



Convergencia. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1405-1435
revistaconvergencia@yahoo.com.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Hernández-Lara, Oliver Gabriel
Política antiidentitaria y dignidad. El hacer y la revolución desde la vida cotidiana
Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. 20, núm. 62, mayo-agosto, 2013, pp. 259-270
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10525851003>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Política antiidentitaria y dignidad. El hacer y la revolución desde la vida cotidiana

Anti-identity policy and dignity; the making and the revolution
from quotidian life

Oliver Gabriel Hernández-Lara /oligahl@gmail.com

Universidad Autónoma del Estado de México, México



Holloway, John (2011), *Agrietar el Capitalismo. El hacer contra el trabajo*, México, DF: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP, 370 pp.
ISBN: 978-607-00-5138-8.

En los últimos días de 2011 se publicó la versión mexicana de *Agrietar el capitalismo* de John Holloway. Una vez que inició el 2012 se realizó una serie de presentaciones en espacios académicos como la Universidad Autónoma del Estado de México y el Centro Universitario de Ciencias Sociales de Guadalajara en marzo, así como en la Universidad Nacional Autónoma de México en abril. Este ciclo de presentaciones académicas culminó apenas el 6 de diciembre pasado en la Universidad Benito Juárez de Oaxaca.

Los contextos y auditorios siempre fueron distintos, pero uno de los argumentos que más mencionaba el autor en las presentaciones de su texto fue la reflexión de que si el capitalismo es una carrera hacia la autodestrucción, valdría la pena que las universidades y la academia estudiaran desde la pregunta: ¿Cómo podemos romper con esta dinámica? En este sentido, y con una perspectiva propia de la teoría crítica, Holloway afirmó que la única pregunta realmente científica que nos podemos hacer en los tiempos que vivimos es: ¿Cómo romper el capitalismo? Una postura marcadamente política y que piensa a la ciencia en relación con sus efectos en la práctica cotidiana. Una pregunta compleja y desafiante. Una pregunta en busca de interlocutores.

Un pensamiento así nos viene bien en un contexto en el que estamos más seducidos a declarar el fin de la historia que a aceptar la irracionalidad y violencia del capitalismo. En un momento donde es más frecuente y visible pensar el final de la vida en la tierra que el final del capitalismo, el preguntarse por su ruptura no sólo es un desafío práctico, sino una reivindicación de la importancia del acto de pensar para la humanidad. Muchos se han tomado en serio ese desafío y han buscado la reivindicación del hacer y del pensar. Así, en los últimos años ha surgido un buen número de interlocutores a la pregunta por la ruptura.

Durante el año pasado se percibieron interlocutores de distinta índole, muchos de los cuales han sido desacreditados, desdeñados o se les ha tildado demasiado pronto de fracasados. No es nada nuevo que los movimientos y las luchas sean adjetivados de semejante forma, pero tal vez esté sucediendo que nuestro lenguaje y las categorías que utilizamos no alcanzan a resaltar las potencialidades de las políticas que se están poniendo en marcha.

Las dimensiones políticas del 2012 en México van mucho más allá del tema electoral. El año pasado estuvo lleno de manifestaciones de descontento. Estuvo signado por la entrada de actores que habían permanecido pasivos frente a la violencia del neoliberalismo —como los estudiantes del movimiento #yosoy132—, por la expansión y diversificación de movimientos en defensa de territorios afectados por la dinámica de extractivismo y despose-

sión capitalista —como la defensa del desierto de Wirikuta—, así como por el regreso al plano público del EZLN, que sin duda ha sido el movimiento social más importante frente al modelo económico imperante.

Sin embargo, persiste un sentimiento de derrota en la izquierda, influido principalmente por el tema electoral, la criminalización de la protesta manifestada el 1 de diciembre, y la forma como se han manejado los medios de comunicación masiva. ¿Cómo es posible pensar en una política anticapitalista frente a semejante estado de cosas?

Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo debe ser visto como continuación de una obra previa de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, publicado hace diez años. Con la publicación de este libro, Holloway puso a debate la importancia de repensar nociones clave del marxismo como la lucha de clases, la revolución, el Estado y poder. Desde mi particular punto de vista, la sección más estimulante de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* coincide con los apartados 2, 3 y 4, en los cuales discute con las nociones tradicionales de Estado y de poder, para posteriormente proponer una analítica congruente con la dialéctica y el marxismo, tomando como base la categoría de fetichismo de la mercancía.

Como muchos autores lo habían hecho ya, Holloway resalta la relevancia de la categoría de fetichismo de Marx. Para él dicha categoría es, al mismo tiempo, una crítica de la sociedad burguesa, una crítica de la teoría burguesa y una explicación de la estabilidad de la sociedad burguesa (Holloway, 2010: 81). Así, bajo el desencanto al que nos ha llevado la actual forma de participación política institucional, se esconde una utilización de conceptos no adecuados para explicar, criticar y trascender dicha participación.

El fetichismo implica, entonces, la utilización de un pensamiento que toma a las formas de participación y al Estado mismo como cosas y no como producto de las relaciones sociales. La crítica, por lo tanto, tiene la doble encomienda de pensar y de realizar una política distinta; pero no sólo en el sentido de sustentar nuevos valores o que sean nuevas personas quienes detenten el poder.

Holloway ha sido uno de los autores más críticos respecto a pensar la revolución como la toma del poder político o del Estado. Desde su perspectiva, uno de los límites epistemológicos y políticos más fuertes del marxismo soviético y del marxismo ortodoxo, fue que fomentaron una noción de Estado como instrumento de clase. Para él dicha noción implica una relación externa entre éste y la clase capitalista, lo cual fetichiza al Estado abstrayéndolo de las relaciones de poder donde está inmerso.

Uno de los primeros autores en darse cuenta de esto, y que realizó fuertes críticas a esta concepción del Estado y del partido, fue Pashukanis (1976), para quien la ley y el Estado deberían entenderse como formas fetichizadas de relaciones sociales. Decir esto en el contexto del estalinismo, como lo explica Adolfo Sánchez Vázquez en el prólogo de *Teoría General del Derecho y Marxismo*, le valió a Pashukanis la prisión, el destierro y la muerte. Las críticas al partido, al sindicato y al Estado, como formas de relaciones sociales capitalistas, no podían haber sido populares en los años en los que la izquierda adoptaba dichas formas con el objetivo de competir y tomar el poder. En ese sentido, Holloway retoma estas críticas y elabora argumentos que le devuelven a las categorías de fetichismo y forma su centralidad para la crítica marxista.

“El Estado —dice—, por su misma forma e independientemente del contenido de su acción, confirma y reproduce la negación de la subjetividad sobre la que se basa el capital. Se relaciona con los seres humanos no como sujetos sino como objetos o —y esto equivale a lo mismo— como sujetos reducidos al estatus de simples abstracciones” (Holloway, 2011a: 91).

No debemos olvidar que John Holloway fue parte del llamado “debate sobre la derivación del Estado”, ocurrido en los años setenta y que congregó el pensamiento de muchos teóricos de corte marxista como Nikos Poulantzas, Bob Jessop, Simon Clarke, Joaquim Hirsch, Sol Picciotto, entre otros. Producto de las ideas de este debate, es que hoy por hoy en el marxismo es más sugerente pensar al Estado desde la categoría dialéctica de forma, que como instrumento o herramienta de la clase dominante.

El Estado, insiste Holloway, no es una fuerza exterior sino una fuerza exteriorizada. “La crítica del Estado, entonces, es la crítica de la exteriorización de nuestro poder, de nuestra constante creación y recreación del Estado como una autoridad que se sitúa por fuera de nosotros, y de la política como una esfera distintiva separada de nuestras vidas cotidianas, de nuestro hacer, comer y amar” (Holloway, 2011a: 177-178).

