

Mennelli, Yanina y Luciani, Laura: “‘Patear el tablero teórico’, diálogo con Eduardo Grüner”; en *REA*, N° XXII, 2016; Escuela de Antropología - FHUMYAR - UNR; pp. 257-272.

## “Patear el tablero teórico”, diálogo con Eduardo Grüner

Yanina Mennelli (FHUMYAR-UNR - UBA)  
yaninamennelli@hotmail.com

Laura Luciani (FHUMYAR-UNR)  
laluciani@gmail.com

Entrevista realizada al Dr. Eduardo Grüner en Abril, tras su conferencia “La (contra) modernidad y el color negro: hipótesis desde una Antropología histórica de las imágenes” que dio apertura al año académico 2016 de la carrera de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

El día 12 de abril, Eduardo Grüner inauguró el ciclo lectivo 2016 de la carrera de Antropología con la clase: “La (contra) modernidad y el color negro: hipótesis desde una Antropología histórica de las imágenes”. La invitación fue alentada desde las cátedras de Problemática del Pensamiento Latinoamericano y Argentino, Sistemas Socioculturales Americanos y Antropología Visual y organizada por la Escuela de Antropología. La presentación estuvo a cargo de la Dra. Silvia Simonassi. El profesor señaló su perplejidad frente a la enorme convocatoria que había generado su presencia.

El auditorio a pleno no era casual, el Doctor Eduardo Grüner es un profesor que ejerce el pensamiento crítico interpelando desde el arte, la historia, la antropología, la sociología y la realidad latinoamericana.

MENNELLI, Y. y LUCIANI, L. - “‘Patear el tablero teórico’, diálogo con Eduardo Grüner”

Sociólogo, ensayista y crítico cultural, actualmente se desempeña como docente en las Facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Sociales, de la Universidad de Buenos Aires, donde además se desempeñó como Vicedecano. 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), *La cosa política* (2005) y *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2010).

La mañana posterior a la conferencia nos encontramos con Eduardo Grüner para realizar esta entrevista. Los interrogantes que desplegó en la conferencia magistral, sus propuestas teórico-filosóficas que se debaten en varias materias de nuestra carrera y algunos de sus libros –material de consulta imprescindible para la formación disciplinar– fueron los pilares sobre los cuales asentamos el diálogo que sostuvimos con él. Y decimos diálogo porque así vivenciamos dicho encuentro. El profesor Grüner, fiel al ejercicio de pensador crítico, indaga, pregunta, reflexiona, convoca a la discusión, abre múltiples derroteros y apuesta a que nos involucremos en ellos. Interviene y nos obliga a intervenir, a romper la relación neutral entrevistadoras/entrevistado y nos repregunta, se repregunta y así, hasta el final del encuentro.

Y, tal como su pensamiento propone, nos exige pensar sus reflexiones en un sentido no lineal, no progresivo, es decir, en un sentido que excede la transcripción de la entrevista, y que nos conduce a un nuevo (des)orden. Por ello, no la reproducimos en la temporalidad que transcurrió sino que apostamos a recuperar nociones y problemas como ejes centrales sobre los cuales sostuvimos ese encuentro y que se pueden pensar en torno a las siguientes líneas de reflexión, interconectadas entre sí, claro está: pensamiento crítico latinoamericano, las revoluciones y la modernidad.

### **“Pararse haciendo difícil equilibrio en ese lugar de conflicto”**

LL: Una pregunta que tiene que ver con su libro, *La Oscuridad y Las Luces* y con esta preocupación sobre el pensamiento crítico Latinoame-

ricano. En la introducción inicia con un título que es “La voluntad del pensamiento (crítico) latinoamericano” e insistentemente en el libro habla de la necesidad de un pensamiento situado. ¿Qué relación hay entre ambas? ¿Es lo mismo el pensamiento crítico que pensamiento situado? ¿Todo pensamiento situado es crítico?

