



“La negatividad es el eje de toda posible crítica”: Conversación con Eduardo Grüner

PARTICIPAN EN LA CONVERSACIÓN: ALEX MARTINS MORAES,
BETTINA SEIDL, DIANA QUINTANA, EDUARDO GRÜNER, JULIANA
MESOMO, SANTIAGO OCAMPO Y TOMÁS GUZMÁN

FOTOS: SANTIAGO OCAMPO

La preocupación de la teoría social latinoamericana siempre estuvo, de alguna manera, muy vinculada al problema de la memoria y al intento de no trabajar con una noción pacificada de la memoria. Ha habido, entre los intelectuales de América Latina, un interés por rescatar el relato de la colonización en el registro de un enunciado que afirmara la necesidad de la revolución desde el diagnóstico de ciertas potencias eventualmente suprimidas por el poder colonial.

En la mañana del día 24 de octubre fuimos a buscar a Eduardo Grüner en el aeropuerto de Porto Alegre. En nuestro primer diálogo, mientras tratábamos de encontrar una casa de cambio, supimos que Eduardo estaba haciendo su primer viaje al sur de Brasil. Esta visita inaugural a la pampa brasileña ocurrió por ocasión de la jornada de conferencias *Devenires Comunistas*,¹ organizada por el Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC).² Dejamos a Eduardo en el hotel cerca del mediodía y marcamos una entrevista con él al atardecer. Cuando el sol ya comenzaba a inclinarse sobre el lago Guaíba, nos encontramos nuevamente con nuestro invitado. Inicialmente, pensamos realizar la entrevista en el *hall* del hotel, pero como a casi todos nos gustaba fumar, decidimos que sería mejor buscar un lugar que pudiera soportar nuestro vicio con el mínimo de restricciones. Alrededor de las seis de la tarde nos instalamos cómodamente en las mesas del café de la Casa de Cultura Mario Quintana, en el casco histórico. Durante la caminata hasta el café, entre préstamos de encendedores y cigarrillos robados, fuimos descubriendo que, además de las obvias convergencias teóricas, también compartíamos con Eduardo ciertas afinidades y desafectos más puntuales. Había, realmente, mucha tela para cortar.

Al momento de transcribir la conversación que mantuvimos con Eduardo en Porto Alegre, nos dimos cuenta de que sería posible dividirla en dos momentos distintos y complementarios. En la

¹ La jornada de conferencias *Devenires Comunistas* se realizó el 25 de octubre de 2017 para celebrar los 100 años de la Revolución Rusa y reflexionar sobre las expresiones contemporáneas de la lucha política teniendo como hilo conductor la idea de comunismo. Las conferencias y debates desarrollados durante el evento se están publicando paulatinamente en el sitio del Grupo de Estudios en Antropología Crítica: antropologiacritica.wordpress.com.

² El Grupo de Estudios en Antropología Crítica es un colectivo independiente que actúa en la creación de espacios de auto-formación e invención teórico-metodológica. Engendrado en 2011, el GEAC se propone, básicamente, practicar “marxismos con antropología”, lo que significa desarrollar medios para reflexionar de forma situada sobre los devenires radicales de la conflictividad social contemporánea. Delirada por el marxismo, la antropología se convierte, para el GEAC, en una práctica de investigación y acompañamiento político de las alteridades rebeldes que desbordan y transgreden la pretensión totalitaria del modo de producción vigente y su parafernalia institucional.

primera parte del diálogo, Eduardo introdujo algunas inquietudes sobre las insuficiencias del concepto de “marxismo occidental”, tema de su conferencia en las jornadas *Devenires Comunistas*. Enseguida, el GEAC propuso una reflexión sobre cómo el marxismo occidental latinoamericano, que no cabe en el concepto de marxismo occidental introducido por Perry Anderson, encontró en ciertos autores europeos, específicamente en Walter Benjamin, intuiciones importantes para enunciar sus propias preocupaciones político-teóricas. Después de eso, problematizamos la forma en que algunas expresiones del pensamiento crítico latinoamericano abordan las posibilidades actuales de la emancipación. Nos pareció estar, entonces, delante de la emergencia de un afirmacionismo que prioriza la reivindicación de modos de vida o de pensamiento ya existentes como fuentes de insumo para construir alternativas a la modernidad capitalista. En el afirmacionismo habría, pues, poco espacio para el trabajo de la negatividad, o sea, para la construcción de la crítica social –y de los parámetros de la intervención política– a partir de la identificación de las imposibilidades y contradicciones intrínsecas al modo de producción vigente. En este contexto, Eduardo propone que nos dediquemos a dialectizar la propia oposición entre afirmacionismo y dialéctica, pero sin perder de vista la siguiente consigna: “la negatividad es el eje de toda posible crítica”. Finalizando esta primera parte del diálogo con Eduardo Grüner, hicimos un balance de los procesos de derechización vividos en Brasil y en Argentina, donde también cuestionamos hasta qué punto las universidades son los mejores lugares para construir un pensamiento a la altura de los desafíos colocados por la presente coyuntura.

En la segunda parte de nuestra conversación, desarrollamos una reflexión comparada sobre la trayectoria de los movimientos comunistas y de izquierda en Argentina, Brasil y Colombia a lo largo de las últimas décadas. Luego de esa breve retrospectiva, los integrantes del GEAC propusimos un análisis de la actual coyuntura brasileña. Para nosotros, luego del cierre del ciclo progresista, vuelve a surgir la pregunta sobre qué es organizarse para enunciar nuevas demandas políticas. En nuestra opinión, ciertas formas organizativas cultivadas en Brasil durante las sublevaciones popu-

lares de 2012-2013 podrían resultar inspiradoras a la hora de sostener unas capacidades y deseos colectivos que han sido ampliamente relegados por el progresismo brasileño. Eduardo Grüner, a su vez, entiende que, en el caso argentino, es todavía muy difícil imaginar formas de sostener un proyecto popular sin recurrir a la forma partido. Reconoce, por otra parte, que los lentos avances alcanzados por la izquierda en términos de movilización todavía no se materializan en buenos desempeños electorales. La cuestión, para él, consiste en problematizar –y, quién sabe, superar en forma creativa– esa “especie de esquizofrenia entre la superestructura parlamentaria y lo que está pasando por abajo”. Y si bien es cierto que el marxismo solo no es suficiente para contemplar estos desafíos, también es verdad que, sin él, no podemos ni siquiera empezar nuestra tarea.

Eduardo es sociólogo, ensayista y crítico cultural. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Fue profesor titular de Antropología del Arte en la Facultad de Filosofía y Letras, de Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales, ambas de dicha Universidad. Es autor, entre otros, de los libros: *Un género culpable* (1995), *Las formas de la espada* (1997), *El sitio de la mirada* (2000), *El fin de las pequeñas historias* (2002) y *La cosa política* (2005). Escribió diversos ensayos en publicaciones locales e internacionales. Es coautor de catorce libros en colaboración y prologó libros de Foucault, Jameson, Žizek, Balandier y Scavino. Dirige la colección de Antropología Política de Ediciones del Sol de la editorial Colihue de Buenos Aires.

