

LA EXPLOSIÓN DE LO NO-CONTEMPORÁNEO. CONVERSANDO ACERCA DE LA EXTREMA DERECHA, EL FASCISMO ACTUAL, ERNST BLOCH Y LA NECESIDAD DE UN MARXISMO DESCOLONIZANTE

The Explosion of the Non-Contemporary. Discussing the Extreme Right, Contemporary Fascism, Ernst Bloch and the Need to Decolonize Marxism

BEAT DIETSCHY*

dietschy@gmx.ch

ANA C. DINERSTEIN**

sssacd@bath.ac.uk

El capitalismo global se ha vuelto insostenible y se halla desprovisto de toda esperanza. Si bien el sistema es propenso a la crisis por naturaleza, la poli-crisis actual ha tocado el núcleo de la modernidad. Nos encontramos en un nuevo momento donde por un lado observamos el avance del autoritarismo y el éxito de partidos políticos de derecha radical extrema, muchos de ellos con acceso a gobiernos democráticos; y por el otro lado, el fortalecimiento de los movimientos urbanos y rurales, sociales, indígenas, de mujeres, de trabajadores precarios, territoriales, de base en el sur y también en el Norte globales. En esta conversación con Beat Dietschy, filósofo, teólogo y el último asistente del filósofo Ernst Bloch en Tubinga, reflexionamos acerca del potencial de los análisis de Bloch sobre el fascismo y el nazismo en su época para entender el momento político peligroso de expansión casi planetaria del autoritarismo y de la extrema derecha en diferentes contextos y grados por un lado, y sobre la fuerza de los movimientos territoriales, sociales, de hoy para frenar la crisis ecológica y crear nuevos mundos movidos por la esperanza, por el otro lado. En este diálogo, exploramos las nociones blochianas de ‘no contemporaneidad’, no-simultaneidad, ‘Multiversum’ y ‘trans-simultaneidad’, ‘dialéc-

* Consultor independiente en el campo de la cooperación y la ayuda al desarrollo y publicista sobre temas socioéticos y filosóficos.

** University of Bath: Bath, GB

tica múltiple', para elaborar sobre las contradicciones plurales de las relaciones sociales y de las luchas de clase hoy (en sentido amplio) contra y más allá del capitalismo global. Finalmente, nos preguntamos qué tipo de Marxismo se requiere para descolonizar la praxis y la teoría críticas actuales y navegar la penumbra del presente. Es decir, nos preguntamos cómo podemos agudizar nuestros análisis y luchas contra situaciones políticas donde las (viejas y nuevas) derechas extremas institucionalizadas intentan sacar partido de la crisis de los pilares de la modernidad (progreso, desarrollo, crecimiento económico, cohesión social, democracia liberal, representación política, igualdad universal) y de la izquierda (lucha de clases, trabajo versus capital, emancipación, feminismo y revolución).

Ana Cecilia Dinerstein [ACD]: Usted es filósofo, teólogo y además fue último asistente del filósofo Ernst Bloch en Tubinga. Me gustaría reflexionar con Usted acerca de las observaciones de Ernst Bloch sobre el nazismo y el fascismo y el momento actual. Para empezar entonces, ¿cuáles cree que son las razones para explicar la 'aceptación' de regímenes autoritarios a través de la apatía electoral o de la elección democrática activa y consciente de políticos de la derecha extrema que reniegan de la democracia, y quienes hasta hace poco tiempo se encontraban fuera de terreno de la competencia electoral? ¿No es ésta la paradoja política más notoria de hoy? Y lo más intrigante: ¿cómo es posible que algunas veces estas derechas radicales adopten posiciones políticas que puedan percibirse como emancipadoras y conectar incluso con ciertas demandas de la izquierda, logrando así millones de votos, contradiciendo discurso y política pública?

Beat Dietschy [BD]: Las explicaciones no son fáciles. Dependen mucho del contexto sociohistórico. Quisiera intentar responder las preguntas utilizando dos ejemplos actuales en distintas geografías, para ayudarnos a considerar también los antecedentes o la prehistoria de estos fenómenos. Lo que Ud. dice, podemos notarlo en primer lugar en Europa. Existe un auge de populismos de derecha extrema en muchos países: Francia, Reino Unido, Dinamarca, Bélgica. Austria, Hungría, Polonia. Y lo que ocurre es que los partidos de la derecha o del centro los ayudan, sabiéndolo o no, para que progresen. Es decir, quieren cortarles el paso incorporando en sus agendas políticas los temas centrales de la derecha/extrema como el ataque a la inmigración masiva, el abuso de las políticas de asilo y políticas sociales, la islamofobia, la amenaza terrorista, la "manía de género", o las cuestiones de seguridad nacional. Lamento decir que mi país, Suiza, es un campo experimental para esta normalización de un racismo y nacionalismo de la peor calaña. Suiza es la

cuna de los movimientos populistas xenófobos, formados en los años 60 con antecedentes a comienzos del siglo pasado y en los años 30. En Suiza se lanzaron campañas para la "deportación" de extranjeros y a favor de la prohibición de mezquitas o minaretes antes que en ningún otro país europeo. La iconografía utilizada se puede encontrar en numerosos países de Europa Occidental, como por ejemplo en España, donde un cartel de la Democracia Nacional decía 'Compórtate o lár-gate. Contra los altos índices de delincuencia extranjera.'

ACD: Es angustiante observar a las derechas radicalizadas contra l@s inmigrantes haciendo de ell@s chivos expiatorios de los problemas sociales y económicos asociados a las crisis económicas y financieras, para calmar la ansiedad y la incertidumbre sociales y, sobre todo, el miedo ante las otras múltiples crisis que nos agobian.

BD: Ciertamente. Muchas encuestas muestran que el temor al declive social juega un papel importante en el auge de la derecha extrema, especialmente entre las clases medias. Y este peligro llegó de repente, sin aviso previo. La pandemia global del COVID-19 lo ha demostrado. Aunque los gobiernos organizaron cierto apoyo social y ayuda financiera a las empresas, esto no solucionaron la cuestión de la gran inseguridad social: ningún país estaba realmente preparado para esto. Y encima llegó la guerra a Europa. Pero aún más grave todavía me parece que estamos siendo testigos, desde ya hace tiempo, del desmoronamiento de las certezas modernas, lo que no puede achacarse a un solo acontecimiento: las promesas de progreso, prosperidad y seguridad han perdido toda credibilidad; y esto sin mencionar los peligros más que probables y sin embargo inconcebibles, del cambio climático, de la crisis de la biodiversidad. Existe la amenaza real de múltiples pérdidas posibles, del control individual y colectivo y sobre todo, de gobernabilidad. En una tal situación, a menudo se llama a un salvador en apuros que ponga todo en orden.

ACD: Esto solía darse en América Latina, pero se trataba de un salvador 'nac. & pop' (nacional y popular) con políticas favorables al 'pueblo' (trabajadores, mujeres, pueblos indígenas) pero con toques fascistas como lo fue Juan Perón en Argentina. Se trata de la fe puesta en el líder.

BD: ¡El famoso caudillismo!

ACD: Si. Pero aquel era un populismo del sur, anti-marxista, anti izquierda, nacionalista, situado entre USA y la URSS, asociado a un proyecto como el del Tercer Mundo, al menos en el caso argentino; o de tipo 'revolucionario' como la

revolución de Zapata en México, o el mismo Chávez en Venezuela. Es bien distinto del populismo de derecha extrema.