EG: No, claro que no. Son dos cosas distintas que a mi juicio deberían ir juntas, pero es algo que no necesariamente ocurre. Es interesante tu pregunta porque me permite volver sobre algo que siempre constituye un problema. Cuando yo digo pensamiento situado, como latinoamericano estoy citando a Sartre. Él es el que acuñó esa expresión de un pensamiento o una escritura en situación. Yo me aprovecho de esa idea europea, no eurocéntrica, porque hay que distinguir esto: una cosa es el pensamiento eurocentrado porque se produce en Europa: Marx, Freud, ahora dije Sartre, Adorno, por sólo decir nombrar algunos. Una cosa es el pensamiento eurocentrado y otra cosa el pensamiento eurocéntrico. Muchos de estos autores críticos, que por momentos son eurocéntricos también, inadvertidamente, no pueden evitarlo, porque también ellos están situados. Ahora, ¿qué es lo que hace que nosotros podamos aprovecharlos? que sus propias formas, sus propios métodos de pensamiento permiten criticarlos sin salirse de ese método. Es necesario y que aprovechemos nosotros, desde nuestra propia situación, lo que de ese método nos sirve. Ahora, efectivamente, todo pensamiento es inevitablemente situado, lo cual no quiere decir que sea crítico. Están situados de diferentes maneras, con situado, yo lo que quiero decir es que no podemos evitar mirar desde donde estamos parados.

LL: No una geografía física sino cultural...

EG: Por supuesto: cultural, histórica, económico-política, también física en algunos casos, pero todo eso junto. Eso es inevitable, somos de acá, estamos acá, estamos atravesados inconscientemente además por todo eso. Pero también esa situación particular se vive de distintas maneras según las propias posiciones políticas, situación de clase, de etnia, de sexo, de género o lo que fuere.

Yo lo puedo decir de mí, en el año 2002 fui elegido vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Yo ya venía pensando Latinoamérica y otras cosas, pero también Latinoamérica. Pero, recién ahí me di cuenta de que en la Universidad de Buenos Aires no existía un Instituto de estudios de América latina. No existía...

YM: En Filo<sup>1</sup> ¿tampoco?

EG: No, lo fundé yo, en la Facultad de Ciencias Sociales, junto con el decano Federico Schuster y la Facultad de Filosofía y Letras, porque había un antecedente, los decanos [Juan Carlos] Portantiero de Ciencias Sociales y [Norberto] Rodríguez Bustamante de Filosofía y Letras habían hecho un convenio para crear algo así como un Instituto de Estudios Latinoamericanos que por diversas razones políticas, existenciales, burocráticas, etc. había quedado cajoneado y entonces rescatamos eso y fundamos ese Instituto en el 2004. Pero, ¿qué quiero decir con esto? Que un Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe... (el Caribe lo puse yo, por obvias razones, estaba estudiando Haití). Bueno, quiero decir con esto que yo era totalmente inconsciente, inconsciente en el sentido que yo nunca me puse a pensar específicamente en eso. Cuántos Institutos de América Latina hay en Finlandia, en Senegal y yo que sé, en San Petersburgo. Pero no estaba en la Universidad de Buenos Aires...

YM: Volviendo a esto entre lo crítico y lo situado, ¿cómo ir a fondo con una estrategia situada? Digo, ¿la Declaración Universal es realmente universal?

EG: Esa es la primera pregunta que debemos hacernos. Esta pretensión de universalidad de tal teoría, tal régimen político, incluso la democracia, todo puede ponerse en discusión bajo esta pregunta. ¿Cuáles son los límites particulares que tiene esa pretendida universalidad? O ¿cuáles son los fenómenos particulares que entran en conflicto con esa universalidad? y ese conflicto, ¿tiene solución a la vista dentro de la

1. Refiere a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

lógica dominante? Esa es una pregunta que a mí siempre me ha parecido la pregunta crítica por excelencia. La pregunta que el pensamiento crítico debe empezar por hacerse. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué me quieren decir? Decíamos ayer, ¿qué me quieren decir con esto de la historia universal de la humanidad? qué es: ¿[la historia de] Roma? Incluso en la Modernidad, cuando por primera vez uno puede decir: bueno, realmente se redondeó el planeta tierra, valga la expresión. En 1492, nos enteramos que había todo un planeta esférico que podía ponerse en comunicación pero cómo esa universalidad incluso física se lee desde la historia, las culturas, las políticas, es algo que hay que preguntarse siempre.

YM: ¿Cuáles serían, si se podría enumerar, otras claves para construir un conocimiento no sometido a la colonialidad?