PARTE I:

“LA NEGATIVIDAD ES EL EJE DE TODA POSIBLE CRÍTICA”

GEAC: ¿Podrías introducir tu reflexión sobre el tema del “marxismo occidental”? ¿Qué es lo que esta categoría visibiliza o suprime? ¿Por dónde empezar a problematizarla?

EDUARDO GRÜNER: Bueno, el concepto de *marxismo occidental* se generalizó a partir de un famoso libro de *Perry Anderson*, de

finés de los setenta.³ Pero quien realmente acuñó ese concepto, a principios de los años cincuenta, fue Merleau Ponty, en un libro que se llama *Las aventuras de la dialéctica*. Este libro es un análisis crítico de lo que él denomina marxismo occidental, es decir, la tradición, sobre todo alemana, a partir de los años veinte, treinta: [Georg] Lukács, la Escuela de Frankfurt, [Walter] Benjamin. Cuando uno lee los libros de Merleau Ponty, y sobretodo el de Perry Anderson, parece que la división se daría entre el marxismo occidental y el marxismo no occidental. Pero ¿qué querría decir “no occidental”? ¿Quiere decir “oriental”? Está bien, yo puedo decir “oriental” si pienso en el marxismo de Mao Zedong o de Ho Chi Min, ¿no? Pero ¿dónde quedamos los latinoamericanos, que somos el extremo occidente, como se ha dicho? La impresión que uno recibe es que hay un marxismo occidental mucho más concentrado en lo que tradicionalmente se llamaría la superestructura, que gira alrededor de temas como la filosofía, el arte, la literatura, el problema de la alienación, la dialéctica, etc. Este marxismo habría dejado de lado las bases más duras de economía y política. Eso quedaría para el marxismo soviético, para Lenin, Trotski, Bujarin, toda la tradición rusa. A mí esta división no me conforma. En primer lugar, porque no es cierto, estrictamente, por lo menos en la primera década posterior a la Revolución de Octubre, que no haya habido desarrollo en esos otros campos superestructurales. En medio de la Guerra Civil, hay que recordar que alguien como Trotski escribió su libro *Literatura y revolución* en el tren blindado desde el cual dirigía el Ejército Rojo. Entonces, hay una mezcla más compleja. Pero, además, y más importante, lo que no me conforma es que, desde la perspectiva del así llamado marxismo occidental, que es una perspectiva que tiene desarrollos riquísimos, no hay, sin embargo, la menor consideración sobre el Tercer Mundo. No se va a encontrar en [Theodor] Adorno, por ejemplo, una sola mención a lo que alguna vez se llamó el Tercer Mundo. No hay ninguna profundización en la problemática del Tercer Mundo. O cuando la hay, en todo caso,

³ Eduardo se refiere a la obra *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*, publicado por primera vez en español en 1979 bajo el sello editorial de Siglo XXI.

es bastante crítica. Hay una tendencia a asimilar los movimientos de liberación nacional como el argelino, por ejemplo, con algo demasiado sospechosamente nacionalista. Es muy fuerte el peso, sobre todo para los alemanes, obviamente, de la terrible experiencia nazi. Pero eso implica una confusión ideológica, teórica y política muy problemática. Me parece importante revisar estos desfasajes y desequilibrios en la confrontación entre el así llamado marxismo occidental y otros que no lo serían. A pesar de que, insisto, nosotros pertenecemos a Occidente de una manera muy especial, con toda la tradición de los pueblos originarios, la tradición negra y demás. Pero bueno, mal que nos pese, *hace quinientos y pico de años que estamos, los latinoamericanos, incorporados a la cultura occidental*, mientras que en otras partes del mundo ha habido una mayor autonomía respecto de los desarrollos del marxismo occidental e incluso soviético.

GEAC: Si bien el marxismo occidental está muy asociado a la Escuela de Frankfurt y no se hizo cargo de pensar el Tercer Mundo, un personaje como Walter Benjamin ha sido fundamental en diversos desarrollos del pensamiento latinoamericano. *Michael Löwy*, por ejemplo, intenta conectar la teología de la liberación con ciertos planteos de Benjamin sobre el concepto de historia. ¿Cómo pensarías ese diálogo entre ciertos movimientos intelectuales de izquierda en América Latina y la filosofía de Walter Benjamin?

E.G.: Una cosa a tenerse en cuenta sería el *mesianismo revolucionario* de Benjamin, que resuena mucho en la historia latinoamericana a través de los aspectos religiosos o teológicos muy heterodoxos y muy poco oficiales que inspiran la teoría benjaminiana. Desde un punto de vista más abstracto, si ustedes quieren, hay una cosa que a mí me parece muy importante que es la teoría de la historia de Benjamin, que se aparta totalmente de las concepciones historiográficas occidentales, europeas o eurocéntricas. No es una teoría lineal de la historia, ni teleológica. Hay, también, una contraposición entre la historia de los vencedores y de los vencidos que resuena muchísimo en sociedades como las nuestras. En ese sentido, *Benjamin es el más latinoamericano de los integrantes de la Escuela de Frankfurt*.

GEAC: La preocupación de la teoría social latinoamericana siempre estuvo, de alguna manera, muy vinculada al problema de la memoria y al intento de no trabajar con una noción pacificada de la memoria. Ha habido, entre los intelectuales de América Latina, un interés por rescatar el relato de la colonización en el registro de un enunciado que afirmara la necesidad de la revolución desde el diagnóstico de ciertas potencias eventualmente suprimidas por el poder colonial. En el presente, podría decirse que la teoría social crítica en el continente toma dos vías distintas. Por un lado, por ejemplo, está toda la *problemática decolonial*, que se relaciona con cierta memoria de sublevaciones, de modos de vida suprimidos o incluidos en forma subalterna en las formaciones nacionales latinoamericanas. A veces, algunos autores decoloniales parecen trabajar con la hipótesis de que dichos modos de vida poseerían algo así como una completitud que debería rescatarse y generalizarse en oposición a los *desarrollismos contemporáneos* o al frente modernizador, si se quiere. Por otra parte, tenemos un tipo de teoría social que se relaciona con el elemento colonial sin la *tendencia reificadora que aparece en la colonialidad*. Así, lo indígena o lo negro se entienden como índices de experiencias sociales o modos de vida que realmente han sido suprimidos pero que, aún así, persisten en tanto memoria de una derrota y, por consiguiente, como posibilidad disruptiva, es decir, posibilidad de enunciación de una inconsistencia radical en el tejido social latinoamericano.

