

Melancolía de izquierdas. La fuerza de una tradición oculta (siglos XIX-XXI)¹

Enzo Traverso

En el enfrentamiento del siglo entre socialismo y barbarie, la segunda se ha puesto en cabeza. Entramos en el siglo XXI con menos esperanzas de las que tenían nuestros antepasados en el umbral del XX.

Daniel Bensaïd, *Jeanne de guerre lasse* (1991)

El propósito de esta obra es explorar la dimensión melancólica de la cultura de izquierdas desde el siglo XIX hasta el XXI. La noción «cultura de izquierdas» es heterogénea y abierta, difícil de acotar. La izquierda de la que hablaremos no se define en términos puramente *topológicos*, según una aproximación habitual en las ciencias políticas, sino más bien en términos *ontológicos*: los movimientos que han luchado a lo largo de la historia para cambiar la sociedad situando el principio de igualdad en el centro de sus proyectos y sus luchas.² Su cultura incluye no solo una multitud de corrientes políticas sino también una pluralidad de sensibilidades intelectuales y estéticas. Por esta razón he optado por analizar tanto textos como imágenes. Las ideas contenidas en obras teóricas, los documentos políticos y los testimonios incluidos en relatos autobiográficos o en la correspondencia epistolar conviven con los carteles propagandísticos, las pinturas y las películas. Prestaremos especial atención al marxismo, que dominó la cultura de los movimientos revolucionarios del siglo XX. En este ensayo la noción «cultura de izquierdas» comprende, por lo tanto, un conjunto de teorías y experiencias, ideas y sentimientos, pasiones y utopías. La memoria de la izquierda es un vasto continente hecho de victorias y derrotas: las primeras excitantes, pero casi siempre efímeras, las segundas a menudo duraderas. En cuanto a la melancolía, es un sentimiento, un estado

1. Traducción de la Introducción de su reciente libro *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée*, París, Éditions La Découverte, 2016.
2. Entre las diversas definiciones de la izquierda y de la división derecha/izquierda aquí retomo la propuesta de Norberto BOBBIO en *Droit et gauche*, París, Le Seuil, 1996 [trad. cast.: *Derecha e izquierda*, Madrid, Punto de lectura, 2000].

de ánimo, una disposición del espíritu. Para aprehender la cultura de izquierdas es necesario, por tanto, ir más allá de las ideas y los conceptos.

A principios de la década de 1980, la irrupción de la memoria en el campo de las ciencias humanas coincidió con la crisis del marxismo, que ha estado prácticamente ausente del «momento memorativo» característico de los albores del siglo XXI. El concepto marxista de historia conlleva una obligación memorativa: hay que inscribir los acontecimientos del pasado en la conciencia histórica para poder proyectarse en el mañana. Se trata de una memoria «estratégica» de las luchas del pasado, una memoria orientada hacia el futuro. El fin del comunismo supuso la ruptura de esta dialéctica entre pasado y futuro. Por otro lado, el ocaso de las utopías que acompaña nuestra época «presentista» ha conducido a la práctica extinción de la memoria marxista. La tensión entre pasado y futuro se ha convertido en una «dialéctica negativa», mutilada. Este contexto ha favorecido el redescubrimiento de una visión melancólica de la historia como rememoración (*Eingedenken*) de los vencidos –de la que Walter Benjamin ha sido el intérprete más destacado– que pertenece a una tradición oculta del marxismo.

Durante más de un siglo la izquierda radical se ha inspirado en la conocida undécima tesis sobre Feuerbach de Marx: los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, ahora es preciso transformarlo.³ En 1989, cuando la izquierda se quedó «sin refugio espiritual» al tomar conciencia del fracaso de los intentos pasados de transformar el mundo, fue necesario replantearse las ideas con las cuales se había intentado interpretar. Y cuando, una década más tarde, aparecieron nuevos movimientos que proclamaban que «otro mundo es posible», tuvieron que reinventar sus identidades intelectuales y políticas. Tuvieron que *reinventarse* forjando prácticas –incluso, en muchos aspectos, teorías– inéditas en un mundo privado de un futuro visible, pensable o imaginable. No pudieron, como hicieran anteriormente otras generaciones huérfanas, «inventarse una tradición». El paso de una edad de sangre y fuego, que pese a sus innumerables derrotas seguía siendo inteligible, a una nueva época de amenazas globales sin un desenlace previsible se ha teñido de un tono melancólico. Ello no significa necesariamente que se produzca un repliegue a un universo de tristeza y recuerdos; se trata más bien de un conjunto de emociones y sentimientos que envuelven la transición hacia una nueva era. Es la única forma de que coexistan la búsqueda de ideas y proyectos para el mañana con el duelo y la tristeza que acompañan a la desaparición de las experiencias revolucionarias del pasado. Es la melancolía de una izquierda, ni arcaica ni impotente, que no quiere liberarse del lastre del pasado aunque a menudo sea pesado de llevar. Es la melancolía de una izquierda que, al mismo tiempo que se compromete con las luchas del presente, no elude hacer balance de las derrotas acumuladas. Una izquierda que no se resigna al orden global diseñado

3. Karl MARX: «Thèses sur Feuerbach», *Philosophie*, París, Gallimard, 1994, p. 235 [trad. cast.: *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Barcelona, Grijalbo, 1974].



