Hastapenak

Hannah Proctor

Nostalgia. La Comuna de París y la experiencia de la derrota política

¿Qué ocurre con un sueño aplazado?

¿Se seca?
¿Como un apasa al sol? ¿O supura como una llaga y luego huye?
¿Apesta a carne podrida? ¿O a corteza y azúcar, como un dulce almibarado?

Tal vez solo se hunde como una carga pesada.

¿O explota?

–Langston Hughes, «Harlem» (1951)

En un artículo sobre poesía y revolución, Keston Sutherland sostiene que los clímax de todos los momentos revolucionarios –realizados o derrotados– comparten una dimensión emocional, que él designa como «universalidad subjetiva revolucionaria»:

> La gente nunca en su vida se siente tan plena y realmente viva como en las revoluciones. No hay una sola revolución desde 1789 cuyos anales y ficciones no rebosen de repeticiones de ese único testimonio. Es la canción constante, infinitamente repetida, desde San Petersburgo hasta El Cairo, desde el París de 1968 hasta las protestas londinenses de 2003 y 2011.[1]

La vinculación que hace Sutherland de distintos levantamientos políticos a lo largo del tiempo participa de una tradición de hagiografía izquierdista. Abstrae los momentos revolucionarios del flujo y reflujo del tiempo y los inserta en un estanque inmóvil de sentimiento emancipador. Alain Badiou también establece conexiones entre acontecimientos históricos dispares que, según él, se caracterizan por la «invariante comunista».[2] Sutherland imagina estos momentos como trascendentales, casi místicos. La conmemoración revolucionaria trata de reavivar esa llama emocional en el presente, vinculando momentos pasados de victoria –por breves que sean– con la praxis de los aspirantes a revolucionarios en el presente. Karl Marx habló del «entusiasmo radiante» desatado por la Comuna de París de 1871, afirmando que la emancipación solo se lograría a través de una ardua lucha que transformaría tanto las circunstancias como a las personas, una revolución social que precipitaría una revolución psicológica.[3] Pero si las circunstancias históricas cambian a las personas

[1] Sutherland, K. (2012), «Revolution and Really Being Alive», en la Conferencia sobre Poesía y Revolución, Birkbeck, sro.sussex.ac.uk.

[2] Badiou, A. (2008), «La hipótesis comunista», *New Left Review en español*, n.º 49.

[3] Marx, K. (1933), *The Civil War in France,* Lawrence and Wishart, Londres, p. 50.

*Este fragmento corresponde al libro *Burnout: The Emotional Experience of Political Defeat* (Verso Books, 2024), en su primera edición en castellano bajo el título *Burnout. La experiencia emocional de la derrota política* (Verso Libros, 2026, pp. 336), con traducción y prólogo de Octavio Majul.

que las hacen, ¿en qué se convierten los sentimientos y las transformaciones subjetivas provocadas por las derrotas revolucionarias?

Entre el 18 de marzo de 1871 y la brutal derrota de la Comuna solo setenta y dos días después, el 28 de mayo, París se convirtió en el laboratorio de un experimento revolucionario de autogobierno. Las fechas de la fundación y la derrota de la Comuna se convirtieron posteriormente en aniversarios significativos en los calendarios de la izquierda, la primera como celebración, la segunda como lamento. La Comuna de París se convirtió en un símbolo poderoso pero maleable para los futuros revolucionarios. Este capítulo explora la tensión entre las secuelas de la Comuna en el imaginario colectivo de la izquierda y las vidas reales de los comuneros supervivientes, entre la Comuna como imagen eterna y como experiencia fugaz. Mi discusión está animada por una tensión entre dos conceptos: la nostalgia moribunda (retrospectiva, embrutecedora) y la nostalgia política (prospectiva, energizante).

Tras la derrota de la Comuna, más de 4.000 comuneros supervivientes fueron juzgados y enviados al exilio en Nueva Caledonia, un archipiélago colonial del suroeste del Pacífico. Se dijo que los 241 comuneros deportados que murieron en el exilio sufrían de «nostalgia», entendida como una forma de añoranza patológica, un diagnóstico que las autoridades penales francesas impugnaban. Al contrastar la definición médica decimonónica de nostalgia, que algunos comuneros supervivientes utilizaron para describir sus propias experiencias, con la nostalgia todavía evidente en el apego de la izquierda a la imagen de la Comuna, me pregunto cómo el examen de las experiencias subjetivas de derrota podría añadir matices a la forma en que la izquierda se relaciona con su pasado y cómo esto podría a su vez informar su relación con el futuro. Siguiendo el mandato de Svetlana Boym de tratar la nostalgia como una «emoción histórica» sintomática de una época, también me pregunto si tiene una influencia política radical en este contexto o si sigue siendo obstinadamente retrospectiva y conservadora.[4]

Susan Stewart afirma que la nostalgia es «siempre ideológica». Su objeto anhelado, imaginado como «un contexto imposiblemente puro de experiencia vívida en su lugar de origen», es inauténtico por definición; una imagen ideal de autenticidad pasada que borronea el presente inmediato.[5]

Al invocar momentos históricos en los que las estructuras hegemónicas se hicieron añicos, aunque fuera brevemente, podría decirse que las conmemoraciones revolucionarias invierten la temporalidad que Stewart supone inherente a la nostalgia: la autenticidad de un momento pasado de liberación vislumbrada rompe con el complaciente brillo ideológico del estado actual de las cosas.[6] Pero ¿podría una relación nostálgica con el pasado revolucionario correr el riesgo de cosificar las luchas históricas? No solo cortando las conexiones con las circunstancias inmediatas del presente, sino también clausurando el escrutinio de los aspectos psicológicamente más difíciles de la experiencia histórica al elevar los acontecimientos pasados a la categoría de mito y convertir a sus participantes en héroes o mártires.

