

Melancolía, lengua revolucionaria

En noviembre de 2018 y gracias a una iniciativa conjunta del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (Cedinci-UNSAM), la Escuela de Humanidades (UNSAM), la Fundación Rosa Luxemburgo y el Programa Lectura Mundi (UNSAM), el historiador italiano Enzo Traverso visitó la Universidad Nacional de San Martín. Durante el tiempo que duró su estadía, brindó el seminario “Historizar el comunismo”, presentó su último libro *Melancolía de izquierda* y participó de las jornadas enmarcadas en el Encuentro Internacional Marx 200 años (organizadas por el CeDinCI). Ofrecemos aquí algunas postales de los encuentros que nutrieron nuestras conversaciones de aquellos días.



Foto: Leandro Martínez (Gerencia de Comunicación, UNSAM).

La revolución, de utopía a melancolía*

Por Enzo Traverso

Quisiera partir de Marx y de una sentencia suya casi aforística: “Las revoluciones son las locomotoras de la historia”. La frase pertenece a un pasaje de un texto suyo muy conocido, *La lucha de clases en Francia*, de 1850. Esta sentencia, tan citada, no fue hasta ahora suficientemente investigada. Es mucho más que un tropo literario: es una metáfora peligrosa y una ventana abierta al imaginario revolucionario del siglo XIX.

Hay muchas alusiones a los trenes en el *Manifiesto comunista*, en los textos preparatorios de *El capital* y en *El capital* mismo. Esta definición de las revoluciones como locomotoras de la historia plantea una concepción muy moderna de la revolución: la revolución como aceleración y transformación. Es un concepto muy joven, que apareció durante la Revolución Francesa, pero que se inscribió en los idiomas occidentales y en la cultura europea a comienzos del siglo XIX y asumió su codificación conceptual con las revoluciones de 1848. Es una concepción moderna muy diferente de la definición tradicional de las revoluciones tomada en préstamo de la astronomía, es decir, una visión cíclica de la historia y de la revolución como un re-volver. Una nueva concepción de la revolución, ya no cíclica, sino como

momento extraordinario y poderoso de ruptura con un orden social y económico, y una innovación, una modernización, una proyección poderosa de la sociedad hacia el futuro. Una aceleración de la historia.

Los trenes son un lugar privilegiado del imaginario colectivo en el siglo XIX. Aparecen en el *Manifiesto comunista*, en particular, en las páginas que Marx consagra a lo que es casi una idealización del capitalismo como vector de modernización. El capitalismo se ve allí como una fuerza extraordinaria de transformación del mundo, como un modo de producción que permitió un desarrollo de las fuerzas productivas sin comparación posible con otros sistemas de producción anteriores.

Hay ya en ese texto de 1848 una idea de globalización que para nosotros es corriente: el capitalismo destruye los vestigios del feudalismo, somete el campo a la ciudad. Y, entonces, aquella conocida fórmula: las conquistas del capitalismo van mucho más adelante que las pirámides de Egipto, que los acueductos romanos y las catedrales góticas. Cuando Marx escribe estas palabras, creo que está pensando en la construcción de ferrocarriles que, en ese momento, está cambiando el paisaje de Inglaterra (con todo lo que ello implica: transformación urbana e industrialización).

Hay otras referencias a los trenes en los *Grundrisse*, los manuscritos preparatorios de *El capital*, en la década de 1850, diez años después del *Manifiesto*. Allí hay una fórmula que es muy contundente: los trenes como símbolo

de la anulación del tiempo y el espacio en la modernidad. El aniquilamiento del espacio por el tiempo.

Aparecen otras referencias a los ferrocarriles en sus artículos sobre India, con una dimensión orientalista muy marcada. Según Marx, los trenes son en India el instrumento mediante el cual el Imperio Británico vuelve a cumplir su misión civilizadora, a pesar de su violencia y de su dimensión inhumana. En el mismo texto en que habla de los ferrocarriles como un vector del progreso, habla del progreso como de un horrible ídolo pagano. Se trata de la dialéctica de la historia.

Esta visión de las máquinas y el maquinismo, simbolizada emblemáticamente por las locomotoras y los ferrocarriles, es también la fuente de la crítica que Marx desarrolla sobre el movimiento ludita, una forma primitiva e inmadura de lucha de clases que consiste en romper las máquinas sin comprender que el enemigo es el sistema de producción y las relaciones de propiedad que están detrás de ese sistema de producción, y no la máquina en sí misma. El ludismo es una de las formas que hoy los historiadores sociales redescubren, reinterpretan y actualizan; movimientos anticapitalistas y antiglobalización se reivindican en esta tradición.

Marx plantea una idea que será reformulada por Walter Benjamin, por ejemplo, en la década de los treinta, en sus textos sobre el fascismo. En ellos, Benjamin desarrolla una crítica de

cierto romanticismo antimodernista, pues hay que comprender la técnica no como un fetiche de la decadencia –porque eso es el fascismo–, sino como una clave para la felicidad –ese es el uso revolucionario de la técnica–.