• Carnet de miembro de la Federación de Artistas de G. Courbet expedido por la Comuna de París.

por el neoliberalismo pero que no puede afilar sus armas críticas si no es identificándose empáticamente con los vencidos de la historia, esa amplia multitud a la que se sumó, a finales del siglo XX, la última generación de revoluciones fracasadas. Sin embargo, para que esta melancolía resulte fructífera debe ser reconocida y asumida, evitando las estrategias elusi-

vas habituales, los clásicos subterfugios de la represión. Hubo una época en la que lanzarse a asaltar los cielos parecía la mejor forma de sobrellevar el duelo por los camaradas caídos. Ese tiempo ha pasado. La tristeza sublimada por la excitación del combate ya no está, al menos por el momento, al orden del día.

En este pasado familiar y al mismo tiempo «desconocido» –vivido, transmitido, después reprimido y hoy ajeno a las nuevas generaciones–, los debates intelectuales se entremezclan con las experiencias culturales menos formales. Las huellas de esta melancolía de izquierdas se reconocen mucho más fácilmente en las múltiples manifestaciones del imaginario revolucionario que en las producciones doctrinales y las controversias teóricas. Por otra parte, estas últimas revelan varios estratos de significados ocultos cuando son reinterpretadas a través del imaginario colectivo que las acompaña. Este ensayo oscila permanentemente entre conceptos e imágenes sin establecer una jerarquía entre ellos, considerándolos igualmente importantes para definir y mostrar qué es la cultura de izquierdas. Los reúne y capta sus resonancias mutuas, señalando aquello que comparten un gran número de obras clásicas con la pintura, la fotografía y el cine. Se apoya en fuentes de naturaleza diversa que podríamos calificar, siguiendo a Walter Benjamin, de «imágenes de pensamiento» (*Denkbilder*).⁴ No se trata de erigir un monumento o escribir un epitafio sino de explorar un paisaje memorativo multiforme y a menudo contrastado. A diferencia del discurso humanitario predominante que sacraliza la memoria de las *víctimas* ignorando, incluso rechazando, sus compromisos, la melancolía revolucionaria dirige su mirada a los *vencidos*. Considera las tragedias asociadas a las batallas perdidas del pasado como un lastre y una deuda que también contienen una promesa de redención.

4. Véase Gerhard RICHTER: *Thought-Images. Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007.

Esta constelación melancólica se analiza aquí desde diversos ángulos: esbozando los rasgos de una cultura de la derrota, reconstruyendo la concepción marxista de la memoria y dando testimonio del duelo elaborado por la escritura y la imagen. Este libro hace hincapié en las figuras que, desde Karl Marx a Walter Benjamin pasando por Gustave Courbet y León Trotski, encarnan esta melancolía de izquierdas. Evoca encuentros fructíferos, conflictivos, tardíos o fallidos entre pensadores marxistas, y muestra los diferentes caminos emprendidos por sus melancolías. La melancolía marxista y la melancolía postcolonial –nacida del fracaso de las revoluciones coloniales– son la prueba de una difícil alianza, construida unas veces sobre profundas incomprensiones, otras sobre convergencias fulgurantes, selladas por las promesas traicionadas del comunismo y de la descolonización. En cambio, el encuentro póstumo entre Daniel Bensaïd y Walter Benjamin, posible gracias a la resonancia entre dos momentos decisivos del siglo XX, 1939 y 1989, fue vibrante. En efecto, tras la caída del muro de Berlín, los contestatarios de las décadas de 1960 y 1970 descubrieron una concepción de la historia nacida de las derrotas de los años treinta, cargada de una melancolía que volvía a estar de actualidad y repercutía poderosamente en el presente.

La melancolía de izquierdas no es una novedad; no aparece a principios del siglo XXI como un estallido inesperado que debe ser descifrado, celebrado o lamentado. No es una enfermedad de la izquierda –un duelo patológico–, como podría sugerir una aplicación superficial de las categorías freudianas. El cambio histórico de 1989 no la creó, tan solo la reveló. La melancolía de izquierdas ha existido siempre, discreta, púdica, a menudo subterránea, prohibida en los discursos oficiales la mayor parte de las veces, censurada por la propaganda y siempre reacia a exhibirse a plena luz del día. La he denominado una «tradición oculta», tomando prestada esta definición de Hannah Arendt. En 1944, Arendt definió de este modo («*die verborgene Tradition*») la historia del judaísmo «paria», irreductible a todo conformismo religioso o político, insumiso tanto a la sinagoga como al poder establecido. Sus mejores representantes eran, a su juicio, Heinrich Heine y Bernard Lazare, dos judíos heréticos, Charlie Chaplin, un artista que había introducido en el cine la figura del *shlemihl*, vagabundo y marginal, y Franz Kafka, escritor inclasificable y atormentado.⁵ Como esta «tradición oculta», la melancolía de izquierdas no pertenece al relato canónico del socialismo y del comunismo. No comparte prácticamente nada con la epopeya gloriosa, a menudo ilusoria y falsa, de los triunfos y grandes conquistas, de las banderas ondeantes, de los héroes venerados, de la confianza en el futuro. Se inscribe sobre todo en la

5. Hannah ARENT: *La Tradition cachée. Le juif comme paria*, París, Christian Bourgois, 1987 [trad. cast.: *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004].

tradicón de las derrotas que, como recordaba Rosa Luxemburgo la víspera de su muerte, han jalonado la historia de las revoluciones. Es la melancolía de Blanqui y de Louise Michel tras la sangrienta represión de la comuna de París; de Rosa Luxemburgo quien, desde su prisión de Wronke, meditaba sobre la carnicería de la Gran Guerra y la capitulación del socialismo alemán; de Gramsci quien, desde una prisión fascista, repensaba la relación entre «guerra de posiciones» y «guerra de movimientos» tras el fracaso de las revoluciones europeas; de Trotski en su último exilio mexicano, encerrado entre los muros en una casa-bunker de Coyoacán; de Walter Benjamin quien, en su exilio de París, reelaboraba la historia desde el punto de vista de los ancestros «sometidos»; de C. L. R. James cuando escribía sobre Melville desde la isla Ellis donde pasaba la cuarentena, como *enemy alien* en los Estados Unidos del macartismo; de los comunistas indonesios que sobrevivieron a la gran masacre de 1965; del Che Guevara en las montañas de Bolivia, consciente de que la vía cubana había entrado en un punto muerto.