EG: Podemos tratar de resumirlo en algo que también decíamos ayer, que es situarse siempre en ese lugar de la tensión, del conflicto. Pararse haciendo difícil equilibrio en ese lugar de conflicto para no caer en una asimetría invertida que sigue atrapada en la misma lógica. En el pensamiento poscolonial, decolonial, transcolonial —con sus diferencias— hay una discusión que es justamente esta: ¿qué hacemos con los autores europeos, eurocentrados, incluso en algún caso eurocéntricos, cuando los leemos desde nuestra propia situación? Ahí tenemos posiciones extremas que dicen: todo eso lo borramos y entonces leemos y citamos a Quijano, a Dussel, etc. A mí me parece muy bien, pero toda esa gente ¿de dónde salió? ¿qué leyó? y a su vez, ¿qué leyeron sus abuelos? Sólo si nos situamos en esa difícilísima, complejísima trama tensionada, conflictiva, vamos a poder aprovechar lo que sea aprovechable. La estrategia que utilizaron los brasileños en la década del 30', lo que ellos llamaban “la estrategia antropofágica”, se trata de comerse al otro, vomitar lo que no sirve para nuestra propia digestión y el resto asimilarlo.

LL: Personalmente me resulta conflictivo pensar esa tensión porque siempre estamos pensando como en dos polos ¿nos tensamos entre qué?

EG: No es sólo quedarse con la tercera posición, en el medio, y mirar alternativamente a los dos polos como quien mira un partido de tenis,

equilibradamente. Sino situarse en el medio del conflicto, en el medio del despelote que se nos arma en la cabeza con estas cosas, y hacer lo que se pueda con eso, la peor estrategia es negar una de esas posiciones. Doy un ejemplo, cuando se creó el Instituto de Revisionismo Histórico el espíritu de eso que se llama, por lo menos en el sentido vulgar del término, “revisionismo histórico” no logra sustraerse a la lógica de aquello que ellos critican: se cambia el retrato de Mitre por el de Rosas, la estatua de Rivadavia por la del Chacho Peñaloza... bueno, pero seguimos en los retratos y las estatuas, cuando en realidad de lo que se trata es de pensar la lógica conflictiva y cómo todo forma parte de la historia. Sarmiento no era ningún tonto, se pueden decir de él muchas cosas, pero no era ningún tonto, y cuando le pone de subtítulo a su libro *Civilización “y” Barbarie* y no “o”, sabemos muy bien lo que está diciendo, porque como diría Benjamin “todo documento de civilización, lo es también de barbarie”, y en eso estamos.

YM y LL: ¿Cómo podemos pensar el conocimiento sin compartimentos estancos? ¿Cómo podemos deconstruir esta mirada de las ciencias sociales claramente disciplinares? Y ¿qué intentos reconoce como significativos?

EG: Vos tenés una cosa que “inventó” el señor Carlos Marx, que se llamaba “materialismo histórico” y tenemos otra cosa que “inventó” el profesor Freud que se llama “psicoanálisis”, son dos discursos muy diferentes, que apuntan a objetivos diferentes, a veces incluso enfrentados. Pero que tienen en común esas dos cosas. Que son dos discursos, disciplinas, teorías que son absolutamente inseparables de su propia práctica. Lo que se llama materialismo histórico es algo que teoriza sobre las prácticas sociales, lo que se llama el psicoanálisis es algo que teoriza sobre la práctica de los psicoanalistas. Como dice Althusser, es práctica teórica y teoría de la práctica. Entonces, esta es la perspectiva que tenemos que adoptar. Me parece que este es un criterio central de una teoría crítica que necesariamente, como depende de su propia práctica, está criticándose a sí misma todo el tiempo, y transformándose en su propio cur-

so, más allá de que parta de premisas fundantes que tendrá que respetar bajo riesgo de caerse de su propia teoría. Pero una vez respetado eso, es esto, una práctica permanente, incansable, interminable de construcción.

YM: Se habla de transdisciplina, posdisciplina, hay una cantidad de intentos de trascender las barreras disciplinares. ¿Ve en esos intentos algún tipo de potencia teórica para un pensamiento crítico?