Pero en estos argumentos se percibe, además de la influencia del debate sobre la derivación del Estado, un intento por situar la lucha en el centro de la reflexión crítica y teórica. Si el Estado no es una fuerza exterior, y lo que encarna la ciudadanía es la reducción de la subjetividad a una abstracción, detrás de la igualdad formal que propone el liberalismo se esconden los antagonismos propios de la dinámica capitalista. Un país como el nuestro es un buen ejemplo de que la igualdad jurídica y formal que plantea el derecho liberal no es más que una abstracción. Detrás de la forma ciudadana se ocultan la explotación y las desigualdades e injusticias que éstas producen.

Las críticas a los conceptos de Estado y de poder llevan a Holloway a lo que Karl Marx consideró —desde su obra juvenil *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*—, el punto fundamental de su crítica a la sociedad burguesa: el carácter dual del trabajo. Tomando el antagonismo entre trabajo concreto y trabajo abstracto como el núcleo de la crítica de Marx al capital, Holloway percibe que una de las claves para romper el capitalismo es dejar de *hacer* capitalismo. Pero eso que suena tan sencillo es justo una de las más grandes contradicciones que tuvieron los partidos y Estados comunistas y socialistas a lo largo del siglo XX.

Con todo y su historia de resistencia al modelo económico o a los países imperialistas, el sujeto revolucionario tradicional no había dejado de hacer capitalismo. Y es que hacer frente al capitalismo no sólo implica luchar contra la explotación y alienación, sino contra algo previo de lo que ésta es producto: la abstracción. La consigna de los movimientos revolucionarios, por lo tanto, no es la de apropiarse de los medios de producción, sino romper con la figura de la propiedad y con la forma de trabajo que caracteriza y permite la reproducción del capital.

Según Holloway, la noción de trabajo abstracto “nos enfrenta más directamente con la cuestión que es central para la relación entre la cualidad de lo que hacemos y su integración en el contexto social. La alienación tiende a centrar nuestra atención a la experiencia misma, mientras que la abstracción dirige nuestra atención también sobre el carácter social del trabajo: nos plantea la cuestión de la cohesión social” (Holloway, 2011a: 130). De esta manera, y siguiendo a Moishe Postone (2006), nuestro autor resalta el hecho de que una característica peculiar del capitalismo es la existencia de una fuerza cohesiva, cuyas leyes aparecen como independientes de toda dirección humana consciente. La cohesión, reproducción y sobrevivencia de la totalidad capitalista, en tanto forma de dominación, reside en la participación de los sujetos a través de su trabajo.

Pero esta particularidad del capitalismo no lo convierte en una estructura o en un sistema de dominación completamente cerrado. El capital necesita forzosamente del trabajo para producir plusvalía, pero el trabajador no necesita y de hecho desborda al capital. De ahí la importancia de hablar del antagonismo entre trabajo abstracto y concreto, entre trabajo alienado y la actividad vital consciente, como un “antagonismo vivo” (Holloway, 2011a: 134).

Desde esta perspectiva, la abstracción del hacer es un proceso que necesita de su renovación constante y que, por lo tanto, no debe ser pensado como un sistema cerrado. En este sentido, menciona el autor: “El argumento que debemos desarrollar aquí es que la relación entre los dos aspectos del trabajo

—o hacer— es una relación de no identidad, de inadecuación, de vivo antagonismo: es un antagonismo viviente constante entre el trabajo abstracto y el hacer cotidiano” (Holloway, 2011a: 135).

Encontramos las raíces de este pensamiento en Karl Marx, pero es importante mencionar contribuciones como la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno, las tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin, el concepto de formación de clase de E. P. Thomson y los debates que dichas herencias teóricas generaron en el *Open Marxism* de Richard Gunn, el mismo John Holloway o Werner Bonefeld (1992).