E.G.: Se me ocurre lo siguiente: se trataría de ver qué dialéctica –negativa incluso, en el sentido adorniano– se puede construir a partir de estas dos vertientes que ustedes mencionan. Primero, la cuestión de la memoria es una cosa difícilísima. En toda Latinoamérica hay... me cuesta decir la palabra, pero iba a decir una suerte de “moda política” de la memoria. El concepto de moda no lo tomo peyorativamente, sino como elemento para elaborar una sintomatología de época. Ahí hay una discusión muy compleja, porque se corre el peligro de hacer un fetichismo abstracto de la memoria como tal. Primero, incluso como fenómeno psicológico, sabemos que no se elige la memoria. *La memoria no es siempre voluntaria*. Desde una perspectiva benjaminiana, lo que tenemos son ruinas. Ruinas de memoria. Fragmentos inconexos. Entonces,

toda la política de la memoria consiste en qué montaje hacer con esos fragmentos. A veces es necesario olvidar... digo, no hay memoria sin olvido. La memoria se recorta contra el olvido así como el sonido se recorta contra el silencio. Yo siempre digo, medio en broma, medio en serio, que esa famosa cosa de “los pueblos que no tienen memoria están condenados a repetir su historia” (es decir, que hay que recordar para no repetir) cuando se dice desde el poder es una amenaza. Recuerden, en Argentina, por ejemplo, lo que les pasó en 1976. No vaya a ser que se repita eso.

GEAC: Es la memoria del *terror del Estado*.

E.G.: Claro, como decía *León Rozitchner*, ese terror se encarna y es, de alguna manera, aunque sea de forma inconsciente, el hilo conductor de toda tu historia posterior. Si [Raúl] Alfonsín⁴ tuvo que retroceder finalmente y dictar las leyes de obediencia debida, fue porque había un substrato de terror. Y después fue el terror económico, en la época de Menem. Todos esos son obstáculos para la construcción de una política de la memoria. Entonces, *se trataría de hacer el esfuerzo de olvidar para poder repetir el deseo de la transformación*. Y vamos a la otra cuestión que decían ustedes: ¿cuál es el objeto, cuál es el fin de esa transformación? ¿Cuál es el modelo? Habrá que construirlo. Está muy bien tomar esas culturas sumergidas o modos de vida reprimidos, pero eso no puede ser un modelo en sí mismo, porque corremos el peligro de ontologizarlo, de sustancializarlo. Sí se puede decir, pese a Benjamin, que hay cosas a las que la historia no retorna. Bueno, digamos que todo eso nos puede servir como una productiva metáfora para... el *comunismo*, qué se yo, ya que está esa palabra maldita en el título de las jornadas que ustedes organizan.

GEAC: Dijiste una palabra que nos ha despertado la tentación de introducir un nuevo tema en esta conversación, pero sin la pretensión de convertirlo, necesariamente, en el foco de nuestro debate. Hablaste de *ontología*. Desde el Grupo de Estudios en Antropología Crítica, en los últimos años, nos hemos debatido con la presencia de cierto consenso que se empieza a formar en el campo

⁴ Raúl Alfonsín, primer presidente argentino elegido luego del fin de la dictadura militar.

de la antropología brasileña, pero que se expande para otros lugares donde hay investigación social y pensamiento crítico. Nos referimos al llamado “giro ontológico”. En Argentina no sabemos qué tanta presencia puede llegar a tener actualmente...

E.G: Fuerte. No sé si en la antropología, pero sí en la filosofía, porque es muy fuerte en Argentina la presencia heideggeriana. Lo de [Martin] *Heidegger* es una discusión que no tiene salida. Ustedes saben que en la tradición argentina, incluso en el campo de la izquierda, es muy fuerte la relación con Francia. Entonces ahí aparece [Michel] Foucault ([Jean-Paul] Sartre ya está un poco olvidado), [Louis] Althusser, [Jacques] Derrida, ¿no es cierto? Todos discípulos de Heidegger de una u otra manera. Más o menos fieles, más o menos rebeldes. Se trata de una discusión muy complicada, porque *todos sabemos el problema de Heidegger: él era nazi* (risas). Ya sé que decirlo así es un poco brutal y que hay mucho que discutir sobre los alcances del nazismo de Heidegger, aunque me animaría a decir que cada vez menos. Ya aparecieron los *Cuadernos Negros* en castellano, que son el último tomo que faltaba de las obras de Heidegger. Ahí está todo el racismo y el antisemitismo. Son apuntes que no estaban destinados, en principio, a la publicación. Es muy impresionante leer eso, porque está en medio de profundísimas reflexiones filosóficas y ontológicas que tienen su valor. Alguna vez me gustaría escribir sobre *la relación entre Heidegger y Adorno*. Por supuesto que Adorno lo despreciaba, lo odiaba, lo criticó duramente. Pero toda la así llamada metafísica de la técnica de Heidegger y la racionalidad instrumental en Adorno tienen muchos puntos de contacto. Entonces, tenés un pensador nazi (para hablar rápido y poner etiquetas gruesas) cuyos discípulos más conocidos, más interesantes, son todos de izquierda. Ahí está pasando algo raro y esto tiene que ver con el giro ontológico.

GEAC: Estuvo bueno ese desvío por el tema de la influencia del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, acá en Brasil, las preocupaciones ontológicas en antropología se expresan más claramente en el pensamiento de *Eduardo Viveiros de Castro*, que tiene un itinerario teórico algo distinto al de los heideggerianos de izquierda. Hay un trasfondo político que se está volviendo muy

explícito en aquella antropología que se desarrolla bajo influencia de los planteos de Viveiros de Castro. Se trata de afirmar, por ejemplo, la existencia de una alteridad radical ya existente que podría desprenderse del análisis del pensamiento indígena y que estaría disponible a nuestra civilización como fuente de insumos para trascender el agotamiento del “*antropoceno*”. Entonces, la intuición política que resuena en el trasfondo de la antropología perspectivista es que hay alternativas a la modernidad que ya están listas y no incluyen el desarrollo del *trabajo de la negatividad*. *Grosso modo*, es como si se tratara de agarrar algo que está ahí disponible (algo que se puede cifrar en las voces de los chamanes, de ciertas figuras autoritativas indígenas, de ciertos referentes religiosos, etc.) como material de fabulación para construir una alternativa a la modernidad capitalocéntrica. ¿Qué es lo que se pierde cuando el discurso sobre la posibilidad de una transformación social radical abdica de una reflexión más aguda sobre el trabajo de la negatividad?

