



Revolución

Una historia intelectual

ENZO TRAVERSO

UNA REFLEXIÓN CRÍTICA INDISPENSABLE SOBRE LAS REVOLUCIONES DE LOS SIGLOS XIX Y XX.

"Este brillante ensayo sobre las imágenes de las revoluciones es un experimento único que carece de equivalentes en la vasta literatura sobre el tema. Inspirado en Marx, Trotski y Benjamin, está construido como un montaje de imágenes dialécticas que, a la manera de lámparas, iluminan el pasado." **Михаил Лавы**, autor de *Ecosocialismo*

"Brillante y hermoso. Ahora que este libro existe, cuesta imaginar cómo nos las arreglábamos sin él." **Сина Мевилл**, autor de *La ciudad y la ciudad*

"Para quienes desean desde hace mucho crear un orden diferente de las cosas, el relato de Traverso es esencial." **Wendy Brown**, autora de *En las ruinas del neoliberalismo*

"Gran fresco de una 'historia intelectual': 1789-1989." **Francesco Berio**, // *Manifesto*



"Esta nueva investigación, aún más detallada, es una profundización de esta larga reflexión que recorre toda la rica y exigente obra de Traverso." **Olivier Douarin**, *Politix*

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

REVOLUCIÓN

Traducción de
HORACIO PONS

ENZO TRAVERSO

REVOLUCIÓN

Una historia intelectual



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - CHILE - COLOMBIA - ECUADOR - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 2021
Primera edición en español, 2022

Traverso, Enzo

Revolución : una historia intelectual / Enzo Traverso. -
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo
de Cultura Económica, 2022.

644 p. ; 21 × 14 cm. - (Historia)

Traducción de: Horacio Pons.

ISBN 978-987-719-373-2

1. Revoluciones. 2. Historia Contemporánea. 3. Historia
Política. I. Pons, Horacio, trad. II. Título.

CDD 320.09

Distribución en América Latina

Título original: *Revolution. An Intellectual History*

ISBN de la edición original: 978-1-83976-333-5

© 2021, Verso

© Enzo Traverso

D.R. © 2022, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.

Costa Rica 4568; C1414BSH Buenos Aires, Argentina

fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Carretera Picacho Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

www.fondodeculturaeconomica.com

Imagen de tapa: Adolf Strakhov, "Mujer emancipada:
¡construye el socialismo!" (1926)

Armado de tapa: Juan Balaguer

Diagramación de interior: Silvana Ferraro

Corrección: Ada Solari y Manuel Pedrosa

Edición al cuidado de Fabiana Blanco y Mariana Rey

ISBN: 978-987-719-373-2

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier
medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada
o modificada, en español o en cualquier otro idioma,
sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*

Hecho el depósito que marca la ley 11723

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	11
<i>Introducción. Interpretar las revoluciones</i>	15
I. <i>Las locomotoras de la historia</i>	57
La era del ferrocarril	58
Secularización y temporalización	70
Conceptualizar la revolución	76
Energía y fuerza de trabajo	82
<i>Máquinas locas</i>	97
Trenes blindados.....	104
El fin de un mito.....	112
II. <i>Cuerpos revolucionarios</i>	121
Cuerpos insurgentes.....	122
Cuerpos animalizados.....	130
Los dos cuerpos del pueblo.....	140
Cuerpo soberano	152
Inmortalidad.....	167
Regeneración	172
Cuerpos liberados.....	187
Cuerpos productivos	204
III. <i>Conceptos, símbolos, reinos de la memoria</i>	215
El establecimiento de un paradigma.....	215
Contrarrevolución	233
<i>Katechon</i>	243
Iconoclasia	250
Símbolos	263

Imágenes de pensamiento: “El hombre en la encrucijada”	289
IV. <i>El intelectual revolucionario, 1848-1945</i>	309
Límites históricos	309
Contextos nacionales.....	318
Fisonomías	327
Bohemios y desclasados.....	335
Mapas I: Occidente	354
Feminismo radical.....	375
Mapas II: el mundo colonial.....	380
Parias conscientes	404
Antintelectualismo conservador	409
“Compañeros de ruta”	423
Las alegorías de Thomas Mann.....	431
Intelectuales de la Comintern.....	435
Conclusión: un tipo ideal	446
V. <i>Entre la libertad y la liberación</i>	459
Genealogías.....	459
Representaciones	470
Ontología	481
Foucault, Arendt y Fanon	488
Libertad, pan y rosas	509
Liberación del tiempo	515
El tiempo mesiánico de Benjamin	525
VI. <i>Historizar el comunismo</i>	535
Periodización.....	535
Rostros del comunismo	543
Revolución	549
Régimen	559
Anticolonialismo	570
Comunismo socialdemócrata	593

ÍNDICE

9

Las heteronomías de Ilio Barontini	602
Epílogo.....	605
<i>Créditos de las ilustraciones</i>	<i>607</i>
<i>Índice de ilustraciones</i>	<i>611</i>
<i>Índice de nombres y conceptos</i>	<i>617</i>

AGRADECIMIENTOS

ESTE LIBRO se benefició en gran medida debido a un año sabático en Cornell University. La pandemia de COVID-19 cambió mis planes y tuve que cancelar varias estadias de investigación en Europa, sobre todo en París y Berlín, pero a la larga el aislamiento al que me vi obligado a someterme en Ithaca, Nueva York, demostró ser un útil retiro, provechoso para la meditación introspectiva y la escritura histórica. Fue una buena oportunidad para “vérmelas” con muchas ideas y experiencias: las ideas que conocí, adopté, defendí o critiqué en el pasado, y las experiencias acumuladas a lo largo de mi vida, desde mis primeros compromisos políticos en la década de 1970 hasta los debates intelectuales del siglo XXI. Nunca participé en una revolución —aunque sí viví en una época en que la revolución estaba en el aire—, pero muchas de las cuestiones y los dilemas que trato de reconstruir y analizar en esta obra han sido también los míos. Así, si bien mis puntos de vista sobre muchos problemas han cambiado, no hay duda de que la escritura de este libro interpeló mis recuerdos y a menudo sintonizó con mi experiencia vivida. Sin embargo, no lo he escrito como un “testigo” y tampoco para reconciliarme con el pasado; no adopto una actitud de arrepentimiento ni procuro ajustar las cuentas con adversarios o críticos. Simplemente, me siento parte de la historia que cuento, cargada como lo está de utopías, generosidad, fraternidad y grandeza, pero también de errores, ilusiones, engaños y, a veces, monstruosidades. Cuando se escribe la historia de las revoluciones es preciso ser consciente de los peligros de la subjetividad, que no puede reprimirse pero debe ser manejada, controlada y do-

minada. Recuerdo una interesante conversación con Tzvetan Todorov —un pensador a quien yo respetaba, a pesar de nuestras considerables discrepancias— en la que ambos admitimos que los italianos y los búlgaros no pueden mirar la historia del comunismo desde una óptica similar, por la sencilla razón de que están situados en observatorios muy diferentes y el comunismo no significa lo mismo en uno y otro país. No sé si he podido hacer un uso apropiado y fructífero de mi contexto existencial, que es limitado y enfáticamente particular, al mantenerlo a una distancia necesaria y, a la vez, ponerlo en juego como una herramienta analítica, pero sí sé que este ejercicio exige humildad y modestia. En lo que respecta a la revolución, el entusiasmo ingenuo, el juicio moral o la estigmatización ideológica han remplazado con demasiada frecuencia la comprensión crítica. No son estas las opciones por las que me he decantado, y mi libro no pretende transmitir las lecciones del pasado: es sencillamente un intento de conocimiento e interpretación críticos. Esa es la principal tarea que mi generación puede desempeñar en nuestros días.

En el proceso de escritura del libro, me di cuenta de la gran deuda que tenía con amigos, camaradas, académicos y autores: aquellos con quienes he tenido discusiones fructíferas, así como aquellos a los que nunca conocí pero cuyas obras, no obstante, me han acompañado en mi trayectoria intelectual. Pensadores clásicos y estudiosos originales, pero también desconocidos activistas de base con los que me relacioné en varios países y diferentes momentos: todos ellos fueron importantes para mí. Llevaría demasiado tiempo mencionarlos aquí, pero debo mi agradecimiento a todos y cada uno de ellos.

El origen de este libro está en un par de seminarios de posgrado que tuve el placer de dictar en años recientes en Cornell University y, de manera más condensada, en otras universidades, tanto de Europa como de América Latina, so-

bre todo la Universidad Nacional de San Martín y el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Buenos Aires, Argentina, en noviembre de 2018, y la Universitat de València, España, en enero de 2020. Estoy muy agradecido a mis estudiantes, así como a los colegas y buenos amigos que me invitaron a compartir y discutir mis ideas: Horacio Tarcus y Nicolás Sánchez Durá. Algunos capítulos se dieron a conocer como conferencias o presentaciones o se discutieron como documentos de trabajo en seminarios realizados en varias universidades y sociedades culturales: la Università degli Studi Roma Tre, en enero de 2018; Jour Fixe Lectures, Berlín, junio de 2017; la Université Libre de Bruxelles, octubre de 2017; la University of Texas, Austin, abril de 2019; la Universidad de Puerto Rico Río Piedras, mayo de 2019; la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, junio de 2019; la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Ciudad de México, octubre de 2019, y la Fondazione Feltrinelli de Milán, enero de 2020. En relación con estas oportunidades, querría expresar mi gratitud a Chiara Giorgi, Gabriele Pedullà, Elfi Mueller, Mateo Alaluf, Jean Vogel, Benjamin C. Brower, Carlos Pabón, Antonio Monegal, Esther Cohen y David Bidussa. Una primera versión del capítulo VI, mucho más breve, se publicó en *South Atlantic Quarterly*, vol. 116, núm. 4, 2017, con el título de “Historicizing Communism: A Twentieth-Century Chameleon”, y ulteriormente se tradujo al castellano y al alemán para ser incluido en dos libros colectivos: Juan Andrade y Fernando Hernández Sánchez (eds.), *1917. La Revolución rusa cien años después*, Madrid, Akal, 2017, y Jour Fixe Initiative Berlin (ed.), *Anti! Kommunismus. Struktur einer Ideologie*, Münster, Assemblage, 2017. También resumí algunas ideas del capítulo I en “Las locomotoras de la historia”, incluido en Esther Cohen (comp.), *Imágenes de resistencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, donde las siguen los comentarios críticos de Aureliano Or-

tega Esquivel (“Del progreso a su némesis: metáforas del ferrocarril”). Una primera versión del capítulo v, muy corta, apareció en castellano con el título de “El tortuoso camino de la libertad” en *La Maleta de Portbou*, núm. 38, 2019. Escrito en inglés, este libro se benefició de manera significativa con la revisión lingüística y la lectura crítica de Nicholas R. Bujalski y William R. Cameron, mis valiosos asistentes de investigación en Cornell University, a quienes agradezco. En Verso, Lorna Scott Fox fue una notable revisora de textos, y le estoy muy agradecido. El apoyo de mi editor, Sebastian Budgen, fue esencial desde el primer momento.

Ithaca, Nueva York, abril de 2021

INTRODUCCIÓN. INTERPRETAR LAS REVOLUCIONES

Las revoluciones proletarias [...] se entregan constantemente a la autocrítica e interrumpen en reiteradas ocasiones su propio curso. Vuelven a lo que en apariencia ya se ha consumado para comenzar una vez más la tarea. Con inmisericorde exhaustividad, se burlan de los aspectos inadecuados, débiles y lamentables de sus primeros intentos; aunque parecen dar por tierra con su adversario, no hacen sino dejarlo cobrar nuevas fuerzas y volver a levantarse frente a ellas, más colosal que nunca; retroceden una y otra vez frente a la inmensidad indeterminada de sus propias metas.