Este libro intenta componer una imagen de esta tradición oculta, identificar algunos de sus momentos cruciales y señalar a sus principales intérpretes tanto en la teoría como en la pintura y el cine. La tristeza y el duelo, el sentimiento abrumador de fracaso, de los amigos y los camaradas perdidos, de las oportunidades desaprovechadas, de los logros destruidos, de la felicidad volatilizada, han acompañado la historia del socialismo desde sus inicios, como la otra cara de la moneda dialéctica del éxtasis revolucionario que todo lo hace posible, cuando se experimenta el placer de actuar conjuntamente y de realizarse en la acción colectiva, cuando se tiene la impresión de flotar en una nube, liberado de todo peso, y de ser capaz de dar un sentido a la historia. Esta melancolía de izquierdas se ha ocultado, reprimido o sublimado mediante representaciones que la superaban esbozando la imagen de un futuro liberado. De este modo, riega la historia de los movimientos revolucionarios como un río subterráneo, como un flujo poderoso pero invisible, exorcizado o neutralizado por relatos edificantes, reconfortantes. Parafraseando a Walter Benjamin, podría decirse que la cultura de izquierdas está impregnada de melancolía como un papel secante embebido de tinta: «Pero si dependiera del papel secante no quedaría nada de lo escrito». ⁶ El propósito de este libro es, precisamente, sacar a la luz este texto oculto, este substrato intelectual de emociones y de memoria.

* * *

El fin del comunismo generó una ola de entusiasmo y, por un breve lapso temporal, la esperanza de un socialismo auténticamente democrático. Sin embargo, pronto se constató que se había derrumbado toda una representación

6. Walter BENJAMIN: *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, París, Éditions du Cerf, 1989, p. 488 [trad. cast.: *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005].

del siglo XX. La preocupación se propagó a todas las corrientes de la izquierda, entre ellas numerosos movimientos antiestalinistas. Christa Wolf, la más conocida de las escritoras y escritores disidentes de la RDA, describió este sentimiento extraño en su relato autobiográfico *La ciudad de los ángeles*: tenía la sensación de haberse convertido en una «indigente» espiritual, exiliada en un país que había dejado de existir.⁷ Junto a la historia oficial del comunismo, monumental pero desacreditada, existía otra nacida de la Revolución de



• Escuchando la invasión de la URSS por la Alemania nazi 1941. Foto Ivan Sagin.

Octubre, en la que se inscribían muchos otros acontecimientos, desde la guerra civil española a Mayo del 68. Esta otra historia ofrecía la imagen de un siglo dominado por el vínculo simbiótico entre revolución y barbarie, presto a bascular unas veces hacia una y otras hacia otra. Pero el impacto de 1989 destruyó este relato enterrándolo bajo los escombros del muro de Berlín. La dialéctica del siglo XX fue repentinamente aniquilada. En lugar de liberar nuevas energías, el fin del socialismo de Estado agotó la trayectoria del propio socialismo. Toda la historia del comunismo se vio reducida a su dimensión totalitaria y apareció, bajo esta forma, como una memoria colectiva y transmisible, hasta convertirse en una representación compartida, la *doxa* de principios del siglo XXI. Evidentemente, el relato anticomunista de la revolución no era una novedad, existía al menos desde 1917, pero mutó en una conciencia histórica compartida, una representación dominante e indiscutida. Tras haber irrumpido en la escena del siglo como una promesa de liberación, el comunismo salió de él como un símbolo de alienación y opresión. Las imágenes del derribo del muro de Berlín se percibieron como una especie de desarrollo a la inversa de *Octubre*, la obra maestra de Eisenstein: la película de la revolución había sido «rebobinada» definitivamente. De hecho, cuando se hundió el socialismo real, la esperanza comunista ya se había agotado.

7. Christa WOLF: *Ville des Anges ou The Overcoat of Dr. Freud*, París, Le Seuil, 2012 [trad. cast.: *La ciudad de los ángeles o El abrigo del Dr. Freud*, Madrid, Alianza Editorial, 2012].

En 1989, los dos se superpusieron y solaparon dando lugar a una narración común que subsumía la historia de la revolución bajo la categoría de totalitarismo. De este modo, la historiografía conservadora del comunismo –cuya encarnación emblemática es François Furet⁸– fue canonizada.