BD: De todas maneras, hay que preguntarse las razones por las que el autoritarismo en América Latina no se detiene, y sigue produciendo figuras como Bolsonaro en Brasil o Kast en Chile que (casi) salen elegidos. Y eso a pesar de que en muchos países la situación ha cambiado notablemente. Pienso, por ejemplo, en Ecuador o en el Estado Plurinacional de Bolivia: ambos países con nuevas Constituciones Nacionales bellas y prometedoras, aunque con grandes diferencias entre ambos. Sin embargo, estas no se aplican a través de la ley en la realidad política. Lo que, en cambio, sí existe, es un ‘poder *destituyente*’ muy significativo. En Bolivia, las movilizaciones indígenas y populares derrocaron presidentes, y la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) ha demostrado tener la misma habilidad.

ACD: Se trata de países con gran presencia de movimientos indígenas fuertes y siempre en marcha, con un gran poder *destituyente* como dice.

BD: Sin duda. Pero entonces es hora de revisar –dice la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui– la paradoja que subyace a este poder *destituyente*: es decir que, muchas veces, luego de destituir e instalarse en el poder, no es capaz de instituir nada nuevo. Hay efectivamente un poder-hacer impresionante de ‘la gente de a pie’ y no les faltan capacidades de organizarse o de establecer formas novedosas de autonomía, como sucede con los Zapatistas en Chiapas. En cuanto a la transformación de las estructuras socio políticas a nivel nacional, la situación se presenta de manera diferente. A este nivel operan formas de lo que se ha llamado la ‘colonialidad del poder’ – formas que están sincronizadas con el sistema capitalista mundial contemporáneo. En cambio, los movimientos de resistencia mencionados son un ejemplo de lo que Ernst Bloch llama una contradicción no-contemporánea auténtica contra la máquina letal del capitalismo (Bloch 1962: 110).

ACD: Bueno, no estoy segura de que exista esta paradoja a la que alude Rivera Cusicanqui. Fijese que la paradoja desaparece si pensamos en la naturaleza del estado capitalista. Las fuerzas políticas opositoras a un gobierno tienen mucho más poder para movilizar a la sociedad, y para establecer múltiples alianzas con otros movimientos y comunidades, y hacer promesas futuras que cuando están en el poder. ¿Por qué? Porque el estado no está solamente limitado por la falta de voluntad política, no es un instrumento que pueda utilizarse a favor o en contra del capitalismo. El estado, en mi opinión, debe verse como la *forma* política de las rela-

ciones capitalistas y por ello está condicionado por las fuerzas sociales a nivel doméstico, pero también limitado por el capital transnacional. Existe un debate interesante al interior de la Conferencia de los Economistas Socialistas (CSE) publicado en *Capital & Class* en el Reino Unido a finales de los 70s sobre esta cuestión del estado y su internacionalización. En un artículo titulado *¿Por qué la izquierda política le falla a los movimientos de base?* Me hice esta pregunta: ¿puede la izquierda traducir prácticas emancipatorias de base en un proyecto electoral?

BD: ¿Y cuál es su respuesta?

ACD: Que no, al menos no completamente. El estado a través del gobierno siempre intentará dividir para reinar, despolitizar o reinterpretar el significado de la praxis autónoma de base para ponerlo en el lenguaje institucional para mantener el orden liberal. Un ejemplo de esto fue el proceso de tomas de fábrica desde finales de los 90 hasta el 2002/3 en Argentina. Antes del colapso financiero de diciembre de 2001, l@s trabajador@s comenzaron a ocupar las fábricas abandonadas o declarad@s en banca rota de un día para el otro por sus dueños, para evitar formar parte del ejército de desocupad@s creado con las privatizaciones y los ajustes neoliberales desde los 90s. Comenzaron entonces un proceso muy interesante de ocupación y autogestión que fue inicialmente reprimido. Fue muy emocionante. Pero cuando N. Kirchner (peronista) asumió el gobierno luego de la crisis, traduzco el proceso como ‘empresas recuperadas por sus trabajador@s’ para lanzar en 2004 una política gubernamental de apoyo financiero o técnico: *el programa para el trabajo autogestionado* (Dinerstein 2007). Así, a pesar de que el apoyo gubernamental fue bienvenido, inevitablemente se transitó de ‘la toma’ a la ‘recuperación’, de la ‘fábrica autogestionada’ a la ‘empresa recuperada’, por lo cual se desradicalizó el proceso inicial de autoorganización social y autogestión. Entonces, yo diría que para ‘realizar’ los sueños sociales hay que generar otro tipo de organización *no estatal*, que elimine la separación entre lo político y lo económico a través de la cual la necesidad de traducción sea mínima. El estado *no* es un estado en la sociedad capitalista, sino un estado capitalista y sus límites no son políticos sino materiales. En Bolivia, como Usted mencionó, se creó un Estado plurinacional representando ahora a muchas naciones (aymaras, quechuas, y otras, en total 36 naciones). Fue un gran logro que hasta podría ser la forma del estado que solucionara el conflicto entre Palestina e Israel. Pero el estado (nacional o pluri-nacional) sigue a merced del capitalismo global generando miles de conflictos y contradicciones. Hay que continuar discutiendo que es el estado.

BD: El problema es que una forma de estado no puede solucionar de por sí tal conflicto. Y hay que admitir que América Latina y el Caribe no son de modo alguno homogéneas. Argentina por ejemplo es bien distinta de los países andinos. ¿Cómo se presenta la situación allí?

ACD: Argentina es un país cuya población indígena fue masacrada en los 1850s con la creación del estado nación en 1850, con una historia de inmigración europea importante, una relación también notable con el Imperio británico, y una clase trabajadora organizada en sindicatos históricamente apoyados por el estado. Es también una sociedad traumatizada por la violencia más que nada devenida de los golpes de estado, pero también la inflación y las crisis financieras; el país se fue deteriorando por su endeudamiento brutal y la continuación de políticas neoliberales que han ayudado a los conglomerados transnacionales a enriquecerse. Hoy en día la sociedad argentina está dividida por nuevos odios políticos que reeditan la rivalidad entre Peronistas y radicales de la Unión Cívica Radical. Ahora es entre nuevos peronistas (representados por los Kirchner) y la derecha liberal relativamente nueva. Pero llamativamente el candidato que puede ganar las elecciones en octubre, Javier Milei, es de un nuevo partido de extrema derecha llamado *La Libertad Avanza*. Se trata de un Trump sudamericano, es un Bolsonaro nro. 2, es difícil, si no imposible, tener un diálogo coherente y productivo con él porque ni habla ni actúa según reglas del juego comunicativo, social y democrático, pero propone una política económica neoliberal extrema. Es un terrorista discursivo que disemina sus ideas a través de redes a las que solo los jóvenes acceden, tiene un halo casi religioso, como el de un prócer resucitado, mesiánico. Cuando se presentó en público dijo ‘no vine a guiar corderos, vine a despertar leones’.

BD: ¿Se trata de una suerte de ‘salvajización’, como sucedió, según Bloch, en los inicios del nazismo de Hitler?