KARL MARX, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852)

HACE MUCHOS AÑOS, tras terminar de ver una exposición en el Musée du Louvre, me encontré de improviso, muy poco antes de la hora de cierre, en una sala vacía —todos los demás visitantes ya se habían ido—, frente a *La balsa de la Medusa* (1819), de Théodore Géricault. El impacto de ese notable momento ha perdurado, y todavía tengo un claro recuerdo de lo que sentí. Desde luego, conocía esa pintura, una de las obras más famosas del arte romántico del siglo XIX, pero ese encuentro inesperado me reveló una pieza completamente desconocida: admiraba una de las más potentes alegorías del naufragio de la revolución. No solo de la Revolución Francesa, la única en la que el pintor podía

pensar mientras hacía esta obra maestra, sino también —y sobre todo— de las revoluciones del siglo xx, que acababan de fenecer en el momento de mi visita al Louvre. Muchos detalles de esa tela monumental cobraban un claro sentido para mí cuando los relacionaba con la historia revolucionaria moderna.

Las imágenes nos miran. Como ha explicado de manera magistral Horst Bredekamp, no son objetos pasivos o muertos entregados a nuestra mirada interpretativa. Son creaciones vivas cuyo significado trasciende las finalidades e intenciones de sus autores y, así, asumen una nueva realidad y una nueva significación con el paso del tiempo. Lejos de estar congelado, su significado cambia diacrónicamente, en la medida en que su potencial experimenta una renovación permanente. Como los textos literarios, viven en una relación dialógica con sus observadores: “Las imágenes no son pasivas. Son creadoras de toda clase de experiencias y acciones relacionadas con la percepción. Esta es la quintaesencia del acto icónico”.¹

A diferencia del *Angelus Novus* de Paul Klee, que Walter Benjamin interpretó a través de la contemplación de un paisaje de ruinas que no aparecía en el propio cuadro, la obra de Géricault ofrece una colección asombrosamente rica de elementos alegóricos que suscitan un insistente interrogante en el historiador de las revoluciones dos siglos después de su realización. La historia de esta tela es demasiado conocida para necesitar una amplia explicación. Titulada en un principio *Escena de un naufragio*, se expuso por primera vez en el Salón de 1819 y conquistó una celebridad internacional después de su exhibición en Londres el año

¹ Véase Horst Bredekamp, *Image Acts. A Systematic Approach to Visual Agency*, Berlín y Boston, De Gruyter, 2018, p. 283 [trad. esp.: *Teoría del acto icónico*, trad. de Anna-Carolina Rudolf Mur, Madrid, Akal, 2017].



FIGURA 0.1. Théodore Géricault, *La balsa de la Medusa*, 1819, óleo sobre tela, Musée du Louvre, París.

siguiente.² Debe su inspiración a un hecho que había generado una gran impresión algunos años antes: el naufragio de la fragata francesa *Medusa* en julio de 1816, durante un viaje a Senegal, adonde trasladaba oficiales, soldados y materiales para la nueva administración colonial. Al mando de un capitán incompetente designado bajo la Restauración debido a sus opiniones conservadoras y sus conexiones con la familia Borbón, encalló frente a la costa de África Noroccidental. En tanto que la mitad de la tripulación logró escapar en botes, 147 personas quedaron libradas a su suerte en una balsa improvisada construida rápidamente por los marineros. Cuando, dos semanas después, el bergantín *Argus* finalmente las rescató, solo quedaban 15 sobrevivientes. Es-

² Sobre la historia del naufragio y la pintura de Géricault, véase Jonathan Miles, *Medusa. The Shipwreck, the Scandal, the Masterpiece*, Londres, Jonathan Cape, 2007.

tos dieron testimonio de la muerte y la desesperación que se habían apoderado de hombres completamente hambreados y deshidratados, lo cual había llevado a algunos a echar al mar a sus camaradas e incluso, víctimas de una intoxicación etílica tras consumir dos barriles de vino, al canibalismo. Objeto de un juicio, muchos testimonios y una exitosa crónica escrita por dos sobrevivientes, este naufragio se convirtió con rapidez en un mayúsculo acontecimiento hacia el final del reino de Luis XVIII. Géricault conoció en persona a los sobrevivientes y les pidió que posaran; dedicó muchos estudios al mar, el viento y las olas, e hizo frecuentes visitas a la morgue, de la que llevaba cadáveres a su estudio para captar el color de la piel. Su pintura, sin embargo, no es realista. Más que una imagen veraz del naufragio, es la representación de una tragedia humana que respeta los códigos estéticos del romanticismo y la pintura neoclásica. Lo significativo en su tela es la modificación de los sujetos retratados: en vez de reyes y figuras aristocráticas, *La balsa de la Medusa* exhibe la aflicción de personas comunes. Sus personajes son marineros, soldados, trabajadores, carpinteros, los representantes de las clases inferiores que no encontraron lugar a bordo de los botes y veleros en que otros se alejaron de la fragata.

En su representación de esa balsa en un mar tormentoso, la tela se concentra en el contraste entre la desesperación y la esperanza: la desesperación que abrumba a la tripulación y la esperanza de unos pocos de sus miembros que discernen la silueta de una vela en el horizonte, la del bergantín *Argus* que ha de rescatarlos. Esa chispa de esperanza se personifica en un marinero negro que, con un pie sobre un barril vacío de vino, agita un jirón rojo, probablemente parte de su propia ropa. La tripulación entera está coronada por esta figura que, expresión de la energía muscular y la presencia física, contrasta con el agotamiento de sus compañeros. En la balsa real había, de hecho, un sobreviviente

negro, un marinero llamado Jean-Charles, al que Géricault da los rasgos de Joseph, el modelo negro más conocido de su época en París.³ Esta elección, que reflejaba con claridad las posturas abolicionistas del pintor, aludía a su proyecto de una ambiciosa tela contra el tráfico de esclavos, que nunca terminó. Agotado por la realización de *La balsa de la Medusa* y debilitado por la tuberculosis, murió en 1824.

En contraste con ese marinero negro que otea el horizonte frente a sí y de quien solo vemos la espalda, una segunda figura central de la pintura muestra su rostro. Más viejo que el resto de los personajes, parece indiferente tanto a la agonía del naufragio que lo rodea como al hálito de esperanza despertado por la vista de las velas del *Argus*. Claramente reminiscente del hombre condenado que aparece en *El Juicio Final* de Miguel Ángel (1534-1541) y una prefiguración, ya, de *El pensador* de Auguste Rodin (1904), esta figura tiene una actitud pasiva, estática y meditativa. Su rostro muestra una serena despreocupación; la barba blanca destaca su madurez y da al personaje un tono de sabiduría. No oculta la cara y, a diferencia de los ojos del hombre condenado de Miguel Ángel, los suyos no delatan miedo; revelan, antes bien, un sentimiento de resignación. Su mano izquierda envuelve un cadáver pálido y frente a él yace el tronco de un hombre sin piernas, que recuerda el episodio de canibalismo antes mencionado. Si la balsa es la metáfora de un naufragio de la humanidad, nuestro hombre lo observa estoicamente como un acontecimiento ineluctable. No hay rescate. La búsqueda de la salvación, la que fuere, carece de sentido.⁴

³ Véase Laurent Martin, “Le modèle noir de Géricault à Matisse: un modèle d’exposition”, en *Sociétés et Représentations*, núm. 49: “Sons et cultures sonores”, 2020, pp. 235-238.

⁴ Detlev Peukert interpretó al hombre condenado de *El Juicio Final* de Miguel Ángel como una alegoría de la resignación de Max Weber frente a la

Muchas de las características de *La balsa de la Medusa* se convertirían en la fuente de interpretaciones alegóricas o se invocarían como ejemplos de prefiguración histórica. En 1848, Jules Michelet vio en la pintura de Géricault el espejo de una sociedad desgarrada entre la muerte y la esperanza, el pasado y el futuro: “Lo que él lanza al mar en esta balsa es la propia Francia, nuestra sociedad entera y completa”.⁵ Ya no externalizada o desplazada hacia un terreno exótico o mitológico, la violencia atraviesa la identidad misma de Francia, de manera similar a lo que sucede en una revolución o una guerra civil.⁶ En años más recientes, los historiadores del arte detectaron en esta obra maestra, como un mensaje que rompe las convenciones del neoclasicismo, la premonición del anticolonialismo y la liberación negra. Según Hugh Honour, esta pintura es la declaración más eficaz en favor del derecho de los negros a la libertad y la igualdad jamás hecha en toda la historia del arte occidental; una declaración visual en la cual, por primera vez, los negros están liberados “del estigma de inferioridad implícito en la iconografía abolicionista pura y dura”.⁷ Desde una perspectiva diferente, Linda Nochlin captó en la obra de Géricault los signos de una “femineidad sin mujeres”: una descripción de lo femenino “separada de la representación de los cuerpos reales de las mujeres” y, en cambio, más bien evocada mediante la exposición de un conjunto de cuerpos masculinos “castra-

“jaula de hierro” de la modernidad. Véase Detlev Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 27.

⁵ Cit. en Lorenz E. A. Eitner, *Géricault's Raft of the Medusa*, Londres, Phaidon, 1972, p. 56.

⁶ Véase Ralph Hage, “Protecting Identity: Violence and Its Representations in France, 1815-1830”, en *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, vol. 25, 2018, pp. 49-77.

⁷ Hugh Honour, “Philanthropic Conquest”, en David Bindman y Henry Louis Gates Jr. (comps.), *The Image of the Black in Western Art*, vol. 4: *From the American Revolution to World War I*, primera parte: *Slaves and Liberators*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989, pp. 97-166, en p. 125.

dos” y “desempoderados”. En otras palabras, esta “sinfonía del deseo masculino” y de hombres entremezclados es el opuesto exacto de un triunfo de la virilidad.⁸

La figura sobresaliente de esta tela es un hombre negro —un símbolo de los miembros más oprimidos y denigrados de la raza humana en esos tiempos— que hace ondear como una bandera un jirón o un pañuelo rojo. Es el precursor de algo que en 1819 es de reciente aparición —la Revolución Haitiana— o todavía no existe: un movimiento insurgente de razas y clases sometidas. En la época, la bandera roja aún no se había convertido en un signo universal de rebelión. Sin embargo, la iconografía socialista y comunista de comienzos del siglo xx, con sus musculosos cuerpos proletarios que hacen ondear banderas rojas y rompen las cadenas de la opresión, proviene sin lugar a dudas de esta tradición neoclásica de representación de los cuerpos desnudos. Esa es una de las razones por las cuales, dos siglos después del Salón de París de 1819, *La balsa de la Medusa* puede verse al mismo tiempo como una potente alegoría del naufragio y un presagio de la revolución. ¿Cómo no ver en esa balsa los restos de un movimiento que —al igual que la fragata que surca el océano— apuntaba a conquistar el futuro y terminó en un naufragio? ¿Cómo no ver en la incompetencia del capitán una alusión a los errores y las traiciones del estalinismo? ¿Cómo no intuir en los estremecedores testimonios de canibalismo en la balsa una metáfora de las reivindicaciones que devoran a sus propios hijos? ¿Cómo no comparar los motines en la balsa con las rebeliones contra los virajes autoritarios del socialismo, desde Kronstadt en 1921 hasta Budapest en 1956, desde Praga en 1968 hasta Gdansk en 1980?