E.G.: Se pierde todo. *La negatividad es el eje de toda posible crítica*. Hay una discusión fuerte en Argentina con eso porque uno de los principales ideólogos del gobierno de [Mauricio] Macri es un filósofo que se llama *Alejandro Rozitchner*, que es el hijo de León. Esa es una historia terrible, pero bueno, no vamos a hacer psicoanálisis al paso acá porque no corresponde. Y además sería aburrido, porque es tan obvio lo que le pasa a ese muchacho que no tiene ningún interés. Toda la filosofía de Alejandro Rozitchner es exactamente simétrica e inversa a la de su padre: consiste en la positividad, la afirmatividad. Es decir: nada de pensamiento crítico.

GEAC: Como *Bruno Latour*.

E.G.: Claro. Lo poco que yo he leído de Bruno Latour... digo “poco” porque a las treinta páginas me dan ganas de tirar el libro por la ventana. En términos políticos, lo de Latour tiene que ver con Alejandro Rozitchner, pero, claro, Alejandro no tiene la relativa inteligencia y profundidad que puede tener Latour. El pensamiento crítico es para los amargos. La tragedia, el conflicto que no tiene salida, la dialéctica negativa: todo eso es para los negativistas. Ni siquiera estamos hablando de positivismo, una

tradición filosófica muy densa con la que uno podría discutir. Al contrario, esto es una especie de blandura posmoderna *New Age* muy liviana que, sin embargo, tiene sus cultores. A mí, *el asunto de la negatividad me parece absolutamente central* y esa negatividad, o pulsión crítica, debería, también, alcanzar a todos esos modelos sustancializados de las culturas tradicionales. La verdad es que esta parte de Viveiros de Castro no la conocía yo, no lo he leído. Sin embargo, puedo hablar de la Argentina. Bueno, y se trata de ideas muy viejas. En los años cincuenta, nosotros teníamos a un antropólogo muy conocido en su momento, ligado al grupo Contorno lateralmente, que era *Rodolfo Kusch*. Él era un heideggeriano que decía exactamente esto que ustedes me están diciendo de Viveiros de Castro. ¡Con lo cual no quiero decir que los argentinos lo pensamos primero! Lo que quiero decir es que es algo que va y viene, que retorna cada tanto. Solo que en cada retorno, el que lo hace retornar piensa que lo está inventando de cero.

GEAC: Pero el retorno, en este momento, ¿no sería síntoma de algo?

E.G.: Bueno, es síntoma de una furibunda crisis epocal para la cual no se le encuentra salida. Como se ha renunciado a todo imaginario de transformación revolucionaria, se empiezan a buscar estos sustitutos. No estoy diciendo que esto sea todo una patraña, que no haya cosas para inspirarse en esos modelos. Pero vuelvo al principio: el peligro siempre es poner toda la positividad de ese lado y decir que todo eso está exento de negatividad o crítica. Cambiando un poco de tema, acaba de salir en castellano el seminario de Adorno sobre Heidegger. Un seminario que dio en el año 1961 donde la ontología se opone a la dialéctica (a la manera adorniana, o sea, cuidándose de decir que es una oposición dialéctica, justamente). No es que se trata de un binarismo excluyente donde hay que suprimir absolutamente la ontología, porque entonces nos quedaríamos, también, sin dialéctica. Yo les quiero recordar que la obra magna póstuma de ese verdadero maestro de la dialéctica, que era Lukács, se llama *Ontología del ser social*. No es tan fácil decir “esto lo sacamos porque no nos sirve, porque es de derecha” y quedarnos solo con lo que nos gusta leer. El pensamiento crítico es más complejo que eso. Al respecto, Adorno

dice una cosa muy interesante. Dice lo siguiente: la filosofía no consiste en adoptar un punto de vista más bien que otro, sino que consiste en eliminar la lógica de los puntos de vista. Es decir que se trata de una búsqueda dialéctica de construcción de una verdad que no tiene que ver con el perspectivismo, ni siquiera nietzscheano.

GEAC: Nos gustaría articular una cuestión con respecto a la *negatividad y la memoria*, que parece muy interesante para pensar críticamente desde América Latina. Vamos a utilizar a *Alain Badiou*, para quien la fidelidad a una palabra como “comunismo” equivale a retener toda una experiencia de luchas que se han dado anteriormente. Estábamos pensando que en América Latina, durante el siglo XX, las luchas que operaron cierta negatividad fueron las luchas armadas, las cuales tuvieron desarrollos diferentes en varios países.

E.G.: No solamente luchas armadas.

GEAC: Sí, pero lo que queríamos plantear es que, una vez que claudica el horizonte de las luchas armadas, se lo reemplaza por la positividad institucional.

E.G.: En Argentina eso fue muy claro con el alfonsinismo, a partir de 1983. Desde entonces se volvió a una institucionalidad socialdemócrata.

GEAC: ¿Qué otras formas vos te imaginás, o sugerís, o pensás, en las cuales se opere esa negatividad luego del cierre del horizonte de la crítica armada?

E.G.: Yo, en los sesenta, estaba en un partido que se oponía al foquismo. Estaba en contra de la vanguardia armada, del sustituirismo de las masas. Criticamos muy duramente a los *Montoneros* cuando, prácticamente, de la noche a la mañana, pasaron a la clandestinidad y dejaron todos sus trabajos de superficie en la más absoluta indefensión. Ustedes saben que si tomamos a los *30.000 desaparecidos* de la dictadura militar y los repartimos en categorías sociales, por lejos ganan los obreros. Los obreros de fábrica, los dirigentes sociales combativos que participaban en huelgas. La guerrilla dejó a toda esa gente indefensa. Entonces, incluso en los setentas, estaba el debate entre la vanguardia armada y la organización insurreccional de las masas. Mi posición sigue siendo la mis-

ma de antes y a esto se suma, en el actual contexto, una absoluta imposibilidad de pensar en esos términos. ¿Hasta dónde persiste la centralidad de lo que se llamaba el proletariado? No podemos empezar a responder a esta cuestión si antes no se toma nota de todas las transformaciones que se han producido en el concepto mismo de trabajo. ¿Qué es el trabajo hoy? Yo sigo creyendo en la centralidad de la clase obrera, pero lo que pasa es que nos es la misma clase obrera que pudo haber pensado Marx. Ahora bien, hay una cosa que hay que reconocer: hace ya varias décadas que *está obnubilado todo el imaginario revolucionario*, salvo en algunos sectores. Las masas no piensan en la revolución, como sí se podía decir que pasaba cuando, en Argentina, ocurrió el Cordobazo. *Hoy la revolución es un discurso perdido. ¿Cómo reconstruirlo?* Esta es la gran pregunta que se abre. Está mucho más abierta en mi país desde el domingo pasado, cuando la derecha arrasó en las elecciones. Y arrasó de tal manera que no puede entenderse su victoria sin reconocer que sectores importantes de la clase obrera votaron a la derecha. Con todos los desastres que ha hecho el gobierno en los últimos años. Aquí en Brasil, me parece que la situación no es muy parecida, porque [Michel] Temer no tiene ese nivel de popularidad que todavía conserva Macri.