ACD: Si, tal cual. Milei ataca a la clase política proponiendo un ‘punto a parte’ y la novedad. Capta el hartazgo de la gente con los políticos, la repetición de crisis tras crisis, la vulnerabilidad social y la necesidad de renovar la política con una mano dura e innovadora, proponiendo la eliminación del estado ‘violento’, y ‘la mano invisible del mercado’. Expresa el grito ¡*Que se vayan todos y todas, que no quede ni uno solo!*’ vehementemente formulado durante la crisis de diciembre 2001 cuando la paridad dólar, pero 1:1 se desbarrancó cuando el FMI le quitó el apoyo financiero a Argentina luego de que los bancos estadounidenses sacaran sus inversiones del país. Fue un caos político, y la sociedad comenzó un proceso de autoorgani-

zación en asambleas barriales, piquetes, movilizaciones, creando organizaciones nuevas y prácticas horizontales, donde los sindicatos y los partidos políticos no tuvieron cabida. Duró poco, hasta que se llamó a elecciones nuevamente y se recompuso el orden con el arribo del Kirchnerismo que mencionaba anteriormente. Lamentablemente, este *que se vayan todos* genera odios, separación, y violencia en lugar de dedicarse a la autoorganización social progresista contra la política corrupta.

1 LA EXPLOSIÓN DE LO NO CONTEMPORÁNEO

ACD: Bloch utilizó la noción de ‘no contemporaneidad’ para estudiar el fenómeno del fascismo. La izquierda europea no entendía al fascismo porque, según Bloch, se focalizaban en la contradicción Marxista tradicional única entre capital y trabajo (es decir en el antagonismo entre la burguesía y el proletariado) para comprender el fenómeno. ¿Podemos aprender algo de los análisis de Ernst Bloch sobre el ascenso del fascismo y el nacionalsocialismo/y de la extrema derecha hoy, ya sea de grupos de derecha fascistas, o la derecha extrema *institucionalizada*, como el UKIP en el Reino Unido, Donald Trump en EU y Javier Milei en Argentina, pero también los gobiernos de Italia, Suecia, España, Polonia, Hungría?

BD: Tal vez sí. Pero con una advertencia: *Herencia de nuestra época* no ofrece una teoría del fascismo aplicable sin más a otros fenómenos similares; tampoco pudo haber sido una teoría en su momento, puesto que los ensayos incluidos en este libro fueron escritos en caliente durante los sucesos de los años ‘20s y comienzos de los ‘30s. Son exploraciones en la penumbra. Y cuando oscurece no se ve. Hay que aprender a volar como los murciélagos, como dijo Eduardo Galeano alguna vez. Y, efectivamente, de esto se trató para los que vivieron esta época, es decir no era fácil distinguir si los alumbraba la luz crepuscular vespertina o la matutina, si eran testigos de un ocaso o de la inauguración de algo nuevo: ‘Se pueden intersectar de un modo dialéctico durante una crisis’, comentaba Bloch, casi de manera Benjaminiana (Bloch 2019: 258).

ACD: Esta idea me recuerda a una frase de Antonio Gramsci.

BD: Los dos utilizan casi la misma frase salvo que Gramsci dice que lo viejo muere. También se encuentra este dicho en escritores como Margarete Susman o Lion Feuchtwanger. Es que expresa la actitud ante la vida de muchos de estar viviendo en una época de transición y crisis (Bloch), un interregno de contradic-

ciones y síntomas de enfermedad (Gramsci) o en una ‘sala de espera horrible’ como dice Feuchtwanger en 1940. Lo nuevo (de una revolución exitosa) ‘se tambalea ansiosamente sobre los abismos de lo viejo’ (Susman). La imagen del crepúsculo y de la aurora entrecruzados de manera dialéctica indica que no hay otra opción salvo que la de meterse a explorar la situación desde adentro. Desde la perspectiva marxista, dice Bloch en el Prólogo a la Edición de 1935 de *Herencia de nuestra época*, hay que estudiar el material ambiguo con el cual el nacionalsocialismo se viste de socialista y anticapitalista. Hay que notar ‘lo dialéctico - en medio de la pura podredumbre insustancial del desmoronamiento -, siempre y cuando se tome lo dialéctico como factor de transición’ (2019, 35). A diferencia de los partidos de la izquierda, Bloch explora el ‘polvo’ producido por una sociedad y su cultura al desplomarse. Está convencido de que en medio del colapso se pueden encontrar caminos. Con este fin, estudia Alemania en los años ‘20s y a la ‘burguesía polvorienta en decadencia’. En su análisis distingue dos periodos cronológicos: cuando “La distracción” (1924-1929) – una suerte de derrumbe en cámara lenta ya ha terminado, “la embriaguez” (1924-1933) ya está en plena marcha, no obstante, ambas persisten en su transformación disruptiva. Bloch intenta descifrar el ‘caos malévolo o brillante’ en el cual retornan viejos modos de un odio contra la ciudad o l@s judi@s. Lo hace a través de una dialéctica multitemporal que capta la irrupción de un pasado irracional en el presente de la modernidad capitalista y su racionalidad de la “Nueva Objetividad”.

ACD: En este libro, Bloch afirma: ‘No todas las personas existen en el mismo Ahora. Lo hacen solo externamente, por el hecho de que se pueden ver hoy. Sin embargo, todavía no están viviendo al mismo tiempo con otros. En su lugar, llevan consigo un elemento anterior’ (Bloch, 1991: 97). Esta idea da cuenta de la ‘no simultaneidad de lo simultáneo’ (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*) (Bloch, 1977); es decir, la coexistencia de diferentes temporalidades en el presente. ¿Puede elaborar más sobre la noción de la no-simultaneidad de lo simultáneo o la de la no-contemporaneidad de lo contemporáneo?

BD: Quizás habría que distinguir las dos traducciones posibles. En alemán existe una sola palabra: *Ungleichzeitigkeit*. Pero en la obra Blochiana el término es multifacético y opera en los diferentes niveles de su filosofía. El significado de ‘no simultaneidad’ es más existencial y filosófico. Se refiere a lo que Bloch llama la ‘oscuridad del momento vivido’ y adquiere un sentido ontológico pues se refiere a la incógnita aún no develada de lo humano. Esta incógnita aparece con la pre-

gunta: '¿Cuándo está uno conscientemente presente en el territorio de sus propios momentos?' (Bloch 1964, 237). Y se prolonga con las figuras de lo 'aún no consciente' llegando a la suposición especulativa que 'el momento central de nuestro existir ni siquiera ha entrado en el proceso de su propia objetivación', ocupando por ello el 'núcleo del existir... como aún no formado'. Dicho de otro modo: entre lo vivido y lo percibido hay un hiato, una no-coincidencia o una 'no simultaneidad', una 'oscuridad' debida a lo aún no acabado o realizado del núcleo del existir. En cambio, el término *no contemporaneidad* evoca la época en la que vivimos. Su significado es histórico, sociológico o político. En *Herencia de esta época* conviene utilizar esta última expresión ya que la 'época' de la que trata el libro es en la que él escribe, es la 'República de Weimar' (1919-1932). Bloch advierte en su prólogo, de 1934: 'el libro se puede ver como escaramuza', y la crítica que formula pretende intervenir en los debates de aquel entonces. Miguel Salmerón Infante, el traductor de la obra, utiliza la palabra 'acontemporaneidad'. Yo prefiero 'no-contemporaneidad' porque Bloch no detalla solamente una contradicción objetiva - un antagonismo de clases sociales, o de modos de producción.

