunque guarde un carácter “silencioso” en la forma de la ley, los hábitos o el consenso, por ejemplo. (Foucault, 2000, *passim*).

<sup>7</sup> Una imagen en suma interesante de este ciudadano “posmoderno” nos la provee el sociólogo fallecido recientemente, Zygmunt Bauman en su libro *La Globalización: Consecuencias humanas* (2001), con la noción de “El turista”.

Lo que iluminan estas imágenes, lo que desnudan estas experiencias históricas, es el antagonismo vivo constitutivo de las relaciones sociales en el capitalismo. Asimismo, demuestran que el campo del conocimiento - científico, pseudocientífico y crítico-, y del lenguaje, son un momento de la lucha y que hay que dejar de obviar la supuesta neutralidad de los mismos.

El conocimiento y el lenguaje, al igual que el Estado o el derecho, son formas de las relaciones sociales capitalistas, los conceptos y categorías que arrojan para “explicar lo real” sirven para levantar más muros, más altos y gruesos. Las categorías de totalidad y de revolución han servido y son utilizadas para reproducir relaciones de dominación y explotación (Gunn, 2005).

Pero no todo es dominio y explotación, el hecho mismo de la existencia de las crisis implica que el proceso de totalización de estas figuras o formas siempre es incompleto, e incluso, que existen rupturas que están ocupadas en hacer frente a los procesos de totalización, pero que, también y principalmente, crean sentidos otros más allá de los existentes; que, de vez en vez, nos “cae el veinte” y podemos hablarnos y escucharnos, dar-nos sentido –en nuestra experiencia cotidiana-, que *algo no* es como se supone que sea, que *algo* de lo que existe *no* es correcto o deseable, que *algo no* es como debería de ser. Ese *algo no* que experimentamos, percibimos y elucubramos, a veces también toma fuerza y desborda las relaciones sociales que nos niegan. Ese *algo no* se expresa de manera tan diversa y múltiple como las diferentes geografías y calendarios –dirían las y los zapatistas- de las que emergen, aflora en formas aparentemente tan contradictorias como son los silencios o gritos, el tedio, el rechazo y la festividad, como resistencia y rebeldía<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> La noción del *algo no* visibiliza el principio de inadecuación e inacabamiento histórico de la actividad humana y sus manifestaciones concretas, tan diversas y múltiples. La noción alude, también, a la imposibilidad de que, aunque las formas sociales capitalistas tiendan a subsumir constante y sistemáticamente el flujo de la socialidad concreta del hacer, la totalidad capitalista –o cualquier otra- no es, ni podrá serlo, una totalidad

Ahora bien, si las categorías mismas con las que pensamos han servido históricamente para reproducir y engrosar los muros, para abonar a la separación entre objeto y sujeto, y para identificar y petrificar la mirada que pretende dar cuenta de las relaciones sociales capitalistas: ¿cómo le hacemos para pensar categorías que, en vez de cerrar, abran nuestras miradas hacia nuevos horizontes? ¿Es posible generar categorías que alumbren, como el rayo benjaminiano<sup>9</sup>, el instante de peligro del estado de excepción en el que existimos y que, dialécticamente, enciendan la chispa de la esperanza? ¿Cuál es el tipo de reflexión fértil para pensar en-contra-y-más-allá de la revolución y la totalidad capitalistas? ¿Quién es el sujeto histórico de dicha reflexión? Benjamin acusa que “el sujeto del conocimiento histórico [de la transformación radical] es la clase oprimida misma, cuando combate... [y que]... La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción” (2005a, págs. 27,28). En el entendido de que, tal como se expresó previamente, la reflexión es un momento de la lucha, de la praxis revolucionaria, he decidido retomar dos reflexiones que “hacen época”<sup>10</sup>: la de Marx y la de las y los zapatistas.

---

cerrada, es decir, un sistema que incorpore de una vez y para siempre todas las actividades humanas y sus expresiones. En otras palabras, ese *algo no* tiene su elaboración teórica en el principio de *no-identidad* propuesto por Adorno (1984), y nos sirve, fundamentalmente, como crítica a las nociones que pretenden mostrar como natural o esencial “lo real existente”.