[4] Boym, S. (2001), *The Future of Nostalgia,* Basic Books, Nueva York.

[5] Stewart, S. (1993), *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection,* Duke University Press, Durham, pp. 12, 23.

[6] Para un argumento que subraya el potencial radical de la conmemoración política centrado en las conmemoraciones de la guerra civil española en los Estados Unidos, con énfasis en la performance y los actos presenciales, véase Glazer, P. (2005), *Radical Nostalgia: Spanish Civil War and Commemoration,* University of Rochester Press, Rochester.

Este dilema no solo se aplica a acontecimientos situados en un pasado lejano. Los acontecimientos recientes pueden transformarse con notable rapidez. En un artículo escrito con motivo del primer aniversario de las rebeliones de George Floyd en 2020, Jason E. Smith ya advierte: «Debemos… asegurarnos de no caer en el mal hábito de la conmemoración, los rituales de monumentalización, cuyo efecto es relegarlos al pasado, coserlos en una solemne cinta de conmovedora derrota».[7] Aunque Smith identifica este peligro inherente a la conmemoración de los levantamientos históricos, no ve la monumentalización sensiblera como el único o inevitable resultado. De hecho, identifica la restauración de la vitalidad y la energía rupturista de los acontecimientos originales como una tarea urgente. Smith articula los dos polos de la nostalgia con los que lucha este capítulo: la vital y la mortal. Siguiendo con mi discusión sobre la melancolía de izquierda, este capítulo se pregunta si un apego al pasado que ahoga la acción futura (nostalgia moribunda) puede distinguirse de un modo de compromiso con la historia revolucionaria que aprovecha las energías de las experiencias pasadas para el presente (nostalgia política).

Al desplazar la atención de la euforia que se siente en el punto álgido de un levantamiento político a la desesperación y la desilusión que le siguen, así como al considerar cómo el legado mitológico de un acontecimiento puede ser completado volviendo a las ramificaciones emocionales más inmediatas del acontecimiento, no sigo a Sutherland al asumir que la subjetividad revolucionaria es universal. Las emociones son históricamente contingentes, los sentimientos variados y contradictorios. No es posible acceder de forma directa y sin intermediarios a las emociones reales sentidas por personas fallecidas hace mucho tiempo. Soy consciente de que la «experiencia» que intento contraponer a una imagen mitológica no es más que otra imagen, pero intentando al menos percibir las sombrías pinceladas que se dejan ver por detrás de los retratos heredados, tal vez una imagen diferente pueda surgir, una en la cual los contornos claros de las historiografías triunfantes y trágicas se contaminen entre sí.

Este capítulo explorará las vidas psíquicas, las muertes y las secuelas de la Comuna a la inversa, comenzando con una discusión de su función como símbolo emotivo antes de discutir sus secuelas psíquicas más inmediatas.

CONSAGRADA PARA SIEMPRE

La Comuna de París tiene un estatus particular en la memoria colectiva de la izquierda.[8] Aunque no es el acontecimiento histórico más antiguo que se ha postulado como punto de origen mítico comunista o anarquista –sus propios participantes se situaron en una tradición revolucionaria que se remonta a 1793, 1830 y 1848–, la corta duración y el espacio delimitado de la Comuna, su carácter obrero y la brutalidad de su derrota contribuyeron a que se tratara como un emblema trágico. Georges Haupt afirma que los diversos legados y mitologías de la Comuna tienen su propia historia: «A través del prisma de la insurrección de París nació una nueva

[7] Smith, J.E. (2021), «The American Revolution: The George Floyd Rebellion, One Year Out», *Brooklyn Rail*, julio-agosto.

[8] Sobre el significado perdurable pero en constante metamorfosis de la Comuna, véase Deluermoz, Q. (2021), «The Commune, 1871: Present, Past, and Back Again», *Nineteenth-Century French Studies*, *3-4*(49), pp. 348-57.

conciencia histórica».[9] Reflexionando sobre la historiografía de la Comuna desde los años ochenta, Karine Varley señala de forma similar que «se ha dedicado más atención a los recuerdos y representaciones de la Comuna que a los acontecimientos y acciones de marzo a mayo de 1871».[10] La imagen de la Comuna –su función en los movimientos políticos posteriores, su papel en la formación de la conciencia de clase y los rituales asociados a su conmemoración– tiene una realidad que va más allá de la existencia de la propia Comuna. Las conmemoraciones de la Comuna también tienen un aspecto psicológico, ya que despiertan el orgullo y fomentan los lazos de solidaridad entre sus participantes.