Por otro lado, el impactante contraste entre el anciano que contempla pasivamente la catástrofe y el joven negro

⁸ Linda Nochlin, “Géricault, or the Absence of Women”, en *October*, vol. 68, primavera de 1994, pp. 45-59, en p. 51.

que agita con vigor un pañuelo rojo sugiere otro extendido dilema de nuestro tiempo: el conflicto entre la resignación y la esperanza, entre la capitulación y la búsqueda obstinada de una alternativa, entre el abandono y el renacimiento, entre la impotencia y la desesperación frente a un paisaje de derrotas y el esfuerzo desesperado por resistir. El bergantín *Argus* no es una garantía de rescate: varios testigos dijeron que, antes de llegar hasta la balsa, había desaparecido durante dos horas. En la pintura de Géricault es un punto diminuto apenas detectable en el horizonte. La liberación no es un inevitable final feliz sino una posibilidad remota, una probabilidad a la que debe apostarse sin ningún resultado previsible. Lucien Goldmann caracterizó el socialismo como una “apuesta”, una apuesta basada en “el riesgo, el peligro de fracaso y la esperanza de éxito”.⁹ La vela del *Argus* es “el débil poder mesiánico” del que, en palabras de Walter Benjamin, “estamos dotados”, “como todas las generaciones que nos precedieron”.¹⁰ Un débil poder mesiánico del que el socialismo se apoderó para transformarlo en una palanca destinada a cambiar la historia. En el siglo xx, esa palanca se tornó tan potente que muchos combatientes la tomaron erróneamente por un *telos* histórico irrefutable; pero el socialismo era el *Argus*, un salvador potencial, no la *Medusa*, la fragata conquistadora, y la revolución se bamboleó como una balsa en medio de un mar tormentoso.

⁹ Lucien Goldmann, *The Hidden God. A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*, Londres, Routledge, 1964, p. 301 [trad. esp.: *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, trad. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Península, 1985]. Véase también Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics, and a Hidden God*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

¹⁰ Walter Benjamin, “On the Concept of History” [1940], en *Selected Writings*, 4 vols., ed. de Michael Jennings, vol. 4: 1938-1940 (en adelante, *WBSW*), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003-2006, pp. 389-400, en p. 390 [trad. esp.: “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, libro 1, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].



FIGURA 0.2. V. V. Spasski, “Hacia el faro de la Internacional Comunista”, 1919, cartel soviético, Biblioteca Lenin, Moscú.

A decir verdad, la pintura de Géricault ya había inspirado una representación alegórica del naufragio socialista. En 1919, el artista soviético V. V. Spasski hizo un cartel de propaganda para la Internacional Comunista que citaba de manera casi explícita la obra maestra de su ilustre predecesor francés. Producido por el gobierno —el encabezado menciona la República Socialista Federativa Soviética de Rusia—, el cartel muestra una pequeña balsa que, en lucha contra las olas no muy lejos de un barco naufragado, trata de llegar a una costa oscura solo iluminada por una luz brillante. Se trata de una balsa hecha con un libro, el *Manifiesto comunista*: la página izquierda reza “¡Trabajadores del

mundo, uníos!” y en la derecha se menciona a su autor, Karl Marx. El náufrago solitario que aparece en el cartel es blanco, pero muestra su espalda desnuda y, de manera muy similar a *La balsa de la Medusa*, sostiene un pañuelo rojo. La inscripción debajo de la imagen es una dedicatoria: “Al Faro de la Internacional Comunista”.

Es difícil decir qué se propone simbolizar ese barco naufragado: o bien el derrumbe del Imperio zarista, tal como lo sugiere la cinta amarilla de su bandera desgarrada o, más probablemente, la Segunda Internacional, que destruyó cualquier forma de solidaridad proletaria durante la Gran Guerra. No obstante, el mensaje del cartel es claro: el futuro socialista no está en peligro, dado que la Internacional Comunista representa una luz de esperanza. Y el instrumento de ese salvamento es un texto: el *Manifiesto comunista*. Al final del siglo xx hemos experimentado un naufragio revolucionario similar, pero todavía no hay a la vista ningún faro.

Sin referirse a *La balsa de la Medusa*, Walter Benjamin esbozó una imagen comparable en 1936, cuando editó en el exilio, bajo el seudónimo de Detlev Holz, una colección de cartas de los pensadores más importantes de la Ilustración con el título de *Deutsche Menschen [Personajes alemanes]*.¹¹ En los ejemplares que dedicó a su hermana Dora y su amigo Gershom Scholem, presentaba el libro como un “arca, construida según el modelo judío”, que él había echado al agua “cuando la inundación fascista comenzaba a crecer”.¹² El

¹¹ Walter Benjamin, *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen* [1936], Fráncfort, Suhrkamp, 1980 [trad. esp.: “Personajes alemanes: romanticismo y burguesía en cien años de literatura epistolar”, en *Personajes alemanes – Crónicas de Berlín*, trad. de Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós e Institut de Ciències de l’Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1995, pp. 77-150].

¹² Gershom Scholem, *Walter Benjamin. The Story of a Friendship*, Nueva York, New York Review Books, 2003, p. 255 [trad. esp.: *Walter Benjamin*.

objetivo de Benjamin era el salvamento de la cultura alemana amenazada por el nazismo, y el prototipo judío de esa arca, sugería Scholem, era una herencia textual: Benjamin aludía al hecho de que, a lo largo de los siglos, “los judíos se refugiaron de las persecuciones en las Escrituras, el libro canónico”.¹³ Desde este punto de vista, la balsa en forma de libro de Spasski también se construyó “según un modelo judío”, dado que mostraba los escritos de Marx como un arca que permitía a la izquierda revolucionaria ofrecer resistencia a la ola nacionalista de 1914 y la traición de la socialdemocracia. El naufragio de las revoluciones del siglo xx, sin embargo, todavía espera un arca o una balsa en forma de libro. Su salvamento no exige la preservación fetichista de un legado intocado de experiencias y textos. Al contrario, implica una reelaboración crítica del pasado que no omita ni la teoría ni los libros canónicos, pero sin un arca o una balsa ese trabajo no puede llevarse a cabo.

El método que inspira este ensayo histórico sobre la revolución debe mucho a Karl Marx y Walter Benjamin. Fiel a la tradición intelectual de ambos, aborda la revolución como una interrupción repentina —y casi siempre violenta— del continuo histórico, una ruptura del orden social y político. Contra el relato “revisionista” que ha proliferado tras el derribo del socialismo real, cuya sabiduría profunda sostiene que para cambiar el mundo hay que construir el totalitarismo, el método mencionado apunta a rehabilitar el concepto de revolución como una clave interpretativa de la historia moderna. Se aparta sin embargo del marxismo clá-

Historia de una amistad, trad. de José F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Debolsillo, 2014].

¹³ *Ibid.* Véase también Albrecht Schöne, “‘Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche’: Walter Benjamins *Deutsche Menschen*”, en Stéphane Moses y Albrecht Schöne (comps.), *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, pp. 350-365.

sico en la medida en que no adopta una mirada historicista. Ante todo, no describe la revolución como el resultado de una causalidad determinista o la consecuencia de una suerte de “ley” histórica. En muchos textos, Marx y Engels transforman el historicismo hegeliano en una teoría evolucionista de la historia como una sucesión lineal de modos de producción, que se extiende desde el socialismo primitivo hasta el socialismo moderno a través de siglos de opresión: esclavismo, feudalismo y capitalismo. Según Marx, esta progresión histórica se produce debido al choque entre el desarrollo de las fuerzas productivas (la articulación compleja del trabajo humano, las máquinas, la tecnología y la ciencia aplicada a la economía), por un lado, y, por otro, las relaciones de propiedad de un modo dado de producción al cual corresponde un conjunto de superestructuras ideológicas y políticas. En un famoso pasaje del prólogo a su *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Marx resume con mucha claridad esta visión determinista de la revolución:

En una etapa determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes o —en lo que no es más que una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de cuyo marco habían funcionado hasta ese momento. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, esas relaciones pasan a ser sus grilletes. Comienza entonces una era de revolución social. Los cambios en el fundamento económico llevan tarde o temprano a la transformación de toda la inmensa superestructura.¹⁴

¹⁴ Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* [1859], en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, 50 vols., vol. 29: *Marx 1857-61* (en adelante, *MECW*), Londres, Lawrence & Wishart, 1975-2005, pp. 257-417, en pp. 263 y 264 [trad. esp.: *Contribución a la crítica de la econo-*

Pero hay una segunda concepción de la revolución que recorre los escritos políticos de Marx. Esta se centra en la agencia humana y describe el pasado como el terreno de la lucha de clases. Sin dejar de lado la base material de los conflictos sociales, este enfoque evita el determinismo económico y hace hincapié en las potencialidades transformadoras de la subjetividad política. Mayormente relegada a un segundo plano en sus obras económicas, la lucha de clases late en cada página de sus ensayos políticos, desde los dedicados a las revoluciones de 1848 hasta los que se ocupan de la Comuna de París. En esos textos, la historia ya no es el resultado de “un proceso de historia natural” sino, más bien, la consecuencia de la acción, las pasiones, las utopías y los impulsos altruistas colectivos que se fusionan con los intereses egoístas, el cinismo y hasta el odio. Tal como Marx y Engels escriben en *La sagrada familia* (1844),

la historia no hace nada, “no posee inmensas riquezas”, “no libra batallas”. Es el hombre, el hombre real, vivo, el que hace todo eso, el que posee y combate; la “historia” no es, por así decirlo, una persona aparte que usa al hombre como un medio para alcanzar sus propios fines; la historia no es otra cosa que la actividad del hombre en busca de sus metas.¹⁵

En síntesis, la historia es un proceso permanente de producción de subjetividades. Las luchas de clases generan vi-

mía política, trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murrin y José Aricó, México, Siglo XXI, 1997].

¹⁵ Karl Marx y Friedrich Engels, *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism. Against Bruno Bauer and Company*, en *MECW*, vol. 4: *Marx and Engels 1844-45*, pp. 5-211, en p. 93 [trad. esp.: *La sagrada familia o crítica de la crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, trad. de Carlos Liacho, Madrid, Akal, 1981]. Véase Sandro Mezzadra, *In the Marxian Workshops. Producing Subjects* [2014], Londres, Rowman & Littlefield Internacional, 2018 [trad. esp.: *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*, trad. de Diego Picotto, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014].

rajes históricos que trascienden sus premisas y no pueden explicarse exclusivamente por la necesidad económica o el sometimiento mecánico a factores estructurales. Desde la óptica de Marx, tanto las revoluciones como las contrarrevoluciones revelan la “autonomía de lo político”.¹⁶

El entrelazamiento de la causalidad y la agencia, el determinismo estructural y la subjetividad política —dos claves explicativas que suelen estar separadas en los escritos de Marx— ha producido los más grandes logros de la historiografía marxista, de la *Historia de la Revolución Rusa* (1930-1932) de Trotski a *Los jacobinos negros* (1938) de C. L. R. James, y de *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa* (1947) de Daniel Guérin a *La revolución interrumpida* (1971) de Adolfo Gilly.¹⁷ Aquí, me gustaría hacer algunas observaciones adicionales a la obra maestra historiográfica de Trotski, que constituye probablemente el paradigma de ese entrelazamiento metodológico.

No hay duda de que el jefe del Ejército Rojo escribió ese libro como una obra artística. En el prefacio al segundo volumen cita a Proust y Dickens y sostiene que el historiador, más allá de analizar la secuencia de los acontecimientos e interpretar los roles de los actores, tiene derecho a describir los sentimientos de estos. Para entender el pasado, no nece-

¹⁶ Véase Mario Tronti, “Sull’autonomia del politico” [1972], en *Il demone della politica. Antologia di scritti, 1958-2015*, Bolonia, Il Mulino, 2017, pp. 285-312 [trad. esp.: “La autonomía de lo político”, en *La autonomía de lo político*, trad. de Martín Cortés, Buenos Aires, Prometeo, 2018, pp. 29-83].