<sup>9</sup> “La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible... De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante” (Benjamin, Tesis sobre la historia y otros fragmentos, 2005a, pág. 21)

<sup>10</sup> Una vez más recurro a Benjamin cuando, citando a Henri Focillon sobre la obra de arte, señala: “En el instante en que nace, ella es un fenómeno de ruptura. Una expresión corriente nos lo hace sentir vivamente: ‘hacer época’ no es intervenir pasivamente en la cronología, es interrumpir el momento” (2005a, pág. 35). En lo singular, considero que la reflexión constituye, en sí misma, una obra de arte, más aún cuando lo que pretende es descubrir imágenes dialécticas que construyan una constelación del aquí y el ahora.

## MATERIALES Y MÉTODOS

Marx reconoce que “la ciencia comienza *a posteriori*”, ella aparece siempre *post-festum* de los acontecimientos históricos (1975, pág. 92). A lo que se refiere el autor es que como “científicos” nuestras reflexiones parten de lo que observamos como consecuencias de los actos, sucesos y procesos previos que configuran lo que podríamos llamar “la realidad efectiva” -aquello que es ya efecto o producto de algo-. Nuestra mirada inmediata reconoce las formas que organizan la vida humana como formas naturales, ahistóricas.

A este respecto surgen dos problemas: ¿es posible analizar los actos, sucesos y procesos que configuran “la realidad efectiva” al tiempo que suceden? ¿Contamos con categorías que nos permitan este movimiento, que den cuenta de los procesos de totalización a la par que rescaten, en el instante de peligro, los procesos de ruptura con la totalidad capitalista y, más aún, de los procesos de creación de condiciones anticapitalistas? Formulada de manera distinta, ¿existen categorías que nos permitan mirar el flujo de totalización capitalista y reconocer los flujos sociales de la rebeldía?

En mi opinión, sí es posible comprender y aprehender el movimiento real de los procesos de configuración de relaciones sociales anticapitalistas al tiempo que estos se suceden, en el tiempo presente. Sin embargo, para que ello sea posible y resulte fértil, considero menester replantear la noción misma de la temporalidad, en particular aquella que se refiere al tiempo presente. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (2014) define el presente como adjetivo<sup>11</sup> –que es usado también como sustantivo-, “que es

---

<sup>11</sup> El adjetivo guarda la particularidad de constituirse positivamente como cualidad que determina la extensión o limitación de algo o alguien. Si pensamos que, desde el racionalismo cartesiano, la noción de extensión es aquello que caracteriza a la *res extensa*, pareciese que el adjetivo presente es sólo sí en tanto afirmación positiva, material, de lo que existe, no de lo que se piensa o razona. Ello constituye una contradicción si, siguiendo al propio Descartes (Discurso del método, 2010), la diferencia específica del ser humano se halla en la *res cogito*, en el razonamiento o, mejor aún, en el pensamiento. Lo que esta definición implica, podemos

aquel en que está quien habla”; y en su uso gramatical como “tiempo que sitúa la acción, el proceso o el estado expresados por el verbo en un lapso que incluye el momento del habla”.

En esta definición, el tiempo presente se identifica con una temporalidad que se configura a partir del momento en el que se articulan habla y acción, como si la realización del proceso mismo se diera en el momento en el que se nombra o narra. Para esta mirada no parece haber nada antes ni después, todo aparece como si hubiese estado desde siempre y como si fuese a estar para siempre, naturalizado y esencial. Para esta narración no hay nada extraño ni contradictorio, sólo habla de armonía y de orden; quien habla no duda, actúa, es acto que se afirma a la par que afirma lo existente de hecho.

Pero, entonces desde este presente lo único que podemos hacer es afirmar lo hecho y afirmarnos en ello, sólo sería posible describir el acto más no explicarlo. El sujeto que se afirma en este discurso práctico es uno acabado, es un sujeto lingüístico y práctico pero ahistórico. El tiempo pensado de esta manera no nos sirve, es parte de una noción de totalidad en el que no hay transformación, contradicción ni antagonismos.