GEAC: Lo que pensábamos es, remitiéndonos a una tesis de *Diego Sztulwark*, que la *derecha también promete la revolución*, pero con paz. La derecha también preconiza la creación de un Hombre Nuevo, pero adentro del orden. De todos modos, hay un estímulo al cambio y la gente se siente interpelada por ese estímulo.

E.G.: Sí, Macri lo llama, con una insospechada inspiración trotskista, “reformismo permanente”. Lo dijo el otro día en su discurso.

GEAC: El tema de la revolución, del cambio, pero en el registro del reformismo permanente, es un tema de la derecha.

E.G.: Lukács dice, en los años cuarenta o cincuenta, que es el capitalismo que nos bombardea todo el tiempo con novedades. En el plano de la cultura, *el marxismo tiene, también, un aspecto conservador. En el buen sentido del término*. Hay que conservar aquello que vale la pena de la tradición. Lukács dice que el capi-

talismo es tan cruel que ha destruido lo mejor de la cultura burguesa. Todo lo que queda son esas asquerosidades que vemos todo el tiempo en televisión. ¿En qué se ha transformado el cine, que yo amo profundamente? ¿Cuántos jóvenes conocen ustedes que leen a [Honoré] Balzac, a [León] Tolstoi? No digo a Shakespeare o a Sófocles. Me refiero a la gran literatura del siglo XIX. Incluso mucha del siglo XX. Ahora, todo eso hay que rescatarlo desde una perspectiva de izquierda, no por mero espíritu de conservación o de tradicionalismo. La derecha, en cambio, todo el tiempo está buscando novedades. Claro, sin alterar la lógica del sistema.

GEAC: Publicamos recientemente, en el sitio del GEAC, un manifiesto escrito por la Internacional Situacionista en 1966⁵ junto a los estudiantes de la ciudad de Estrasburgo. El documento se propone *criticar la miseria en el medio estudiantil*. En ese contexto se dice que, en realidad, el estudiante no se da cuenta de que, cuando ingresa a la universidad, ya atravesó todo un proceso de despojo inaugurado con la institucionalización escolar. Es decir que ya estuvo privado de un montón de lecturas y debates que no se van a recuperar jamás en la universidad. La universidad es otra etapa más de un camino marcado por la pérdida y el despojo.

E.G.: Me hacen acordar de una cosa que decía *Bernard Shaw*. Él decía: a los seis años interrumpí mi educación para entrar a la escuela.

GEAC: Es una falsa promesa la de que, en la universidad, vas a recuperar algo de lo que no pudiste hacer en tu proceso anterior de institucionalización. Según los situacionistas, tus profesores, en la universidad, también son unos imbéciles. Lo son porque pasaron por la misma represión de la cual vos sos, ahora, el resultado más reciente.

E.G.: ¡Gracias por la parte que me toca! (risas). Entiendo lo que me dicen y lo comparto.

⁵ Nos referimos al manifiesto titulado *Da miséria no meio estudiantil considerada nos seus aspectos econômico, político, sexual e especialmente intelectual e de alguns meios para preveni-la*, disponible en el blog del GEAC: <https://antropologiacritica.wordpress.com/2017/10/18/da-miseria-no-meio-estudiantil-considerada-nos-seus-aspectos-economico-politico-sexual-e-especialmente-intelectual-e-de-alguns-meios-para-a-prevenir/>. La versión en castellano puede encontrarse en diferentes lugares de internet, como, por ejemplo, el sitio de Ediciones Cuarto Asalto: https://editorial4asalto.noblogs.org/files/2016/05/miseria_sobre_el_medio_estudiantil1.pdf

GEAC: ¿Qué rol jugaría la universidad en la obstrucción del acceso a ciertos discursos, ciertas formas de debatir?

E.G.: Cuando yo cursé como estudiante en la Facultad de Filosofía y Letras, a fines de los sesenta, nos beneficiábamos, por la peor de las razones, de las dictaduras militares. La dictadura de 1966 cerró la universidad. Hubo un episodio llamado “la noche de los bastones largos”, etc. Entonces había una permeabilidad mucho mayor de la que puede existir hoy entre lo que se discutía en la universidad y lo que se discutía afuera, en el café, en los cenáculos de intelectuales independientes o como se quiera llamar. Había vasos comunicantes mucho más fuertes. Pero desde entonces, *la universidad se ha venido transformando progresivamente en una fábrica especializada*. Es toda la industria de los *papers*, de los puntajes de investigación.

GEAC: ¿Cómo te relacionás con esa industria?

E.G.: No me relaciono. Yo nunca me sometí y tuve suerte. Me fue bastante bien. Es la demostración de que se puede. *La colonización de la subjetividad*, incluso de los más inteligentes maestros de la universidad, también pasa por que no conciben que se pueda hacer otra cosa. Incluso que se pueda hacer carrera universitaria sin someterte. Bueno, hay reglas del juego que tenés que obedecer, pero no haciendo más de lo que te exigen. En la época de [Carlos] Menem se implantó en la universidad el sistema llamado “de incentivos”. Vos podías, a través de UBACyT, que sería algo semejante al CNPq⁶ de acá, recibir incentivos para comprar materiales, para publicaciones, etc. Podría ser material de laboratorio, libros o lo que fuera. Entonces, una parte era para comprar material y otra parte era esa cosa difusa llamada “incentivos” que, en realidad, servían para no aumentar los sueldos. Era una vía indirecta para tener a la gente tranquila y evitar conflictos por aumentos de sueldos. Los incentivos son más blandos que un sueldo. Pueden estar o no estar. Hubo una serie de profesores que nos negamos a cobrar incentivos, porque parecía que era hacernos cómplices de ciertas maniobras. Pero no importan las anécdotas personales. La cuestión de fondo es esta verdadera *privatización*

⁶ Ambas son agencias públicas de fomento a la investigación científica y tecnológica.

de la universidad, aunque la universidad siga siendo no paga. Es una privatización de la lógica de producción de la universidad, que está mucho más orientada, mucho más especificada. Ya no es posible, ateniéndote a la lógica de la universidad, producir ningún ensayo interesante, para decirlo rápidamente. Es el reino de la ultraspecialización, de las investigaciones con planteo, nudo y desenlace; con estado de la cuestión, bibliografía. En ese reino, deja de haber sorpresa, no hay creatividad.

PARTE II:

“SIN EL MARXISMO, NO PODEMOS NI EMPEZAR...”