En la actualidad los puntos de encuentro y debate que se han establecido en la teoría crítica, han llevado a nuestro autor a debatir con Antonio Negri, Michael Hardt, Raul Zibechi, Sergio Tischler y Moishe Postone, entre otros. A mi juicio, Holloway es uno de los autores que más ha comprendido las dimensiones gnoseológicas y políticas inmersas en la teoría del valor de Marx, particularmente en el antagonismo entre trabajo abstracto y trabajo concreto.

Su lectura del capítulo uno de *El Capital* le permite resaltar dimensiones que habían sido poco percibidas en el marxismo soviético y el marxismo ortodoxo. Estas cualidades le han llevado a proponer una perspectiva que reivindica la vocación de la crítica frente a la pretendida objetividad científica, y restituye la importancia de la praxis frente a la institucionalización de los movimientos sociales. Según Sergio Tischler (2012), una de las contribuciones más importantes de este pensamiento reside en que rehabilita la noción de lucha de clases, situándola en la “relación no identitaria, contradictoria y antagonica que existe en la unidad entre trabajo concreto y trabajo abstracto”.

Así, además de que Holloway es uno de los autores que más ha destacado la relevancia de la categoría de fetichismo en Marx, es, a mi juicio, el autor que mejor ha entendido las potencialidades críticas y políticas del pensamiento de Theodor W. Adorno (1989). Por otro lado, tiene la cualidad de que, aunque el pensamiento de Adorno es complejo, ha sabido pasar del plano filosófico y epistemológico al práctico y político. Lo ha llevado a planteamientos cotidianos y congruentes que le han permitido prefigurar una política antiidentitaria. Estas cualidades lo han llevado a establecer un pensamiento que permite vislumbrar las contradicciones y límites del sujeto revolucionario tradicional, para captar las bondades y desafíos de movimientos contemporáneos como el EZLN, el #yosoy132, los piqueteros argentinos, los indignados españoles, o los occupy Wall Street.

Asimismo, ha sabido rescatar a pensadores poco leídos del marxismo como Evgeny Pashukanis, y establecer debates con el operaismo italiano, re-

presentado por Mario Tronti, Antonio Negri o Paolo Virno. Del operismo o marxismo autonomista, Holloway resalta que fueron ellos los primeros en señalar que, en teoría crítica, se venía poniendo más énfasis en la dominación que en la lucha.

El primero en destacar esta cuestión fue Mario Tronti en su texto de 1964: *Lenin in England*. Con estas discusiones y trayectoria tras de sí, se podría afirmar que la crítica de Holloway al capital vuelve a ubicar sus coordenadas en las discusiones planteadas por Marx hace más de un siglo, pero con renovados bríos. A esto es a lo que Holloway se refiere cuando habla de “crítica genética” y que retoma de la noción de crítica *ad hominem* de Karl Marx. Una crítica que “trae todos los fenómenos de nuevo al sujeto humano, a la forma en que se organiza la actividad humana. Si nosotros lo hacemos, nosotros lo podemos romper [...] no es una cosa —el valor—, sino nuestra actividad la que está en el centro” (Holloway, 2011a: 132-133).

Por lo regular, la lucha de clases se ha entendido de dos formas: el antagonismo entre la burguesía y el proletariado, o el antagonismo entre capital y trabajo. Planteada de esta forma, la lucha frente al capital se entiende como la lucha de un grupo de personas con una posición determinada en la producción, o como la lucha de los trabajadores en contra del capital. Pero en *Cambiar el mundo sin tomar el poder* y en *Agrietar el capitalismo*, se plantea que, antes de pensar la lucha del trabajo contra el capital, es necesario partir de la lucha del hacer (trabajo concreto) en contra del trabajo (trabajo abstracto).

¿Qué significa esto? Significa que es falso derivar de la escasez del trabajo, en la forma industrial de empleo, un signo del fin de la lucha de clases. La categoría de clase, así como la de mercancía, poder o Estado debe ser pensada como producto de las relaciones sociales de las cuales es parte. En ningún lugar del mundo han descendido los niveles de explotación capitalista, de hecho éstos han incrementado y las relaciones sociales recubiertas por su lógica son cada vez más. El desempleo ha aumentado dramáticamente en algunos países como España, Grecia o México. La reforma laboral mexicana pisotea derechos y garantías previamente otorgados. ¿Cómo es posible no ver todo esto en términos de lucha de clases?