Por otro lado, según Benjamin (2005a), el concepto del presente está definido, simultáneamente, por dos órdenes temporales: “la existencia de la sociedad sin clases”, como “humanidad redimida”, que no puede ser pensada sin “el tiempo de la lucha por ella”. Con esta definición se transforma un concepto del tiempo homogéneo y vacío a un concepto cargado de sentido político que aparece como correlato de “esa historia que sólo hace su aparición como en un relámpago”.

---

pensar, es que el tiempo presente equipara todo lo existente al nivel de las cosas sin pensamiento, no humanas; y, peor aún, que el habla presente es una cosa sin razón o reflexión.

El “ahora cognoscible” del presente se expresa en la imagen del *Ángelus Novus* de Paul Klee<sup>12</sup>, en el que la clase que experimenta la lucha logra reconocer, todo aquello y a todos aquellxs que hemos sido negados. Es por ello que le da la espalda a su época. El sujeto de este tiempo del aquí y el ahora es un sujeto pleno de sentido histórico que, en el instante de peligro, logra reflexionar, traducir y resignificar el pasado negado, reconociendo que en el presente “falta lo que falta”, para lanzarlo al presente-futuro transformándolo<sup>13</sup>.

El “aquí y el ahora” resulta una clave de lectura que permite repensar la lucha presente y las propuestas que de ella emanan. Si el instante de peligro es entendido como el constante y sistemático flujo abstracto de la totalización, las luchas anticapitalistas nos muestran, en determinados instantes, los procesos de traducción que hacen de las experiencias pasadas y su relanzamiento hacia la posibilidad, todavía no existente como tal, de una “sociedad sin clases”.

A partir de ello me surge unas preguntas más a contestar: ¿Cuál es la realidad que queremos analizar? ¿Analizamos “la realidad efectiva”, la tormenta, que se impone como dominio y explotación, y que cierra los horizontes de quien intenta mirar dentro de ella? ¿O analizamos efectivamente “La Realidad”, las grietas, que se proponen la organización entre los antagonismos sociales, y

---

<sup>12</sup> “Hay un cuadro de Klee que se titula *Ángelus Novus*. Se ve en el ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar de los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 2005a, pág. 24).

<sup>13</sup> Un ejemplo notable de esta mirada la encontramos en el proceso de muerte y vida, en el tiempo que se abre, a partir de la metamorfosis Subcomandante Marcos-compa Galeano-Subcomandante Galeano. Esta transustanciación de la forma queda aclarada en el comunicado *Entre la luz y la sombra* (Marcos, 2014).

que intentan abrir los horizontes para reconocer-traspasar-y-pensar más allá de la tormenta y la utopía?

Recordemos que, para Benjamin, “el sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando [lucha]” (2005a, pág. 27). Desde aquí, la tendencia del análisis se aclara: no interesa centrar la mirada en los procesos e instituciones de la dominación; por el contrario, me interesa mirar hacia los procesos de lucha anticapitalista, procurar atender la iluminación que permite la mirada interesada por el instante o la imagen dialéctica, la cual refulge desde abajo, desde el flujo social de la rebeldía.

La postura que sustento está en concordancia con una exigencia planteada por John Holloway de lo que se pretende desde el pensamiento crítico. Esta exigencia no es más que: la necesidad de dar cuenta del “impulso de cambiar la sociedad de manera radical”, de criticar el mundo invertido que nos enfrenta y de arrojar luz “sobre la vulnerabilidad del dominio” (Holloway, 2002, págs. 69, 70, 83). La traducción del presente pasa, necesariamente, por el sentido político de ruptura que subyace al instante de lucha social<sup>14</sup>.