GEAC: Te queríamos hacer una pregunta relacionada con las temáticas del evento *Devenires Comunistas* y que también repercute algunas angustias más personales, vinculadas con el momento político que vive Colombia. En Colombia hay un proceso de finalización de la lucha armada de las FARC.⁷ Intuimos que dicho proceso desplaza la promesa revolucionaria, que en un momento estuvo muy ligada a las armas. Durante la existencia del movimiento armado, se ha generado, en ciertos círculos de izquierda, una asociación entre las armas y la praxis revolucionaria. *¿Cómo pensar la capacidad de unir el pensamiento y la acción política cuando la praxis revolucionaria parece excluir, a priori, el uso de las armas?*

E.G.: Lo más fácil sería remitirte a una frase de Lenin que dice que no hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria. Si querés complicar un poco más la cosa, podemos remontarnos a la onceava tesis sobre Feuerbach, según la cual los filósofos se han limitado a interpretar el mundo y ahora se trata de transformarlo. ¿Esto quiere decir que hay que tirar la filosofía a la basura? ¿Significa que no hay más interpretación? En este caso, ¿estaríamos hablando de una práctica anárquica (en el mal sentido)? Bueno, yo lo veo así: *praxis no quiere decir la unidad de la teoría y la práctica*. Si yo la defino así, estoy pensando a la teoría por un lado, y a la práctica por el otro, como dos entidades ontológicas (en el mal sentido) preformadas desde siempre; entidades discretas que

⁷ Fuerzas Armadas Revolucionaria de Colombia.

el genio de Marx viene a juntar. Para mí, hay que pensar al revés. Entonces, *es la praxis la que define los lugares de la teoría y de la práctica en el sentido más material de la acción*, sea armada o de otra naturaleza. Lo que sí se puede decir es que si hay una mala praxis, como dirían los médicos, es porque hay una mala teoría detrás. Ahora, si yo supiera la respuesta a la pregunta sobre qué hacer hoy, no estaría acá rompiéndome la cabeza con ustedes. Y además, eso no lo puede saber ningún individuo singular, sino que depende de la propia praxis de las sociedades en su conjunto. Dicha praxis deja bastante que desear en estos días.

GEAC: Hablando de praxis política, como vos sabés, en el año de 2013 pasó algo importante en Brasil. Nos referimos a una oleada masiva de protestas callejeras que puso en jaque la presunta estabilidad del ciclo progresista...

E.G.: Yo estaba en este momento en Estambul de turista. Y caí para la así llamada primavera turca. Tal es así, que estuve ocho días en Estambul y recién al quinto día pude acercarme a la plaza central, porque estaba totalmente tomada, primero por la gente y después por las fuerzas armadas. Vuelvo a la Argentina y me entero de que algo similar estaba ocurriendo en Brasil. En aquel momento, escribí una nota comparando lo de Estambul con lo de Brasil.

GEAC: *Nos parece equivocado nombrar lo que pasó en 2013, como se suele hacer en Brasil, como "Jornadas de Junio"*. Se trataba, más bien, de una constelación de sublevaciones que tenían temporalidades singulares e intentaban politizar, cada una a su modo, ciertas cuestiones que, hasta ese momento, no formaban parte de la agenda de los gobiernos de turno, tanto a nivel nacional como local. Hay un aspecto singular de las protestas de 2013 que nos gustaría recordar e intentar problematizar con vos en este diálogo. En aquella época, nos llamaba la atención que las protestas estuvieran muy atravesadas por una estética –y después, también, por unas consignas– que se remontan a cierto anarquismo. Por decirlo de alguna manera, el anarquismo circuló como materia de expresión entre los manifestantes. Algunos se encapuchaban, muchos de nosotros nos animamos a romper un montón de cosas, a experimentar un devenir vandálico. Pero, por otra parte,

muchos de los procesos colectivos que conocieron su auge en el 2013 también evidenciaban la incapacidad del proyecto político del Partido de los Trabajadores (PT) de radicalizar su promesa de inclusión y participación. Por ejemplo, cuando la gente pedía universidades, escuelas y hospitales “patrón FIFA” (remitiéndose a los elevados estándares de calidad impuestos para la realización de las obras de infraestructura del Mundial), estaba dialogando con la promesa del progresismo a la vez que también intentaba señalar sus límites y radicalizarla. Dado que el partido del gobierno no logró acompañar estas demandas, era natural que se fortaleciera entre los manifestantes la crítica a la misma forma partido. *En el 2013, el anarquismo vivió su primavera.* La estética, y también las premisas organizativas del anarquismo, han logrado interpelar muy fuertemente a algunos sectores de la juventud que salieron a la calle en aquel año. Por otro lado, el comunismo y las estructuras más tradicionales en las cuales se desarrolló el movimiento comunista durante buena parte el siglo XX (el partido, el sindicato, los movimientos de trabajadores, etc.) aparecieron como algo conservador e incluso amenazante. *¿Cómo vos abordaría el debate sobre la cuestión de la organización en un momento en que se tiende a negar absolutamente la forma partido?*

E.G.: Es muy interesante la comparación que ustedes plantean. Tomemos el 2013 acá y tomemos el 2001 en Argentina (“Que se vayan todos”, etc.). Ustedes me dicen que acá el movimiento se produjo porque el PT alcanzó sus límites y no radicalizó su promesa. En Argentina fue exactamente a la inversa: el movimiento del 2001 produjo el kirchnerismo. Es decir, produjo aquello mismo contra lo cual estaba. No es que se fueron todos. Muchos se quedaron y otros volvieron. Ese movimiento no fue anarquista. Por supuesto que fue muy interesante y participamos en él. No se podía dejar de estar. Volteó a un gobierno reaccionario como el de Fernando la Rúa. Pero también tuvo sus aspectos conservadores o restauradores. En primer lugar, cuando se decía “que se vayan todos”, eran los políticos que eran todos corruptos. Nadie dijo “que se vayan las empresas imperialistas”, “que se vayan los bancos”. El problema era Fernando de la Rúa y toda la clase política dominante en ese momento. En segundo lugar, la preocupación de fondo

fue el corralito. Esta era la preocupación de la clase media a la que le retuvieron sus dólares. Entonces, las señoras salían a decir “quiero que me devuelvan mis dólares”. Es decir, se comportaban como muy convencionales ahorristas a los cuales les habían sacado la plata. En el mejor de los casos, los más conscientes decían “quiero que me devuelvan mis derechos”, “quiero ser un ciudadano pleno con mis derechos de nuevo”. Eso no tenía nada de anarquista. El proceso de 2001 tomó muy por sorpresa a la izquierda.

GEAC: ¿La izquierda partidaria?

E.G.: Sí, la izquierda partidaria, que es la única que hay. En la Argentina es la única que hay. Por eso te digo que el caso es distinto. En Argentina hubo una tradición anarquista importante en el movimiento obrero al principio.

GEAC: En Brasil también, a inicios del siglo XX.

E.G.: Bueno, en Argentina eso se terminó con el peronismo. Incluso muchos dirigentes anarquistas pasaron al peronismo. No sé qué pasó aquí con el varguismo. Me parece que es más complicada la historia acá.