¹⁷ León Trotski, *History of the Russian Revolution*, trad. de Max Eastman, Chicago, Haymarket, 2008 [trad. esp.: *Historia de la Revolución Rusa*, trad. de Andreu Nin, Madrid, Veintisiete Letras, 2007]; Daniel Guérin, *Class Struggle in the First French Republic. Bourgeois and Bras Nus, 1793-1795*, Londres, Pluto Press, 1977 [trad. esp.: *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa, 1793-1795*, trad. de Carlos Manzano, Madrid, Alianza, 1974], y Adolfo Gilly, *The Mexican Revolution. A People’s History*, Nueva York, The New Press, 2006 [orig. esp.: *La revolución interrumpida, México 1910-1920. Una guerra campesina por la tierra y el poder*, México, El Caballito, 1971].

sita someterlo a un procedimiento “anestésico”, que neutralice los sentimientos de los protagonistas y suprima sus emociones. La risa y el llanto son parte de la vida, y los dramas colectivos que marcan el ritmo de la historia no pueden borrarlos. Los humores, las pasiones y los sentimientos de los individuos, las clases y las masas en acción merecen la misma atención con que Proust, a lo largo de decenas de páginas, sondea el estado de ánimo y la psicología de sus personajes. Un relato fiel de las batallas napoleónicas, escribe Trotski, debe ir más allá de la geometría de los campos y la racionalidad y la eficacia de las decisiones tácticas y estratégicas del Estado Mayor. Ese relato no debe pasar por alto las órdenes malinterpretadas, la ineptitud de los generales para leer un mapa o el pánico y hasta los cólicos de miedo que se apoderaban de soldados y oficiales antes del ataque.¹⁸

Los rasgos salientes de la *Historia de la Revolución Rusa* están en su poderío narrativo, su aptitud de revivir los acontecimientos en toda su intensidad y de reconstruir el cuadro general por medio del entrelazamiento de la acción de los protagonistas y la amplitud de los grupos colectivos en movimiento. La ambición del libro se afirma desde el comienzo: “Para nosotros, la historia de una revolución es antes que nada la historia de la entrada contundente de las masas al terreno de la autoridad sobre su propio destino”.¹⁹ La sincronización súbita entre los cambios acumulativos que tienen lugar a lo largo de decenios y el nuevo despertar de la conciencia colectiva produce un cataclismo que modifica el curso de la historia. Trotski dedica muchas páginas a analizar la crisis del régimen zarista, las contradicciones que se vivían en el gobierno provisional surgido del levantamiento de febrero y los conflictos ideológicos y políticos

¹⁸ León Trotski, *op. cit.*, p. 351.

¹⁹ *Ibid.*, p. xv.

que separaban a los mencheviques de los bolcheviques y que volvieron a dividirlos en vísperas de la insurrección.

Sin embargo, los sujetos centrales de su relato son las masas revolucionarias. Estas no tienen nada que ver con las multitudes sumisas, manipuladas, disciplinadas, controladas y desempoderadas de las concentraciones fascistas y nazis. No son las masas “ornamentales” que llenan el escenario del totalitarismo moderno. Trotski se ocupó en otras obras de las raíces del fascismo. Las masas revolucionarias que describe en su libro son actores conscientes de la historia. Son las clases subalternas que, en circunstancias históricas extraordinarias, derrocan un poder ya no abrumador e inexpugnable y toman el destino en sus manos, para reconstruir así la sociedad sobre nuevos cimientos. La revolución es un acto colectivo a través del cual los seres humanos se liberan de siglos de opresión y dominación. Probablemente después de leer el libro de Trotski —“creo que hace años que no consumo nada con un entusiasmo tal que me deja sin aliento”, escribió en una carta—,²⁰ Walter Benjamin comparó las revoluciones con la fisión nuclear, un estallido capaz de liberar y multiplicar las energías contenidas en el pasado.²¹ La visión que tiene Trotski de las masas no es en absoluto mística; Deutscher la distingue de la de Thomas Carlyle —y, podríamos agregar, la de Jules Michelet—, dado que, “en tanto que las multitudes de Carlyle solo se mueven

²⁰ Walter Benjamin, carta a Gretel Adorno [Ibiza, primavera de 1932], en *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*, ed. de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 393 [trad. esp.: Walter Benjamin y Gretel Karplus (Adorno), *Correspondencia, 1930-1940*, trad. de Mariana Dimópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011].

²¹ Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trad. de Howard Eiland y Kevin McLaughlin, Cambridge (MA) y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 463 [trad. esp.: *Libro de los pasajes*, trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005].

impulsadas por la emoción, las de Trotski piensan y reflexionan”.²² Corresponden a una visión marxista de la historia como un “proceso objetivamente condicionado” en el cual los seres humanos actúan sobre la base de sus propias decisiones, sus objetivos y sus pasiones, pero dentro de un marco dado, ni inmutable ni huidizo. Clarividentes o míopes, resueltas u ominosas, las acciones de los individuos aparecen en el libro de Trotski como agitaciones superficiales que descansan en el estrato mucho más sólido y profundo del movimiento de masas. En algunas circunstancias, pueden desempeñar un papel crucial —piénsese en el capítulo sobre Lenin—, pero aun en ese caso se las supone en completa sintonía con el humor general. La revolución es un terremoto que los seres humanos viven y encarnan colectivamente, y sobre el que personalidades individuales pueden, en mayor o menor medida, influir y dirigirlo, sin poder, empero, crearlo ni impedirlo.

Según Trotski, las revoluciones tienen sus propias “leyes” que regulan su desarrollo, y a las cuales se ajusta la acción de masas. Las “leyes de la historia” son una de las obsesiones de fines del siglo XIX, la era del positivismo triunfante, dentro de la cual nació y se desarrolló el marxismo ruso. Para Trotski, el entendimiento de esas leyes implicaba penetrar en los secretos de la historia y controlar el movimiento de esta. De resultas, la tarea del historiador marxista era ir tras “el descubrimiento científico de esas leyes”.²³ Desde este punto de vista, ya no hay separación alguna entre el historiador y el líder bolchevique, dado que ambos ponen de relieve, tanto en la acción como en la reconstrucción del pasado, un proceso objetivo dotado de su propia lógica interna.

²² Isaac Deutscher, *The Prophet Outcast. Trotsky: 1929-1940* [1963], Londres y Nueva York, Verso, 2003, p. 189 [trad. esp.: *Trotsky. El profeta desterrado (1929-1940)*, trad. de José Luis González, México, Era, 1969].

²³ León Trotski, *History of the Russian Revolution, op. cit.*, p. xv.

Una de esas “leyes”, quizá la más importante, definía la historia como un largo camino gradual por el que Rusia pasaría del atraso al desarrollo, de Oriente a Occidente, de Asia a Europa. En su carácter de judío ruso que había nacido en un pueblo ucraniano y vivido durante muchos años como exilado en Londres, París, Viena y Nueva York, Trotski —al igual que muchos intelectuales rusos de su tiempo, incluido Lenin— era un partidario radical de la occidentalización. Su visión sobre la modernización del Imperio zarista, sin embargo, estaba en armonía con la de Marx, que él todavía desconocía.²⁴ Lejos de ser lineal, el camino que llevaría a Rusia de Oriente a Occidente era tortuoso y contradictorio, y debía su forma al “desarrollo desigual y combinado” del capitalismo global: las ideas más avanzadas y las formas sociales más modernas se mezclaban con un primitivismo y un profundo oscurantismo más que centenarios. Rusia no era una isla sino un eslabón en una cadena que inscribía su destino en el futuro de Europa y el mundo. De ello se desprendería que el socialismo podía, con un poderoso impulso, saltarse en Rusia las etapas del capitalismo industrial que se había difundido por toda Europa Occidental a lo largo de cuatro siglos. La concepción de la historia rusa como parte de una totalidad “dialéctica” —Trotski había formulado sus principios en *Resultados y perspectivas*, de 1906—²⁵ no estaba tan alejada de la de Marx, como veremos más

²⁴ Véase la correspondencia entre Marx y los populistas rusos en Teodor Shanin (comp.), *Late Marx and the Russian Road. Marx and “the Peripheries of Capitalism”*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1983 [trad. esp.: *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, trad. de Graziella Baravalle, Madrid, Revolución, 1988].

²⁵ León Trotski, *Results and Prospects*, en *The Permanent Revolution and Results and Prospects*, trad. de John G. Wright, Nueva York, Pathfinder Press, 1969, pp. 27-122 [trad. esp.: *Resultados y perspectivas. Las fuerzas motrices de la Revolución*, trad. de José María Villegas, México, Juan Pablos, 1979]; véase también León Trotski, *History of the Russian Revolution*, *op. cit.*, pp. 5-7.

adelante; Trotski se limitaba a hacer hincapié en la “diferencia de los ritmos”, sin cuestionar la dirección general del proceso histórico.

Un monumento historiográfico como la *Historia de la Revolución Rusa* tiene algo de paradójico. Tal cual señalaba en la introducción, Trotski había escrito esta obra maestra como historiador, no como testigo, y verificado cuidadosamente todos los hechos y las fechas de su reconstrucción, pero el espíritu de ese acontecimiento histórico recorre las páginas de su libro. Solo un testigo de esa experiencia —que era por otra parte uno de sus principales actores— podría haber captado su dimensión épica, la fuerza imponente de una acción colectiva que cambia la historia. Había escrito el libro en Turquía, donde vivía desterrado y vencido, pero su mirada seguía siendo la de un vencedor. Describía una revolución triunfante con el entusiasmo intacto de sus actores y la confianza en sí mismo de un adalid que tiraba con desprecio a sus adversarios —incluidos viejos amigos y camaradas, como Julius Mártoov— al “cubo de basura de la historia”.²⁶ Stalin había subido al poder y Trotski estaba en el exilio, pero el proceso revolucionario no se había agotado. La revolución atravesaba sus etapas termidoriana y bonapartista, pero aún no estaba derrotada. Él creía en las “leyes de la historia” porque Octubre de 1917 había sido su campo de pruebas. Esta combinación única de elementos personales e históricos hacía de su libro un logro singular.

Hoy, la descripción de la revolución como un relato épico cuyo temperamento se ha transmitido pero no vivido directamente es una hazaña de la que solo son capaces unos pocos escritores sobresalientes. Así sucedió, en época reciente, con dos libros notables dedicados a las revoluciones francesa y rusa, escritos respectivamente por Éric Hazan y China

²⁶ León Trotski, *History of the Russian Revolution*, op. cit., p. 845.

Miéville,²⁷ pero estas obras no se proponen describir las “leyes de la historia”. Tampoco lo hace una obra maestra historiográfica como *Las Furias* (2000), de Arno J. Mayer, sin lugar a dudas el libro más importante sobre la revolución publicado en los últimos cincuenta años, cuyo escrutinio analítico es mucho más crítico que apologético.²⁸ Y sobre todo, estas obras no inscriben las revoluciones en una progresión histórica: Francia en 1789, Haití en 1804, Europa continental en 1848, París en 1871, Rusia en 1917, Alemania y Hungría en 1919, Barcelona en 1936, China en 1949, Cuba en 1959, Vietnam en 1975 y Nicaragua en 1979, para mencionar únicamente los acontecimientos más relevantes o conocidos. Esta impresionante sucesión de levantamientos e insurgencias populares no constituye un ascenso irresistible que pueda deberse a una necesidad causal: todas las revoluciones trascienden sus propias causas y siguen su propia dinámica que cambia el curso “natural” de las cosas. Son *invenciones* humanas, que no revelan ningún suceso ineluctable sino que, antes bien, construyen la memoria colectiva como los hitos de una constelación significativa. La creencia en que forman parte del tiempo regular y acumulativo de la progresión histórica fue uno de los malentendidos más grandes de la cultura de izquierda del siglo xx, cargada demasiado a menudo con el legado del evolucionismo y la idea del Progreso.