En su análisis de la importancia de la Comuna de París para los socialistas británicos, Laura C. Forster señala que en la década de 1880 las conmemoraciones británicas, que tenían lugar el 18 de marzo, eran menos sombrías que sus versiones francesas y belgas, en las que el 27 de mayo era la fecha más significativa. En Gran Bretaña, los actos tenían una atmósfera festiva «con mucho énfasis en el canto, el baile y la bebida».[11] Aunque las conmemoraciones en Gran Bretaña que tuvieron lugar inmediatamente después de la derrota de la Comuna tuvieron un tenor diferente, ya que los propios comuneros exiliados desempeñaron un papel importante en ellas. Fue solo con el paso del tiempo que el acontecimiento se fue desvinculando de las experiencias individuales para formar parte de la memoria colectiva de la izquierda en un sentido más abstracto, transformándose en el proceso en un símbolo general, edificante e inspirador. En la Francia de la Tercera República, la memoria pública de la Comuna fue oficialmente suprimida: las referencias a los acontecimientos fueron estrictamente censuradas y en su lugar se construyó un mito alternativo «conservador, contrarrevolucionario y reaccionario» de la historia francesa.[12] De los comuneros que sobrevivieron, la mayoría estaban en prisión o en el exilio durante la década de 1870. Aunque en años anteriores se celebraron banquetes y ceremonias conmemorativas de menor envergadura, los rituales de duelo y las conmemoraciones centradas en honrar a los mártires muertos comenzaron tras la amnistía parcial que se concedió a los antiguos comuneros en 1880. En abril de ese año, cerca de dos mil socialistas de duelo se reunieron para depositar una corona de flores en la tumba del comunero Gustave Florens. En 1918, setenta y tres días después de la Revolución de Octubre, V.I. Lenin (que había nacido justo un año antes del nacimiento y muerte de la Comuna) bailó en la nieve para celebrar que el experimento bolchevique había sobrevivido a la Comuna de París. En su último texto conocido, escrito justo antes de ser detenida, asesinada y arrojada al canal Landwehr de Berlín en enero de 1919 tras la derrota de la Revolución Alemana, Rosa Luxemburg proclamó desafiante:

> ¿Qué nos muestra toda la historia del socialismo y de todas las revoluciones modernas? La primera chispa de la lucha de clases en Europa, la revuelta de los tejedores de seda en Lyon en 1831, terminó con una dura derrota; el movimiento cartista en Gran Bretaña terminó en

[9] Haupt, G. (1986), «The Commune as Symbol and Example», en *Aspects of International Socialism, 1871-1914*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 23-47.

[10] Varley, K. (2011), «Reassessing the Paris Commune of 1871: A Response to Robert Tombs», «How Bloody was the Semaine Sanglante? A Revision», *H-France Salon*, 3, pp. 20-5.

[11] Forster, L.C. (2020), «The Paris Commune in the British socialist imagination, 1871-1914», *History of European Ideas (*46)*5*, pp. 614-32.

[12] Wilson, C.E. (2007), *Paris and the Commune, 1871-1878: The Politics of Forgetting,* Manchester University Press, Manchester, p. 2.

> derrota; el levantamiento del proletariado parisino en los días de junio de 1848 terminó con una aplastante derrota; y la comuna de París terminó con una terrible derrota. Todo el camino del socialismo –en lo que se refiere a las luchas revolucionarias– está pavimentado nada más que con estruendosas derrotas. Pero, al mismo tiempo, la historia marcha inexorablemente, paso a paso, hacia la victoria final. ¿Dónde estaríamos hoy sin esas «derrotas», de las que extraemos experiencia histórica, comprensión, fuerza e idealismo? Hoy, mientras avanzamos hacia la batalla final de la guerra de clases proletaria, nos encontramos sobre el fundamento de esas mismas derrotas; y podemos prescindir de cualquiera de ellas, porque cada una contribuye a nuestra fuerza y comprensión.[13]

En el tipo de rezo del que más tarde se harían eco personajes como Badiou y Sutherland, Luxemburg enmarcó la derrota política como algo noble y heroico, un sacrificio necesario en el difícil pero inevitable camino hacia el triunfo. Enfrentada a una ejecución inminente tras el aplastamiento de la revolución en Alemania, Luxemburgo creía que la derrota histórica aún podía servir de fuente de conocimiento e inspiración. Con motivo del septuagésimo quinto aniversario de la Comuna en 1946, C.L.R. James se hizo eco de este sentimiento, declarando que «la Comuna, *a pesar de su fracaso*, fue un símbolo de valor inestimable»[14] [el subrayado es mío].

Al igual que Lenin antes que él, León Trotsky situó la Revolución de Octubre en un continuo con la Comuna de París. Enmarcada como una lección a mejorar más que como un modelo a replicar, la Comuna se convirtió en un ejemplo imperfecto pero inspirador de lucha de clases que pronto, se suponía, se extendería por todo el mundo[15]. Los jóvenes militantes que experimentaban con nuevos acuerdos domésticos y modos de vida tras la Revolución de Octubre recurrieron a la Comuna de París como «un modelo de democracia directa, cooperación mutua y reorganización colectiva»: la Comuna de Bakú de 1918 fue presentada como una «reencarnación» de la Comuna de París, mientras que un grupo comunal con base en la fábrica de tractores de Stalingrado proclamó una década más tarde su intención de emular a los comuneros[16]. Aunque estas iniciativas soviéticas pueden haberse basado en una imagen romántica del pasado, el ejemplo de la Comuna de París inspiró prácticas concretas en el presente. En estos casos, la Comuna de París no se convirtió en una reliquia para sombrías contemplaciones de museo, sino que inspiró nuevas y vibrantes formas de relación social; lo político triunfó sobre lo moribundo. Bebés soviéticos recibieron incluso el nombre de *Parizhkommuna*: recién nacidos pero vinculados a una herencia revolucionaria.[17]

Tras la Revolución de Octubre, se revitalizaron las marchas anuales de aniversario al Mur des Fédérés (Muro de los Comuneros) en el cementerio Père Lachaise de París, lo que indicaba que la inspiración revolucionaria fluía en ambas direcciones[18].