En otoño de 1989 pareció que las «revoluciones de terciopelo» marcaban una vuelta a 1789, pasando por encima de dos siglos de lucha del socialismo. La libertad y la representación democrática parecían su único horizonte, siguiendo el modelo del liberalismo clásico: 1789 frente a 1793 y 1917, incluso 1776 frente a 1789-1793: la libertad frente a la igualdad.⁹ Las revoluciones siempre han sido fábricas de utopías, de nuevas ideas. Han suscitado esperanzas, definido nuevos horizontes y construido el futuro. Sin embargo, las «revoluciones de terciopelo» son la excepción a la regla. No han inventado nada, por así decirlo; sentían más nostalgia por su pasado nacional –ferozmente «reapropiado» tras varias décadas de confiscación soviética– que interés por su futuro, entregado a las fuerzas del mercado occidental. Un dramaturgo y crítico como Vaclav Havel, a quien no se podía sino admirar cuando animaba a la disidencia en la Carta 77, se convirtió en una mala copia de hombre de Estado occidental tras haber sido elegido presidente de la República Checa.¹⁰ La cultura de Alemania del Este daba muestras de una extraordinaria riqueza cuando, sometida al control asfixiante de la Stasi, producía, en obras alegóricas o alusivas, una crítica al poder que había que leer entre líneas. Hoy es casi átona. En Polonia, los cambios de 1989 produjeron una oleada nacionalista de la que ni siquiera Jacek Kuron, Krystof Kieslowski o Zygmunt Bauman pudieron escapar... En lugar de proyectarse hacia el futuro estas revoluciones engendraron sociedades obsesionadas por el pasado. Por toda Europa central aparecieron museos e instituciones patrimoniales que buscaban reapropiarse de un pasado nacional secuestrado por el socialismo soviético.¹¹

En 2011, una nueva oleada revolucionaria recorrió el mundo árabe, derrocando a las dictaduras en Túnez y Egipto, antes de hundirse en las arenas movedizas del desierto libio y las guerras civiles en Yemen y Siria. Este mar de fondo, que aún no se ha extinguido, se reveló poderoso y portador de una innegable esperanza. Sin embargo, aquellos y aquellas que se enfrentaron y depusieron a los dictadores Ben Alí y Mubarak no sabían muy bien cómo ni por qué reemplazarlos. Todos los modelos del pasado, del nacionalismo al panarabismo, del islamismo

8. François FURET: *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, París, Robert Laffont-Calmann Lévy, 1995 [trad. cast.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1995].

9. Este es el hilo conductor de un célebre ensayo de Hannah Arent redescubierto después de 1989: *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, 1967 [trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2006].

10. Slavoj ZIZEK: «Attempts to escape the logic of capitalism», *London Review of Books*, 1999, vol. 21, n.º 28 (s. a.), pp. 3-6.

11. Véase, entre una extensa bibliografía, James MARK: *The Unfinished Revolution. Making Sense of the Communist Past in Central-Eastern Europe*, New Haven, Yale University Press, 2010.

al socialismo, habían quedado desacreditados. Los límites de estas revoluciones son los límites de nuestra época. Son fruto de la derrota de las revoluciones del siglo XX, que supone un pesado lastre para los insurgentes del mundo entero. Los levantamientos de la primavera de 2011 carecían de un modelo o un horizonte; no podían inspirarse en el pasado ni imaginar el futuro por el que luchaban.

Tampoco el feminismo ha salido indemne de esta mutación histórica. Si bien es cierto que había cuestionado muchos axiomas del socialismo clásico –especialmente su universalismo «de género», implícitamente identificado con una visión «masculina» de la historia y de la capacidad de actuar (*agency*)–, compartía con él una concepción de la emancipación orientada al futuro. El feminismo concebía la revolución como un proceso global de liberación que trascendía las clases y reconfiguraba completamente las relaciones de género así como las formas de organización social. Había redefinido el comunismo como una sociedad igualitaria en la que no solamente serían abolidas la explotación de clase y las jerarquías sexuales, sino que se reconocerían las diferencias de género.¹² Su imaginación utópica anunciaba un mundo en el cual el linaje, la división sexual del trabajo y las relaciones entre lo público y lo privado serían íntegramente redefinidos. En la estela del feminismo, la revolución socialista significaba también la revolución sexual, el fin de la alienación del cuerpo y la satisfacción de los deseos reprimidos. El socialismo no solo significaba un cambio radical de las estructuras sociales, también la invención de nuevas formas de vida. A menudo, las luchas feministas se han vivido como experiencias emancipadoras que anticipan el futuro y prefiguran una comunidad liberada. En la sociedad capitalista reivindicaban la igualdad de derechos y el reconocimiento de las diferencias de género; en el seno de la izquierda, criticaban el paradigma viril responsable de la concepción militarista de la revolución heredada del comunismo de los años 1920; entre las mujeres, forjaban nuevas subjetividades.

Pero este conjunto de prácticas y de experiencias parece haber caído en el olvido tras el fin del comunismo, su aliado «amado/odiado». El agotamiento de los combates y de las utopías feministas que siguieron al giro decisivo de 1989 produjo su propia melancolía. Como la izquierda –y dentro de la izquierda–, el feminismo hizo su propio duelo, combinando el sueño desvanecido de un futuro liberado y el agotamiento de las experiencias transformadoras del pasado. Hoy en día, la democracia liberal y la sociedad de mercado proclaman su triunfo una vez alcanzadas la igualdad jurídica y la autorrealización individual. Por otra parte, el final del feminismo socialista, que coincidió con el auge de los estudios de género, suscitó una gran variedad de políticas identitarias regresivas. Si bien el cambio de perspectiva introducido por los *gender studies* ha demostrado ser sumamente fructífero, las políticas identitarias han manifestado desde entonces una fuerte propensión a no considerar las nociones de sexo y de raza

12. Cf. especialmente Carla LONZI: «Crachons sur Hegel!», *MAY*, n.º 4, 6 (2010) [1971].



• Rebeldes con el general Avgerinopoulos escuchando la radio. El tratado de Varkiza se ha firmado, las armas rendidas, Epiro, Grecia, 1945. Foto Kostas Balafas

como indicadores de una opresión histórica que hay que combatir sino a transformarlas en categorías invariables e hipostasiadas –Rosi Braidotti las califica de «metafísicas»¹³– que se adaptan, en última instancia, a un reconocimiento cosificado de las alteridades. Según Wendy Brown, el género empezó a verse como «algo que podía ser flexionado, proliferado, problematizado, resignificado, transformado, teatralizado, parodiado, utilizado, resistido, imitado, regulado... pero no emancipado».¹⁴