Para Holloway es importante ver estas realidades no como una derrota para la lucha de clases, sino como una profundización de la misma. “La lucha de clases es central, pero ha cambiado y está cambiando. Ya no es más adecuado pensar en ella como en la lucha del trabajo contra el capital (puesto que esta formulación deja el carácter unitario del trabajo intocable). Nos vemos forzados a aprender un nuevo lenguaje de lucha con una nueva conceptualidad” (Holloway, 2011a: 236-237).

En primera instancia hay que entender que la lucha de la clase trabajadora no consiste en asumir su identidad en tanto clase trabajadora. Ello equivaldría a defender el rol y la identidad resultantes de la abstracción del trabajo. “No luchamos como clase trabajadora, luchamos en contra de ser clase trabajadora, en contra de ser clasificados. Nuestra lucha no es la del trabajo alienado: es la lucha contra el trabajo alienado” (Holloway, 2010: 189). La explotación, menciona nuestro autor, implica una lucha lógicamente previa, la que se libra al convertir la creatividad humana en trabajo alienado.

Tal vez algunos se hayan beneficiado y hayan podido desarrollar su creatividad subordinados al trabajo alienado. Frente a ello podemos evocar muchas críticas como que se trata sólo de una minoría aventajada. Pero el argumento crítico más profundo tiene que ver con el hecho concreto de que la fuerza y reproducción del capitalismo implica el despojo de nuestra capacidad de autodeterminación. Frente a esta realidad se sitúa la postura de Holloway, quien declara que “la teoría sólo tiene sentido si se la entiende como parte del esfuerzo desesperado por hallar una salida” (Holloway, 2011a: 28).

Así, propone a la rebelión del hacer contra el trabajo como el eje central de las nuevas luchas (Holloway, 2011a: 256). En opinión de Tischler (2012), la “teoría del sujeto revolucionario en Holloway es una teoría de la vida cotidiana”. Holloway se centra en el hacer en una decisión teórico-práctica que le permite ver la densidad de la dinámica capitalista en términos de antagonismo y contradicción. De esta forma se aleja de las nociones estructurales y escapa del pensamiento que hace de la dominación un sistema ineludible. La vida en el capital es desbordamiento, es antagonismo, el mundo sobrepasa los conceptos, pues es lucha.

De este modo la categoría de fetichismo adquiere su justa dimensión en términos políticos y epistemológicos. El pensamiento académico no debe pasar por alto que el lenguaje de “la crítica es la recuperación de los verbos. Nuestra visión del mundo está dominada por los sustantivos, por las cosas: dinero, Estado, automóvil, pared, computador, alimento y otras más. [...] Cada sustantivo da una apariencia de autonomía al resultado de la acción, separando al resultado de la acción respecto de la acción misma, lo hecho respecto del hacer” (Holloway, 2011a: 294).

La crítica, entonces, no es sólo aquella que nos permite develar los defectos y las nefastas consecuencias del sistema, dejándonos indefensos frente a la inexorable reproducción del capital. La crítica recupera los verbos y el subjuntivo, pues el capital es antagonismo vivo. En palabras de Tischler (2012): “La vida cotidiana se nos presenta entonces ya no como una estructura cerrada sino como un antagonismo vivo, plagado de luchas y fisuras. La

forma mercancía de las relaciones sociales ya no es un movimiento unilateral de poder y dominio”.

Tal vez ya estén ahí los interlocutores que busca John Holloway cuando pregunta: ¿Cómo podemos romper el capitalismo? Hay suficientes experiencias y movimientos manifestándose en la actualidad. La respuesta a dicha pregunta es diversa, múltiple, polifónica. Si pretendemos mirar semejante heterogeneidad con el lenguaje y el pensamiento político que hemos venido ejerciendo, podemos seguir pensando que sólo hay una respuesta a dicha pregunta y que la tenemos nosotros, o la clase obrera, o los intelectuales, o los estudiantes, o el movimiento que más experiencia tiene, o el EZLN o López Obrador, o etcétera.