[13] Luxemburg, R. (1919), «El orden prevalece en Berlín», *marxists.org*.

[14] James, C.L.R. (1946), «They Showed the Way to Labor Emancipation: On Karl Marx and the 75th Anniversary of the Paris Commune», publicado originalmente bajo seudónimo en *Labor Action*, *marxists.org*.

[15] Véase Shilova, I. (2007), «La construcción del calendario bolchevique a través de Pravda e Izvestiia», *Toronto Slavic Quarterly*, 14, y Bergman, J. (2014), «The Paris Commune in Bolshevik Mythology», *The English Historical Review*, *541*(129), pp. 1412-41. Estos pasajes sobre el significado de la Comuna en la Unión Soviética están adaptados de Proctor, H. (2018), «Revolutionary Commemoration», en *Radical Philosophy*, *1*(2), pp. 47-57.

[16] Willimott, A. (2017), *Living the Revolution: Urban Communes and Soviet Socialism, 1917-1932,* Oxford University Press, Oxford, p. 42.

[17] Stites, R. (1989), *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution,* Oxford University Press, Oxford, p. 111.

[18] Harison, C. (2007), «The Paris Commune of 1871, the Russian Revolution of 1905, and the Shifting of the Revolutionary Tradition», *History and Memory*, *2*(19), pp. 5-42.

Cuando Lenin murió en 1924, una sección local del Partido Comunista Francés envió a Moscú la bandera roja del 67º Batallón de la Comuna de París[19]. Pero al igual que con el mausoleo de Lenin, donde se exhibía la bandera, el simbolismo era ambiguo. ¿Era la bandera roja un símbolo de lucha proletaria o de duelo revolucionario? Los eslóganes «¡Viva la Comuna!» y «¡Lenin vive!» acompañan desentonando un cadáver embalsamado. Cuando los restos del comunero Théophile Ferré fueron exhumados en el cementerio de Levallois–Perret en julio de 1881, se leyeron elegías sobre ellos. Los asistentes pudieron ver que su cráneo había sido destrozado por sus verdugos y, tras la exhumación, la hermana de Ferré ofreció mechones de su pelo como recuerdo a quienes estaban guardando el luto.[20]

La importancia de la Comuna disminuyó en la Unión Soviética bajo Stalin, pero siguió siendo una piedra de toque para los revolucionarios de otros lugares. En Europa Occidental se siguieron celebrando conmemoraciones del aniversario, que funcionaron como rituales significativos para el Frente Popular en la década de 1930, en el que a veces participaron comuneros supervivientes. En la guerra civil española, batallones de las Brigadas Internacionales recibieron el nombre de la Comuna y de la comunera Louise Michel. Al igual que la Comuna de Guangzhou cinco décadas antes, la Comuna Popular de Shanghai de 1967 proclamó que se había construido siguiendo el modelo de la Comuna de París. En mayo de 1968, miles de personas marcharon en Pekín para expresar su solidaridad con los estudiantes y trabajadores de París, coreando el lema: «¡Viva la herencia revolucionaria de la gran Comuna de París!». Además de ser una inspiración histórica para los que estaban en las barricadas de París en mayo de 1968, en el centenario de la Comuna, en 1971, los estudiantes de secundaria de la ciudad se declararon en huelga. Otros cuarenta años más tarde, la plaza Tahrir de El Cairo fue comparada con la Comuna de París, un activista de Occupy Oakland dio su nombre como «Louise Michel» a un periodista del *New York Times* y en Nueva York una versión de la obra de Bertolt Brecht de 1949 *Los días de la Comuna* se representó en lugares de la ciudad en solidaridad con Occupy Wall Street.[21] A diferencia de los macabros rituales centrados en los restos de la muerte, estos ejemplos muestran una relación vital con el pasado revolucionario que pretende trasladar algo de la euforia del acontecimiento original a nuevos contextos de lucha. El pasado revolucionario funciona aquí más como una vibración sonora que como un objeto catalogado bajo un cristal.

Kristin Ross sostiene que las secuelas de la Comuna deberían leerse como los capítulos subsiguientes del acontecimiento real, más que como un epílogo o una posdata: «El pensamiento de un movimiento solo se genera con él y después de él: desencadenado por las energías creativas y el exceso del propio movimiento».[22] Por todo lo que la Comuna inspiró y reactivó, ¿cómo se enfrenta la memoria colectiva a

[19] Bowd, G. (2016), *The Last Communard: Adrien Lejeune, the Unexpected Life of a Revolutionary*, Verso Books, Londres, p. 56.