En otros textos, como *La ideología alemana*, Marx devela lo que está detrás de la filosofía de la historia de Hegel: una visión de la historia como autorrealización del espíritu absoluto, como expansión del capital. Hay un tiempo de la historia universal hegeliana detrás del cual hay un tiempo de la economía política, que es el tiempo del capitalismo industrial y de la expansión del capital. La historia se vuelve, entonces, sucesión de modos de producción, conforme se desarrollan las fuerzas productivas.

En su definición, Marx articula varias ideas, tensiones y sensibilidades, pues hay detrás de esta idea de las revoluciones como locomotoras de la historia una noción de la revolución como proceso de secularización de expectativas escatológicas que pertenecieron al pasado, a todos los movimientos emancipadores, a los movimientos revolucionarios y de liberación. No obstante, el proceso de secularización es, también, un proceso de modernización, y la metáfora de las locomotoras implica una visión teológica de la historia. Las locomotoras son como proyectiles, misiles propulsados hacia el futuro. Los trenes corren en sus rieles y conocen un destino. No es una marcha desconocida. Aceleración,

Enzo Traverso es un intelectual italiano, licenciado en historia por la Universidad de Génova y doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia). En la actualidad es profesor en la Universidad de Cornell (Estados Unidos). Es autor, entre otros libros, de *Sigfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada* (1998); *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales* (2001); *Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate* (2003); *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria y política* (2007); *¿Qué fue de los intelectuales?* (2014) y *Las nuevas caras de la derecha* (2018).

aniquilamiento del tiempo y del espacio, de la finalidad. En este caso, la expectativa escatológica es la historia que acaba en y con el socialismo, que es el *telos* de la historia y, también, de la acción política.

Hay un Marx romántico, de una sensibilidad romántica radicalmente modernista, y casi, yo diría, eurocéntricamente occidentalista. Este Marx está muy bien captado en la definición de las revoluciones como locomotoras de la historia. Esta metáfora conoce toda una historia posterior a Marx. Quiero dar, al menos, un ejemplo: la deconstrucción que se opera sobre ella en la Revolución Mexicana. Durante esa revolución, los trenes juegan un papel muy contradictorio, porque la Revolución Mexicana tiene lugar a principios del siglo XX, después de algunas décadas de modernización de México, de construcción de ferrocarriles –una de las líneas privilegiadas de la modernización y del ingreso del capitalismo en el país–. Es una época en la cual el liberalismo proporcionó una visión totalmente idealizada de los ferrocarriles como conductores del progreso.

Durante la revolución, los ferrocarriles son utilizados de una manera muy diferente e interesante. Porque, por un lado, son utilizados por fuerzas revolucionarias que se basan en el campesini-

nado y que, en su universo mental, consideran a los caballos como un medio. Y los ferrocarriles transportan caballos, armas, soldados, maquinarias, viviendas. Pero los ferrocarriles pueden transformarse también en lo que la literatura de la época denomina “máquinas locas”, es decir, máquinas propulsadas contra el enemigo para destruir sus bastiones.

Hay, entonces, un uso dialéctico de la tecnología, que ya no se considera más, unívocamente, como vector de progreso. Pero será la Revolución Rusa el momento en el cual las revoluciones como locomotoras de la historia alcancen su apogeo. Durante este proceso, y en particular durante la guerra civil rusa que le permitió al poder bolchevique consolidarse, Trotski –jefe del Ejército Rojo– vivió durante tres años en un tren.

En su autobiografía consagra un capítulo al tren; es un tren blindado con el que recorrió cien mil kilómetros durante ese período. El tren de Trotski es un símbolo muy fuerte de la revolución, primero, por el papel que juega en la guerra civil, pues es a través de este tren como Trotski construye el Ejército Rojo. El tren estaba muy bien organizado: tenía cañones, ametralladoras, todo un equipo de militares, lugares para reuniones, una biblioteca. En él Trotski escribe *Terrorismo y comunismo*, por ejemplo.

Traverso x Traverso

Fragmentos editados de la conversación que mantuvo el autor con integrantes de la comunidad académica de la UNSAM.