El filósofo marxista Ernst Bloch distinguía entre los sueños quiméricos, prometeicos, que obsesionan a una sociedad históricamente incapaz de realizarlos (las utopías abstractas, visionarias, como los objetos volantes fantásticos del Renacimiento) y las esperanzas anticipatorias que inspiran las transformaciones revolucionarias en el presente (las utopías concretas, como el socialismo en los siglos XIX y XX). Hoy en día, podemos observar con claridad la extinción de los primeros y la metamorfosis de las segundas. Por un lado, bajo formas diversas que van desde la ciencia ficción a la ecología, las visiones distópicas de un futuro de pesadilla han reemplazado al sueño de una humanidad liberada y confinado dentro de fronteras restringidas al imaginario social. Por otro lado, la ma-

13. Citado en Anna BRAVO: *A colpi di cuore*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 220.

14. Wendy BROWN: «Women's Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics», *Parallax*, vol. 9, n.º 2 (2003), p. 13. Véase también Eleni VARIKAS: *Penser le sexe et le genre*, París, Presses universitaires de France, 2003.

yoría de las utopías concretas de emancipación colectiva se han transformado en pulsiones individuales que alimentan el inagotable proceso de consumo de mercancías. Después de haber despachado las «corrientes cálidas» de la acción de masas liberadora, el neoliberalismo ha introducido la «corriente fría» de la razón económica. Las utopías han sido destruidas mediante su *privatización* en un mundo cosificado.¹⁵

Según Reinhart Koselleck, el presente da sentido al pasado. Al mismo tiempo, ofrece a los actores de la historia una reserva de recuerdos y experiencias que les permite formular sus expectativas. Dicho de otro modo, el pasado y el futuro interactúan unidos por un vínculo simbiótico.¹⁶ Sin embargo, hoy en día ya no hay un «horizonte de expectativa» visible. La utopía parece haberse convertido en una categoría del pasado –el futuro imaginado en tiempos pasados– pues ha abandonado el presente. La historia se presenta como un legado de sufrimiento, de heridas siempre abiertas. Algunos historiadores, entre los que destaca François Hartog, califican de «presentismo» el régimen de historicidad surgido en la década de 1990: un presente dilatado que absorbe y disuelve en su seno tanto el pasado como el futuro.¹⁷ El «presentismo» tiene una doble dimensión: es el pasado cosificado por una industria cultural que destruye toda experiencia transmitida, y también el futuro abolido por la temporalidad neoliberal; no ya la «tiranía de los relojes» descrita por Norbert Elias, sino la dictadura de la Bolsa, una temporalidad marcada por una aceleración permanente pero desprovista, en palabras de Koselleck, de una «estructura de pronóstico».¹⁸

Hace veinticinco años, el fin del socialismo real paralizó y, en cierto modo, prohibió la imaginación utópica, promoviendo el éxito efímero de una visión escatológica del capitalismo como «horizonte insuperable» de las sociedades humanas.¹⁹ Se suponía que el capitalismo aseguraría el mejor de los futuros. Se había convertido, según la definición de Walter Benjamin, en una «religión», la religión del dinero, la principal creencia secular de nuestra época.²⁰ Como recuerda

15. Peter THOMPSON: «Introduction. The privatization of hope and the crisis of negation», en Peter THOMPSON y Slavoj ZIZEK (dirs.): *The Privatization of Hope. Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Durham, Duke University Press, 2013, pp. 1-20.

16. Reinhart KOSELLECK: «“Champ d’expérience” et “horizon d’attente”: deux catégories historiques», en *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, París, Éditions de l’EHESS, 1990, pp. 307-329 [trad. cast.: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica].

17. François HARTOG: *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Le Seuil, 2003 [trad. cast.: *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007].

18. Norbert ELIAS: *Du temps*, París, Fayard, 1996; Reinhart KOSELLECK: «Historie, histoires et structures temporelles formelles», en *Le Futur passé...*, p. 121 [trad. cast.: Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica (México)].

19. Véase sobre este tema Perry ANDERSON: «The ends of history», en *A Zone of Engagement*, Londres, Verso, 1992, pp. 279-375, y Josep FONTANA: *La Historia después del fin de la Historia*, Barcelona, Crítica, 1992.

20. Walter BENJAMIN: «Le capitalisme comme religion», en *Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires*, París, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 111-113. Véase sobre este tema

el filósofo Giorgio Agamben, en griego la palabra «banco» (instituto de crédito, *trapeza tes pisteos*) tiene el mismo origen etimológico que la palabra «fe» (*pistis*).²¹ En la actualidad, esta religión ha entrado en crisis y ya no genera ninguna ilusión: confiar el destino de la humanidad a los bancos no tranquiliza en absoluto, al contrario, asusta. Tras la crisis de 2008, el neoliberalismo ha mostrado su cara más repugnante pero no se ha hundido, es más, se ha radicalizado. Por ahora no ha nacido ninguna nueva utopía liberadora; la idea de otro modelo de sociedad, de civilización siquiera, sigue siendo impensable.