ACD: Se refiere a la articulación de distintas temporalidades, ¿verdad?

BD: Si, Bloch se refiere a una mezcla compleja de temporalidades. En el pasado (imaginado o real) que irrumpe en el presente con las movilizaciones fascistas, se manifiestan resistencias y protestas, como 'ira acumulada' opuesta al presente. Pienso que esta energía emocional de los sujetos que se 'oponen al ahora, de un modo tan fuerte como la carencia de alimentos' (Bloch 2019, 121), se expresa mejor con el 'no' en la 'no-contemporaneidad'. No se trata de una mera 'a-contemporaneidad.' Se trata de no-contemporaneidades que 'están en contradicción con el presente' (111). Bloch explica en un texto que data del año 1924: 'La energía de este proceso ha emergido y promete, precisamente mediante la recuperación de lo antiguo, una nueva vida. Las masas se agolpan en esa dirección porque el insoponible ahora parece ser al menos distinto con Hitler Hay pocas realidades tan inesperadas y peligrosas como esta capacidad [de Hitler] de ser al mismo tiempo fiero y manso, contradictorio y no contemporáneo.' (111)

ACD: Con esto volvemos al tema de la extrema derecha hoy.

BD: Exactamente. Bloch captó muy bien lo que se venía perfilando. Su libro se originó bajo la impronta del fascismo naciente y de su capacidad de movilizar a las masas para sí mismo. Advierte ya en el artículo citado sobre 'La violencia de Hitler': 'No ha de subestimarse al enemigo, sino que ha de constatarlo lo que para

muchos es un hecho psíquico que a la vez los entusiasma.’ Describe a Hitler como tribuno popular con halo religioso y poder de sugestión, al que acude no sólo el populacho y la gentuza, sino también la ‘juventud buena, sólida’: Hitler suscitó ‘entre la juventud burguesa un movimiento por cierto no burgués... formó una cierta energía ascética’ y ‘creó con ella el germen de un ejército fuertemente religioso, una milicia con mito’. Es decir, Bloch no vacila en reconocer en el nacionalsocialismo la parodia de un socialismo – también éste de inspiración religiosa – una ‘copia engañosa’, que en su carácter de ‘anticapitalismo reaccionario patriarcal’ no constituye una verdadera amenaza para la burguesía. Al contrario, podría salvarla del socialismo, ya que se le ofrece a la gente ‘una contrarrevolución como sustituto de una auténtica’ (107). ¿No es acaso algo que percibimos nuevamente hoy cuando en los discursos del populismo de derecha se reemplaza a la lucha de clase con las luchas raciales y el socialismo nacionalista?

ACD: Realmente, la cuestión de liderazgo en general y el de derecha en particular, es mucho más complejo y contradictorio, existen muchas capas superpuestas. Para Bloch, la no contemporaneidad de lo contemporáneo implica la existencia de otras contradicciones que se superponen al conflicto ‘central’ capital – trabajo, según el Marxismo tradicional. Se trata de contradicciones emanadas de la presencia de viejos estratos con sus temporalidades diversas que continúan influyendo en la situación presente.

BD: No se trata, en este caso, de una *continuación* de formas de vida antiguas. Es más bien una vuelta violenta de un pasado negado y reprimido que tiene que ver con las tantas revueltas frustradas de la historia de este país (Alemania), sobre todo la del ‘hombre común’ en el siglo XVI. Esta ‘Alemania secreta’, dice Bloch, es como ‘un recipiente gigante en el que hierve el pasado; se derrama desde el campo a la ciudad, hacia el proletariado y el capital bancario; al mismo tiempo, es capaz de cualquier terror que le haga falta al capital bancario’ (76). Es decir, se trata de las contradicciones de la contemporaneidad capitalista que explotan durante las crisis financieras y reactivan las contradicciones no contemporáneas y no resueltas.

ACD: Esto ocurrió en Argentina muchas veces, pero principalmente en diciembre de 2001, aunque en este caso, no hubo una derecha extrema activa que quisiera o estuviera preparada para tomar el poder.

BD: Ciertamente, pero no hay un guion escrito de antemano. El capitalismo sabe, por ejemplo, reinstalar modos de producción híbridos como la esclavitud en las plantaciones de azúcar. Y en cuanto a los movimientos de emancipación o resis-

tencia, ahí hay también una multitud de formas en las que las memorias de las luchas o traumas del pasado interfieren en el presente. En los quilombos y en muchos pueblos indígenas la tradición de sublevaciones acumulada está viva. En cambio, en un movimiento milenarista de masas como en el caso de Canudos en Brasil a fines del siglo XIX esto no es así. No tiene la misma cohesión y continuidad.

ACD: Usted mismo explica en *La penumbra del tiempo* (2003) que la ‘no contemporaneidad de lo contemporáneo’ indica que necesitamos analizar el desarrollo social con un método dialéctico que no puede estar fundado en una contradicción singular, por ejemplo, capital-trabajo (Morfino, 2017). Se requiere de una teoría de la dialéctica múltiple (Dietschy, 2003). ¿Cómo cree que se relaciona la cuestión de las temporalidades y dialécticas múltiples con el fenómeno del autoritarismo/fascismo, por un lado, y con las luchas territoriales indígenas en el sur global? Es decir, ¿cuáles serían las tensiones y contradicciones a las que debemos prestar atención si consideramos una dialéctica multi-temporal y espacial?

BD: Es obvio que tenemos grandes conflictos socioambientales y una incompatibilidad entre los intereses de las empresas transnacionales y las políticas neo-extractivistas, por un lado, y todos los sectores de población que viven directamente de la tierra, por el otro lado. Los movimientos eco-territoriales (cf. Svampa 2019) defienden un modo de vida y de producción mucho más ancestral y con perspectivas a largo plazo contra los representantes de un capitalismo de carácter insostenible y predador. Aún mayor es la problemática del cambio climático. Este producto del mismo capitalismo nos confronta con una no contemporaneidad de dimensiones inconmensurables. Vivimos desde este momento simultáneamente en dos tipos dispares de ‘ahora-tiempo’, dice el historiador Dipesh Chakrabarty (2021: 7): El ‘ahora’ corto de la historia humana se ha enredado con el ‘ahora’ largo de las escalas de tiempo geológicas y biológicas del planeta. Esto nos pone en una situación en la que nuestras acciones se ven afectadas por repercusiones que superan con mucho nuestras capacidades y nos exige pensar y actuar ‘simultáneamente en ambos registros, mezclar las cronologías inmiscibles de la historia del capital y de las especies’ (42). Son ejemplos que muestran la pertinencia de la dialéctica pluri-forme y multitemporal propuesta por Bloch. No por nada insistió con que no había una dialéctica en sí misma, separada de los procesos reales con sus desigualdades y disparidades: ‘Precisamente, la razón materialista dialéctica hace bucles’ (189), les ha recordado a los marxistas de su época, aferrados a una concepción unilineal del progreso: ‘En lugar del proceso de un solo sentido, ahí habita

un proceso multi-espacial en el que su materia de ningún modo homogénea se perfila a sí misma y emerge a través del experimento' (358).