[20] Hutton, P.H. (1981), *The Cult of the Revolutionary Tradition: The Blanquists in French Politics, 1864–1893,* University of California Press, Berkeley, pp. 121-2.

[21] Fevry, S. (2019), «The joyful power of activist memory: The radiant image of the Commune in the Invisible Committee's writings», *Memory Studies,* (*12*)1, pp. 46-60; Wallen, M. (2011), «Occupy Oakland Regroups, Calling for a Strike», en *New York Times*; Livingston, J. (2013), «The Communards of Wall Street», *Brooklyn Rail*.

[22] Ross, K. (2015), *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune,* Verso Books, Londres, p. 25. (Ross cita el ejemplo de la activista de Occupy Oakland que dio su nombre como «Louise Michel» al *New York Times*, p. 16).

la escala de violencia y sufrimiento que acompañó a su derrota? Haupt concluye su debate sobre el legado de la Comuna con una nota de inquietud, reflexionando sobre el hecho de que la imagen de la Comuna ha llegado a desplazar «la compleja realidad de la historia».[23] Sin querer aplastar el esperanzador ejemplo de la Comuna, es importante preguntarse qué puede obtenerse de volver a la historia de sus consecuencias, no como una imagen o símbolo trascendente, sino como algo que la gente vivió y a lo que sobrevivió (o, en muchos casos, a lo que no sobrevivió).

PÁJAROS MUERTOS, MEDUSAS VARADAS, ESPERANZAS RIDÍCULAS

El enredo de la imagen con la realidad también está en juego en los relatos de la *semaine sanglante* o Semana Sangrienta del 21 al 28 de mayo, que puso fin de forma brutal a la Comuna. El ejército de Adolphe Thiers, que poco a poco fue superando en número al ejército de aficionados que defendía París, se acercó a la capital y la invadió el 21 de mayo, con órdenes de fusilar a todos los insurgentes armados que vieran. Se instalaron pelotones de fusilamiento por toda la ciudad. Las represalias de los comuneros fueron notablemente silenciadas, aunque los asesinatos que se produjeron, en particular la ejecución del arzobispo de París por los blanquistas, se utilizaron para justificar una brutal purga [24]. El 24 de marzo, el comunero anarquista Élie Reclus, que fue director de la Bibliothèque Nationale durante la Comuna, pudo reflexionar que los comuneros se encontraban «flotando como las desafortunadas medusas encalladas por los estragos de una tormenta, nuestra fuerza de voluntad es inútil, nuestros esfuerzos vanos, nuestra esperanza se ha vuelto ridícula, nuestras pequeñas vidas se ven devoradas por estos increíbles acontecimientos».[25] Miles de comuneros fueron ejecutados o murieron en combate[26]. Las barricadas construidas apresuradamente con adoquines pronto quedaron cubiertas por los cadáveres de las personas que las habían construido. El aire olía a carne podrida. Unos 35.000 comuneros fueron detenidos y encarcelados en condiciones horribles. París permanecía bajo la ley marcial. Los juicios militares duraron varios años: 12.500 fueron juzgados y 10.000 condenados.[27]

Tras la derrota de la Comuna, circularon fotografías de edificios en ruinas como recuerdo. Los turistas visitaron los escombros.[28] También se tomaron fotografías de los detenidos y de los comuneros muertos en la morgue; las imágenes de cadáveres sucios, hinchados, ensangrentados y en descomposición contrastaban fuertemente con las figuras desafiantes de las barricadas que habían circulado en la prensa semanas antes.[29] Como señaló Karl Marx: «La Comuna sabía que a sus oponentes no

[23] Haupt, G., «The Commune as Symbol and Exemple», op. cit., p. 47.

[24] Tombs, R. (1999), *The Paris Commune, 1871,* Pearson Education, Harlow, pp. 151-83.

[25] Élie Reclus citado en Merriman, J. (2014), *Massacre: The Life and Death of the Paris Commune of 1871,* Yale University Press, New Haven, p. 177.

[26] La cifra exacta sigue siendo discutida, pero Robert Tombs sostiene que el número real, aunque sigue siendo muy grande, es probablemente mucho menor que las cifras citadas en los relatos de los comuneros que se convirtieron en estándar y que lo situaban entre 17.000 y 50.000 personas. La mayoría de los historiadores posteriores citan una cifra entre 20.000 y 30.000. Tombs, R., «How bloody was la semaine sanglante of 1871? A revision», *The Historical Journal*, (*55*)3, pp. 679-704.

[27] Tombs, R., op. cit, pp. 1801.

[28] Luxenberg, A. (1998), «Creating Désastres: Andrieu's Photographs of Urban Ruins in the Paris of 1871», *The Art Bulletin*, (*80*)1, pp. 113-37.