I. En mi juventud, en Italia, conocí el trotskismo, que era muy marginal en relación con la corriente operaísta, mucho más importante en términos teóricos e intelectuales, pero muy poco satisfactoria, me parece, desde el punto de vista de sus formas políticas. La atracción más fuerte, para mí, fue Francia; en aquella época, la tradición marxista francesa me parecía más sólida y coherente. Llegar a Francia, trabajar con Michael Löwy, era como integrarse a una corriente marginal –representada por exiliados judíos– para nada hegemónica en la cultura francesa de la época. Michael era una figura muy atractiva, la encarnación de la síntesis de una tradición de la sociología weberiana, de Mannheim, y la Escuela de Fráncfort, de Lukács y Benjamin –poco reconocida y estudiada en la Francia de entonces–, por un lado, y por otro, una tradición que era la del socialismo latinoamericano, la Revolución Cubana, el castrismo, el guevarismo. Él hacía, luego, una relectura de Benjamin y de la Escuela de Fráncfort muy radical y atípica (la Escuela de Fráncfort había sido por completo indiferente a lo que sucedía en el sur del mundo, la historia del colonialismo no la afectó para nada). Michael venía de Brasil y releía la tradición de Fráncfort de manera muy diferente de aquellas puramente estéticas de Benjamin o puramente de crítica literaria. Para mí fue una escuela, descubrí toda esta tradición oculta –en el sentido arendtiano de la palabra–, como se descubre a Lukács en Francia hacia el final de las décadas del cincuenta y el sesenta por intermedio de Lucien Goldmann y otros. Me inserté en esa tradición, lo que no me ayudó mucho en términos de carrera académica porque se trataba de una tradición bastante marginal, pero para mí fue una escuela muy fecunda para poder trabajar luego sobre la historia intelectual, la historia del exilio intelectual y político, la historia del fascismo, el impacto de las guerras, violencias y genocidios en la cultura.



“Traveling Lenin” (*La mirada de Ulises*, film de Theo Angelopoulos, 1995).

II. Lo que descubrí en Italia y se constituyó en una de las matrices de mi formación, a pesar de no haberla utilizado mucho para el campo de la historia intelectual, fue la microhistoria –una corriente muy importante de la historiografía–, muy bien representada en la Universidad de Génova en la que estudiaba. La microhistoria fue muy importante para mí, pero en virtud de mi fuerte relación entre lectura, trabajo intelectual y compromiso político, se me aparecía como algo exótico; algo muy interesante, pero muy poco útil para mis intereses de aquel momento. Yo leía a Giovanni Levi, a Carlo Ginzburg, a Edoardo Grendi, como luego leí a los autores del postestructuralismo (a Derrida, sobre todo): con mucho gusto, pero sin que me dejaran tanto para mi tarea. Había otra tradición en Italia muy importante en la época: la historia social y lo que se llamaba la historia “desde abajo”, la historia oral, también estaba Alessandro Portelli, quien todavía no era una figura conocida como lo es hoy, pero ya había empezado a trabajar. Y, en la Universidad de Génova, Antonio Gibelli, que es un historiador de la Gran Guerra, pero estudiada a través de un prisma antropológico y cultural: la Gran Guerra como momento de ruptura traumática en el cuerpo de la Nación, como un momento en el cual las masas campesinas del país descubren la modernidad en sus formas más violentas. Desde el punto de vista pedagógico, la Gran Guerra es un proceso de alfabetización masiva de campesinos analfabetos. Todos esos trabajos existían.

El tren es un mito. Es el apogeo de la metáfora de las revoluciones como locomotoras de la historia, pero con un cambio de sentido. El tren de Trotski es el símbolo de la revolución, pero ya no del desarrollo de las fuerzas productivas, del avance tecnológico. Es la idea de revolución que se autonomiza y adopta una dinámica propia. La metáfora se emancipa de la dimensión productivista y técnica que tenía al principio, en Marx, y se autonomiza como símbolo de la aceleración de la historia en virtud de la revolución.

En este caso, hay un tren blindado que es símbolo y espejo de lo que he descrito como el “paradigma militar de la revolución”, que aparece en 1917 y domina la historia del comunismo a lo largo del siglo XX. Pero también el tren representa una carrera hacia el futuro y, después de Octubre, hacia el futuro utópico; es símbolo de la construcción de una nueva sociedad. Y, en este caso, yo diría que el tren es algo más: es el espíritu del mundo encabezado por Napoleón en su caballo blanco; es el espíritu del mundo encabezado por Trotski que recorre en tren las líneas del frente durante la guerra civil, del líder del Ejército Rojo que corre de Petrogrado y Moscú hacia Varsovia, Budapest y Berlín. El espíritu del mundo es la revolución mundial. Estamos ante el apogeo de esta metáfora y el comienzo de su declive.

Durante los años de entreguerras, la metáfora conoce una inversión radical. En la década del veinte hay un texto de Benjamin, *Calle de mano única*, en el que la metáfora es formulada de una manera totalmente diferente. La revolución aparece como la interrupción de un proceso catastrófico: ya no más una carrera hacia el futuro, sino la interrupción de una carrera hacia la catástrofe. Dice Benjamin: “Si esta interrupción no se cumple antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y científica indicado por la inflación y la guerra química, todo se habrá perdido”. Benjamin escribe esto en Alemania antes del nacionalsocialismo, bajo la República de Weimar.