GEAC: Lo que pasa es que en Brasil estaba el Partido Comunista desde 1922. Buena parte de los dirigentes anarquistas de inicios del siglo XX devinieron comunistas en las décadas siguientes. El Partido Comunista le hizo oposición a Getúlio Vargas en un principio. El varguismo no se desarrolló como el peronismo en Argentina porque había otra fuerza política a la izquierda de Vargas que tenía una presencia considerable en las clases populares, las clases medias y en el proletariado. Luego de la Segunda Guerra Mundial, Luís Carlos Prestes, el máximo referente del PCB (Partido Comunista Brasileño) en aquel entonces, le estrecha la mano a Vargas después que este lo mantuviera encarcelado durante varios años y hubiera enviado a su compañera, Olga Benario, a los campos de concentración nazi. Esta actitud rarísima era, al fin y al cabo, una buena estrategia para seguirle disputando al varguismo las bases de su movimiento, pero desde un espacio político relativamente autónomo. Hoy en día, el partido que es heredero del varguismo, es decir, el Partido Democrático Laborista (PDT en la sigla en portugués), de Leonel Brizola, no tiene la expresión que tiene el justicialismo en Argentina. A su vez, la izquierda

partidaria brasileña, cuya máxima expresión es el PT, pertenece a otra tradición, que se remonta muchísimo más a la memoria de los movimientos comunistas y los movimientos populares autónomos brasileños que a la experiencia del varguismo. *El progresismo brasileño tiene, por lo tanto, una trayectoria que no es totalmente deudora del horizonte político inaugurado por Getúlio Vargas*, aunque ciertamente incorpora la defensa de algunos avances sociales realizados en sus gobiernos.

E.G.: Son historias muy distintas. *El Partido Comunista en Argentina siempre fue la peor basura que uno se pueda imaginar*. Siempre en el lado equivocado. En lugar de disputarle, desde abajo, las bases al peronismo, lo que hizo fue aliarse con la Unión Democrática, es decir, con la derecha oligárquica. Eso pasó al principio del peronismo, en las elecciones de 1946. Después, el Partido Comunista fue, de alguna manera, cómplice del golpe, así como fue cómplice de *Jorge Rafael Videla*,⁸ al cual calificaban de “general democrático”. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que Videla, que era muy vivo, nunca rompió relaciones con la Unión Soviética. El Partido Comunista Argentino, tremendamente estalinizado, fue siempre un abierto sirviente de la política de la Unión Soviética. El Partido Comunista Argentino estuvo dirigido, durante décadas, por *Victorio Codovilla*, que fue el que organizó, en la Guerra Civil Española, la matanza de los anarquistas, los trotskistas y la gente del POUM.⁹ Ahora, el Partido Comunista Argentino está absolutamente disuelto en el kirchnerismo, o sea, se las arreglan para no tener ningún tipo de política independiente, nunca. En este momento, dependen del progresismo pseudo-socialdemócrata kirchnerista. Entonces, yo no puedo hacer una comparación con el caso brasileño, porque la historia que ustedes me cuentan, aún con todos sus defectos y capitulaciones, es muy distinta. Bueno, y como nosotros, en Argentina, tenemos esa historia que les conté, nadie piensa –salvo grupos relativamente marginales– en otra cosa

⁸ Videla ocupó la presidencia de su país entre 1976 y 1981, durante la dictadura autodenominada Proceso de Reorganización Nacional, que se inició con el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. Además fue Jefe del Ejército Argentino entre 1975 y 1978.

⁹ Partido Obrero de Unificación Marxista.

que la forma partido: partido revolucionario, con las características buenas y malas que eso pueda tener. No parece haber, todavía, manera de salirse de eso. Hay grupos así llamados autonomistas, más o menos toninegrianos. Pero dichos grupos no van a la esquina, digamos. Yo no veo, para la izquierda argentina, cómo salirse de la forma partido. Después, hay que señalar que los partidos se han transformado internamente. Ya no tienen la rigidez de cuando yo militaba, por ejemplo.

GEAC: En Brasil, la presencia del anarquismo y la seducción que algunas de sus consignas han ejercido en los grupos movilizadas en el 2013 tiene un aspecto problemático fundamental: *al ser demasiado autorreferenciales, muchas expresiones del anarquismo –no todas, por supuesto– terminan por obturar la memoria política y teórica del marxismo. Y hay quienes, en sus filas, asumen una posición abiertamente anti-marxista.* Esto, sin dudas, es una lástima y, peor todavía, un inaceptable desperdicio de experiencia colectiva. Por otra parte, proponen un campo de interlocución intelectual muy poco orgánico desde el punto de vista de su relación con el movimiento de masas pretérito y el movimiento popular contemporáneo. Por ejemplo: Foucault, [Friedrich] Nietzsche, [Gilles] Deleuze e incluso Bruno Latour, que es un tipo liberal. Estas son algunas de las referencias intelectuales de un anarquismo emergente que se propone inspirar nuevos núcleos de radicalidad política. Estamos hablando de un consenso teórico que gira en torno a esas figuras intelectuales y que se abstiene, muchas veces, de dialogar con las distintas expresiones del pensamiento marxista, tanto a nivel nacional como internacional.

E.G.: Eso es un problema enorme. Yo siempre digo que, seguramente, *con el marxismo solo no alcanza, ahora, sin el marxismo no podemos ni empezar.* Porque si no, ¿dónde te parás? Pero yo quisiera volver un poco para atrás. Me gustaría preguntarles lo siguiente: ¿ustedes, el Grupo de Antropología Crítica, están pensando por fuera de la forma partido?

GEAC: Tomás es miembro del Partido Comunista Colombiano. Yo (Alex) milité en el Partido Comunista de Brasil hasta hace diez años, Juliana no llegó a militar en una estructura partidaria...

E.G.: ¿Y cómo piensan ustedes, en esta etapa, la cuestión del partido?

GEAC: Hay una necesidad de pensar más allá de la forma partido, pero teniendo en cuenta la necesidad de la organización.

E.G.: O sea que no son anarquistas.

GEAC: Ninguno de nosotros se reivindica desde esa categoría. Pero, en el GEAC, hay trayectorias heterogéneas en lo concerniente a la reflexión sobre el partido. Mañana, durante el evento, uno de nosotros va a hacer una apología del partido, por ejemplo (risas).

E.G.: Bueno, pero no se pasen tanto para el otro lado.