En nuestros días, una extendida tendencia —presente incluso entre académicos de izquierda— se limita a invertir

²⁷ Éric Hazan, *A People's History of the French Revolution*, Londres y Nueva York, Verso, 2017, y China Miéville, *October. The Story of the Russian Revolution*, Londres y Nueva York, Verso, 2017 [trad. esp.: *Octubre. La historia de la Revolución rusa*, trad. de Antonio José Antón Fernández, Madrid, Akal, 2017].

²⁸ Arno J. Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 2000 [trad. esp.: *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa*, trad. de Víctor Lucea Ayala, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014].

el sentido de la flecha de las viejas “leyes de la historia” para presentar la derrota de las revoluciones como su inevitable resultado. El amargo y resignado veredicto de Eric Hobsbawm, que rindió homenaje póstumo a Plejánov y otros enemigos del bolchevismo, está cargado con un fuerte sabor a necesidad histórica: “La tragedia de la Revolución de Octubre consistió precisamente en que solo podía producir esa clase de socialismo despiadado, brutal y dirigista”.²⁹ Yo creo antes bien, con China Miéville, que “Octubre es aún el punto cero de las discusiones sobre un cambio social fundamental y radical. Su degradación no era un dato inevitable ni estaba escrita en ninguna estrella”.³⁰ Y creo también con él que un camino diferente no estaba escrito de antemano ni sería evidente para nosotros, un siglo después de ese gran intento de tomar el cielo por asalto: “Esa historia, y sobre todo los interrogantes que surgen de ella —las urgencias del cambio, cómo es este posible, los peligros que lo acechan—, se extienden vastamente más allá de nosotros”.³¹

Las revoluciones son la respiración de la historia. Rehabilitarlas como hitos de la modernidad y momentos prototípicos del cambio histórico no significa idealizarlas. Su susceptibilidad al recuerdo lírico y la representación icónica no deben impedir que una mirada crítica capte no solo sus rasgos liberadores sino también sus vacilaciones, sus ambigüedades, sus caminos erróneos y sus retiradas, pertenecientes todos ellos a sus múltiples y contradictorias potencialidades e incluidos todos ellos en su intensidad ontológica. La clasificación canónica de las revoluciones según sus fuerzas sociales

²⁹ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991*, Nueva York, Vintage, 1994, p. 498 [trad. esp.: *Historia del siglo xx, 1914-1991*, trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Crítica, 1997].

³⁰ China Miéville, *op. cit.*, p. 307.

³¹ *Ibid.*

y sus objetivos políticos —revoluciones religiosas, burguesas, proletarias, campesinas, democráticas, socialistas, anti-coloniales, antimperialistas, nacionales y hasta fascistas— no ayuda, en realidad, a los historiadores deseosos de aprehender su dimensión emocional, que a menudo cruza los límites tanto cronológicos como políticos. Como rupturas dramáticas —y en la mayoría de los casos violentas— en el continuo de la historia, las revoluciones se viven con intensidad. Al hacerlas, los seres humanos despliegan una cantidad de energías, pasiones, afectos y sentimientos mucho más grande de lo que es normal en la vida corriente. Esa es una de las razones por las cuales la mayoría de las revoluciones contienen o producen giros estéticos. La Revolución de Octubre generó una efervescencia y una transformación extraordinarias en el reino del arte, con el florecimiento de corrientes de vanguardia como el futurismo, el suprematismo y el constructivismo. En 1918-1919, la caída del Imperio alemán y el levantamiento espartaquista en Berlín coincidieron con el dadaísmo y, a comienzos de los años veinte, el surrealismo proclamó el imperativo de combinar el derrocamiento del orden establecido con una liberación espiritual de las fuerzas del inconsciente y los sueños. Pasar por alto la carga tormentosa y febril de las revoluciones es simplemente malentenderlas, pero, al mismo tiempo, reducirlas a estallidos de pasiones y odios sería igualmente engañoso. Esa malinterpretación se cometió en una exposición, *Soulèvements*, que, aunque notable por muchos motivos, privilegió los aspectos estéticos de los levantamientos al extremo de desdibujar su naturaleza política. El hecho de captar la elegancia de un gesto que reproduce la belleza de una actuación atlética no echa luz sobre su significado político. La ilustración de la portada del catálogo muestra a un adolescente que arroja una piedra. Se lo captura en el instante preciso de lanzarla, con el cuerpo extendido por ese esfuerzo. Una sensación de ligereza fusionada con la armonía corporal impregna

esta imagen del fotógrafo Gilles Caron.³² Si observamos los levantamientos a través de una lente puramente estética, el hecho de que este joven sea un unionista que participa en un disturbio anticatólico en Londonderry, en 1969 —como explica el pie de la foto—, se convierte en un detalle nimio. Por eso, al destacar el poder emocional de las revoluciones, este libro nunca olvida que estas son acontecimientos esencialmente sociales y políticos en los cuales el afecto está siempre entrelazado con otros elementos constitutivos.

Si pasamos de la estética a la historia, otros enfoques son igualmente dudosos, como el difundido concepto de “revolución fascista”. George L. Mosse acierta al destacar que el fascismo se proyectaba hacia el futuro y tenía una cosmovisión coherente, como una alternativa tanto al liberalismo clásico como al comunismo. Promovía sin duda un conjunto de mitos, símbolos y valores que le daban un carácter “revolucionario” y le permitían movilizar a las masas por medio de su “nacionalización”.³³ Y abusaba de la retórica revolucionaria: no hay más que pensar en las pomposas celebraciones del décimo aniversario de la “revolución fascista” que tuvieron lugar en Italia en 1932, diez años después de la “Marcha sobre Roma”.³⁴ Sin embargo, el fascismo nunca lideró ninguna auténtica revolución. Tanto el fascismo italiano como el nacionalsocialismo alemán suprimieron el Estado de derecho, destruyeron la democracia y

³² Gilles Caron, “Manifestations anticatholiques à Londonderry” (1969), en Georges Didi-Huberman (comp.), *Soulèvements. Exposition, Paris, Jeu de Paume, du 18 octobre 2016 au 15 janvier 2017*, París, Gallimard y Jeu de Paume, 2016, p. 138 [trad. esp.: *Sublevaciones*, trad. de Susanna Méndez, Xavier Rodrigo y Mercè Ubach, París y México, Jeu de Paume, Museo Universitario de Arte Contemporáneo y Universidad Nacional Autónoma de México, 2018].

³³ George L. Mosse, *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism*, Nueva York, Howard Fertig, 1999.

³⁴ Véase Maddalena Carli, *Vedere il fascismo. Arte e politica nelle esposizioni del regime (1928-1942)*, Roma, Carocci, 2021.

establecieron un régimen político completamente nuevo —totalitario—, pero llegaron al poder por la vía legal: Mussolini fue designado primer ministro por el rey italiano Víctor Manuel III, y Hitler se convirtió en el canciller alemán al acceder a ese cargo por disposición de Paul von Hindenburg, el presidente de la República de Weimar. Su “sincronización” (*Gleichschaltung*) de la política y la sociedad fue posterior. En España, Franco tomó el poder al cabo de tres años de sangrienta guerra civil, pero tampoco él dirigió una revolución: la revolución española fue el producto de la movilización espontánea de las masas contra su golpe. A pesar de su retórica revolucionaria, el fascismo exhibió con claridad un carácter contrarrevolucionario.

El golpe de Franco fue descrito por sus actores como un *levantamiento*, una circunstancia que señala la ambigüedad de esta palabra y la distingue de una verdadera revolución. Al destacar la discrepancia conceptual que separa la revuelta o la rebelión de la revolución, Arno J. Mayer las opone como sucesos casi antagónicos. Las revueltas, explica, tienen sus raíces en “la tradición, la desesperación y la desilusión”. Designan a enemigos concretos y tangibles a quienes transforman en chivos expiatorios. La meta de la revuelta no es derribar un régimen político: es, más bien, cambiar a sus representantes; de ordinario, sus blancos son individuos, no clases o instituciones, y tampoco el poder en sí mismo. Por eso tienen un horizonte limitado y son de corta duración: pueden ser endémicas, apunta Mayer, pero siempre están territorialmente circunscriptas. Las revoluciones, al contrario, suscitan esperanzas motivadas por ideologías y proyecciones utópicas; con frecuencia las llevan a cabo fuerzas que encarnan proyectos políticos, como los jacobinos o los bolcheviques. Tienen la aspiración consciente de cambiar el orden social y político.³⁵ En síntesis,

³⁵ Arno J. Mayer, *op. cit.*, p. 30.

expresan grandes ambiciones, a veces de carácter universal, como lo prueban tanto la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 como la Revolución de Octubre, que aspiraba a extender su influencia a escala internacional, más allá de las fronteras rusas y europeas. Fundada en 1919, la Internacional Comunista fue el instrumento de esa intención universal.

Si bien siempre habrá debates en torno de dónde trazar la línea divisoria entre rebelión y revolución, todavía es útil hacer la distinción. La celebración de las rebeliones implica hipostasiar su momento lírico, cuando la gente se levanta y actúa; interpretar las revoluciones implica inscribir su surgimiento disruptivo en un proceso de destrucción creativa, cuando se destruye un orden y se construye otro nuevo. Como las rebeliones, empero, las revoluciones no siempre son alegres y apasionantes. Muchos actores las describen como momentos maravillosos de ingravidez, cuando los seres humanos se ven habitados de improviso por la sensación de superar la ley de la gravedad y, desechando todas las formas heredadas de sometimiento y obediencia, se convierten en amos de su destino. Pero las revoluciones también pueden tomar su fuerza de la desesperación o quedar atrapadas en sus contradicciones. Pueden tornarse trágicas o revelar tempranamente su lado oscuro. Jules Michelet describe los grandes momentos de la Revolución Francesa como erupciones de violencia que, a la manera de una ola, liberaban las frustraciones y la furia reprimidas durante demasiado tiempo. En el siglo xx, las fotografías registraron la carga emocional de las acciones colectivas y, con ello, revelaron tanto su espíritu extático y eufórico como la profundidad de su desesperación. Las caras sonrientes de los insurrectos de París y Milán en agosto de 1944 y abril de 1945, o de La Habana en diciembre de 1958, contrastan con los semblantes serios de los trabajadores insurgentes de Berlín en enero de 1919. El levantamiento del gueto de Varsovia,

en abril de 1943, generó sin duda en sus combatientes una sensación de autoconfianza y orgullo —resistieron un mes contra un poderoso ejército—, pero no podía suscitar esperanza ni un alborozo colectivo. De ese acontecimiento solo tenemos las imágenes tomadas por sus verdugos, que muestran a hombres y mujeres jóvenes prontos a morir luego de su captura.³⁶ A comienzos de 1943, los miembros de la Organización Judía de Combate difundieron un volante en el que se anunciaba su gesta: “Todos están dispuestos a morir como seres humanos”.³⁷ Cuarenta años después del levantamiento, Marek Edelman, uno de sus líderes, lo recuerda de esta manera:

La mayoría estaba a favor de un levantamiento. Después de todo, la humanidad había coincidido en que morir con las armas en la mano era más hermoso que morir sin ellas. En consecuencia, seguimos ese consenso. En la Organización Judía de Combate solo quedábamos doscientos veinte. ¿Se puede siquiera llamarlo un levantamiento? La cuestión solo era, en definitiva, que no nos dejaríamos masacrar cuando nos llegara la hora. No era nada más que una elección del modo de morir.³⁸

Un aura trágica también puede rodear las revoluciones por razones menos nobles. La entrada de las fuerzas de los jemes rojos a Nom Pen, en abril de 1975, fue sin lugar a dudas una revolución: un movimiento guerrillero nacionalista pro-

³⁶ Jürgen Stroop, *The Stroop Report. The Jewish Quarter of Warsaw Is No More!*, trad. y notas de Sybil Milton, intr. de Andrzej Wirth, Nueva York, Pantheon, 1979; el informe original es de 1943.