ACD: La necesidad urgente de una 'dialéctica multi-espacial'

BD: Si, Bloch insiste muchísimo en este punto, el de una dialéctica concreta y variada, por estar convencido de que los fascistas sacarían provecho de todas las omisiones del marxismo acartonado y positivista. Este marxismo vulgar, dice Bloch, se ha olvidado de la herencia de las guerras alemanas de los campesinos y de la de filosofía alemana. Por eso, los nazis ocuparon las regiones Müntzerianas abandonadas (152).

ACD: ¿En qué sentido 'ocuparon' los nazis estas regiones abandonadas?

BD: En el sentido de tomar en serio la forma de pensar, la memoria peligrosa y las esperanzas (religiosas o milenaristas) de los campesinos; es decir, el patrimonio cultural heredado que los distingue de otras clases sociales. Efectivamente, podemos ver algo parecido en América Latina: la población rural no se percibe a sí misma simplemente como una clase social y, sobre todo, si es de origen indígena, tiene su propia cosmovisión, un imaginario que a menudo la izquierda tacha de irracional. José Carlos Mariátegui - en la misma época que Bloch (en los años veinte) - criticó el racionalismo estrecho y destacó la importancia del mito. Escribe en los *Siete Ensayos*: 'La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de 'occidentalización' material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria' (Mariátegui 1977: 35). Es más: al igual que Bloch, insiste el Amauta en recuperar la emoción o la mística, en fin, el factor de la esperanza: 'La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad.' Y hasta escribe: 'Es una fuerza religiosa', en el sentido de que 'los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra' (Mariátegui 1981: 27).

ACD: La esperanza es para mí una categoría de lucha material y espiritual. Una fuerza motora que nos induce a organizar y generar espacios desde donde anunciar nuevas realidades, ocuparlas, realizarlas. Claramente, esta tarea requiere elementos míticos, espiritualidad. Mariátegui puede ser considerado un Marxista abierto porque se dedicó a abrir los conceptos, desafiar rigideces e incluir emociones y espiritualidad en sus análisis Marxistas, sobre todo viendo al *mito* como elemento esencial para la vida humana (ver Kline 2022). Como los Marxistas abiertos (ver Diner-

stein *et al.* 2019/2024) Mariátegui rechaza los dogmas y las categorías cerradas pero lo más importante es la unión entre teoría y práctica.

BD: Esta percepción blochiana y mariateguiana nos ayuda explicar hasta cierta medida el porqué de la adhesión de buena parte del campesinado al fascismo de Hitler. Los Nazis supieron captar su apego a la tierra, y hasta les ofrecieron un 'remake' de una mitología telúrica germánica. También recurrieron a motivos social-revolucionarios que desempeñaron un papel importante en las revueltas campesinas de principios de la Edad Moderna, entre ellos, el 'Reich de los Mil Años'¹ y el 'Tercer Reich'. Originalmente este último término viene del abate Joaquín de Fiore quien introdujo una visión trinitaria de la historia humana. La primera 'edad' era la del padre, la segunda, la edad del hijo, y la última la del Espíritu Santo, y debería empezar en el año 1260. Esa época venidera de paz ha acompañado e inspirado tanto a movimientos religiosos - los Franciscanos espirituales o a Thomas Müntzer - como también posteriormente a escritores como Lessing, Ibsen o Mereschkowski, y al mismo Bloch. Estas ideas mesiánicas también fueron depositadas en la figura de un Kaiser (Federico I o Federico II, o el emperador portugués Sebastián). Este retornaría para erigir un reino de paz terrenal hasta el fin de los tiempos. Así, el motivo del Tercer Reich está relacionado a un emperador que funciona como salvador-liberador. Bloch deja en claro la ambigüedad del mesianismo político y el poder explosivo que habita todavía en estos sueños, tanto para lo bueno como para lo malo. Y obviamente Hitler en su Reino de los mil años 'no hizo que las espadas se tornaran hoces' (cf. Is 2,4), ni siguió la otra visión de Isaías de que el lobo y el cordero serán apacentados juntos, y el león comerá paja como el buey (Is 65, 25).

ACD: Lobo y cordero apacentados juntos. Esto es exactamente lo opuesto a lo que declama el candidato a la presidencia argentina Javier Milei: ¡despertar leones contra los corderos! Ahora, lo cierto es que Bloch nunca explicó en profundidad como puede surgir el deseo de un Führer justamente entre los más desfavorecidos de la sociedad y despertar en ellos tanta exaltación. ¿Cómo lo explicamos?

BD: Bloch ve que el Führer es adorado como compensación de la impotencia que sienten. El etno-psicoanalista Mario Erdheim ha explicado más a fondo este mecanismo psíquico. Según su interpretación, en las fantasías de un líder máximo

¹ La idea milenaria de un reino de paz se basa en el capítulo 20 del Libro bíblico del Apocalipsis, en el cual se dice que al fin de los tiempos el diablo permanecerá encarcelado en el abismo por mil años.

“bueno” y divinizado, se realiza una desviación de dominio al inconsciente porque el yo de los dominados debe desviar su creciente potencial de agresión contra los portadores del poder. La tesis de Erdheim afirma, pues, que las estructuras no contemporáneas le deben su eficacia a una inconsciencia socialmente establecida. (Cf. Erdheim, 1984: 258ff) Esto explicaría por qué en la *embriaguez* nacionalsocialista los sueños colectivos de carga utópica empalman sin la menor dificultad con el principio autoritario de liderazgo (Cf. Dietschy 2003: 152-153). La ‘dialéctica de múltiples matices’ de Bloch (Bloch 2019: 126) incluye una dimensión de inconsciencia colectiva sociohistórica relacionada a un ‘pasado irresuelto.’ No debiéramos considerar al pasado que nunca llegó a ser como inexistente. Al contrario, este pasado es indispensable, debido a sus contenidos subversivos y utópicos. Por otro lado, urge ocuparse de lo ‘aun no realizado’ en el pasado, porque sigue resonando en los albores de lo nuevo, precisamente como un pasado aún no acabado (157).

2 LA ‘CONTEMPORANEIDAD ABSTRACTA DEL CAPITALISMO’

ACD: En una entrevista previa (Pineda Canabal y Dietschy, 2018), Usted habla de la ‘contemporaneidad abstracta del capitalismo.’ Me gusta mucho este término porque nos remite a la opresión y subordinación de múltiples temporalidades no contemporáneas bajo un ‘tiempo vacío homogéneo’ universal, como le llama Walter Benjamin (1999). Encuentro que la ‘temporalidad abstracta del capitalismo’ se genera a partir de la necesidad del capital de homogeneizar trabajos específicos diferentes en la medida homogénea del trabajo abstracto, es decir la medida del tiempo de trabajo socialmente necesario en determinado contexto histórico y tecnológico. Así, el trabajo abstracto genera indiferencia respecto de los trabajos específicos (los cuerpos, sus temporalidades). Massimiliano Tomba escribe: el ‘capital marca el ritmo de la historia’ (Tomba 2013a: 137) y ‘sin la violencia del Estado, desde los inicios en la forma de expropiación, expulsión, cercamientos, legislación, disciplinamiento, represión, el modo de producción capitalista no habría nacido’ (Tomba, 2013b: 405). Él le llama una ‘historia de violencia extraeconómica y su sincronización a través del Estado’ y utiliza un término de los nazis, *Gleichschaltung*, que podría usarse para traducir la noción de sincronización forzada; es un elemento constitutivo de la modernidad capitalista desde sus orígenes” (Tomba, 2013b: 405, cursiva en el original). Pero, claramente toda sincronización de las diferencias en un presente será siempre una ‘sincronización momentánea’ producto de la

apropiación de lo desparejo’, como escribe Harootunian (2015: 29). Pensando en esto último ¿cómo podemos alterar, quebrar y liberarnos de la sincronización capitalista basada en la subordinación de los ritmos de la vida al ritmo de la dominación de parte del capital?