La aclaración de la mirada va en concordancia y en resonancia con el propio método zapatista. El llamado truco (Sub-Moisés), maña (Sub-Galeano) o magia (Sub-Marcos) del método de reflexión zapatista, pasa por la cuestión de cómo observar y cómo trabajar la mirada desde el ¿Y tú qué? A esta provocativa pregunta contestamos: -Nosotros desde acá, desde la investigación académica y la docencia universitaria en Puebla, nos

---

<sup>14</sup> Algunxs debatirán la intencionalidad de esta mirada, debatible por lo absurda que parece a quien mira, únicamente, la “realidad efectiva”; otrxs preguntarán -¿y para qué quieres mirar?, a ello, efectivamente desde “La Realidad”, los zapatistas responden: “Para imaginar todo lo que se podrá hacer mañana...” (EZLN C. S., 2015, pág. 203). Para comprender un poco mejor la implicación política de pensar y producir diferentes temporalidades, distintas a la temporalidad homogénea y vacía del capitalismo, sírvase revisar (Tischler, La lucha de clases como constelación-Ruptura de la temporalidad homogénea, 2016).

preguntamos<sup>15</sup>: ¿Cómo acercarnos a analizar el flujo social de la rebeldía sin vaciarla de sentido?

Lo fundamental para esta propuesta es hacer saltar el *continuum* del pensamiento homogéneo, romper con la apariencia de la identidad o exactitud plena entre conceptos y fenómenos. Pensar los fenómenos quiere decir traspasarlos, descubrir la particularidad concreta de cada uno de ellos para construir un modelo explicativo –constelación- que extrapole sus contradicciones aclarándolas, no solucionándolas. “Las categorías de la crítica al sistema son al mismo tiempo las que conciben lo particular... serían representaciones en lo particular de la totalidad en cuanto tal irrepresentable” (Adorno, 1984, pág. 37).

Esta noción de categoría guarda sentido con la elaboración de Kofler en *Historia y dialéctica* (1974). Para el autor, “la gran importancia que el reconocimiento del papel de las categorías reviste... reside en el hecho de que ellas representan y expresan los puntos de fractura del proceso en que se median ser y conciencia” (Kofler, 1974, pág. 61). Es decir, reuniendo a los dos autores, podemos señalar, que la categoría se caracteriza por la capacidad de dar cuenta de la representación, desde la diferencia específica de la particularidad concreta –pensada como momento de la totalidad-, del carácter antagónico y contradictorio de las relaciones sociales capitalistas. Ella muestra: por un lado, el carácter objetivo, cósico y necesario de las formas sociales fetichizadas; y, por otro, el carácter subjetivo, disruptivo, contingente y experiencial de la actividad humana.

---

<sup>15</sup> No, no es una tautología que respondemos con más preguntas, es, más bien, un método. Y no, tampoco es pura retórica, este es el principio, de hecho, del pensamiento. Incluso para alguien tan obtuso pero incisivo como Descartes (*Discurso del método*, 2010), si pensamos que el pensamiento y la reflexión viene del sentarse a mirar y a preguntarnos: “*dubito ergo cogito; cogito ergo sum*”.

## RESULTADOS

En el final del primer apartado cierro planteando que no todo es dominación y explotación, que, también, la existencia de las crisis puede ser entendida como la manifestación de la inadecuación de nuestras vidas y experiencias a los ritmos y temporalidades del capital<sup>16</sup>. Las inadecuaciones o rupturas no siempre son conscientes o colectivas, razonadas o razonables, claras o concisas, sino que, gran parte de ellas, surgen de maneras espontáneas, diversas y distintas, en la forma de una negación de algo, como gritos en frente o contra algo, como desacuerdos, en la imagen del grito de y desde la negación, de y desde un “¡NO! o un ¡Ya Basta!”<sup>17</sup>.

Muchos de esos momentos de negación, de esos “no”, expresan lo que no cabe en los tiempos y formas del capital, pero también, incluso, los desbordan. Logran configurarse, mediante la organización, como imágenes que desbordan, desandan y desordenan lo establecido, lo instituido y lo normalizado<sup>18</sup>; abren corrientes que incrementan el caudal del flujo social de la rebeldía<sup>19</sup>.

Ahora bien, no estamos afirmando que esas grietas se expresen claramente en términos “conscientes” de luchas anticapitalistas. Muchas veces, quizás las más, el ir existiendo como organización y reflexionar sobre ello y sobre cómo lo hacemos y para dónde caminamos, es parte del proceso mismo de la organización. En lo particular, no me interesa el aspecto cuantitativo de las

---

<sup>16</sup> Para ahondar en esta reflexión desde la inadecuación de nosotros mismos y nuestra imagen como grietas, sírvase ver (Holloway, 2011). En particular el apartado intitulado “*Somos las crisis del capitalismo, el no caber y el desbordar de nuestro poder hacer, la irrupción de otro mundo, quizá*” pp. 315 ss.