³⁷ Cit. en Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw, 1939-1943. Ghetto, Underground, Revolt*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 305.

³⁸ Testimonio de Marek Edelman en Hanna Krall, *Shielding the Flame. An Intimate Conversation with Dr. Marek Edelman, the Last Surviving Leader of the Warsaw Ghetto Uprising*, trad. de Joanna Stasinka y Lawrence Wechsler, Nueva York, Henry Holt, 1986, p. 10 [trad. esp.: *Ganarle a Dios*, trad. de Anna Husarska, Buenos Aires, Edhasa, 2008].

vocó la caída de un régimen neocolonial, se instaló un nuevo poder y se puso en marcha una radical transformación de la sociedad. También fue el inicio de cuatro años de terror y muerte: la capital fue evacuada de inmediato. No era un festival de los oprimidos, era el primer día de una pesadilla. Y el epílogo extremo y paroxístico de un paradigma militarizado de la revolución que había desdibujado los límites entre resistencia y opresión, lucha liberadora y guerra civil despiadada. El horror de la Camboya de los jemeres rojos fue con seguridad un espejo de la monstruosa simbiosis del nacionalismo y el estalinismo, pero también el resultado de una prolongada historia de dominación y más de una década de bombardeos intensivos. Nom Pen fue ocupada por un ejército de combatientes muy jóvenes procedentes de la jungla, donde no habían conocido otra cosa que las atrocidades de la guerra. Según Ben Kiernan, su historiador más reputado, el régimen de Pol Pot surgió de una revolución indígena producida en un contexto explosivo: “No habría conquistado el poder sin la desestabilización económica y militar de Camboya producida por Estados Unidos, que se inició en 1966”.³⁹ Pero el caso camboyano —una revolución que desde el comienzo resultó una muestra de totalitarismo y genocidio— fue más paroxístico que paradigmático.

Las rebeliones pueden convertirse en revoluciones si pasan de la indignación a la transformación consciente del estado de las cosas, pero las revoluciones pueden asimismo destruir —en palabras de Antonio Negri— el “poder ontológico” de los levantamientos.⁴⁰ La gente se levanta, señala

³⁹ Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime. Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-79*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 16 [trad. esp.: *El régimen de Pol Pot. Raza, poder y genocidio en Camboya bajo el régimen de los Jemeres Rojos, 1975-1979*, trad. de Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2010].

⁴⁰ Antonio Negri, “L'évènement soulèvement”, en Georges Didi-Huberman (comp.), *op. cit.*, pp. 38-47, en p. 43.

Judith Butler, con energía, fuerza e intenciones compartidas.⁴¹ Las revoluciones son revueltas conscientemente orientadas hacia un cambio radical. Como veremos en un capítulo de este libro, sus cuerpos difieren de manera significativa. Las revueltas, como los disturbios y las turbulencias, surgen de las *multitudes*: concentraciones transicionales y mayormente efímeras de personas que —como lo destacó de manera meticulosa Elias Canetti—⁴² actúan espasmódicamente hasta una explosión final que, como una descarga, precede a su disgregación. Las revoluciones, por su parte, suelen ser realizaciones conscientes de sujetos colectivos.

El objeto de este libro es la revolución para bien o para mal. No elige las buenas revoluciones en desmedro de las malas, una distinción que a menudo es ardua o estéril, dado que las revoluciones no son acontecimientos fijos y unívocos listos para ser iconizados o demonizados; son experiencias vivas que cambian sobre la marcha y, en la mayoría de los casos, ignoran sus resultados debido al mero hecho de que su dinámica es impredecible. Más que un juicio moral, una idealización ingenua o una condena intransigente, merecen una comprensión crítica. Esa es la mejor manera de captar su significado histórico y transmitir su legado. En una famosa frase, Marx dijo que las revoluciones modernas no pueden extraer su “poesía del pasado”, mientras que Benjamin detectaba su motor oculto en un deseo de redención de los vencidos, el “acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la presente”.⁴³ Lo que ocurre es probablemente que

⁴¹ Judith Butler, “Soulèvement”, en Georges Didi-Huberman (comp.), *op. cit.*, pp. 23-37, en p. 25.

⁴² Elias Canetti, *Crowds and Power* [1960], trad. de Carol Stewart, Nueva York, Seabury Press, 1978, pp. 17-19 [trad. esp.: *Masa y poder*, trad. de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1994].

⁴³ Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [1852], en *MECW*, vol. 11: *Marx and Engels 1851-53*, pp. 99-197, en p. 106 [trad. esp.: *El*

las revoluciones titubean en el filo de la navaja entre ambas temporalidades: rescatan el pasado al inventar el futuro.

A diferencia de la mayoría de los estudios sobre las revoluciones, este ensayo no dedica un capítulo específico a la controvertida cuestión de la violencia. Son múltiples las razones de su ausencia, que no se debe a ninguna estrategia de evitación. La más importante es que la violencia revolucionaria recorre sus páginas como una presencia abrumadora, ya sea explícita o subterránea. Con pocas excepciones, las revoluciones son erupciones violentas. La violencia está inscrita en sus genes e incorporada a su estructura ontológica. Las revoluciones pacíficas son la excepción, no la regla, y en muchos casos no son sino las precursoras de estallidos postergados. En 1974, la Revolución de los Claveles portuguesa fue pacífica porque la desencadenó un sector del ejército, y quince años después las llamadas “revoluciones de terciopelo” de Europa Central se produjeron sin derramamiento de sangre porque las fuerzas represivas ya habían sido neutralizadas en la Unión Soviética. En 2011, la juventud insurgente egipcia derrocó pacíficamente a Mubarak y su dictadura, pero su incapacidad para dismantelar el aparato represivo estatal llevó en última instancia a la restauración de un régimen militar. En otros países árabes, de Libia a Yemen y Siria, las revoluciones se transformaron rápidamente en guerras civiles.

Una segunda razón de la ausencia de un capítulo sobre la violencia es más directamente historiográfica. Los historiadores conservadores escriben a la manera de fiscales que estigmatizan las revoluciones como una —e incluso, con mayor frecuencia, como *la*— fuente del totalitarismo moderno. Por lo común se dividen en dos categorías: los apolo-gistas no declarados del fascismo y los representantes de un

dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, trad. de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza, 2015], y Walter Benjamin, “On the Concept of History”, *op. cit.*, p. 390.

saber político fuertemente asociado a los postulados del liberalismo clásico. Los apologistas encubiertos del fascismo —piénsese en académicos como Ernst Nolte en Alemania, Stéphane Courtois en Francia o Pío Moa en España— presentan la revolución como el origen del mal. Los jacobinos inventaron un proyecto de exterminio político (Courtois)⁴⁴ y Lenin se especializó en “gasear a la gente” (Hélène Carrère d’Encausse);⁴⁵ los bolcheviques llevaron a la práctica un genocidio de clase que luego copiaron los nazis (Nolte, Courtois),⁴⁶ y Franco salvó a España del comunismo, que utilizaba el Frente Popular como su caballo de Troya (Moa).⁴⁷ Para académicos conservadores como François Furet, por otro lado, la Revolución Francesa fue el estallido de una pasión política demencial y la Revolución de Octubre, un accidente histórico que obstruyó la evolución natural de las sociedades occidentales hacia la economía de mercado y la democracia liberal. Tras comenzar por condenar el Terror como un “derrape” (*déravage*), Furet llegaría en última ins-

⁴⁴ Stéphane Courtois, “Introduction: The Crimes of Communism”, en Stéphane Courtois (comp.), *The Black Book of Communism. Crimes, Terror, Repression* [1997], Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, pp. 1-31, en p. 9 [trad. esp.: “Los crímenes del comunismo”, en *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión*, trad. de César Vidal y otros, Barcelona, Planeta, 1998, pp. 13-46].

⁴⁵ Hélène Carrère d’Encausse, *Lenin* [1998], Nueva York, Holmes & Meier, 2001, p. 289 [trad. esp.: *Lenin*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999].

⁴⁶ Ernst Nolte, “The Past that Will not Pass: A Speech that Could be Written but not Delivered” [1986], en James Knowlton (comp.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1993, pp. 18-23, en pp. 21 y 22, y Stéphane Courtois, “Introduction...”, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁷ Pío Moa Rodríguez, *Los mitos de la Guerra Civil*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2003. En el “*Historikerstreit* español” planteado por Moa Rodríguez, sus posiciones contaron con el vigoroso apoyo de Stanley G. Payne, “Mitos y tópicos de la Guerra Civil”, en *Revista de Libros*, núm. 79-80, 2003, pp. 3-5.

tancia a la conclusión de que la propia Revolución Francesa había sido un error, porque el surgimiento del liberalismo moderno no requería ese estallido de violencia.⁴⁸ Todos estos autores tienden a presentar la violencia revolucionaria como el resultado de un imperativo ideológico o una prescripción política. Según Martin Malia y Richard Pipes, la guerra civil rusa fue el resultado del fanatismo ideológico y la voluntad totalitaria de Lenin y Trotski; la reacción aristocrática y la coalición internacional antibolchevique tenían un papel desdeñable en su explicación de la violencia endémica que devastó la Rusia revolucionaria entre 1918 y 1921.⁴⁹ Todos ellos consideran el Terror como la expresión más genuina de la “ideocracia” jacobina y bolchevique.

El exceso, el fervor y el fanatismo son rasgos de la revolución —un hecho que nadie podría negar con seriedad—, pero como sus productos, no como sus causas. Es la propia revolución la que los engendra, sencillamente porque las revoluciones no pueden hacerse por decreto. El fanatismo y la

⁴⁸ François Furet, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge, Nueva York y París, Cambridge University Press y La Maison des Sciences de l'Homme, 1981 [trad. esp.: *Pensar la Revolución Francesa*, trad. de Arturo R. Firpo, Barcelona, Petrel, 1980], y *The Passing of an Illusion. The Idea of Communism in the Twentieth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1999 [trad. esp.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*, trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996]. Se encontrará una revaloración crítica del debate historiográfico en torno de las interpretaciones de Furet en Enzo Traverso, “Révolutions. 1789 et 1917 après 1989. Sur François Furet et Arno J. Mayer”, en *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du xx^e siècle*, París, La Découverte, 2010, pp. 61-90 [trad. esp.: “Revoluciones. 1789 y 1917, después 1989. Sobre François Furet y Arno J. Mayer”, en *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo xx*, trad. de Laura Fólica, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 71-104].