EG: Me parece mejor que estos compartimentos estancos, incomunicados que ustedes decían. Igual le tengo desconfianza porque mi experiencia, y no es sólo mi experiencia, es que cuando se hace eso que se llama interdisciplina, transdisciplina, etc. generalmente lo que pasa es que todos se sientan como nosotros a la mesa a conversar sobre su propia disciplina y se van con lo mismo que tenían cuando llegaron. Entonces hicieron la ficción –en el mal sentido del término– de intercambiar presupuestos, teorías o hipótesis disciplinares y ya está. La ruptura de esos límites no puede consistir en una suerte de pastiche de los objetos ya terminados. Cuando yo hablaba de Freud y de Marx tomándolos simplemente como ejemplo de teoría de la práctica y de práctica teórica, un secreto de ese método es que el acento se debe poner en el proceso de producción y no en el producto terminado. El acento puesto en el producto terminado es lo que tanto Marx como Freud –en distintas perspectivas y con distintos objetivos– llaman el fetichismo, el fetichismo de la mercancía o el fetichismo como síntoma clínico en el caso de Freud. En eso consiste el fetichismo. Todos somos un poco fetichistas, es inevitable. Podemos pensar que es otro ejemplo de la parte por el todo: toda la carga puesta en el efecto y no en la causa, en el producto y no en la producción, en el resultado y no en el camino-proceso. Entonces me parece que la única manera de romper con eso, de hacer verdadera transdisciplina, es empezar desde antes, poner toda la mirada, subrayar en el proceso de producción del objeto, porque nuestras disciplinas no tienen objeto, los objetos los construimos nosotros. Eso lo sabemos desde Dilthey y su escuela, las ciencias nomotéticas y las ciencias ideográficas. Ellos decían, bueno, lo que pasa con estas ciencias o disciplinas es que el objeto

MENNELLI, Y. y LUCIANI, L. - “‘Patear el tablero teórico’, diálogo con Eduardo Grüner”

es el mismo que el sujeto. Seres humanos que hacen sus cosas, hacen sus rituales, construyen sus religiones o producen económicamente de tal o cual manera y se estudian a sí mismos haciendo eso. El problema es que es un lugar donde existe esa separación, porque esta alienada y fetichizada la metodología, pero no hay en la realidad separación entre el objeto y el sujeto. No es un químico en el laboratorio estudiando no sé qué cosa por el microscopio. Hasta que no nos hagamos plenamente carne de eso vamos a seguir estudiando las sociedades como quien estudia las hormigas.

### **“La Modernidad es una coproducción entre socios muy desiguales”**

LL: Pensando en esto del pensamiento crítico latinoamericano creo que uno de los grandes aportes es este desmontaje de esa imagen de modernidad, mi pregunta es quizás ¿desde qué otros parámetros deconstruir esta Modernidad eurocentrada?

EG: Ahí hay varias cuestiones. Ustedes conocen perfectamente ese concepto que acuñó Anibal Quijano que es la colonialidad del poder y del saber. Se le pueden discutir una cantidad de cosas a Quijano, pero evidentemente es una buena forma de pensamiento crítico empezar por el telón de fondo que es este: hay una construcción colonial, después transformada en semicolonial, neocolonial, poscolonial, o como se quiera decir. Pero hay una construcción colonial en la forma misma del pensamiento. Por eso cuando se dice que la Modernidad es una suerte de exportación de Europa, del mundo occidental más avanzado hacia las llamadas periferias, es una enorme falacia y es una enorme falacia por varias razones. En primer lugar, porque esa misma Modernidad que Europa se construyó para sí misma y que –hay que dejarse de eufemismos– se llama sistema capitalista, que constitutivamente, como explicó Marx, es mundial, es tendencialmente expansiva. Ese sistema se construyó, y no hace falta ir a Quijano ni a Enrique Dussel, otra vez Marx –capítulo 24 de *El Capital*– dice claramente que la fuerza de trabajo esclava, se-



miesclava, indígena, hizo una contribución esencial a lo que él llama la acumulación originaria de capital en el centro europeo; mejor dicho en lo que iba a devenir el centro, porque hay que cuidar las palabras: porque antes de 1492 no había centro ni periferia y, si los había, la periferia era Europa.

Samir Amin, autor egipcio interesantísimo, dice una cosa fundamental: en 1492 el hecho de que los españoles pudieran conquistar América, haber llegado a América en primer lugar y que luego la colonizaran, no es un síntoma de su fortaleza sino de su debilidad. Porque estaban absolutamente acorralados por los árabes, el imperio otomano, etcétera, y se echaron al mar para ver qué pasaba, qué encontraban, tratando de llegar a las Indias orientales y todo el relato que conocemos.