Peor aún, podemos llegar a pensar que no tiene sentido plantearse más esa pregunta, y que hay que aceptar el mundo de desigualdades y destrucción donde vivimos. El hecho es aceptar la posibilidad real de que las actuales luchas pueden estar obligándonos a repensar las categorías con las cuales pensamos la lucha misma. “Debemos —dice Holloway (2011a: 255)— aprender un nuevo lenguaje del anticapitalismo”. Un lenguaje latente que, además, permita expresar la incapacidad del concepto para expresar el excedente de realidad que hay en él (Tischler, 2007). Así lo entiende Holloway (2011a: 277) cuando expresa que el movimiento de la antiidentidad es una revolución sin nombre. “Para hablar de ella necesitamos algún tipo de nombre, pero tiene que ser un nombre que sugiera su propia inadecuación”. Por ello define a las grietas como “exploraciones-creaciones de un mundo que todavía no existe” (Holloway, 2011a: 67). Agrietar el capitalismo implica la reproducción de dichas exploraciones negándose a subordinarse a la abstracción, en un intento por afirmar la autodeterminación.

Esto pone en el centro un tema ampliamente discutido desde hace varios años: el tema de la autonomía. Holloway (2011c) plantea que la categoría de grieta permite pensar la autonomía desde un planteamiento crítico y negativo. La importancia de hacer de la autonomía una categoría política de lucha se debe, principalmente, a dos cuestiones: a los abusos con los que ha sido empleado dicho concepto en el pensamiento liberal y abstracto, y a la imposibilidad práctica de la realización de la autonomía en el capitalismo.

De ahí la relevancia de experiencias como las comunidades autónomas zapatistas, las cuales —en palabras de Tischler— han “introducido la idea de un sujeto anticapitalista de carácter polimórfico y plural, constituido por múltiples luchas y sujetos, y donde el diálogo colectivo es un método central en la formación de acuerdos horizontales” (Tischler, 2013). Si las comunidades zapatistas han venido haciendo otra-política, no se debe sólo a que lo decla-

ren sus comunicados (Subcomandante Insurgente Marcos, 2012), sino a que ponen en práctica formas horizontales de política con las cuales se respetan y fomentan la autonomía y autodeterminación (Matamoros Ponce, 2012).

El camino a la autodeterminación no inicia una vez conquistado el poder; inicia y se pone en práctica aquí y ahora, en-contra-y-más-allá del capital. Es así que Holloway (2012a: 269) declara, en una oración fuertemente influida por la experiencia del zapatismo y por el pensamiento de Adorno y Benjamin: “Un mundo donde quepan muchos mundos no sería una nueva totalidad, sino una cambiante constelación o confederación de particularidades. No un comunismo, sino un *comunizat*”.

La autonomía que se pone en práctica desde la otra-política no es la del individuo aislado, sino aquella en la que éste se reconoce en la comunidad. Si bien decimos que el lenguaje de la grieta es el de la revolución sin nombre, ello no quiere decir que dicho lenguaje sea impersonal. Para Tischler (2012), el lenguaje de la grieta debe restituir la posibilidad de que la gente aparezca en una categoría definida y articulada a través de su acción: somos.

Con nociones como las de “caminando preguntamos”, el sujeto revolucionario zapatista rompe con “el lenguaje hegemónico de las vanguardias” (Tischler, 2013). La otra-política que se pone en práctica desde la autonomía y hace posible la autodeterminación es una política que realmente merece el sustantivo de dignidad. “A la unidad del grito-contra y del poder-hacer podemos llamarla ‘dignidad’ siguiendo el lenguaje del levantamiento zapatista” (Holloway, 2010: 202).