Después, en sus textos y notas preparatorias a las tesis de *Sobre el concepto de historia* de 1939 y principios de 1940, Benjamin critica de una manera explícita la metáfora de Marx: “Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pero tal vez las cosas sean diferentes. Quizás, las revoluciones sean la forma en que la

humanidad, que viaja en ese tren, acciona el freno de emergencia”. Es decir, es el abandono o la crítica radical de una idea teleológica de la historia, la historia como movimiento hacia el progreso. Y es todo lo contrario: la historia es un movimiento hacia la catástrofe. Hay que detener este movimiento.

No me parece difícil reconocer que esta definición de la revolución establece una resonancia muy fuerte con nuestra sensibilidad de principios del siglo XXI, cuando todo el mundo reconoce que nuestra civilización marcha hacia la catástrofe, una catástrofe ecológica que tiene sus recursos y sus fuentes en un modo de producción, en una civilización que es la del capitalismo en su versión neoliberal.

La revolución no es, luego, una aceleración de la historia, es un corte de la historia, el pasaje de una civilización a otra. Podríamos otra vez citar a Marx cuando dice que la revolución es el pasaje de la prehistoria a la historia de la humanidad. En este caso, el pasaje de la prehistoria a la historia implica un cambio de civilización. Pocos años después de que Benjamin escribiera esas palabras, se produce esa catástrofe de la historia que es la Segunda Guerra Mundial, con sus violencias y sus genocidios. Hoy, en nuestro imaginario, décadas después, los rieles ya no nos recuerdan a una locomotora que marcha hacia la revolución, sino al genocidio: Auschwitz.

Podríamos interpretar ese cambio en la definición de las revoluciones como una transición de una visión utópica a otra melancólica y romántica. En mi último libro, *Melancolía de izquierda*, intenté reconstruir el perfil de una melancolía que pertenece a la historia de la izquierda desde el principio, desde sus orígenes. Una melancolía de izquierda que marcó la historia del movimiento obrero y de todos sus componentes: el anarquismo, el socialismo y todas sus variantes.

Para mí, esta melancolía es una dimensión de la cultura de la izquierda. No es que somos melancólicos porque hemos perdido las elecciones o porque hubo una derrota o un retroceso. La melancolía de izquierda pertenece a la historia de la izquierda. No es una patología. No es una enfermedad que habría que curar. Tampoco creo que actúe como una terapia, o como una prescripción o un remedio contra las derrotas.

III. Llegué a Francia en el momento de la muerte de un conjunto de grandes figuras de la cultura francesa de posguerra. Era la década de la crisis de los paradigmas de los sesenta y setenta y de la instauración de la hegemonía liberal, del retorno victorioso y arrogante del liberalismo. Era la década también del surgimiento de la memoria como categoría central del debate cultural, intelectual y político. La memoria que, como categoría política, no existía luego de los libros de Holbach de la década de 1920, repentinamente volvía como categoría central del debate intelectual y de las ciencias sociales. Yo no podía verme afectado por todos esos cambios; el hecho de empezar a trabajar sobre la historia del Holocausto, por ejemplo, o sobre los fascismos y los genocidios, era un poco parte de la atmósfera de aquel momento. Fueron necesarios diez años para poder salir de ese marco que, en cierto momento, se me apareció como una especie de jaula, de obstáculo epistemológico.

Mis libros posteriores sobre las guerras civiles europeas o las violencias nazis sostienen la expectativa de romper el paradigma del Holocausto como prisma privilegiado de lectura del siglo XX y buscan inscribirlo en un contexto histórico más amplio. Establecer una serie de conexiones que en aquella época no existían, por ejemplo, las relaciones entre nazismo y colonialismo, entre el Holocausto y la Gran Guerra; todo un conjunto de problemas que se podían acercar e investigar rompiendo con algunas interpretaciones y marcos metodológicos que habían surgido en los ochenta y que se hacían muy pesados.

Escribí mi tesis sobre los marxistas y la cuestión judía y después todo el contexto me empujó a dejar el marxismo de lado y a ocuparme de otras cosas: historia del fascismo, historia de la violencia nazi, historia del Holocausto, historia de los exilios, historia intelectual. Aunque el marxismo nunca fue expulsado de mi horizonte, no era central. El marxismo volvió después, fue reintegrado.

La melancolía de izquierda no es necesariamente un afecto o un sentimiento que desemboca en la resignación, en la impotencia o en una actitud puramente nostálgica. Yo siempre repito que si me acusan de ser nostálgico, no me molesta. La nostalgia pertenece al corazón, a los sentimientos de los seres humanos. ¿Por qué no tendríamos derecho a ser nostálgicos? En una época de individualismo competitivo, ¿por qué no tendríamos que ser nostálgicos de otros momentos de la historia en que los hombres y las mujeres pensaban que podían cambiar el mundo mediante una acción colectiva o solidaria y actuaban dominados por una idea de fraternidad, de comunidad? Esta nostalgia no me parece nefasta, me parece fructífera.