Esto quiere decir que la modernidad es, diría un cineasta, una coproducción entre Europa, América y África, sólo que es una coproducción entre socios muy desiguales, por supuesto. Unos obligaron a otros a coproducir esto, pero hay que terminar con la historieta, a esta altura ya infantil, de que esto, la Modernidad, es un invento europeo. Es un invento conjunto, fuertemente conflictivo, atravesado por todo el barro y la sangre de la historia que uno se pueda imaginar, con cincuenta millones de muertos. Si uno no tiene en cuenta todo eso está comprando globos amarillos, si me permiten la metáfora.

LL: En todo caso el aporte del pensamiento crítico latinoamericano es lo situado que está a la hora de pensar América Latina en esa ecuación de la Modernidad, como producto histórico.

EG: Ayer yo extremaba la necesidad de “patear el tablero teórico”, dando el ejemplo de cómo la Revolución haitiana es la que obliga a la francesa a ser plenamente “moderna”. Entonces, ¿de dónde a dónde va la Modernidad? Por eso en el libro, yo digo con una expresión provocativa, que la revolución haitiana es más francesa que la francesa, pero porque es haitiana, porque si hubiera sido sólo francesa, no hubiera podido obligar a la francesa a ser consecuente consigo misma. Ese particularismo elevado a la universalidad puede tener efectos críticos muy importantes.

Cuando ellos dicen “somos todos negros”, están invirtiendo la lógica, la declaración eurocéntrica de somos todos ciudadanos menos los negros, menos los indios, menos quien corresponda, las mujeres, los judíos. Esos no eran los ciudadanos. Y [los haitianos] están dando vuelta eso, desde el particular excluido se puede construir otra forma de universalidad crítica. Yo no recuerdo si es Quijano quien dice algo muy sencillo pero muy cierto: desde la periferia, la ventaja que da esa visión es que se ve la periferia y el centro, pero desde el centro sólo se ve el centro.

### **“Las revoluciones... un invento moderno”**

YM: Pensando en las revoluciones como esos momentos que nos pueden ayudar a pensar o nos obligan a generar un esfuerzo de comprensión, de redimensionamiento, de ruptura...

EG: El tema de las revoluciones es uno de los más complejos y también es un invento moderno. Antes de 1648 –cuando se produce en Inglaterra la primera gran revolución “burguesa” europea– no había revoluciones. Es decir, no había la idea que es absolutamente moderna –y vamos a definir qué es realmente una revolución– de que una clase social diferente a la gobernante, no solamente a la dominante económicamente, sino a la gobernante, se hiciera cargo del gobierno, se hiciera cargo de la dirección política, se hiciera cargo del Estado directamente o a través de sus representantes. Pusiera a tono su dominación política en línea con su dominación económica incipiente. Eso es lo que pasó en Inglaterra en 1648, en Francia en 1789, etc., etc. Eso es lo que no sucedió en las guerras o las revoluciones independentistas americanas, salvo lo que decíamos para el caso de Haití, y por poco tiempo. Lo que sucedió en esas independencias fueron revoluciones puramente políticas, quiero decir, y no económicas y sociales en el sentido más estructural del término.

Ha habido diferentes clases de revoluciones en la Modernidad, todas ellas se complicaron, en algunos casos de manera extrema. Muchas veces se ha dicho que las grandes revoluciones sociales del siglo XX, la Revolución rusa, vietnamita, china, cubana, etc. fracasaron.

Yo tengo toda una teoría del fracaso que les voy a exponer brevemente, pero primero quiero decir que con todas esas complicaciones, hoy –tenemos que ser honestos con nosotros mismos– no sabemos cómo definir la revolución, en caso de que quisiéramos hacer una, y no sabemos qué queremos hacer con ella. ¿Cómo definirla?, uno puede hacer enunciados generales: “yo soy un hombre de izquierda, entonces aspiro a que advenga el socialismo”, bueno, entonces hay que definir eso de nuevo, porque una cosa era en el Siglo XIX, y ahora hay que definirlo de nuevo y hay que pensar cómo llegamos a eso, qué estrategias políticas, qué situaciones estructurales se tienen que dar, qué lógicas tienen que cambiar. Todo eso está en discusión. . .