BD: Es una pregunta de gran alcance. Me limito a una respuesta basada en el libro de Bloch en el que se centra nuestra conversación. Lo novedoso del libro consiste sin duda en el hecho de que la exploración de la no contemporaneidad fue pasada por alto por la mayor parte de la izquierda. Pero no basta, por supuesto, con hacerla notar. La intención de Bloch en este libro es salvar, heredar y transformar todo lo hay de valioso en lo no contemporáneo. Pero no para incorporarlo sin más a la contemporaneidad abstracta. Al contrario, lo que busca es lo que haya de futuro en el pasado, y que contenga una objeción o un desacuerdo al hoy capitalista o fascista. No se trata pues de un acto de *aggiornamento* o una mera actualización de la realidad existente sino de cuestionarla y transformarla. Por eso dice Bloch: “La contemporaneidad no es tal si no es supercontemporánea y ésta última no es la del capitalista que está al día en cuanto al presente real, sino la del que conoce y controla el mañana que hay en el hoy; en definitiva, el marxista activo” (Bloch 2019: 202). Yo prefiero entonces hablar de una “trans-contemporaneidad” ya que se trata de poder discernir y enfatizar las facetas de *transición* en la contemporaneidad hacia un *multiversum* temporal y espacial que no esté dominado por la lógica eurocéntrica *universal* de la ‘contemporaneidad abstracta del capitalismo.’

ACD: Pienso que se requiere una forma de solidaridad local, nacional o global capaz de ‘tejer’ este *multiversum* temporal y espacial. *Tejer* es la palabra que utilizamos en el Tejido Global de Alternativas (TGA), un espacio de activismo horizontal socio ecológico global sin centralización en donde participo desde hace unos años. Tejer en el *multiversum* implica considerar las temporalidades de cada caso y mantenerlas vivas sin abrumarlas y condensarlas en un solo tiempo y espacio. ¿Quizá la forma de tejer pueda llamarse ‘trans-contemporánea! ¿Cree que este concepto de trans-contemporaneidad está relacionado al concepto de trans-modernidad que propone Enrique Dussel con el mismo fin?

BD: Sí, hay cierta similitud. Ambos conceptos tienen en común el hecho de que implican una crítica y transformación de la modernidad. Lo ‘trans’ no se refiere al tránsito de una etapa posterior. Pero sí tiene que ver con un cambio fundamental del punto de vista acerca de la constitución de la globalidad y la normatividad de lo moderno. Y significa - tanto en Dussel como en Bloch - un giro episte-

mológico: se abre con él una pluralidad de nuevas perspectivas en cuanto al presente – una ‘pluriversalidad’ decolonial en el primero, un ‘multiversum’ temporal y espacial en el segundo. Dussel diseña su proyecto de trans-modernidad desde una exterioridad, desde los Excluidos. Bloch está a favor de las miradas críticas al contradictorio ‘tiempo de noche y día’ (33) que le permiten leer la realidad como ‘época de transición’.

ACD: ¿Cuál sería la importancia de la idea de trans-simultaneidad... para la praxis decolonial?

BD: De hecho, se trata de romper con el sistema opresor de una contemporaneidad abstracta abriendo caminos hacia una recomposición de las relaciones sociales desde lo que Marx solía llamar el *trabajo vivo*. Pero esto sólo puede ocurrir a través de una práctica de liberación decolonial que rompa la malla de las estructuras de clase y de género racializadas y, también, las epistemologías eurocéntricas. Es decir, tomando en cuenta el conjunto de las contradicciones múltiples y sus interconexiones no homogéneas. Este *multiversum* requiere como hemos visto una lectura adecuada. No es una totalidad acabada. Es una pluralidad vivenciada que puede contener gérmenes de una unidad posible, pero esta unidad no está preconcebida de ninguna manera. No existe, como Bloch bien dice, salvo como una ‘disposición utópica experimental’ (Bloch 2019, 357). Lo que él llama una ‘dialéctica concreta’ se distingue de la racionalidad abstracta reinante, se ocupa de lo que hay de omitido por ésta y cuenta con contradicciones y resistencias que ‘no son homogéneas *ab ovo*’. Encuentra pues lo incómodo en la simultaneidad y en las cosas que ‘no están en hilera’, donde ‘la confusión del entrecruzamiento’ va de la mano con los aspectos no contemporáneos e incluso con disparidades (358). La abigarrada riqueza pluralista ‘no tiene por qué ser un factor que perturbe’ (357). Un tal marxismo como lo experimenta Bloch en *Herencia de esta época* no me parece lejos del pensamiento decolonial latinoamericano. Hay, sin embargo, un cierto desencuentro entre marxismo y las teorías decoloniales/postcoloniales. Como se puede notar en las comunidades zapatistas son procesos de larga duración de una articulación creativa de nuevas formas de relación social y con los demás seres vivos ¿Cuáles son en su opinión las tensiones entre los dos discursos?

ACD: La tensión más importante si dejamos de lado a la teoría postcolonial, fundamentalmente los estudios subalternos, es una tensión latente que se mantiene en la falta de diálogo. No parece que hubiera conocimiento mutuo de las propuestas y lecturas nuevas y descubrimientos importantes. Ambos quedaron con

ideas viejas de la otra crítica, ideas yo diría ya oxidadas, sobre todo sobre Marx, clase, estado. Y este desencuentro se nota en la praxis cuando vemos, por ejemplo, la falta de estrategia de los sindicatos hacia los movimientos de mujeres o indígenas, y lo mismo al revés, porque se rechazan y juzgan mutuamente. Pienso que hay voluntad política pero no una teoría crítica clara ligada a la praxis. Teóricamente, por ejemplo, el Marxismo Abierto (Bonefeld, Holloway), o la Nueva Lectura de Marx (*Neue Marx-Lektüre*) (Backhaus, Heinrich, Reichelt) no están preocupados por la cuestión de la colonialidad. No es un lente desde donde miran la realidad; y, por otro lado, los estudios decoloniales y del posdesarrollo son prácticamente anti-Marxistas, y hacen una lectura vulgar de Marx clasificándolo de ser 'un economista' que 'subordina todo al valor', con una 'visión Eurocéntrica' y una limitada teoría de la lucha de clases contra una 'totalidad' capitalista. Esta evaluación de Marx es equivocada y desvaloriza su potencial para comprender las luchas hoy. Hay por supuesto algunos académicos y activistas en ambos grupos que están tendiendo puentes. Para mí, no hay posibilidad de una crítica decolonial sin el Marxismo, pero, por otro lado, el Marxismo que se aprecia de ser una teoría de lucha, debe descolonizarse.