La melancolía puede tomar, así, diferentes formas, pero ella como tal pertenece a lo que Raymond Williams definía como la "estructura de sentimiento" de la izquierda. Porque no se puede pensar en cambiar el mundo solamente con ideas, proyectos, organizaciones; pensando en términos de estrategia, tácticas, relaciones de fuerzas. Para cambiar el mundo, hay que movilizar afectos, pasiones, un imaginario colectivo. Hay que levantar esperanzas.

Hay una melancolía de izquierda dibujada y definida por Sergei Eisenstein en *El acorazado Potemkin*. Es una película que empieza con la melancolía, el duelo, la muerte del marinero. Su muerte produce duelo, sufrimiento, y ese duelo, esa melancolía, desemboca en la revuelta, en la rebelión. Es el principio de la revolución de 1905.

Pero hay otra melancolía de izquierda: la que surge después de las derrotas. Es mucho más pesada, pero también es un sentimiento que involucra un proceso de elaboración crítica de la memoria y de reflexión crítica sobre las razones de la derrota. Lo llaman el "privilegio epistemológico de los vencidos", que tienen una mirada crítica hacia el pasado, al revés de los vencedores, que tienen sobre él una visión apologética.

Hay una melancolía que es reconocimiento de la derrota, pero que no es para nada resignada, que se inscribe en una larga historia. Las palabras de Salvador Allende antes de suicidarse en La

Moneda fueron: "Santiago será liberada". Benjamin también, en 1940, en *Sobre el concepto de historia*, cuando habla de la pequeña puerta por la cual puede entrar el Mesías, reconoce una catástrofe pero no destruye la espera, la utopía, la esperanza. Esa es la melancolía de izquierda que pertenece a la estructura de sentimientos de la izquierda.

Esa melancolía fue, durante largo tiempo, suprimida, una tradición oculta –tomando en préstamo la fórmula de Hannah Arendt–. Estando muy presente en la cultura y sentimientos de la izquierda, no tenía derecho a expresarse en la superficie; era permanentemente autocensurada, porque en un siglo en el cual la revolución fue concebida bajo un paradigma militar –como toma militar del poder, hecha por un movimiento de soldados que luchan y están integrados en un aparato con disciplina y jerarquías–, reconocer este sentimiento aparecía como signo de vulnerabilidad.

Creo que el modelo que sugiere Ernst Kantorowicz, historiador de la Edad Media, es muy interesante y particularmente pertinente. ¿Por qué Kantorowicz plantea la idea de los dos cuerpos del rey? El cuerpo físico, mortal, y el símbolo inmortal de la monarquía. En nuestro caso, el cuerpo físico, mortal, del líder comunista, y las banderas rojas que son la representación de un ideal inmortal, que permite una continuidad, sobrepasar el duelo. Esa dialéctica del duelo opera en muchos autores a causa de la autocensura de la melancolía. La melancolía no se expresa tanto en textos como en la iconografía, en el plano estético. Por ejemplo, Pier Paolo Pasolini, miembro del Partido Comunista, expulsado por homosexual, pero interlocutor y compañero de ruta muy crítico –sin duda un intelectual de la izquierda–, dedica toda una parte de su película *Pajaritos y pajarracos* (1966) a los funerales de Palmiro Togliatti, lo que captura muy bien el sentido de la melancolía comunista.

Después de 1989, cuando con la caída del socialismo real también cae un modelo de revolución que dominó el siglo XX, esa melancolía antes siempre reprimida o autocensurada puede expresarse. Y toma la forma, en muchos casos, de película. Por ejemplo, se ha hablado de la utopía comunista, de cómo

se visualiza en la iconografía soviética de la década de los veinte con la imagen de Lenin que indica el futuro con su dedo. Esa visión de Lenin, utópica y teológica, es utilizada otra vez después de 1989 por Theo Angelopoulos en *La mirada de Ulises* (1995). Los críticos lo llaman *traveling Lenin*. Se ve una estatua de Lenin desarmada, cuyo dedo apunta hacia el cielo, pero ya no indica el futuro sino que simboliza la caída de la utopía.

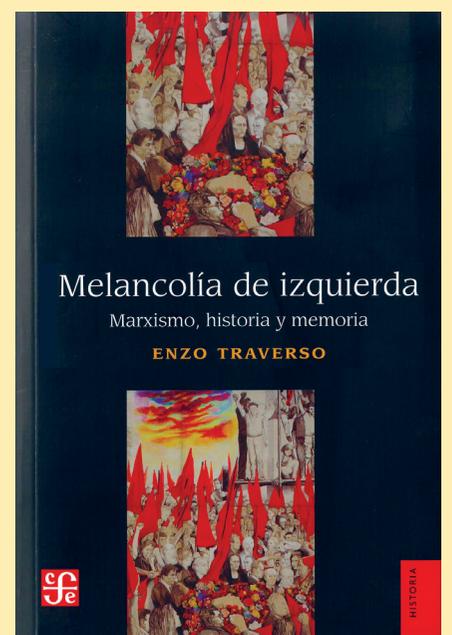
Tenemos que reconstruir un proyecto de izquierda, un proyecto de socialismo, una alternativa de futuro, conscientes de que no estamos marchando en el sentido de la historia.