Vamos al fracaso ¿qué quiere decir eso? porque hay un uso ideológico muy complicado que se hace cuando se habla del fracaso de estas revoluciones. En una famosa entrevista que le hace una revista francesa a William Faulkner –un gran escritor norteamericano– Faulkner respondiendo a una pregunta que le hizo el periodista, le dice: “no se vaya a creer que es tan fácil fracasar, a mí al principio me costó mucho, después me fue saliendo cada vez mejor” [el fracaso]. Y otro norteamericano, Orson Welles, que en una famosa frase también dice –imagínense que Orson Welles debutó como director de cine a los 24 años, con “El ciudadano”- : “yo empecé desde muy arriba y tuve que trabajar mucho para llegar al fondo”, para fracasar. ¿Por qué, más allá de las ironías, me gusta citar esto? Porque en esas frases, en esa lógica de pensamiento, el acento está puesto en el proceso de trabajo, en el esfuerzo y no en el resultado. Cuando se dice “fracasaron”, bueno, sí, salieron mal. Yo soy el primero en decirlo: ¡Claro que fracasaron! Lo que fue el stalinismo, lo que fue, bueno, se puede discutir lo de Cuba, pero ya estamos viendo a dónde va a ir a parar; fue lo mismo que pasó en China, millones de muertos, ocasionalmente por buenas razones, en su mayoría por pésimas razones. Ahora, ¿todo eso significa que las razones o las motivaciones por las cuales esas revoluciones tuvieron que hacerse han desaparecido? Yo diría que al revés, justamente porque esas revoluciones han fracasado, en ese sentido del resultado, y se ha profundizado la necesidad de, como diría el propio

Orson Welles: “la próxima, fracasar bien, fracasar mejor”. No se terminó la historia, al contrario, está más vigente que nunca.

Por ejemplo, la expresión: “el marxismo ya no sirve más”. Pero perdóneme una cosa, señor, estamos justamente en un mundo en el que todo es capitalista, te puede gustar o no el marxismo, podrás estar en contra o a favor pero –hablo de la lógica misma del pensamiento, no del contenido, que uno después puede evaluar– el marxismo es una crítica al sistema capitalista, ante todo es una teoría crítica del sistema capitalista. Por eso Sartre dice “es el horizonte insuperable de nuestro tiempo”. No porque sea una disciplina o una teoría que no pueda ser refutada como todas; sino en el sentido de que mientras exista el capitalismo va a tener pertinencia esa crítica. Entonces pensar hoy la revolución es una cosa muy difícil porque el mundo ha cambiado mucho y uno de los más graves de esos cambios es que –y eso sí es un gran fracaso– ha retrocedido o incluso desaparecido algo que mi amigo Nicolás Casullo, llamaba “el imaginario revolucionario” es decir, ya la gente no se plantea esa posibilidad.

Va a pasar, y eso va a volver, porque la historia es así, se repita una vez como tragedia y otra como farsa. Estamos en esa situación, paradójicamente, en un contexto donde están dadas todas las condiciones, que incluso el propio Marx preveía, que es un contexto de crisis prácticamente terminal del sistema capitalista.

El otro día escuché a alguien decir una cosa muy graciosa (si no fuera tan trágica), decía: “Sí, el capitalismo, no les quepa dudas, se va a terminar. En primer lugar porque todos los sistemas se terminaron y vinieron otros; y en segundo lugar, porque puede suceder que el capitalismo termine con el planeta Tierra, liquide al planeta Tierra”. Esa es una situación nueva en la que estamos, que no estaba existía en tiempos de Marx y en la que no se le hubiese ocurrido pensar en eso. No hablo solamente de la ecología, que también es un tema central, sino de todo lo que significa esta crisis terminal que no encuentra salida y que no tiene una lógica alternativa lo suficientemente creíble y eficaz o asumida por las grandes masas de la humanidad que pueda construir otra cosa. ¿Va

a llegar [el fin del capitalismo]? Sí, va a llegar, pero por ahora siempre conviene un cierto pesimismo de la razón, sin mengua del optimismo de la voluntad.