Frente a la política que ha venido poniendo en práctica el gobierno mexicano hacia los indígenas —la política de la pobreza—, las comunidades zapatistas han venido practicando una política de la dignidad (Holloway, 2011b). Tischler resalta que, en textos como “El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003” o “Ni centro ni periferia”, el Subcomandante Marcos ha criticado “la forma conceptual dominante en la ciencia social como conocimiento *sobre* y no *desde* los movimientos sociales” (Tischler, 2013).

Los interlocutores no se buscan para hablar de ellos sino para dialogar, debatir y aprender con ellos. Así, cuando Marcos critica al conocimiento hegemónico de la ciencia social, se asemeja a la aborigen de la que Holloway habla en su libro “cuando dijo a quienes llegaron a su pueblo a ofrecer solidaridad: si vinieron aquí para ayudarme, están perdiendo su tiempo, pero si han venido porque su liberación está íntimamente relacionada con la mía, entonces, trabajemos juntos” (Holloway, 2011a: 103).

Bibliografía

- Adorno, Theodor (1989), *Dialéctica negativa*, Taurus: Madrid.
- Bonefeld, Werner (1992), *Open Marxism. Volume I: Dialectics and History*, Londres: Pluto.
- Holloway, John (2010), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP.
- Holloway, John (2011a), *Agrietar el Capitalismo. El hacer contra el trabajo*, México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP.
- Holloway, John (2011b), “¿Cuán lejos está América Latina de Nottingham?”, en *Bajo el volcán*, vol. 10, núm. 16, México: ICSyH, BUAP.
- Holloway, John (2011c), “Las grietas y la crisis del trabajo abstracto”, en *Pensar las Autonomías*, México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones.
- Matamoras Ponce, Fernando *et al.* (2012), *Neozapatismo. Echos et Traces des Revoltes Indigenes*, France: Editions Syllepse, ICSyH, BUAP.
- Pashukanis, Evgeny (1976), *Teoría general del derecho y marxismo*, Colección Teoría y Praxis, México: Grijalbo.
- Postone, Moishe (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid/Barcelona: Marcial Pons.
- Tischler, Sergio (2007), “Adorno. La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases”, en Holloway, John, Matamoras, Fernando y Sergio Tischler [comps.], *Negatividad y revolución. Theodoro W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Argentina: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Herramienta ediciones.
- Tischler, Sergio (2012), “Revolution and detotalization. An approach to John Holloway’s *Crack Capitalism*”, en *Journal of Classical Sociology*, vol. 12, núm. 2 may, Great Britain.
- Tischler, Sergio (2013), *El fuego de la palabra y el concepto. Notas sobre zapatismo y teoría crítica* (en prensa).

Recursos electrónicos

- Subcomandante Insurgente Marcos (2012), Comunicado del 30 de diciembre de 2012. Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Chiapas, México. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2012/12/30/el-ezln-anuncia-sus-pasos-siguientes-comunicado-del-30-de-diciembre-del-2012/> [29 de enero de 2013].
- Tronti, Mario (1964), “Lenin in England”. Disponible en: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/it/tronti.htm> [29 de enero de 2013].

Oliver Gabriel Hernández Lara. Candidato a doctor en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesor de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: crítica a la política de salud mental, movimientos sociales y defensa de bienes comunes, sociedad civil y movimientos antisistémicos. Publicaciones recientes: “Antagonismo social de las luchas socioambientales en México: Cuerpo, emociones y subjetividad como terreno de lucha contra la afectación”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad. Realces*, núm. 4, año 2, diciembre (2010); “El énfasis por la salud mental y la nueva constelación de poder en torno a la locura en México”, en Memoria del III Encuentro Internacional sobre el poder en el pasado y el presente de América Latina, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, UAEM (2011); “Psique, salud mental y cultura de consumo”, Memoria del V Congreso Internacional de Sociología. Espacios Contestatarios, Universidad Autónoma de Baja California, Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales (2012).