Quisiera volver, para terminar, sobre la definición freudiana de la melancolía. No soy psicoanalista, pero tengo mucha familiaridad con Freud. La melancolía, para él, es una patología, un duelo inacabado que no desemboca en la búsqueda de un nuevo objeto de amor en el cual invertir energías libidinales. Entonces, cuando el duelo no acaba, surge una forma patológica de duelo melancólico que se eterniza y produce cierta pasividad, impotencia, incapacidad. Esa es la definición. Al mismo tiempo, reflexionando, la melancolía puede ser también el marco dentro del cual se elabora la memoria de una derrota. Y no se ela-

IV. En mis años de formación, era difícil tener una "carrera normal"; se leía mucho, había influencias muy distintas que se mezclaban. Para mí, la influencia de la Escuela de los Annales fue muy importante, probablemente más importante que la influencia del historicismo italiano, de toda la tradición, digamos, "croce-gramsciana", que era mirada con mucha sospecha por la izquierda radical de la época porque estaba muy identificada con los intelectuales orgánicos, con el Partido Comunista. Había una influencia muy grande, tal vez no tan grande como en Latinoamérica, de Althusser, del estructuralismo en todas sus formas. Ir a Francia fue, para mí, una liberación, porque no había posibilidades de conseguir becas o una posición en la universidad. El sistema de estudios doctorales recién empezaba. Por otro lado, el impacto del terrorismo era muy fuerte desde el punto de vista político y psicológico –yo era un muy joven militante cuando las Brigadas Rojas secuestraron a Aldo Moro, y a eso le siguió un período de mucha confusión y de miedo–. Después de mi doctorado me quedé allí y fue en Francia donde descubrí América Latina. Porque, antes de Francia, para mí América Latina eran los *Siete ensayos sobre la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui, que había publicado Einaudi con un largo prefacio de Robert Paris. Este libro me impactó mucho, pero en Francia había todo un medio latinoamericano del exilio político; era a mediados de los ochenta, ya hacia el fin del ciclo de las dictaduras, y muchos exiliados reflexionaban sobre la posibilidad de quedarse en Francia o volver a sus países. Además, allí empecé a trabajar sobre mi tesis (los marxistas y la cuestión judía) bajo la dirección de un latinoamericano, Michael Löwy, y comencé a participar de las reuniones y actividades de su círculo.

bora alejándose de la realidad, sino actuando en ella, teniendo en cuenta que no se puede reconstruir nada sin hacer un balance de lo que fracasó.

En este contexto, un duelo exitoso –un duelo acabado–, en ausencia de alternativas políticas, puede llevar a la reconciliación con el orden dominante. Esa es la forma que el duelo tomó para toda una generación o más de militantes de izquierda. Creo que la melancolía de izquierda –si no es concebida como una manera de encierro en el sufrimiento, el duelo por los compañeros caídos, perdidos, o simplemente la nostalgia por los momentos mágicos de nuestra juventud– puede ser el marco de una reflexión crítica sobre el pasado, una forma de resistencia. Melancolía como manera de no adaptarse al modelo antropológico propuesto por el neoliberalismo; como modo de vida, conjunto de valores, forma de ser no contemporánea.



V. Creo que el redescubrimiento de Marx puede ser muy fecundo para la historiografía en todas sus dimensiones. A partir de un ciclo muy largo de liberalismo que terminó, quizás a partir de la crisis de 2008, encontramos en el marxismo términos como clase, lucha de clases, relaciones de producción, que pueden ser utilizados de manera productiva [...]. Intentar comprender las premisas filosóficas de las metodologías historiográficas sería fundamental. En este sentido, hay algo que diferencia el marxismo de otras corrientes filosóficas y que se encuentra en el origen del problema de la definición. Sucede que el marxismo no es solamente una filosofía, una concepción del mundo o una teoría del capitalismo, de la sociedad. Es una teoría de interpretación de la sociedad y de la historia que está orgánicamente orientada por un proyecto de transformación de la sociedad, y todos aquellos que se llamaron marxistas, a pesar de su poco nivel de conocimiento de la obra de Marx, de su nivel más o menos consciente de utilización de las categorías, las metodologías y las teorías que pertenecen a esa tradición, se planteaban este problema, es decir, que se trabaja pero el trabajo tiene una finalidad que trasciende la pura producción de conocimiento. Desde este punto de vista, creo que hay que salvar el marxismo como horizonte dentro del cual se pueden inscribir nuestras investigaciones.