BD: Es que el giro decolonial responde a un marxismo que es poco marxista.

ACD: Precisamente por ello hace tiempo que estoy trabajando en la necesidad de descolonizar al Marxismo pensando en cuales serían los fundamentos de un Marxismo descolonizante. Es decir, creo que las teorías decoloniales y del postdesarrollo necesitan del Marxismo, pero no de cualquier Marxismo sino de un Marxismo capaz de articular al 'Marx tardío' (Shanin, 1983; Anderson 2002, 2010), con el Marxismo de Bloch, el Marxismo Latinoamericano y desarrollos recientes sobre temporalidad y dialéctica.

BD: ¿Cuáles serían para Ud. los elementos fundamentales de un Marxismo descolonizante?

ACD: Puedo mencionar tres cuestiones, y algunas ya las hemos señalado. Primero, hay que discutir de nuevo cual es la teoría del valor que necesitamos, es decir, debemos abandonar la teoría del valor de Ricardo (trabajo incorporado) que erróneamente se le atribuye a Marx para ensalzar a la clase trabajadora como productora de valor y por ello como sujeto revolucionario, para pasar a explicar al valor como una suerte de metabolismo social e invisible que redefine al capitalismo: no un sistema explotador -lo que nadie niega- sino como un proceso de constante subordinación de la reproducción humana y no humana a la reproducción

del capital a través de formas abstractas que oprime y homogeneizan diferencias, las que permanecen latentes en el proceso de expansión del valor en movimiento.

La segunda cuestión es la necesidad de repensar la subsunción real, y relacionarla con el desarrollo desperejo. Para ello, la noción de *abigarramiento* del Marxista Boliviano Zavaleta Mercado es todavía pertinente a pesar del desarrollo global del capitalismo, si se expande a un contexto transnacional (Lagos Rojas, McNelly). Zavaleta observó que en aquellos territorios nacionales donde el desarrollo del capitalismo fue producto de una expansión colonial, no se logró la generalización completa de la ley del valor. Algunas partes de esas sociedades existen en las ‘fronteras del trabajo abstracto’ (Tapia 2016) y es allí donde encontramos una combinación de diversas formas de subsunción (real, formal, híbrida) que coexisten dentro del territorio nacional.² Zavaleta les llama sociedades *abigarradas*, utilizando el caso de Bolivia. La implicancia política del *abigarramiento* es que los sujetos de lucha no pueden reducirse a los que se haya realmente subsumidos en el capital, sino que se trata de un abanico de sujetos que conformarían un sujeto colectivo del que habla Dussel, con sus distintas temporalidades. Entonces, si entendemos al sujeto como un sujeto plural ya no se requiere que todos ellos avancen en la misma dirección que los trabajadores asalariados. El Marxismo descolonizante abandona el tiempo lineal, abraza la no contemporaneidad de lo contemporáneo y la existencia de dialécticas múltiples.

La tercera cuestión, es la necesidad de abandonar la utopía abstracta, planeada a destiempo por la elite partidaria, a decir de Bloch la que construye castillos en el aire, y abrazar la *utopía concreta*, que como escribe Ruth Levitas ‘no es simplemente una versión “correcta” de la utopía, sino una categoría orientada a la praxis’ (Levitas, 1997: 70), sin transcendencia. Con mi colega Séverine Deneulin nombramos como ‘movimientos esperanza’ a aquellos movimientos generadores de utopías concretas. Para mí hoy la utopía concreta es un encuentro con el aun no intrínsecamente relacionado con la búsqueda de nuevas formas de la reproducción social humana y no humana *desligada* de la reproducción del capital.

BD: En cuanto a la transcendencia: según Bloch uno podría hablar de una transcendencia procesual, es decir un trascender hacia adelante, hacia lo aún no realizado, ¿no cierto?

² El nacionalismo metodológico de Zavaleta Mercado ha sido criticado para desarrollar y aplicar el concepto más allá del espacio nacional, o sea un *abigarramiento* transnacional (Lagos Rojas, 2018: 148; McNelly, 2022: 110).

ACD: Si. Es verdad. Pero creo que, en el caso de la utopía concreta, la referencia ‘sin trascendencia’ nos remite a lo opuesto de un hecho revolucionario trascendente o transcendental, digamos, la revolución rusa. Esta es la utopía abstracta. La del partido revolucionario que triunfa y dirige, organiza y clasifica. La utopía concreta no tiene nada de esto. Bloch escribe que la utopía concreta es un ‘concepto aparentemente paradójico... es decir, de tipo anticipatorio que de ninguna manera coincide con la ensoñación de la utopía abstracta, ni está dirigida por la inmadurez del socialismo utópico meramente abstracto’ (Bloch, 2004: 146) El futuro, como sabemos no significa más adelante en un tiempo lineal sino más bien, es una forma irresuelta del presente, como dice Bloch. Yo llamo a este proceso ‘el arte de organizar la esperanza’ (Dinerstein 2015) es arte porque es día a día una construcción compleja marcada por su propio contexto histórico pero que logra demarcar la realidad dada de otras maneras posibles y tiene un elemento de supervivencia como el arte en sus comienzos. Los movimientos esperanza generaran ideas y prácticas alternativas, intentan realizan *el aun no* en una realidad incompleta donde la *posibilidad* - un gran concepto de Bloch- está al acecho. El mundo es inconcluso y abierto. Si así no lo fuera, nada podría ser alterado todos los seres humanos nos dice Bloch poseemos una conciencia anticipatoria que nos permite soñar, hacer consciente y conocer lo-que-todavía no-ha-llegado a ser de posibilidades futuras. Encuentro una afinidad electiva entre *El principio esperanza* de Bloch (1959/2004) y la lucha por la autonomía en América Latina. Cuando luchamos transitamos diferentes procesos no necesariamente en un orden lineal: negamos, afirmación, nos contradecemos y desilusionamos y finalmente creamos un excedente que no puede ser arrebatado por el poder. Una realidad otra que hay que nutrir en ese espacio más allá de la demarcación de la realidad moderna capitalista.

BD: Es verdad: es urgente abrir horizontes de un más allá. Un más allá de la sociedad que caracteriza Nancy Fraser como caníbal o sea como ‘un frenesí alimentario institucionalizado, cuyo plato principal somos nosotros’ (Fraser 2023, 18). Aunque no sean tal vez capaces de frenar este sistema que se devora a sí mismo, a los humanos y a la tierra - los ‘movimientos esperanza’ son importantes para mostrar la existencia de otras formas de reproducción y coordinación social y sacar a la luz la irracionalidad de la racionalidad capitalista (Hinkelammert). Efectivamente se puede notar la emergencia de nuevas alianzas como el Pacto Ecosocial del Sur (<https://pactoecosocialdelsur.com>) y también la permanencia de actores como el

neo-zapatismo en México o el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin-Tierra en Brasil.

ACD: Nosotr@s estamos tejiendo y documentando estas experiencias maravillosas desde el Tapiz Global de Alternativas! Pero hay muchas otras redes de tejedor@s en el planeta.