LL: A mí me llama la atención que todas estas revoluciones, llamadas fracasadas, son de la periferia y muchas en América Latina...

EG: Claro, claro, y tampoco alguien como Marx podría prever eso, aunque en la última etapa se dio cuenta incipientemente, dos cosas lo hicieron darse cuenta, repensar esto. Una es el caso de Irlanda, porque es la periferia dentro del centro, en ese sentido es más interesante que el exotismo geográfico de los africanos o de nosotros mismos, porque lo tienen ahí adentro hace más de 800 años, 800 años llevan las luchas irlandesas contra la ocupación inglesa. Y ahí parece que, anecdóticamente, una hija de Marx, Jenny, tenía un asunto amoroso con un líder de la resistencia irlandesa, que estaba preso, y ahí bueno, Marx empezó a interesarse y dijo: “Bueno, sólo se va a poder hacer la revolución en Inglaterra...”. Él pensaba que como Inglaterra era el país más avanzado, que tenía la clase obrera cuantitativamente más grande y todo esto, iba a ser la vanguardia de la revolución socialista en el mundo. Pensaba que tenía que ser así, porque sólo cuando se diera la revolución en los países técnicamente más avanzados se iba a poder mundializar esa revolución. Pero ahí se dio cuenta y dijo: “sólo se va a poder realizar la revolución en Inglaterra, si empieza por Irlanda y la lidera la causa nacional, no solamente social y económica irlandesa”. Y el otro caso es el de Rusia. Marx se dio cuenta, premonitoriamente, que en Rusia estaba pasando algo diferente, que era el famoso “eslabón débil” que decía después Lenin, pero por supuesto se murió sin enterarse, pero fue ahí que se produjo la primera gran revolución socialista. Fijate qué interesante, en otra periferia del centro mismo. Está en Europa, tiene frontera con Alemania, está entre Europa y Asia. Esas revoluciones, fracasaron. La irlandesa nunca se terminó de hacer y la revolución rusa con el stalinismo fue la traición más absoluta. Seguramente hay razones objetivas, hay el error de la teoría del socialismo en

MENNELLI, Y. y LUCIANI, L. - “Patear el tablero teórico’, diálogo con Eduardo Grüner”

un solo país, bueno se pueden discutir muchas cosas, pero además hay traición. No es sólo “fracaso”, es también traición y derrota.

### **“Las trampas de la Modernidad” y “la próxima revolución”**

LL y YM: Pensando quizás en las trampas de la modernidad, que tenemos que saltar de alguna manera, ¿no? Una tiene que ver con lo que hablé anoche del tiempo histórico, como lineal, progresivo. ¿Cómo pensar otras temporalidades desde un pensamiento crítico latinoamericano? ¿Cómo pensar distintas temporalidades sin ajustarnos al lineamiento progresivo que la modernidad nos ha incorporado? Y ampliando hacia los procesos de memoria ¿por qué ciertos hechos se bloquean y dejan ser pensados?

EG: ¿Cuál es la dificultad? Que hace 500 años hemos sido incorporados en una lógica de la temporalidad dominante que forma parte de la colonialidad del poder y del saber, que dice Quijano. Es obvio que tenía que ser así. La idea de progreso por ejemplo, todos nos consideramos progresistas... y la verdad es que yo no me considero progresista, porque yo sigo atentamente a Walter Benjamin, que decía que la idea del progreso es la filosofía de la historia de los vencedores, porque por supuesto para ellos la historia fue un progreso, porque los puso en ese lugar. Para los vencidos de la historia, es una regresión permanente esa historia. Hay que empezar por pensar por lo menos en un conflicto entre esas dos temporalidades. No es lo mismo vencedores que vencidos, y con vencidos me refiero a los obreros explotados, los negros esclavos, las sociedades colonizadas, las mujeres o las minorías sexuales, los inmigrantes marginados. No es la misma temporalidad. Ahora, que existan esas dos temporalidades es un producto de que desde hace 500 años, una de ellas es la dominante, y este es otro problema para el pensamiento crítico. Se ha naturalizado la idea de que existen en la realidad elementos que se combinan de alguna manera, pero deberíamos pensar al revés: es la combinación la que le da su lugar a esos elementos. Cuando se habla del desarrollo desigual y combinado, la desigualdad es un producto de