Así pues, el siglo XXI nos ha deparado una nueva forma de desilusión. Después del «desencantamiento del mundo» descrito por Max Weber hace un siglo –la modernidad como edad deshumanizada de la racionalidad instrumental–, hemos vivido un segundo desencantamiento, nacido del fracaso de sus alternativas. Este *impasse* histórico es producto de una dialéctica bloqueada: en lugar de la «negación de la negación» –el rebasamiento del capitalismo por el socialismo según la idea hegeliana y marxista de *Aufhebung*– hemos asistido al refuerzo y expansión del capitalismo y a la eliminación de sus enemigos. La esperanza en el futuro de la humanidad –lo que Ernst Bloch denominaba «todavía no» (*noch-nicht*)– se torna en un presente eterno.²²

* * *

Para la izquierda radical de las décadas de 1960 y 1970 la revolución mundial era un proceso que se extendía a lo largo de tres áreas geográficas diferentes pero correlativas dialécticamente. En los países occidentales era anticapitalista, en los del «socialismo real» antiburocrática y en el tercer mundo anti-imperialista.²³ Durante más de quince años, entre la Revolución cubana (1959) y el final de la guerra de Vietnam (1975), esta visión no aparecía como un esquema abstracto o doctrinario, sino más bien como una descripción objetiva de la realidad. En Europa, Mayo del 68 fue el punto álgido de una oleada de radicalización política que recorrió diversos países del mundo occidental, desde la Italia del *autunno caldo* al Portugal de la revolución. En Checoslovaquia, la Primavera de Praga desafió abiertamente la dominación soviética y amenazó con extenderse a otros países del «socialismo real». En Latinoamérica, varios movimientos de guerrilla siguie-

Michael LÖWY: *La Cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, París, Strock, 2013, pp. 129-148.

21. Giorgio AGAMBEN: «Se la feroce religione del denaro governa il futuro», *La Repubblica*, 6 de febrero de 2012.

22. Peter THOMPSON: «Introduction...», p. 15. Sobre el concepto «todavía no», cf. Ernst BLOCH: *Le Principe espérance*, París, Gallimard, 1982, t. II, pp. 215-216 [trad. cast.: Ernst BLOCH: *El principio esperanza*, t II, Madrid, Trotta, 2006], y Arno MÜNSTER: *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, París, Aubier, 1985.

23. Véase especialmente Ernest MANDEL: *Revolutionary Marxism Today*, Londres, New Left Books, 1979.

AGOSTO 68 IN SLOVAKIA

SLOGANS



• Fotografía del fotolibro *Agosto 68 en Slovakia*. OKO n°1990. Foto B. Boris Stegmar.

ron el ejemplo cubano, a menudo con trágicas consecuencias; el socialismo se percibía, al menos hasta los golpes militares del general Pinochet en Chile (1973) y de Jorge Videla en Argentina (1975), como una opción real más que como una ensoñación neblinosa de un futuro lejano. En Asia, los combatientes vietnamitas infligieron una derrota histórica al dominio imperial americano. El sentimiento de que existía una convergencia entre estos estallidos de rebeldía afectó a la juventud mundial, transformando profundamente tanto las ideas como las prácticas políticas. Por primera vez en la historia, probablemente, emergió a escala global una cultura revolucionaria que –más allá de las ideologías– se materializó en novelas, películas, canciones, peinados o maneras de vestir.

Durante estos *street fighting years*, como los definió uno de sus protagonistas en Gran Bretaña, Tariq Ali,²⁴ la memoria no era un objeto de culto; más bien estaba integrada en las luchas. En Francia, el recuerdo de Auschwitz desempeñó un papel significativo en el compromiso anticolonial de muchos intelectuales y activistas. Durante la guerra de Vietnam, los juicios de Núremberg fueron una especie de paradigma para el Tribunal Russell, que reunió en 1967 en Estocolmo a un grupo amplio de intelectuales para denunciar los crímenes de guerra americanos. Jean-Paul Sartre, Noam Chomsky, Isaac Deutscher, Herbert Marcuse y Peter

24. Tariq Ali: *Street Fighting Years. An Autobiography of the Sixties*, Londres, Collins, 1987.

Weiss inscribían su combate en la estela de la lucha antifascista de las décadas de 1930 y 1940. En el movimiento contra la guerra la comparación entre la violencia nazi y la del imperialismo americano fue un lugar común.²⁵ La memoria de los crímenes nazis no servía para conmemorar a las víctimas del pasado sino para combatir las injusticias del presente. Con motivo del encuentro internacional de Estocolmo bajo la égida del Tribunal Russell, Sartre calificó las operaciones antiguerrilla de «genocidio total» y Günther Anders, filósofo judeo-alemán crítico con la sociedad industrial, pidió que el tribunal fuera transferido a Cracovia, o incluso a Auschwitz si fuera posible, para darle un mayor valor simbólico.²⁶ Tanto en Occidente como en el tercer mundo la memoria solo se mantenía viva por su compromiso político con el presente. Como recordaba Michael Rothberg citando a Aimé Césaire, debía producir una «reacción de retorno».²⁷ Las luchas anti-imperialistas en Europa formaron un *continuum* con los movimientos de resistencia contra el nazismo; este era percibido en el Sur como una forma de imperialismo radical –así es como lo presenta Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*.

Esta poderosa ola se extinguió en la década de 1980. Su epílogo fue la revolución nicaragüense de julio de 1979, que coincidió con el trágico descubrimiento de las matanzas camboyanas. El Holocausto fue ocupando en Europa poco a poco el centro de la memoria colectiva. El antifascismo comenzó a ser marginado en las conmemoraciones oficiales, dedicadas desde ese momento al recuerdo de las víctimas. Se sustituyó la memoria de las luchas por los testimonios y las conmemoraciones dirigidas a celebrar los derechos humanos. Mayo del 68 comenzó a interpretarse en Francia cada vez más desde la perspectiva de la «mutación cultural, como un carnaval en el cual la juventud, representando una comedia revolucionaria, había hecho bascular la sociedad del gaullismo al liberalismo».²⁸ En Italia y en Alemania, los años 1970 se convirtieron en los «años de plomo», durante los cuales la revuelta de una generación entera quedó reducida exclusivamente al terrorismo.²⁹ En Alemania era habitual la comparación entre el

25. Jean-Paul SARTRE y Arlette ELKAÏM-SARTRE: *On Genocide. A Summary of the Evidence and the Judgements of the International War Crimes Tribunal*, Boston, Beacon Press, 1968; John DUFFETT (dir.): *Against the Crime of Silence. Proceedings of the Russell International War Crimes Tribunal*, Nueva York, Bertrand Russell Peace Foundation, 1968.