[29] Przyblyski, J.M. (2001), «Revolution at a Standstill: Photography and the Paris Commune of 1871», en *Yale French Studies*, 101, pp. 54-78.

les importaba nada la vida del pueblo de París, pero sí sus propios edificios de París».[30] En los relatos anticomunistas abundan las metáforas mitológicas y zoológicas exageradas. Furias salvajes, amazonas, víboras, hienas, brujas: los comuneros eran descritos como antinaturales, como peligrosos transgresores de las normas sociales, como no conformistas de género y excesivamente sexuales. Durante los últimos días de la Comuna, se rumoreaba que las mujeres conocidas como *les pétroleuses* habían encendido fuegos por todo París. Aunque el fenómeno parece haber sido en gran parte imaginario, las caricaturas de mujeres de ojos salvajes y pechos caídos circulaban en la prensa, como contraposición alegórica aberrante de otras figuras femeninas que representaban la nación francesa: la Libertad, la Justicia, Marianne y tantas otras. La Comuna también se asoció a menudo con la locura, caracterizada como un brote patológico protagonizado por personas enfermas, perversas o trastornadas[31].

Escrita en el exilio en Londres y publicada por primera vez en francés en Bruselas en 1876, antes de la amnistía concedida a los comuneros sobrevivientes en 1880, la *Historia de la Comuna de 1871* de Prosper Olivier Lissagaray, que fue traducida al inglés por Eleanor Marx, se convirtió en un relato fundacional de los acontecimientos para la izquierda. Lissagaray había luchado por la Comuna y se decía que era el último hombre que quedaba en las barricadas en el momento de la derrota[32]. Lissagaray se dio cuenta de que relatar lo que él llamaba la «hoja de balance de la venganza burguesa» era insuficiente para transmitir el sufrimiento cualitativo que conllevaba una represión estatal violenta de esta magnitud. Su relato de los últimos días de la Comuna está lleno de detalles morbosos –enjambres de moscas revoloteando sobre cadáveres putrefactos, calles llenas de pájaros muertos, cadáveres hinchados por el agua de lluvia que miran con los ojos abiertos a los peatones–, como si transmitir la pútrida materialidad de las secuelas pudiera hacer tangibles sus horrores al lector. También describe el costo emocional de la derrota y el sufrimiento mental infligido deliberadamente a los vencidos: «Los versalleses quieren algo más que el cuerpo; deben deshonrar la mente rebelde, rodearla de una atmósfera de hedor y vicio, para que fracase y se hunda».

Lissagaray afirmaba que las condiciones de encarcelamiento que acompañaban al tormento de la derrota entre los detenidos tenían efectos psicológicos dramáticos: «Algunos, enloquecidos, golpeaban la cabeza contra las paredes; otros aullaban, rasgándose la barba y el pelo». Louise Michel, comunera, recordaba el periodo de encarcelamiento previo a su exilio: «Los gritos de los locos, la incertidumbre por los parientes y amigos cuyo destino se desconocía, las madres abandonadas… todo eso lo siento incluso ahora»[33]. Aunque insistía en que los esfuerzos por doblegar la voluntad de los comuneros fracasaron y que la fe revolucionaria permanecía intacta, en las últimas páginas del libro de Lissagaray se relatan numerosas muertes y suicidios, y se citan cartas de sobrevivientes en las que se describe la desesperanza más absoluta:

[30] Marx, K. (1871), *The Civil War in France*, Wellred, Londres, p. 59.

[31] Sobre los discursos patologizantes y su enredo con cuestiones de moralidad, véase Merriman, J. (2014), *Massacre: The Life and Death of the Paris Commune of 1871,* Yale University Press, New Haven, p. 236.

[32] Sobre la *Historia de la Comuna de 1871* de Lissagaray como obra cuyo estilo y tropos son típicos de las obras de los comuneros exiliados, véase McCracken, S. (2016), «The Comuna in Exile: Urban Insurrection and the Production of International Space», en *Nineteenth-Century Radical Traditions*, ed. Bristow, J., McDonagh, J., y Bristow, J., Palgrave Macmillan, Londres, pp. 113-36.

[33] Lissagaray, P.-O. (1886), *History of the Commune of 1871*, Reeves and Turner, Londres, p. 400, 412, 451, 459.

> He sufrido mucho… ¡Cuántas veces me he desanimado! ¡Qué desesperación, qué dudas se han apoderado de mí! Creía en la humanidad y todas mis ilusiones se han ido perdiendo una a una; un gran cambio se ha apoderado de mí, y casi no he podido resistir a tantas desilusiones.

Lejos de suscitar sueños de futuro, Lissagaray concluye implorando a los lectores que se detengan en la suerte de los sobrevivientes: «No recuerden a los vencidos un solo día, permitan que la agonía de los prisioneros los acose como si en una eterna pesadilla».[34]

SIN NOTICIAS DE CASA

Entre los condenados, más de cuatro mil fueron enviados al exilio en Nueva Caledonia, en largos y penosos viajes que duraron entre cuatro y seis meses. Solo veinte de los exiliados eran mujeres. Se dice que los comuneros que luchaban en las barricadas durante la Semana Sangrienta gritaban «¡Más vale morir que en Cayena!»[35]. Los exiliados políticos habían sido enviados a la colonia penal de Cayena, en la Guayana Francesa, tras la revolución de 1848, pero las islas de Nueva Caledonia, situadas en el Pacífico Sur, al este de Australia, que habían sido declaradas oficialmente colonia francesa en 1853 y abiertas como colonia penal una década más tarde, fueron seleccionadas como lugar para los comuneros. Se convirtieron en el primer grupo numeroso de prisioneros que llegó a las islas.