<sup>17</sup> Este es el inicio del texto de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002).

<sup>18</sup> La imagen dialéctica de lucha social en Bolivia, como una que desordena las instituciones e irrumpe en los tiempos del capital y la democracia representativa, y cómo esas experiencias ponen en discusión las dimensiones simbólicas y materiales de la dominación masculina capitalista, quedan expresadas en el libro compuesto de Raquel Gutiérrez, *Desandar el laberinto- ¡A desordenar!* (2014).

<sup>19</sup> Acerca del “flujo social de la rebeldía” como tradición de los oprimidos en el sentido benjaminiano, sírvase ver (Tischler, 2010; 2013).

grietas o, incluso, su aparente fuerza y tamaño; más bien, aquello que prepondera es el carácter cualitativo de las mismas, el hecho de que parten de la existencia de la negación concreta y que, por lo mismo, no se pueden afirmar plenamente sino, más bien, es en su movimiento contradictorio de rupturas que construyen el camino para andar.

Me parece que esta es una enseñanza importante de la experiencia zapatista para poder re-pensar y seguir pensando las grietas y, por ende, la revolución. Ellxs comienzan su andar, salen a la luz<sup>20</sup>, planteando como punto de partida la lucha por la dignidad de las y los nadie, de todxs nosotros; y en su *preguntando caminamos* han ido escuchando, recogiendo y aprehendiendo las diferentes y diversas luchas, lanzándolas, incluso, como organizaciones anticapitalistas. Y aunque ese *nosotros-nadie* se ha venido ampliando -por momentos- y contrayendo -por otros-, gracias a que tiene como centro articulador algo tan común a la experiencia cotidiana como la dignidad negada, por un lado, y la rabia del “¡Hasta aquí! ¡Ya no más! ¡Que se vayan todos!”.

Las y los zapatistas nos comparten, en palabra de del Sub Galeano, que: “La niña, es claro, está reclutando elementos para retar al que pierda. Sí, porque acá, cuando el equipo gana, se va a darle al muro. Y el equipo que pierde sigue jugando, ‘hasta que aprenda’, dicen...” (EZLN C. S., 2015, pág. 203). Lo que escucho de esta reflexión es que, si un equipo gana, gana porque está organizado, es por ello que va a darle al muro, a hacerle más grande la grieta. Pero el que pierde, no pierde en el sentido militar de la guerra, más bien gana

---

<sup>20</sup> El proceso de conformación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional tiene, al menos, 20 años antes de salir a la luz y declararle la guerra abierta al Estado mexicano. Aunque es, más importante, la reivindicación de luchas que ellxs hacen: señalar que su lucha lleva 500 años, contiene y actualiza todas las luchas de la historia de nuestro país, una vez llegados los españoles.

en el sentido de la experiencia; por ello, es necesario que regrese al encuentro, para seguir “fogueándose”<sup>21</sup> y “aprehender” a organizarse de mejor manera. Me parece que, siguiendo la postura de este ir y venir que han venido caminando las y los zapatistas, surge otra pregunta más: ¿Los que ganan y están ya haciendo más grande la grieta, siguen o seguirán hasta que caiga el muro? Si respondemos de forma afirmativa, estaríamos suponiendo que aquellos equipos que ganaron están organizados de una vez y para siempre, y que tienen claro que el partido final está aún por jugarse, pero que el objetivo y las formas para alcanzarlo están claros.

Si, por el contrario, mantenemos la noción del *preguntando caminamos*, negamos la existencia de un sujeto puro revolucionario y de una forma privilegiada para la transformación de las relaciones sociales capitalistas. Lo que surge es un entendimiento de que ni los equipos están completos y organizados para siempre -que entre ellos hay quienes van descompletando el equipo, ya sea porque se cansan y dejan la lucha por hacer más grandes las grietas, son cooptados, o porque mueren, los asesinan y desaparecen-; ni las formas para agrietar más el muro son siempre claras ni prescriptivas -que no es de tal o cual manera como **debe** de romperse el muro, sino que del vaivén constante de la defensa a la ofensiva, es como se organizan las experiencias y se refuerzan los equipos-. Incluso deja ver que el juego y sus reglas cambian, y que por ello es necesario estar atentos de estas modificaciones<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> En el argot deportivo, el “fogueo” consiste en jugar y retar a cuantos más se pueda, aunque tengan un “mejor nivel”, ya que la idea de fondo es ganar en experiencia, aprender las distintas maneras de jugar, las distintas estrategias, los diferentes tiempos de juego.