⁴⁹ Martin Malia, *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia 1917-1991*, Nueva York, Free Press, 1994, y Richard Pipes, *The Russian Revolution*, Nueva York, Knopf, 1990 [trad. esp.: *La Revolución Rusa*, trad. de Jaime Collyer Canales, Raúl García Campos, Marcos Pérez Sánchez y Horacio Pons, Barcelona, Debate, 2016].

ideología, desde luego, pueden ser performativos y cumplen de modo infalible un papel en las revoluciones, pero son incapaces de producirlas. Ni falta hace decir que las revoluciones exigen mentes libres y críticas dispuestas a denunciar sus excesos, su autoritarismo o sus callejones sin salida, pero ni siquiera los asesores más ilustrados pueden impedir la coerción y la violencia. Y la furia revolucionaria suele ser el resultado demorado de décadas o siglos de opresión, explotación, humillación y frustración: la explosión repentina de un polvorín creado con el paso del tiempo. Por otra parte, lo que los enemigos describen como fanatismo es con frecuencia un conjunto de políticas coercitivas que canalizan y controlan esa violencia espontánea, en vez de permitir que se manifieste sin límites hasta su propio agotamiento. En la mayoría de los casos, la crítica conservadora de la violencia revolucionaria ignora a conciencia el potencial explosivo incubado a lo largo del tiempo. En cuanto a la crítica libertaria, rara vez explica cómo podrían las revoluciones evitar la coerción o preservar una completa libertad sin ser destruidas.

El fanatismo tiene un papel en la política revolucionaria cuando la violencia se convierte en una forma de gobierno, se vuelve incontrolable y la represión comienza a funcionar por su propia cuenta como un motor. Esto sucedió en las revoluciones francesa y rusa, durante los períodos de terror de 1793-1794 y 1918-1921, pero en estos casos la política del Terror radicalizaba una violencia ya inscrita en sus respectivos contextos históricos. Así, condenar los excesos y las desviaciones criminales del Terror revolucionario es algo tan obvio y necesario —si bien más fácil retrospectivamente que durante una guerra civil— como inútil y erróneo es exorcizar la violencia, en la medida en que esto no produzca ninguna comprensión crítica. Con ello se explican tanto la famosa observación de Marx sobre la violencia en cuanto “partera de la historia” como la concepción de Fanon de la biopolítica revolucionaria como una “contraviolencia” que desintoxica (*la violence*

désintoxique).⁵⁰ Psiquiatra, el autor de *Los condenados de la tierra* (1961) comparó la opresión colonial con un problema de atrofia o contracción muscular permanente, cuya agresividad confinada estallaba inevitablemente en una liberación de la violencia. Si “el colonialismo no es una máquina pensante ni un cuerpo dotado de facultades racionales”, sino “la violencia en su estado natural”, no es de sorprender que “solo ceda cuando se lo enfrenta con una violencia más grande”.⁵¹ A partir de ahí, destaca Fanon, “el hombre colonizado encuentra su libertad en y por medio de la violencia”.⁵² Estas evaluaciones referidas a la violencia desplegada por los sujetos colonizados podría extenderse —como sugiere el propio Fanon— a muchos otros pueblos oprimidos, desde los campesinos europeos bajo el Antiguo Régimen hasta los judíos en los guetos nazis, cuya “tanatoética”⁵³ —morir plenamente armados— también expresaba una forma singular de emancipación corporal a través de la lucha.

En 1919, al llevar su diario en Petrogrado mientras el poder soviético parecía al borde del derrumbe a raíz de la ofensiva de la Guardia Blanca y la coalición internacional, Victor Serge describía una situación dramática en la que las armas eran la única voz audible:

Cuando toman por sorpresa a los comisarios, militantes o comandantes rojos, los fusilan invariablemente. Por nuestra parte, no perdonamos a exoficiales ni suboficiales de ningún

⁵⁰ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, pref. de Jean-Paul Sartre, trad. de Constance Farrington, Nueva York, Grove Press, 1963, p. 94 [trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1963].

⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

⁵² *Ibid.*, p. 86.

⁵³ Sobre este concepto, véase Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, París, La Découverte, 2017, p. 68 [trad. esp.: *Defenderse. Una filosofía de la violencia*, trad. de Margarita Martínez, Buenos Aires, Hekht, 2018].

tipo. Guerra a muerte sin hipocresías humanitarias; no hay Cruz Roja y no se permite la intervención de camilleros. Guerra primitiva, guerra de exterminio, guerra civil.⁵⁴

Esta es una elocuente descripción de la violencia como parte de la estructura ontológica de la revolución: un conflicto irreductible, podríamos decir en términos schmittianos, entre amigo y enemigo. Las revoluciones son erupciones históricas. En los tiempos revolucionarios, la teoría de las normas, el Estado de derecho, las libertades constitucionales, el pluralismo, la ética de la discusión y las filosofías de los derechos humanos se abandonan, se ignoran y se entierran como vestigios inútiles de una era anterior. Sin tratarse por cierto de una virtud, es empero un hecho, y vale también para las revoluciones que reivindican la libertad y restablecen o instauran la democracia. La tragedia de las revoluciones radica en la fatal metamorfosis que las impulsa de la liberación a la lucha por la supervivencia y, finalmente, a la creación de un nuevo régimen opresivo: de una violencia emancipadora a una violencia coercitiva. Todavía no se ha encontrado la clave para preservar de manera duradera su potencial liberador, pero esta no es una buena razón para condenar la liberación en sí misma. Sea como fuere, a las revoluciones no les importa el derecho, y esto, tanto para bien como para mal. No hace falta compartir el mesianismo de Walter Benjamin o la teoría del mito de Georges Sorel para entender la revolución como la expresión de una violencia “destructora del derecho”, que es la premisa para el surgimiento de una nueva soberanía.⁵⁵

⁵⁴ Victor Serge, “During the Civil War: Petrograd, May-June 1919”, en *Revolution in Danger. Writings from Russia, 1919-1921*, Chicago, Haymarket, 2011, pp. 15-54, en p. 22.

⁵⁵ Véase Walter Benjamin, “Critique of Violence” [1921], en *WBSW*, vol. 1: 1913-1926, pp. 236-252, en p. 249 [trad. esp.: “Para una crítica de la violen-

Este libro no describe las revoluciones según una línea cronológica, aun cuando su periodización y su interpretación histórica se mencionan de manera reiterada y son objeto de una discusión crítica. Su metodología radica en el concepto de “imagen dialéctica”, que aprehende al mismo tiempo una fuente histórica y su interpretación. Walter Benjamin lo elaboró en el *Libro de los pasajes*, su obra inconclusa iniciada en 1927, pero el concepto tiene algunas afinidades con la teoría de las imágenes tanto de Aby Warburg como de Siegfried Kracauer.⁵⁶ Sin compartir del todo la fascinación de Benjamin por las ruinas, encontré en sus observaciones críticas muchas sugerencias útiles para interpretar las revoluciones derrotadas. Esto implica una mirada subyugada que explica a la vez mi simpatía por León Trotski como figura histórica y mi distancia crítica —crítica, sí, pero imbuida de admiración— con respecto a su *Historia de la Revolución Rusa*.

Comprender la historia, sostenía Benjamin, implica contemplar el pasado a través de su “visualidad” (*Anschaulichkeit*) y fijarlo “perceptivamente”.⁵⁷ Como las revoluciones son “saltos dialécticos” que hacen estallar el “continuo de la historia”, escribir su historia supone captar su significa-

cia”, en *Iluminaciones 4. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1990, pp. 23-45].

⁵⁶ Véase Beatrice Hanssen, “Portrait of Melancholy: Benjamin, Warburg, Panofsky”, en *MLN*, vol. 114, núm. 5: “Comparative Literature Issue”, diciembre de 1999, pp. 991-1013. El concepto de Siegfried Kracauer sobre las películas mudas como “jeroglíficos visibles” de la “dinámica invisible de las relaciones sociales” o sobre los edificios como “jeroglíficos” que expresan “la estructura del alma en términos de espacio” es muy cercano a la “imagen dialéctica” de Benjamin. Véase Siegfried Kracauer, *From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film* [1947], Princeton, Princeton University Press, 1966, pp. 7 y 75 [trad. esp.: *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*, trad. de Héctor Grossi, Barcelona, Paidós, 1985]. Véase también Gerhard Richter, *Thought-Images. Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007.

⁵⁷ Walter Benjamin, *The Arcades Project*, *op. cit.*, p. 461.

ción mediante imágenes que las condensen: el pasado “cristalizado como una mónada”.⁵⁸ Las imágenes dialécticas surgen de la combinación de dos procedimientos esenciales de la investigación histórica: la recopilación y el montaje. Esto significa, según la perspectiva benjaminiana, “ensamblar construcciones de gran escala con los componentes más pequeños y recortados con mayor precisión. De hecho, descubrir en el análisis del pequeño momento individual el cristal del acontecimiento total”.⁵⁹ El convoluto N del *Libro de los pasajes*, dedicado a la teoría del conocimiento, incluye una cita del estudio de André Monglond sobre el romanticismo (1930): “El pasado ha dejado imágenes de sí mismo en textos literarios, unas imágenes que son comparables a las impresas por la luz en una placa fotosensible. Solo el futuro posee reveladores lo bastante activos para examinar esas superficies a la perfección”.⁶⁰ Ese es el procedimiento que adoptamos: interpretar las revoluciones de los siglos XIX y XX mediante el ensamblaje de imágenes dialécticas. Bien puede resultar que hoy, en el siglo XXI, tengamos esos potentes reveladores: esa es nuestra ventaja epistemológica. Las imágenes dialécticas no son imágenes especulares; no son las vistas reflejadas de acontecimientos pasados, son lámparas que echan luz sobre el pasado.⁶¹ Este libro se acerca a las imágenes de las revoluciones tal como Marx escrutaba las formas económicas del capitalismo: no como objetos cuidadosamente observados a través de la lente de un microscopio, sino más bien, como él

⁵⁸ Walter Benjamin, “On the Concept of History”, *op. cit.*, p. 396.

⁵⁹ Walter Benjamin, *The Arcades Project*, *op. cit.*, p. 461.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 482.

⁶¹ Véase Meyer Howard Abrams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition* [1953], Nueva York, Oxford University Press, 1971 [trad. esp.: *El espejo y la lámpara. Teoría romántica y tradición crítica acerca del hecho literario*, trad. de Gregorio Aráoz, Buenos Aires Nova, 1972].

explicó en su prefacio a *El capital* (1867), como una totalidad de relaciones sociales capturadas por abstracciones.⁶²

El presente libro, entonces, reúne los elementos intelectuales y materiales de un pasado revolucionario disperso y a menudo olvidado a fin de volver a articularlos en una composición significativa hecha de imágenes dialécticas: locomotoras, cuerpos, estatuas, columnas, barricadas, banderas, sitios, pinturas, carteles, fechas, vidas singulares, etc. En cierta medida, aun los conceptos se abordan como imágenes dialécticas, en la medida en que surgen en sus contextos específicos como cristalizaciones intelectuales de necesidades políticas y una conciencia (o un inconsciente) colectiva. Por eso, en vez de tener un papel meramente decorativo, las numerosas imágenes que ilustran el libro proporcionan pruebas esenciales de su demostración. Al reexaminar el estatus del concepto de revolución tanto en la teoría política como en la historia intelectual, esta obra lo investiga por medio de un entrelazamiento con imágenes, recuerdos y esperanzas. De ahí que conecte constantemente ideas y representaciones, atribuyendo igual importancia a las fuentes teóricas, historiográficas e iconográficas. Este enfoque devela y enfatiza la relevancia del pasado para un radicalismo de izquierda, mucho más allá del legado de modelos políticos agotados (partidos, estrategias) que merecen historizarse y entenderse críticamente en vez de renovarse o restaurarse. Esto también explica la estructura del libro: un montaje de imágenes dialécticas, en lugar de un procedimiento convencional de reconstrucciones lineales. Debido a la gran amplitud de sus fuentes, no escapa a cierto grado de eclecticismo

⁶² Karl Marx, "Preface to the First German Edition", en *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. 1, en *MECW*, vol. 35: *Karl Marx – Capital volume 1*, pp. 7-11, en p. 8 [trad. esp.: "Prólogo a la primera edición", en *El capital. Crítica de la economía política*, 3 vols., vol. 1, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1946].