Aunque los simpatizantes de la Comuna, incluido Marx, aplicaron metáforas similares a los versalleses, en las publicaciones de derechas se comparaba a los comuneros con salvajes, bárbaros y caníbales.[36] Sin embargo, cuando los comuneros, metafóricamente salvajes, fueron enviados a Nueva Caledonia como exiliados, se pretendía que se convirtieran en una influencia civilizadora para los indígenas canacos, a los que el gobierno francés consideraba literalmente salvajes. Como explica Alice Bullard, los comuneros eran considerados «sujetos de moralización y agentes de civilización».[37] La vida en la colonia penal se concebía como un proceso de restauración mental y moral, una «redención artificial» en la que los comuneros corruptos se transformarían mediante el trabajo agrícola en una supuesta «tierra virgen». Una vez reformados, la lógica colonial decía que su trabajo transformaría a su vez su entorno y a los habitantes autóctonos de Nueva Caledonia[38].

Dotados de escasas raciones de comida, los exiliados construyeron sencillas chozas en las que vivir. La administración colonial intentó crear incentivos para la colonización, prometiendo la reunificación familiar, pero en la práctica muy pocos familiares se reunieron con sus cónyuges o padres en las islas. En 1874, tras la fuga de un pequeño grupo de presos comuneros, las autoridades penales impusieron normas más severas, lo que dificultó aún más la vida cotidiana de los deportados. Los

[34] Ibídem, p. 452, p. 465.

[35] Merriman, J. (2014), *Massacre: The Life and Death of the Paris Commune of 1871,* Yale University Press, New Haven, p. 212.

[36] Ibídem, p. 207.

[37] Bullard, A. (2001), *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790–1900,* Cambridge University Press, Cambridge, p. 97.

[38] Masuda, M.K. (1996), *The Memory of the Modern,* Oxford University Press, Oxford, p. 153. En cuanto a la «tierra virgen», Miranda Frances Spieler utiliza una lente jurídica para desacreditar el mito en el contexto de la Guayana Francesa (también una colonia penal). En la medida en que los ex–ciudadanos se parecían a los súbditos coloniales, esto no surgía de vivir fuera de la ley en una naturaleza vil, sino de vivir dentro de la ley como invenciones del artificio humano. Spieler, M.F. (2012), *Empire and Underworld: Captivity in French Guinea,* Harvard University Press, Cambridge, p. 8.

constantes rumores de una amnistía provocó inquietud entre los prisioneros, lo que les disuadió de invertir en su entorno inmediato. Al carecer de objetivos, familia, amigos o un entorno político o intelectual activo, se quejaban de soledad, aburrimiento, hambre, tristeza, indigencia y, en última instancia, desesperación.[39] Lissagaray señala de los exiliados a Nueva Caledonia que los «condenados esperaban encontrar un hogar en esta tierra lejana». Pero a continuación describe el colapso emocional que sufrieron muchos a su llegada: «Al principio, ensueños interminables, luego desánimo y sombría desesperación; se produjeron casos de locura, y después la muerte». A continuación relata la historia de Albert Grandier, fallecido a los treinta años en noviembre de 1873:

> Su corazón se había quedado en Francia, con una hermana a la que adoraba. Todos los días iba a la orilla del mar a esperarla; entonces se volvió loco. La Administración se negó a admitirlo en un asilo. Se escapó de los amigos que lo custodiaban y una mañana lo encontraron muerto en los pantanos, no lejos de la carretera que va al mar.[40]

Tras desembarcar del largo viaje a Nueva Caledonia, en la península de Ducos, Louise Michel buscó a su camarada Augustin Verdure, para descubrir que ya había «muerto de pena al no recibir noticias de casa». Al igual que Lissagaray, Michel describió las causas de muerte entre los exiliados. Entre ellas se encontraba la nostalgia, el alejamiento de los seres queridos (sobre todo de los niños pequeños) y la creencia errónea de que pronto se les permitiría regresar a Francia: «Esperanzas prematuras que la desilusión se encargó de aplastar más tarde… preferían soñar esos sueños falaces que los mataban antes que escuchar la voz de la razón».[41]

El fracaso en la búsqueda de un nuevo hogar, la preocupación por las personas ausentes y el apego continuado a Francia son rasgos característicos de la nostalgia patológica. La muerte de 241 presos políticos entre 1873 y 1876 fue atribuida, por los comuneros, a la nostalgia, cuyos periódicos publicaban también consejos para los enfermos. La administración penitenciaria no aceptó el diagnóstico. La espera constante de noticias de sus seres queridos en cartas que a veces eran retenidas por las autoridades exacerbaba el sufrimiento psicológico de los deportados, al igual que la creencia de que la amnistía era inminente. A veces se distraían bebiendo en exceso y también presentaban síntomas físicos: insomnio, falta de apetito, picores extraños. En contraste con la vivacidad del pasado que recordaban de su lejana tierra natal, su entorno inmediato en el presente les parecía ausente, como un vacío.[42]

La nostalgia tiene origen médico. El término fue introducido por el médico suizo Johannes Hofer en 1688 para describir una forma de enfermedad patológica con una serie de síntomas, como dificultad para conciliar el sueño, debilidad, palpitaciones, suspiros, hambre, sed y una «tristeza continuada» que podía desembocar en un fallo orgánico y la muerte.[43] El nostálgico se aleja de su entorno inmediato debido a una

[39] «La fraternidad, ese rasgo distintivo del espíritu comunero, perdió su encanto en Nueva Caledonia y fue sustituida únicamente por la soledad, la inactividad, el aburrimiento y la desesperación». Bullard, *Exile to Paradise*, p. 191.