<sup>22</sup> En este sentido es sobre el que se alza la idea de los seminarios-semilleros, con la intención de escuchar la palabra de quienes se hallan en el puesto de vigía, los centinelas, que van dando cuenta de los cambios en las formas de explotación, acumulación y dominación de las relaciones sociales capitalistas. Asimismo, es el espacio de encuentro para seguirse preguntando, preparando y articulando las luchas.

## CONCLUSIONES

Me parece que los epígrafes hablan por sí mismos. Realmente existe poco para agregar, aunque ello no quiere decir, que no surjan inquietudes y más preguntas. Para continuar con la analogía del equipo de fútbol, que tanto complace a la “niña defensa zapatista”, habría que pensar que jugar un partido que se desarrolla, sin cesar, en el tiempo de la vida cotidiana es sumamente extenuante, sino imposible.

No podemos, ni queremos, estar en el partido todo el tiempo, sencillamente es físicamente imposible. Si sucede que nuestro orgullo nos exige mantenernos dentro del campo, en la primera línea de la lucha, es más que probable que con el transcurrir del tiempo comience a errar los pases, a dejar de moverme y de seguir el juego, a enojarme con los otrxs y a dejar de comunicarme con ellxs, y que ellxs ya no me quieran pasar el balón o eviten jugar conmigo<sup>23</sup>.

Algo similar se sucede con las organizaciones anticapitalistas. El juego cambia constantemente en dinámica, intensidad, jugadores, condiciones atmosféricas y del campo, estrategias, etc. Por ello se vuelve indispensable que la organización misma se transforme, que se abra al tiempo del relevo, a la modificación de las estrategias del juego, que aprenda nuevas jugadas.

La temporalidad de la lucha es múltiple. Sergio Tischler nos recuerda, en cada ocasión que puede, su experiencia en la “escuelita zapatista” cuando le hablaron de, al menos, cuatro tiempos<sup>24</sup>. Quizás es por ello que puedan

---

<sup>23</sup> Se me ocurre aquí que podríamos hacer una analogía a cuando pensamos en la política “profesional”. Tanto tiempo en el partido nos impide comprender que ello es sólo un momento de la lucha y que esta se libra en muchos campos más. Asimismo, me recuerda a la idea del “síndrome del vigía” (EZLN C. S., 2015, pág. 24 ss), que de tanto estar en guardia, observando, desenfoca la mirada o se pierde en ella. Ambas actividades parecieran que lo que provocan, sin una rotación adecuada y con la humildad de seguir preguntándonos, un ensimismamiento, una abstracción hacia nosotros mismos que redunde en un olvido de los otrxs.

<sup>24</sup> Los zapatistas existen en cuatro temporalidades que conviven unas con otras: el tiempo abstracto de los relojes del capital, el tiempo de la naturaleza, el tiempo de las festividades y la memoria, y el tiempo de la revolución. Ello resulta en suma sugerente cuando, para nosotros que existimos en las ciudades y nuestra

provocarnos con nociones poéticas y juguetonas como la del tiempo del reloj de arena.

El tiempo del reloj de arena, nos cuentan (Galeano, 2017), es aquel tiempo en donde lo principal para la existencia no es el tiempo en sí, cuantificable, sino su transcurrir en cada uno de los granos de arena. Los granos de arena son las luchas que se cuelan en el acontecer presente pero que siguen ahí, como esperando el momento para re-aparecer para re-incomodar, en el aquí y en el ahora. Es por ello que las y los zapatistas, con el ánimo burlón y provocador que les caracteriza, agitan una y otra vez el reloj, lo voltean sin que se vacíe. Quizás el sentido del ajeteo sea recordarnos, incomodarnos, cuestionarnos las afirmaciones que señalan que el tiempo para la revolución fue uno pasado y que falló, o que es un futuro idílico que se hipostasia como promesa para un moribundo. Quizás el tiempo revolucionario está aquí, con nosotros, en la posibilidad de girar el reloj una y otra vez. Asimismo, señala que los calendarios son múltiples y las geografías diversas y que, precisamente por ello o pesar de ello –según sea el caso o cosa-, todavía no podemos descansar, tenemos que seguir preguntándonos, luchando.