GEAC: Pero se trata de otra idea de partido, para disputarle al anarquismo una reflexión sobre las formas de organización. Algunos anarquistas, no todos, tienden a simplificar la misma idea de partido. No pueden reconocer que la noción de partido tuvo un devenir muy tortuoso desde la Revolución de Octubre, por ejemplo, hasta nuestros días. El marxismo, incluso entre inicios y mediados del siglo XX, ha cultivado perspectivas muy distintas sobre la función del partido y su relación con la revolución popular. A pesar de que los partidos comunistas cayeron en un estalinismo muy fuerte, hoy en día hay mucha heterogeneidad entre ellos. El *Partido Comunista Colombiano*, por ejemplo, pasó por un estalinismo y adoptó posiciones contrarias a luchas populares muy importantes en su momento. Una gran caída de los comunistas colombianos ocurrió antes de la formación del mismo partido, en la época del Movimiento Socialista Revolucionario, que tenía una gran dirigente, *María Cano*, vinculada a la lucha de los bananeros. Eso fue hacia la década de los cuarentas. Y el partido decidió sacarla de sus actividades militantes, porque no le convenía a la estrategia de la organización. Y bueno, el partido también estuvo estrechamente ligado a la fundación de las FARC, que, durante mucho tiempo, mantuvieron una política estalinista y la cagaron un montón de veces. En los 80, el partido se aleja de la lucha armada, pero en esa época también empiezan a asesinarsen muchos de sus militantes, lo que impacta decisivamente en su tamaño y en su influencia en los debates que se dan nacionalmente. A partir de esa época, el Partido Comunista Colombiano

está obligado a hacer una autocrítica muy fuerte de la forma en que está organizado. Ya no puede ser un partido burocrático, porque no tiene una burocracia. Es un partido estigmatizado y ha sido blanco sistemático de la violencia estatal y paramilitar. Yo (Tomás) decidí ingresar al partido hace pocos años, cuando todavía estaba en Brasil, justamente porque no había una estructura montada. En este momento, el desafío es construir una estructura mucho más abierta a nuevas composiciones. Con la llegada de las FARC al escenario político legal, y tomando en cuenta su trasfondo comunista, es posible pensar ya no en un partido, sino en un movimiento comunista. Bueno, sea como sea, el hecho es que los partidos comunistas, en este momento, tienen destinos muy diferentes. Por ejemplo, el *Partido Comunista de Brasil* (PCdoB) está absolutamente anclado al devenir del *Partido de los Trabajadores* (PT) y difícilmente pueda pensar un horizonte emancipador que pase por la experimentación política y la radicalización de la autonomía popular, por fuera de las relaciones de representación y liderazgo ya sedimentadas en el campo del progresismo brasileño.

Yo (Juliana) diría que la experiencia generacional de los que nacimos después de la dictadura en Brasil está muy atravesada por el ejemplo del Partido de los Trabajadores, el cual apareció, durante muchos años, para nosotros, como la experiencia clave de organización. El PT, en sus inicios, era muy movimientista, consistía en una confederación de luchas que se articulaban y se mantenían unidas mientras dicha relación las beneficiara mutuamente. Muchísima gente apoyaba al PT, tenía su bandera en casa, iba a las marchas, pero no militaba en serio, es decir, no integraba una base permanente y orgánica, afianzada en el compromiso con los demás y la formulación de horizontes políticos comunes y transversales. Después de la institucionalización del PT y la incorporación de sus militantes a la burocracia estatal, el movimientismo se agotó, porque fue instrumentalizado según una estrategia más vertical de construcción de la gobernabilidad. Hoy en día, después del cierre del ciclo progresista, vuelve a surgir la pregunta sobre qué es organizarse para volver a enunciar nuevas demandas que el PT, por ejemplo, ya no puede canalizar. En este sentido, Alex recupera la idea del partido como una conciencia posible, común y avanzada

que preserva la crítica radical a las instituciones representativas y aboga por la radicalización de la autonomía y el poder popular en distintos frentes de lucha. *El partido, en este sentido, sería el sujeto fiel a las voluntades políticas cultivadas en las sublevaciones del 2013.* El partido propone, siempre, la radicalización. Pero no lo hace desde el dogma o la consigna prefabricada, sino que lo hace a través de la promoción de los puntos de vista más disruptivos que cada lucha ha logrado formular en su propio ámbito.

Yo (Alex) diría que las sublevaciones de 2013 (la experiencia política más fuerte que nuestra generación ha experimentado) sentaron las bases de nuevas formas de organización. En Porto Alegre estaba, por ejemplo, el *Bloco de Lutas pelo Transporte Público*. Este frente logró protagonizar los escenarios más importantes de radicalización política entre el 2012 y el 2013. El Bloco de Lutas arrancó con una consigna puntual que exigía la reducción del precio del colectivo y, de a pocos, fue ampliando su capacidad prescriptiva e incorporando nuevas problemáticas relacionadas, por ejemplo, con las obras del Mundial o el acceso al espacio público. Lo interesante es que, en el Bloco de Lutas, llegaron a confluír diversos militantes que estaban comprometidos con el proyecto de poder del Partido de los Trabajadores. Allí, por supuesto, también había muchísima gente de otros partidos de izquierda, militantes anarquistas e independientes. Entonces, ¿qué pasó? Yo diría que el Bloco de Lutas pudo potenciar ciertas intuiciones radicales que existían adentro de los partidos y que no encontraban representación en ellos. El Bloco fomentó intuiciones y actitudes que las estructuras partidarias no podían reconocer porque estaban demasiado comprometidas con el *status quo* institucional.

E.G.: Argentina es un caso, en ese sentido, muy raro. Es tremendamente contradictorio lo que pasa con la izquierda. Bueno, está el *Frente de Izquierda y de los Trabajadores*, compuesto, esencialmente, por tres partidos, todos los cuales son trotskistas. Todos peleados entre sí. El Frente funciona porque hay un sello de goma y la gente de afuera lo hace funcionar, porque lo percibe como un frente. Pero ustedes saben que eso que Freud llamada el “narcisismo de las pequeñas diferencias” es fuertísimo, sobretodo en la izquierda. Bueno, el Frente de Izquierda es chico, pero hay cuatro

diputados en el parlamento. No hay ningún otro ejemplo en el mundo donde partidos que se autodenominan como trotskistas tengan cuatro diputados en el parlamento. Ahora bien, *¿cuál es la diferencia que hace la izquierda respecto de los otros partidos?* Quizás la diferencia de la izquierda tenga que ver con el esfuerzo de construir, desde abajo, una organización política capaz de sostener la presencia parlamentaria. Ahora, todo eso exige un largo tiempo de movilización, y las elecciones son cada dos años. Entonces no hay, todavía, una expresión de ese trabajo de base sostenida en los votos. En esos dos años, yo ya perdí la cuenta de las marchas, manifestaciones y actos callejeros en los que participé. Y en las elecciones, arrasa el macrismo. *Es decir, hay una especie de esquizofrenia entre la superestructura parlamentaria y lo que está pasando por abajo. Ese es el gran problema que se presenta, ahora, en Argentina.*