Reescribir el marxismo, hablar la lengua del presente

Por Horacio Tarcus

Buenos Aires, 1993. Después del desplome de la Unión Soviética, el presidente ruso Boris Yeltsin imponía una virulenta política de *shock* prometiendo el inmediato pasaje a una economía de mercado. Europa del Este se reconvertía a los tumbos al capitalismo. Checos y eslovacos se divorciaban en dos Estados, mientras recrudecía la Guerra de los Balcanes. John Major, el heredero de Margaret Thatcher, aparecía como el líder conservador de mayor respaldo popular en la historia británica. Entraba en vigor el Tratado de Maastricht, que unificaba Europa bajo el signo de la globalización capitalista. El México de Salinas de Gortari ingresaba en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. La Argentina de Carlos Menem sancionaba el Pacto Fiscal y privatizaba los ferrocarriles del Estado.

Se había impuesto lo que el economista británico John Williamson bautizó con una expresión elocuente: el “Consenso de Washington”. Hoy, como en 1993, parece impensable cualquier política económica que se aparte de los diez preceptos de Williamson: equilibrio fiscal, reducción del gasto público, tributación regresiva, desregulación de las tasas de interés, tipo de cambio “competitivo” (alto), liberación del comercio exterior, apertura a la inversión de capitales, seguridad de los derechos de propiedad, privatización y desregulación.

En medio de este clímax neoliberal, llegaba por primera vez a nuestro país John Holloway, uno de los principales referentes internacionales del pensamiento marxista. El politólogo irlandés radicado en la ciudad de Puebla inició su seminario de Buenos Aires con unas palabras que desconcertaron a su auditorio: “Nuestra cultura marxista es hoy incomunicable a las grandes masas. Por rica que sea para nosotros mismos, hablar como marxista es como hablar en latín, una lengua muerta que ya nadie habla”.

Pocos meses después, el 1º de enero de 1994, el levantamiento zapatista en Chiapas fue la oportunidad para que Holloway ensayara una traducción de esa lengua muerta a una lengua viva. Ofreció entonces una lectura marxista –en clave francfortiana– de ese acontecimiento inaugu-

ral, que seguramente no conformó a los marxistas más clásicos y tampoco a los dirigentes zapatistas. Pero el politólogo poblano-irlandés salió de su ostracismo académico y en pocos años sus libros, publicados en diversos idiomas, recorrieron el mundo. Holloway, más allá de la vigencia que hoy pueda mantener esa operación, tuvo el mérito de poner en contacto dos universos discursivos y dos experiencias si se quiere muy distantes entre sí: una cultura marxista europea altamente sofisticada y una experiencia de insurrección popular de las antiguas comunidades indígenas de Chiapas. Apareció como un mediador, un traductor, era como el Subcomandante Marcos leyendo a Theodor W. Adorno en la Selva Lacandona.

La historia del marxismo está colmada de operaciones político-intelectuales semejantes. Lo que en cada momento histórico se entiende por “marxismo” no es más que el producto de una construcción exitosa. Fue Karl Kautsky, el líder teórico de la socialdemocracia alemana, quien convirtió en las dos últimas décadas del siglo XIX la compleja teoría de Marx en una doctrina política. De una lectura difícil, limitada a algunos cientos de iniciados, devino de pronto en un credo de millones. Con el concurso de Engels, Kautsky “inventó” el marxismo, una doctrina universal, completa, científica, determinista y teleológica.

Con la Revolución Rusa de 1917, Lenin y los bolcheviques reinventaron el marxismo, ahora bajo el nombre de “marxismo-leninismo”. Denunciaron a Kautsky como renegado y se reapropiaron del legado de Marx para “barajar y dar de nuevo”: reconfiguraron el corpus marxista, reescribieron la historia del movimiento obrero y socialista. Tradujeron el marxismo a un lenguaje muy distinto del que hablaron los partidos socialistas de fines del siglo XIX, confiados en el progreso indefinido, la ampliación de la democracia y las reformas sociales sucesivas, que conducirían de modo más o menos incruento al socialismo. Hicieron hablar al marxismo el nuevo lenguaje imperante desde 1914, el de las crisis capitalistas, el imperialismo, el quiebre del liberalismo y el ascenso del fascismo, el de las insurrecciones populares y las revoluciones sociales. Desde 1917, la lectura leninista hacía girar la obra de Marx en torno de una categoría residual en la interpretación de Kautsky: la “dictadura del proletariado”. El marxismo fue reescrito por los bolcheviques a partir de la experiencia de la “guerra civil europea”, de modo que la dimensión militar tendió a imponerse en todos los niveles de la acción política. Marxista pasó a ser sinónimo de favorable a la violencia revolucionaria, y pocos años después, con el triunfo de Stalin, de partidario de un régimen de partido único.