A esto se refiere, pienso, la alineación incompleta o cuando siempre falta lo que falta. Nunca se sabe lo que falta porque la utopía no está allá clara y nítida después del muro, sino en la imaginación de los que la caminan, que con su lucha la construyen. A ello se refiere, también, Benjamin (2005a) con que tenemos que trabajar la mirada para percibir la humanidad emancipada y la lucha por ella.

Todas las luchas, en nuestro andar, construimos y transformamos las condiciones de posibilidad de la humanidad emancipada; en el encuentro con nuevas grietas descubrimos campos de lucha otros que, obviábamos, pero que

---

actividad se halla mayormente subsumida por el tiempo abstracto, a veces parece que no tenemos tiempo “de nada”.

enriquecen y hacen más fértil y complejo el relevo y el paso hacia la transformación de las relaciones sociales.

Por ello la utopía no es un ideal a seguir, sino una que se camina. Comprender cuando lxs muchxs nos organizamos contra las relaciones sociales capitalistas, donde la verdad es un momento de lo falso o lo obvio un momento de lo absurdo; es explicar los procesos por los que los sujetos antagónicos, a través de sus movimientos contradictorios, caminan su palabra: es, por lo tanto, dar cuenta tanto de la palabra como de su camino en la contradicción misma de su andar, en el absurdo trastabilleo de la organización de las grietas con el que aparece ante los muros.

Resistencias y rebeldías seguirán surgiendo y re-surgiendo, no porque el capitalismo vivirá por siempre o por el que éste o aquél sea el tiempo apocalíptico del fin de las historias y de las utopías; sino por una sin-razón más sencilla que se enfrenta a la siempre amenazante mirada de la identidad: porque “la culpa es de la flor” (Galeano, 2016); porque el principio de inadecuación de la vida misma, la diversidad intrínseca de las miradas, responden siempre al peligro inminente del olvido con un ¡¡NO!!

Es por esta simple y llana sin-razón que es improbable, o al menos desdeñable, que la mera posibilidad de un consenso universalmente abstracto en una institución distópicamente<sup>25</sup> homogénea deba de ser aceptada con beneplácito y no criticada desde su raíz –*ad hominem* decimos-, o al menos habiendo lanzado una mirada con la sospecha del condenado a muerte que camina hacia su verdugo<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> El corrector me propuso, en vez de distópicamente que habla de una utopía positiva de dominación y explotación, despóticamente, que para “el caso o cosa” –dice el SupGaleano- viene a ser lo mismo, o casi lo mismo.

<sup>26</sup> En este sentido, Marx tiene una frase terriblemente actual. Una vez que ha criticado, hasta el aburrimiento, los absurdos universalistas y esencialistas de la economía política, las ciencias y el derecho burgueses, que encubren el rostro real de explotación y dominación de una clase por otra, que se esconden tras sus robinsonadas, señala: “la fisonomía de nuestras *dramatis personæ* [personajes]. El otrora poseedor de dinero

## REFERENCIAS

- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Anónimo. (2001). *Los viajes de Sir John Mandeville*. (A. Pinto, Ed.) Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. (2001). *La globalización: consecuencias humanas*. México: FCE.
- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatán.
- Benjamin, W. (2005a). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (B. Echeverría, Trad.) México: Era.
- Bonefeld, W. (2013). *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*. Buenos Aires: Herramienta.
- Bonnet, A., Holloway, J., & Tischler, S. (. (2005). *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana* (Vol. I). Buenos Aires: BUAP; Herramienta.
- Butler, J. (2010). Vida precaria, vida digna de duelo. En J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (págs. 13-56). México: Paidós.
- Contreras Vizcaino, J. J. (2017). *Enajenación y fetichismo en Marx. Antagonismo, contradicción y revolución*. Puebla: (Tesis de maestría inédita).
- Descartes, R. (2010). *Discurso del método*. (M. García Morente, Trad.) Madrid: FGS.