—conscientemente asumido— que resalta la diversidad de sus objetos. Ese es el precio que debe pagarse cuando los historiadores se convierten en “traperos”.⁶³ Pueden ordenar y clasificar los objetos que se amontonan en su taller, pero saben que esa operación de montaje no es un orden definitivo; el lugar adecuado de muchas cosas no depende de sus decisiones, que son simplemente una apuesta por el futuro.

Durante el siglo xx nos acostumbramos a las victorias y derrotas como enfrentamientos militares: las revoluciones conquistaban el poder por las armas, las derrotas adoptaban la forma de golpes militares y dictaduras fascistas. La derrota que sufrimos a comienzos del siglo xxi, sin embargo, debe evaluarse conforme a criterios diferentes. El capitalismo ha ganado porque logró modelar nuestra vida y nuestro *habitus* mental y consiguió imponerse como un modelo antropológico, un “modo de vida”. Los más poderosos ejércitos no son invencibles. Los campesinos de Vietnam, uno de los países más pobres del mundo hace un siglo, lograron, por medio de una lucha que puede con justicia calificarse de heroica, derrotar en primer lugar al colonialismo japonés y francés y luego, a pesar de los ataques con napalm, al imperialismo estadounidense. Lo que no hemos conseguido detener, empero, es el proceso en curso de reificación mercantil universal que, como un pulpo, está envolviendo el planeta entero. El capitalismo se tomó revancha por medio del presente auge económico vietnamita.

Esa es una de las razones por las cuales los movimientos sociales y políticos de la última década han situado la crítica del capitalismo en el centro de su accionar. Occupy

⁶³ Walter Benjamin, “An Outsider Makes his Mark”, *WBSW*, vol. 2.1: 1927-1930, pp. 305-311, en p. 310 [trad. esp.: “Sobre la politización de los intelectuales”, en Siegfried Kracauer, *Los empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente*, trad. de Miguel Vedda, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 93-101].

Wall Street en Estados Unidos, el movimiento del 15-M en España, Nuit Debout en Francia, el Gezi Park en Estambul, los *gilets jaunes* también en Francia, el movimiento insurgente de la juventud en Chile y más recientemente la ola antirracista mundial iniciada por Black Lives Matter en Estados Unidos, así como movimientos similares a escala global, de Hong Kong a Minsk, no han mostrado gran interés en las discusiones estratégicas del pasado. Han inventado nuevas formas organizativas y alianzas y a veces crearon nuevos liderazgos, pero en su mayor parte son autorganizados. Procuran experimentar con nuevas formas de vida basadas en la reapropiación del espacio público, la participación, la deliberación colectiva, el inventario de necesidades y la crítica de la mercantilización de las relaciones sociales. No les gustan las mediaciones políticas.

La izquierda, en cambio, parece haber abandonado por completo el terreno en el cual, a lo largo del siglo pasado, había acumulado considerable experiencia y obtenido numerosos éxitos: la revolución armada. Hoy, ese campo lo ocupa en su totalidad el fundamentalismo islámico, que, por obra de una impresionante regresión histórica, ha sustituido el anticolonialismo y la liberación nacional por la *sharía*. La experiencia del comunismo del siglo xx en sus diferentes dimensiones —revolución, régimen, anticolonialismo, reformismo— está agotada. Los nuevos movimientos anticapitalistas de años recientes no están en sintonía con ninguna de las tradiciones de izquierda del pasado. Carecen de genealogía. Revelan afinidades más grandes —no tanto doctrinarias como culturales y simbólicas— con el anarquismo: son igualitarios, antiautoritarios, anticoloniales y mayormente indiferentes a una concepción teleológica de la historia. Y aun así, no son una reacción contra el siglo xx: encarnan algo nuevo. Al ser huérfanos, deben reinventarse por sí mismos.

Esa es al mismo tiempo su fortaleza, porque no son prisioneros de modelos heredados del pasado, y su debilidad,

porque están despojados de memoria. Surgieron como una *tabula rasa* y no han tenido que ocuparse del pasado. Son creativos, pero también frágiles, porque carecen de la fortaleza de los movimientos que, conscientes de tener una historia y comprometidos a inscribir su accionar en una poderosa tendencia histórica, encarnaban una tradición política. Los miembros de los partidos comunistas se engañaban al creer que realizaban la “voluntad” de la historia, pero se sabían integrantes de un movimiento que trascendía cualquier destino individual. Esto los ayudaba a luchar (y a veces a ganar) en los momentos más trágicos. Los nuevos movimientos tienen una relación diferente con la política, que podría definirse en buena medida como instrumental, aunque no cínica: la “usan”, sin engañarse. Saben que es preciso reinventar la democracia y no sacralizan sus instituciones vaciadas. Tal vez, la forma organizativa que más se adecua a estos nuevos movimientos sea el federalismo de la Primera Internacional, en las antípodas del centralismo jerárquico de los bolcheviques. La Asociación Internacional de Trabajadores reunía diferentes corrientes ideológicas, desde los marxistas hasta los anarquistas, y en ella coexistían partidos, sindicatos, movimientos de liberación nacional y círculos de diversos tipos. Hoy, necesitamos federar y hacer que se entable un diálogo entre diferentes experiencias, sin jerarquías, de una manera “interseccional”, en vez de circunscribirlas según fundamentos ideológicos. Quizá por esa razón, en los últimos tiempos se ha redescubierto la Comuna de París como una extraordinaria experiencia de autogobierno y gente del común, más que como una prefiguración de la Revolución de Octubre.⁶⁴ Sus actores no se

⁶⁴ Véase Kristin Ross, *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*, Londres y Nueva York, Verso, 2016 [trad. esp.: *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*, trad. de Juan Mari Madañaga, Madrid, Akal, 2016]. Se encontrará una reinterpretación anarquista y

asemejaban a la clase obrera industrial del siglo xx: eran artesanos, trabajadores precarios, intelectuales y artistas jóvenes, mujeres sin profesión; el heterogéneo e inseguro tejido social de sus vidas recuerda el de la juventud y otros nuevos marginales de nuestros días.

Es sin duda emocionante redescubrir la Comuna de París bajo una nueva luz, alejada del canon comunista que hizo de ella un monumento y la embalsamó. Pero no debemos olvidar que terminó en una masacre y que la Revolución Rusa también fue, entre otras cosas, un esfuerzo por superar sus deficiencias. Veinte años atrás, uno de los intérpretes más interesantes de la experiencia neozapatista mexicana, John Holloway, escribió un libro donde sugería la posibilidad de cambiar el mundo sin tomar el poder.⁶⁵ Durante las revoluciones árabes, sin embargo, la cuestión del poder demostró ser ineludible.⁶⁶ Y para los kurdos de Rojava, la cuestión de la lucha armada tampoco es un arcaísmo del siglo xx.

Este libro desea evitar las trampas simétricas (aunque antagónicas) en las que cayeron tantas interpretaciones históricas de las revoluciones: o bien la estigmatización conser-

ecologista de la Comuna de París en Murray Bookchin, “The Communalist Project” [2002], en *The Next Revolution. Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy*, ed. de Debbie Bookchin y Blair Taylor, Londres y Nueva York, Verso, 2015, pp. 17-38 [trad. esp.: “El proyecto comunalista”, en *La próxima revolución. Las asambleas populares y la promesa de la democracia directa*, trad. de Paula Martín Ponz, Barcelona, Virus, 2018, pp. 31-69].

⁶⁵ John Holloway, *Change the World without Taking Power. The Meaning of Revolution Today* [2002], Londres, Pluto Press, 2019 [trad. esp.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, trad. de Marcela Zangaro, Buenos Aires y Puebla, Revista Herramienta y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002]. Véase una discusión de la tesis de Holloway, con sus aportes críticos, Daniel Bensaïd y Michael Löwy en Phil Hearse (comp.), *Take Power to Change the World. Globalisation and the Debate on Power*, Londres, Socialist Resistance, 2007.

⁶⁶ Véase Gilbert Achcar, *Morbid Symptoms. Relapse in the Arab Uprising*, Stanford, Stanford University Press, 2016.

vadora o la apología ciega, o bien el exorcismo contrarrevolucionario o la idealización desesperada. Necesitamos un enfoque diferente de ese pasado revolucionario hecho tanto de emocionantes insurgencias como de trágicos reveses. El objetivo del libro no es en modo alguno la definición o transmisión de un modelo revolucionario, sino, antes bien, la *elaboración* crítica del pasado. No apunta, en síntesis, a construir un tribunal póstumo ni un museo, y menos aún una serie anacrónica de “instrucciones para un levantamiento armado”, en un estilo neoblanquista. Su ambición, aunque modesta, es “trabajar” con el pasado con el solo fin de preservar el significado de una experiencia histórica: si las revoluciones de nuestro tiempo deben inventar sus propios modelos, no pueden hacerlo en una *tabula rasa* o sin dar cuerpo a una memoria de luchas de tiempos idos, sus conquistas y también, más frecuentemente, sus derrotas. Este es, desde luego, un trabajo de duelo, pero también un entrenamiento para nuevas batallas.⁶⁷ Trabajar con el pasado es inevitable, no solo porque son muchos los esqueletos guardados en el ropero, sino también porque no podemos ignorar el reclamo que ese pasado nos hace. Al provocar el estallido del continuo de la historia, las revoluciones rescatan el pasado. Contendrán en sí mismas —sean o no conscientes de ello— las experiencias de sus ancestros. Esa es otra razón por la cual necesitamos meditar sobre su historia.

⁶⁷ Desde ese punto de vista, este libro prosigue una reflexión iniciada en Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory*, Nueva York, Columbia University Press, 2016 [trad. esp.: *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018].

Revolución. Una historia intelectual, de Enzo Traverso,
se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2022
en Arcángel Maggio - División Libros, Lafayette 1695,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
La tirada fue de 4.000 ejemplares.



alter Benjamin comparó las revoluciones con la fisión nuclear: un estallido capaz de liberar y multiplicar las energías contenidas en el pasado. Se trata de erupciones colectivas que destruyen el orden establecido y abren nuevos horizontes de expectativa. Son rupturas dramáticas en el continuo de la historia, pero también fábricas de utopías.

En la narrativa sobre las revoluciones, la comprensión crítica ha sido desplazada demasiado a menudo por el entusiasmo ingenuo, la apología ciega, el juicio moral o la estigmatización ideológica. Enzo Traverso se aleja de estas trampas para la interpretación histórica y propone rehabilitar el concepto de revolución como una clave para entender nuestra modernidad global. Analiza los dos últimos siglos de turbulencias a través de una gran variedad de fuentes y sin seguir un orden cronológico preciso. Así, reúne los elementos intelectuales y materiales de una experiencia revolucionaria dispersa, y con frecuencia olvidada, para reelaborar críticamente el pasado a partir del montaje de "imágenes dialécticas": locomotoras, cuerpos, estatuas, columnas, barricadas, banderas, lugares, pinturas, canciones, carteles, fechas, vidas singulares. De este modo, aprehende las dimensiones intelectuales y emocionales de las revoluciones, depositadas en textos e imágenes, teorías y experiencias, herencias materiales y recuerdos colectivos.

Trabajar con el pasado es esencial para navegar las agitadas aguas del presente y alimentar una nueva imaginación política para el siglo XXI: "Si las revoluciones de nuestro tiempo deben inventar sus propios modelos, no pueden hacerlo en una *tabula rasa* o sin dar cuerpo a una memoria de luchas de tiempos idos, sus conquistas y también, más frecuentemente, sus derrotas. Este es, desde luego, un trabajo de duelo, pero también un entrenamiento para nuevas batallas".

ISBN 978-987-719-373-2



9 789877 193732