la combinación, no es que hay cosas desiguales que se combinan. Porque antes de la “combinación” no se puede comparar la temporalidad de las culturas indígenas americanas o de las culturas tribales africanas o lo que sea, con la de la linealidad del progreso europeo tal como ellos lo piensan. Entonces, si se pueden comparar, ¿cuál es el paraguas que permite esa comparación? Bueno, que una de esas culturas, la de la linealidad y el progreso, obligó a “sangre y fuego” a las otras a incluirse en esa lógica, cuando no necesariamente era la lógica de esa cultura. Ustedes conocen perfectamente a un gran antropólogo francés que se llama Pierre Clastres, bueno y, ¿qué dice Pierre Clastres? Critica cómo pensamos, aún los antropólogos progresistas, por ejemplo, hablamos de estas sociedades como sociedades sin Estado. “No –dice él–, son sociedades ‘contra’ el Estado”, porque son sociedades que armaron su lógica, de tal manera que no necesitaron que un cuerpo político especial se separara para dar órdenes desde arriba, dictar leyes, etc. “Son sociedades sin producción para el intercambio”. No, “son sociedades ‘contra’ la producción para el intercambio” Su lógica es otra, siempre las calificamos desde por la negativa desde la perspectiva europea. Marx mismo cae en eso cuando habla, por ejemplo, de las sociedades precapitalistas, como si el fin predeterminado de toda sociedad moderna fuera llegar al capitalismo... Otros hablan de “sociedades premodernas”, hay distintas maneras de caer inconscientemente en ese fetichismo ideológico: lo hacemos todos los días en nuestro discurso cotidiano. Hay un problema del lenguaje, porque, como decía Roland Barthes, “la lengua es totalitaria” no porque nos impida decir cosas, sino porque nos obliga a decir ciertas cosas y no otras. Entonces tenemos esas reglas gramaticales, sintácticas que incorporan estos sentidos comunes y entonces Clastres dice: “yo me tomé el trabajo de calcular cuántas horas de trabajo diarias necesitan los miembros de estas sociedades para autor reproducirse” –trabajo, el que los occidentales entendemos por trabajo, trabajo para producir– 2 o 3 horas por día. Después se la pasan durmiendo la siesta en la hamaca, haciendo el amor con la mujer, llevando a pasear a los niños, haciendo sus rituales religiosos, lo que sea. No son sociedades de subsistencia, son

sociedades de superabundancia, porque se dan el lujo de trabajar 2 o 3 horas por día y tienen todo lo que necesitan, en los límites de la lógica que ellos se dan a sí mismos. Podrán estar bien o mal, pero no se puede comparar lo que no tiene comparación posible. Y lo que hace la temporalidad histórica dominante es pretender comparar lo incomparable y por lo tanto dominarlo bajo su propia lógica. Es parte del pensamiento crítico desmontar esta operación, desmontar esta operación es decir: “no, hay efectivamente lógicas y temporalidades distintas”. Y eso es muy importante hacerlo hoy. Y en cierto modo nos lleva a la pregunta anterior sobre las revoluciones, porque en el supuesto de que pudiera emerger un nuevo imaginario revolucionario, tendría que pensar estas cosas también, ya no en los términos productivistas. Un autor húngaro, discípulo de Lukács, István Mészáros, dice: hay que diferenciar dos cosas, una cosa es el capitalismo como tal y otra cosa es lo que él llama “el sociometabolismo del capital”, que es lo que hace que más allá de cuál sea el régimen de propiedad de los medios de producción, la lógica que actúa tiende a permanecer, —y eso es lo que le pasó a los llamados socialismos reales, esa es una explicación central de su fracaso— se salieron del capitalismo, pero no de esto que llama el sociometabolismo del capital. Esto, el productivismo, el ganar la carrera armamentista, el ganar la carrera atómica, los satélites o los cohetes a Marte o lo que fuera, quién manda el primer perrito, etc. [Ninguna revolución] rompió con ese tiempo histórico, no rompió con esa lógica. Para la próxima revolución, que creo que yo no la voy a ver, hay que pensar todo esto también.

Así, luego de más de una hora terminamos esta conversación. queda abierta a otros posibles interrogantes y al aporte de otros casos para seguir pensando críticamente la modernidad, las múltiples experiencias que constituyen lo latinoamericano, la próxima revolución.