26. Véase Berthold MOLDEN: «Genozid in Vietnam. 1968 als Schlüsselereignis in der Globalisierung des Holocaust-diskurses», en Jens KASTNER y David MAYER (dirs.): *Weltwende 1968? Ein Jahr aus globalgeschichtlicher Perspektive*, Viena, Mandelbaum Verlag, 2008, pp. 83-97.

27. Michael ROTHBERG: *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 69-70; Aimé CÉSAIRE: *Discours sur le colonialisme*, París, Présence africaine, 1950, p. 18 [trad. cast.: Aimé CÉSAIRE: *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006].

28. Es la interpretación que subyace en Hervé HAMON y Patrick ROTMAN: *Génération*, París, Le Seuil, 1987, 2 vols. Véase sobre este tema Kristin ROSS: *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Marsella, Agone, 2010 [trad. cast.: Kristin ROSS: *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*, Madrid, Antonio Machado, 2008].

29. Véase el sobresaliente ensayo de Giovanni DE LUNA: *Le ragioni di un decennio 1969-1979. Militanza, violenza, sconfitta, memoria*, Milán, Feltrinelli, 2009.

izquierdismo y la *Hitlerjugend*.³⁰ La represión de los años de combate, sustituidos por la imagen de la juventud «liberal-libertaria» atraída por una nueva forma de hedonismo individualista, sirvió a una generación que había repudiado sus experiencias pasadas y comenzaba a ocupar puestos de responsabilidad en los gobiernos, los medios de comunicación, las empresas, etc. En el espacio público la desaparición de las luchas dio paso a los aniversarios de los genocidios. Tras el naufragio de la revolución mundial, sus tres áreas de desarrollo se convirtieron en lugares de memoria de las víctimas: Occidente se obsesionó por las conmemoraciones del Holocausto, Europa Central por el recuerdo del socialismo real, el Sur por el legado de la esclavitud. El antifascismo, las luchas por un socialismo de rostro humano y el combate anticolonialista se sustituyeron por el duelo por las víctimas.³¹

* * *

En 1959, Theodor W. Adorno estigmatizaba la amnesia que, aprovechando un uso hipócrita de la noción de «elaboración del pasado» (*Aufarbeitung der Vergangenheit*), había sufrido la Alemania Federal –y Europa. Esta fórmula «tan sospechosa», explicaba, no significaba «que se trabajase seriamente sobre el pasado ni que una conciencia lúcida alcanzase a destruir su poder de fascinación». Al contrario, significaba «pasar página definitivamente y si fuera posible borrar la misma memoria».³² Hoy en día, más de medio siglo después, el Holocausto ocupa un lugar central en la memoria europea, pero el diagnóstico de Adorno sigue estando de actualidad. Hoy, nuestras sociedades y culturas sufren una amnesia similar, en la que fragmentos enteros del pasado –el antifascismo, el anticolonialismo, el feminismo, el socialismo y la revolución– parecen haber sido devorados por inapropiados, incluso molestos, por la retórica dominante del «deber de memoria».

En este panorama sombrío el legado de las luchas de liberación se ha vuelto casi invisible, ya que no sobrevive, por así decirlo, sino en forma *spectral*. Los espectros, como explica el psicoanálisis, persiguen el recuerdo de las experiencias que se creen finalizadas, concluidas y archivadas. Habitan en nuestro espíritu como figuras que emergen del pasado, como resucitados descarnados, separados de nuestra vida corporal. Giorgio Agamben, esbozando una tipología de los espectros, llama la atención sobre un tipo concreto de fantasmas, los es-

30. Esta lectura ya está implícita en el título de Götz ALY: *Unser Kampf 1968. Ein irritierter Blick zurück*, Fráncfort, Fischer, 2008.

31. He desarrollado el análisis de estos tres espacios del recuerdo en un capítulo consagrado a las memorias europeas en *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle*, París, La Découverte, 2010, pp. 251-282 [trad. cast.: *La Historia como campo de batalla: interpretar las violencias de siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica de España, 2013]

32. Theodor W. ADORNO: «Que signifie: repenser le passé?», *Modèles critiques*, París, Payot, 1984, p. 97.



• Fotografías del fotolibro *Agosto 68 en Slovakia*. OKO n° 1990 [ciudadanos protestan en las calles ante la invasión del Pacto de Varsovia en 1968]. Foto Ladislav Bielik.

pectros «larvados» quienes, en lugar de vivir en soledad, «buscan obstinadamente a aquellos cuya mala conciencia los ha generado». ³³ El estalinismo produjo este tipo de espectros «larvados». La etapa iniciada por la transformación de 1989, a diferencia de otras épocas de restauración como la de Francia tras junio de 1848 o la Comuna de París, solo podía ofrecer a los vencidos la memoria de un socialismo desfigurado, la caricatura totalitaria de una sociedad emancipada. No solo quedó paralizada la memoria «pronóstico» –la que sirve para proyectarse en el futuro– del socialismo, sino que fue censurado el propio duelo por la derrota sufrida. Las víctimas de la violencia y los genocidios ocupan un primer plano en la memoria pública mientras que las experiencias revolucionarias habitan nuestra representación del siglo XX en forma de espectros. En tanto que vencidos, sus protagonistas no han conocido redención alguna. Ya no son

fantasmas que anuncian una presencia «por venir» –como aquellos que aterrizaron a Edmund Burke en 1790 y despertaban la esperanza en Marx y Engels en 1847–, revelan la persistencia de un «presente pasado, el retorno de un muerto, una reaparición fantasmal de la que no consigue deshacerse el trabajo de duelo mundial». ³⁴ Los fantasmas que atormentan a la Europa de hoy no son las revoluciones del futuro sino las revoluciones derrotadas del pasado.