---

abre la marcha como capitalista; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan. (Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, 1975, pág. 214)

- Diccionario de la lengua española. (2014). *Real Academia de la Lengua*. Recuperado el 27 de 03 de 2016, de <http://dle.rae.es/?id=LnOUwtU>
- Echeverría, B. (2011a). *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; OXFAM.
- Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- EZLN, C. S. (2015). *El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista*. San Cristóbal de las Casas: s/e.
- Foucault, M. (1999). *Estrategia de Poder. Obras esenciales* (Vol. II). Barcelona: Paidós.
- Galeano, S. I. (27 de diciembre de 2016). La culpa es de la flor. San Cristobal de las Casas, Chiapas, México. Recuperado el 16 de marzo de 2020, de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/27/la-culpa-es-de-la-flor/>
- Galeano, S. I. (12 de Abril de 2017). Preludio: Los relojes, el Apocalipsis y la hora de lo pequeño. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Recuperado el 16 de marzo de 2020, de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/04/12/preludio-los-relojes-el-apocalipsis-y-la-hora-de-lo-pequeno/>
- Guiérrez Aguilar, R. (2014). *Desandar el laberinto - ¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social* (Tercera ed.). México: Pez en el árbol.
- Gunn, R. (2005). En contra del marxismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden. En W. Bonefeld, J. Holloway, & S. Tischler, *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana* (Vol. I, págs. 99-146). Buenos Aires: Herramienta; UAP-ICSyH.

- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (Segunda ed.). Buenos Aires: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Revista Herramienta.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. México: Sísifo editores, Bajo Tierra ediciones, ICSyH-BUAP.
- Kofler, L. (1974). *Historia y dialéctica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Marcos, S. I. (25 de mayo de 2014). *Entre la luz y la sombra*. Recuperado el 16 de abril de 2017, de Enlace Zapatista: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/05/25/entre-la-luz-y-la-sombra/>
- Marx, K. (1962). Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En K. Marx, & F. Engels (Edits.), *Escritos económicos varios*. México: Grijalbo.
- Marx, K. (1975). *El Capital. Crítica de la Economía Política* (Vol. I). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1987). *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Moisés, S. I. (12 de Abril de 2017). El mundo como finca. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Obtenido de <http://radiozapatista.org/?p=20822>
- Pashukanis, E. (1976). *La teoría general del derecho y el marxismo*. México: Grijalbo.
- Postone, M. (2007). *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Rubin, I. I. (1974). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Tischler, S. (2010). Imagen, memoria y el flujo social de la rebeldía. *III Seminario Internacinal políticas de la memoria: Recordando a Walter Benjamin*. Buenos Aires: Centro cultural de la memoria Haroldo Conti. Recuperado el 16 de Abril de 2017, de [http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-13/tischler\\_mesa\\_13.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-13/tischler_mesa_13.pdf)
- Tischler, S. (2013). *Revolución y destotalización*. Guadalajara: Grietas.
- Tischler, S. (2016). La lucha de clases como constelación-Ruptura de la temporalidad homogénea. En J. Holloway, F. Matamoros, S. Tischler, & N. López (Ed.), *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes* (Segunda ed., págs. 46-53). Buenos Aires, Argentina: Herramienta; ICSyH-BUAP.
- Valencia, S. (Febrero de 2012). Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo. *Relaciones Internacionales*(19), 83-102. Recuperado el 15 de febrero de 2015, de <https://revistas.uam.es/index.php/relacionesinternacionales/article/viewFile/5115/5568>
- Wallerstein, I. (2001). ¿Estados? ¿Soberanía? Los dilemas de los capitalista en una época de transición. En I. Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el Siglo XXI* (págs. 67-87). México: Siglo XXI; CEICH, UNAM.
- Zavaleta, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. (L. Tapia, Ed.) Bogotá: Clacso/Siglo del Hombre.