BD: Todos estos ejemplos son paradigmáticos de la posibilidad de una organización social ‘en contra y más allá del capital’ (Martínez, 2023: 165; Dinerstein 2019). Sin pretenderlo o llamarse así pueden ser interpretados como ‘elementos de un socialismo práctico’. Con esta expresión – quizás homóloga a los ‘movimientos de esperanza’ – Mariátegui (1977: 52) designó a la comunidad andina en cuanto ha logrado mantener principios comunitarios básicos como la cogestión o la ayuda mutua. Mariátegui no quiso idealizar o esencializar lo indígena con esto. Señaló la ‘función anticapitalista y anticolonial’ (Martínez 2023, 38) que pueden tener las luchas desde abajo con sus ‘elementos’ no contemporáneos.

REFERENCIAS

- ANDERSON, Kevin (2002): “Marx's late writings on non-Western and precapitalist societies and gender”, *Rethinking Marxism* 14:4: 84-96.
- ANDERSON, Kevin (2010): *Marx at the margins. On nationalism, ethnicity and non-western societies*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- BENJAMIN, Walter (1999): “Theses on the Philosophy of History”, en *Illuminations: Essays and Selections*, London: Pimlico, 245-55.
- BLOCH Ernst (1964): *Geist der Utopie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BLOCH Ernst (1970/1955): “Differentiations in the concept of progress”, en *A philosophy for the future*. New York: Herder and Herder.
- BLOCH Ernst ([1959]2004): *El Principio Esperanza*, Editorial Trotta, Madrid.
- BLOCH Ernst (1962/2019): *Herencia de esta época. Introducción, traducción y notas de Miguel Salmerón Infante*, Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).
- BLOCH Ernst - Mark RITTER (1977): “Non Synchronism and the Obligation to Its Dialectics”, *New German Critique*, No. 11: 22-38.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2021): *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago and London.
- DIETSCHY, Beat (2003): ‘En la penumbra del tiempo: las exploraciones de Ernst Bloch sobre la no-contemporaneidad’, *Intersticios*, Vol. 18, Mexico City.
- DIETSCHY, Beat (2023), “‘Multiversum’. Ernst Bloch à la rencontre de la pensée décoloniale”, en L. Álvarez Villarreal y M. Maeschalck (comp.): *Pluraliser les lieux. Séminaire ‘Penser les décolonisations’*, Toulouse: EuroPhilosophie Éditions: 157-187.

- DINERSTEIN, Ana C. (2007) "Workers' factory takeovers and new state policies in Argentina: towards an 'institutionalisation' of non-governmental public action?", *Policy & Politics* vol 35 (3): 529-550 .
- DINERSTEIN, Ana C. (2015): *The politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*, London - NY: Palgrave Macmillan.
- DINERSTEIN, Ana C. (2019): "La teoría de la revolución intersticial de John Holloway". *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, 10, 275-301. Recuperado a partir de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/31392019>. Publicación original: (2018) "John Holloway: A theory of interstitial revolution", en Best, B., Bonefeld, W. and C. O' Kane (Eds.) *Handbook of Frankfurt school critical theory*, Vol. 1: 533-549.
- DINERSTEIN, Ana C. (2020) "Why do the political left fail grassroots movements?", *openDemocracy*, 20 May.
- DINERSTEIN, Ana C. (forthcoming, 2024): "La teoría crítica de la esperanza: afirmaciones críticas, más allá del miedo", en Dinerstein, A.C., García Vela, A., E. González & J. Holloway (comps.) *Marxismo Abierto 4. Contra un mundo que se Cierra*, Herramienta Ediciones y Universidad Benemérita Autónoma de Puebla. Buenos Aires - Puebla. Publicación original: 'A Critical Theory of Hope: Critical Affirmations Beyond Fear', en A. C. Dinerstein, A. García Vela, E. González & J. Holloway (eds.) *Open Marxism*, Vol. 4. London - New York: Pluto Press: 35-46.
- DINERSTEIN, Ana C. & DENEULIN, S. (2012): "Hope Movements: Naming mobilisation in a post development world", *Development and Change*, 43 (2): 585-602.
- DUSSEL, Enrique (2013) *Ethics of Liberation. In the age of globalisation and exclusion*, Transl. by E. Mendieta, C. Pérez Bustillo, Y. Angulo & N. Maldonado Torres, Durham - London: Duke University Press.
- ERDHEIM, Mario (1984): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ESCOBAR, Arturo (2020): *Pluriversal Politics. The real and the possible*, Durham and London: Duke University Press.
- ESTEVA, Gustavo (2022) *A critique of development and other essays*, London: Routledge
- FRASER, Nancy (2023): *Capitalismo canibal*, Madrid: Siglo XXI.
- HAROOTUNIAN, Harry (2015) *Marx After Marx. History and time in the expansion of capitalism*, New York - Chichester: Columbia University Press.
- HUKE, Nikolai, David BAILEY, Mónica CLUA-LOSADA, Julia LUX y Olatz RIBERA ALMANDOZ (2018): "El autoritarismo en jaque. Organización de base, acción colectiva y democracia participativa durante la crisis de la eurozona" TNI, Amsterdam.
- KLINE, Curtis (2022): "The Open Marxism of José Carlos Mariátegui", *Latin American Perspectives* Vol. 49 (4): 94-109.

- LAGOS ROJAS, Felipe (2018): “Thinking with Zavaleta: Projecting *Lo Abigarrado* onto Neoliberal Globalization”, en Baker, P. et al. (eds) *Latin American Marxisms in Context: Past and Present*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing: 133-153.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1981): “El hombre y el mito”, en *Mundial, Obras completas 3*, Lima: Biblioteca Amauta.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1977): *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Biblioteca Amauta.
- MARTÍNEZ ANDRADE, Luis (2023): *Teoría crítica anticolonial. Ensayos de historia intelectual*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- MORFINO, Vittorio (2017): “On non-contemporaneity: Marx, Bloch and Althusser”, en V. Morfino - P. Thomas (eds.): *The government of time. Theories of plural temporality in the Marxist tradition*. Chicago, IL: Haymarket Books: 117-147.
- MCNELLY, Angus (2022): “Harnessing the Storm: Searching for Constitutive Moments and a Politics of Ch’ixi after the Pink Tide”, *Alternautas*, 9(1): 98-128.
- PINEDA CANABAL, Anibal and Beat DIETSCHY (2018): “En Recuerdo de Ernst Bloch: Entrevista con BD: Dietschy”, *Escritos*, Vol. 26(57), <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/836>
- SHANIN, Teodor (ed.) (1983): *Late Marx and the Russian road. Marx and “the peripheries of capitalism”*, New York: Monthly Review Press.
- SVAMPA, Maristella (2019): *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, Bielefeld: Bielefeld University Press.
- TAPIA, Luis (2016): “Consideraciones sobre el trabajo teórico de Zavaleta a partir de la obra de Marx”, en D. Giller y H. Ouviaña (eds.): *René Zavaleta Mercado. Pensamiento crítico y marxismo abigarrado*, Santiago de Chile: Editorial Quimantú: 11-28.
- TOMBA, Massimiliano (2013b): “Pre-Capitalistic Forms of Production and Primitive Accumulation. Marx’s Historiography from the *Grundrisse* to *Capital*”, en Bellofiore, R., Starosta, G. and P. Thomas (eds.): *In Marx’s Laboratory Critical Interpretations of the Grundrisse*, Leiden and Boston: Brill: 393-412.
- ZAVALETA MERCADO, René (1986): *Lo nacional - popular en Bolivia*, Siglo XXI: México.