33. Giorgio AGAMBEN: «De l'utilité et de l'inconvénient de vivre parmi les spectres», en *Nudités*, París, Payot & Rivages, 2009 [trad. cast.: *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011].

34. Jacques DERRIDA: *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, p. 166 [trad. cast.: *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 2012].

Siempre podemos consolarnos constatando que las revoluciones «nunca llegan puntuales»,³⁵ que ocurren cuando menos se las espera. Hace algunos años, el escritor Erri De Luca causó un gran revuelo al comparar la herencia de la turbulenta década de 1970 al destino trágico de Eurídice, ninfa de la justicia en la mitología griega. Orfeo, que no se resignaba a la precoz muerte de su amada, descendió al Hades, reino de los muertos, para devolverla a la vida, pero su intento fue en vano.³⁶ En su alegoría, De Luca describe 1970 como una década invadida por un «Orfeo colectivo» que, enamorado de la justicia, toma las armas para conquistarla. Y, como Orfeo, los revolucionarios del siglo XX fracasaron tras haber acariciado la victoria. Cuando Orfeo alcanzó la superficie y se giró Eurídice había desaparecido; al igual que los rebeldes quienes, después de un ciclo de luchas planetarias, volvieron a encontrarse solos. Es significativo que, al contrario que Marx, De Luca no compare la revolución con el asalto a los cielos sino más bien con el descenso al mundo subterráneo de los muertos. El asalto a los cielos y el viaje al Hades son los dos extremos de la transición descrita más arriba desde la utopía a la memoria, del futuro al pasado. La melancolía de izquierdas no significa el abandono de la idea de socialismo o de la esperanza de un mundo mejor; implica, no obstante, repensar el socialismo en una época en la que está perdida, oculta, silenciosa y necesitada de redención. Esta melancolía no debe limitarse a llorar una utopía perdida; debe aplicarse en reconstruirla. Resultaría fructífera si, podemos señalar junto a Judith Butler, actuara con un «efecto transformador de la pérdida».³⁷

Un ejemplo significativo de trabajo de duelo enriquecedor que en lugar de paralizar la acción la estimula en un sentido consciente y autorreflexivo es el de los activistas gay frente a las consecuencias devastadoras del sida, una pandemia cuya aparición antecedió por poco al final del comunismo. Douglas Crimp observaba en 1989 que este trauma, lejos de propagar la pasividad y el aislamiento en la esfera de lo privado y del sufrimiento, había inspirado una nueva ola de militancia que, impregnada de duelo, obtenía su fuerza de la melancolía y la tristeza. Para muchos activistas gay que vivían afligidos por un sentimiento de pérdida, que temían estar condenados a muerte ellos mismos y acabar compartiendo el destino de aquellos a quienes lloraban, esta melancolía fue un impulso para la acción. Muchas de las víctimas eran jóvenes y los supervivientes se sentían solos, impotentes, privados de sus amigos más queridos y de sus seres amados. Sus vidas cambiaron radicalmente. Había que reconstruir una comunidad destrozada, reinventar la amistad, el placer e incluso las prácticas sexuales con el sentimiento asfixiante de vivir amenazados, observados con suspicacia y rodeados de hosti-

35. Daniel BENSÂÏD: *Marx. Mode d'emploi*, París, Zones-La Découverte, 2009, pp. 69-77.

36. Erri DE LUCA: «Notizie su Euridice», *Il Manifesto*, 7 de noviembre de 2013.

37. Judith BUTLER: «Violence, mourning, politics», en *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londres-Nueva York, Verso, 2004, p. 21 [trad. cast.: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós Ibérica, 2007].

lidad. Muchos de ellos, paralizados por el miedo, interiorizaron el estigma que sufrían con un sentimiento de culpa, con una pulsión de muerte convertida en odio hacia sí mismos. El activismo gay que supo reaccionar a esta pulsión de muerte en aquellas trágicas circunstancias era inseparable del duelo. Esta melancolía no era una huida; generó un fecundo trabajo de reconstrucción hecho de cuidados médicos, asistencia psicológica, lucha por los derechos y creación de una nueva red asociativa. El producto de esta melancolía fue Act Up que adoptó, necesariamente, una dimensión política. Douglas Crimp resumió el sentido de esta experiencia con una fórmula que refleja bien el espíritu de este libro: «Militemos, por supuesto, pero hagamos también nuestro duelo: duelo y militancia (*mourning and militancy*)».³⁸

Traducción de Eva Montero Sánchez y Hasan G. López Sanz.

38. Douglas Crimp, «Mourning and militancy», *October*, 1989, n.º 51, p. 18.

.....
ENZO TRAVERSO es en la actualidad Susan and Barton Winokur Professor en Humanidades en el Department of Romance Studies de la Universidad de Cornell, Ithaca (EE.UU.).