Melancolía de izquierda viene a decirnos que ese lenguaje leninista es hoy una lengua muerta, un marxismo residual que apenas hablan pequeñas sectas supérstites en algunos países del mundo. El imaginario social que le daba vida y hacía audibles las consignas del pasado se fue debilitando en la segunda mitad del siglo XX y terminó por disolverse en 1990. El marxismo, que fue en la primera mitad de aquel siglo un saber de vanguardia, aparece a inicios del siglo XXI como un saber de retaguardia, apenas resguardado en los relicarios de los guardianes de una gnosis ancestral. *El Estado y la revolución* de Lenin (1918), o *Terrorismo y comunismo* de Trotski (1920) serían hoy libros incomprensibles para las nuevas generaciones de activistas sociales, por no hablar de las obras de Stalin, Mao, Enver Hoxha o Kim Il-sung. Hoy aparecen ante sus ojos como testimonios de *mundos desaparecidos*.

La obra de Enzo Traverso parte de esta *discordancia de los tiempos*. No viene a celebrarla ni a condenarla, sino a pensar a través de qué caminos podrían reelaborarse la historia y la memoria del marxismo, para que el pensamiento crítico del siglo XIX y del siglo XX vuelva a hablar una lengua viva del presente.

Un marxismo utópico y melancólico

En 2006, en una entrevista con historiadores argentinos aparecida en *Políticas de la Memoria*, Traverso había anticipado el meollo de su tesis: “Si hay un marxismo posible hoy, tiene que ser utópico y melancólico. Es el precio de una resistencia intelectual”. El marxismo posible aparecía conjugado en modo condicional, asumiendo aquellas cualidades que el marxismo histórico, justamente para afirmarse, hubo de reprimir. El socialismo garantizó su carácter científico a expensas de la utopía, al mismo tiempo que la confianza en su triunfo inexorable volvía estéril cualquier forma de melancolía.

El proyecto de Traverso propone un giro copernicano de la tradición marxista, recuperando perspectivas como la de Michael Löwy, que pone el marxismo en sintonía con la tradición romántica; o la de Lucien Goldmann, que lee a Marx en línea con el Pascal de la visión trágica antes que en la clave hegeliana de síntesis de las contradicciones. Figuras como Marx, e incluso Trotski, aparecen menos apegadas al modelo del militante profesional y más cercanas a la bohemia intelectual (el periodismo, los cafés, los exilios, la vida itinerante, el cosmopolitismo). Nombres antes marginales del universo marxista, como Ernst Bloch, Walter Benjamin o el trinitano Cyril James, adquieren una visibilidad y una centralidad hasta entonces impensadas.

Cuando Traverso dice “un marxismo posible hoy”, su “hoy” se remonta

al horizonte epocal abierto en 1989, cuando no sólo “nos vimos obligados a admitir el fracaso de todos los intentos pasados de transformación del mundo”, sino que además “se pusieron en tela de juicio las ideas mismas con que habíamos tratado de interpretarlo”. A las izquierdas y los nuevos movimientos sociales les cupo desde entonces el desafío de reinventarse en este *momentum* histórico en que el “presentismo” aplasta cualquier futuro visible, pensable o imaginable.

En principio, pareciera que las tradiciones teóricas e históricas de la izquierda –imbuidas de determinismo y teleología– nada tienen para ofrecer en este trabajo de duelo y reinención. Sin embargo, Traverso nos propone en esta nueva obra una lectura “a contrapelo” de la historia obrera y de la trayectoria del marxismo, donde la melancolía aparece como una tradición oculta pero persistente, reprimida pero actuante. La rastrea en los textos de Marx sobre la derrota de la Comuna de París, o en los de Rosa Luxemburgo acerca de la fallida insurrección espartaquista y se detiene en las agudas consideraciones de Walter Benjamin o en las reflexiones contemporáneas de Daniel Bensaid. Indaga las huellas de la melancolía no sólo en el mundo de las ideas, sino también en el poco explorado universo de la imaginación socialista, desde los funerales cívicos de las izquierdas con su culto de los militantes caídos en combate, hasta las representaciones plásticas y cinematográficas de los vencidos.

Melancolía de izquierda no sólo aparece como un reto frente a las viejas izquierdas que, encadenadas al lenguaje político-militar del siglo XX, con sus tácticas y sus estrategias, su partido como “cohorte de hierro” y sus batallones preparados para el asalto, menosprecian la melancolía como refugio subjetivo en un universo cerrado de remembranza y dolor. La melancolía, propone Traverso, puede ser también el nombre de un trabajo de duelo que permita reinventar a las izquierdas, recuperando creativamente las tradiciones del pasado capaces de hablar a nuestro presente.

Horacio Tarcus es doctor en historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y director del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI-UNSAM). Su último libro es *La biblia del proletariado. Traductores y editores de El capital en el mundo hispanohablante* (2017) y tiene en prensa *Los exiliados románticos. Socialistas y masones en la formación de la Argentina moderna (1853-1880)*.

Staff: Rector: Carlos Greco. Director Lectura Mundi: Mario Greco. Edición general: Micaela Cuesta. Colaboran en este suplemento: Enzo Traverso y Horacio Tarcus.