[40] Lissagaray, P.-O. (1886), *History of the Commune of 1871*, Reeves and Turner, Londres, p. 450.

[41] Michel, L. (1981), *The Red Virgin: Memoirs of Louise Michel*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, p. 155.

[42] Bullard, A. (2001), *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790–1900,* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 183-5, 192-3.

[43] Hofer, J. (1934), «Medical dissertation on nostalgia», *Bulletin of the Institute of the History of Medicine, (2)*6,

preocupación por su añorada patria, que reconstruye meticulosamente en su imaginación. En la Francia de los siglos XVIII y XIX, la enfermedad adquirió significados cambiantes relacionados con las convulsiones sociales. El joven soldado era el caso arquetípico. Durante las guerras revolucionarias francesas (1792-–1802), se desató una epidemia de nostalgia, a menudo mortal, entre los soldados, sobre todo entre los reclutas de las zonas rurales. Incapaces de devolver a todos los soldados a sus hogares, los médicos propusieron una cura que era a la vez médica y política, ya que se basaba en una redefinición del apego patriótico para que «hogar» significara algo abstracto en lugar de concreto, una nación ideal en lugar de una masa de tierra física[44].

La nostalgia implicaba un apego patológico al pasado y se definía en relación con el progreso. Entendida como un síntoma de la modernidad, se suponía que la nostalgia disminuiría a medida que progresara la civilización, la gente aprendiera a adaptarse a nuevos entornos y avanzaran los métodos de comunicación a través de largas distancias.[45] Lisa O'Sullivan se detiene en las ambigüedades inherentes a la definición de nostalgia que puede dar cabida a diferentes definiciones de «hogar» –físico, cultural o emocional– con diversas valencias políticas y un abanico de consecuencias concomitantes para la comprensión del patriotismo y la nación. A mediados del siglo XIX, la prevalencia de la nostalgia como diagnóstico había disminuido. También empezó a adquirir un significado más amplio, más allá del ámbito clínico. En la obra de Balzac, por ejemplo, según O'Sullivan, «la nostalgia no estaba vinculada específicamente al pasado, sino que se refería a lo fantástico, a una pasión frustrada que podía dirigirse hacia cualquier número de sueños, a menudo imposibles».[46] Sin embargo, la enfermedad resurgió brevemente durante la ocupación de París de 1870–71, lo que provocó una oleada de interés por la nostalgia como fenómeno médico durante la Comuna. Su definición cambió para absorber algunas de las asociaciones que había adquirido en los relatos literarios a lo largo del tiempo; se dio prioridad a las fantasías de situaciones imaginarias sobre los recuerdos reconstruidos de experiencias reales. Ya no se decía que el nostálgico reconstruía un mundo perdido, sino que creaba uno nuevo en su imaginación. En la época en que los comuneros fueron enviados al exilio en Nueva Caledonia en la década de 1870, la nostalgia ya era anacrónica y marginal como diagnóstico médico. En efecto, aquel exilio coincidió con la desaparición de la nostalgia de la esfera médica.

Como enfermedad provocada por el desplazamiento, la nostalgia era una patología tanto del espacio como del tiempo. El nostálgico añoraba un lugar lejano y un momento perdido. Sin embargo, en la definición más amplia que había surgido en 1870, las ambigüedades que O'Sullivan identificaba con la nostalgia como concepto se agravaban. ¿Los nostálgicos comuneros añoraban un tiempo y un lugar concretos de su propio pasado, o sufrían la falta de un ideal abstracto situado en un futuro que nunca había llegado? La definición de nostalgia, tal y como evolucionó en Francia, estaba enredada con los conceptos de patriotismo, nacionalismo, ciudadanía y herencia. Retrógrada y

pp. 376-91.

[44] O'Sullivan, L.G. (2006), «Dying For Home: The Medicine and Politics of Nostalgia in Nineteenth-Century France», tesis doctoral, *Queen Mary*, Universidad de Londres.

[45] Roth, M.S. (1991), «Dying of the Past: Medical Studies of Nostalgia in Nineteenth–Century France», *History and Memory,* (*3*)1, pp. 5-29.

[46] O'Sullivan, L. G. (2012), «The Time and Place of Nostalgia: Re-situating a French Disease», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences,* (*67*)4, pp. 626-9, p. 642, p. 643.

resistente al cambio, la nostalgia parece conservadora por definición. Es difícil conciliar la nostalgia como añoranza fatal de una patria con la visión política radical de los comuneros, sobre todo teniendo en cuenta su papel en el entorno colonial, pero ¿podría entenderse la forma de nostalgia con la que se diagnosticaron a sí mismos como un anhelo temporalmente paradójico de la sociedad futura que no había llegado a existir? Louise Michel, que no compartía el sentimiento de desesperación de sus camaradas en el exilio, escribió en su poema *Canción de los cautivos*:

> En nuestros corazones sobrevive la esperanza, y si volvemos
> a ver Francia, ¡será para luchar de nuevo![47]

Enmarcada en un compromiso con un futuro justo que se vislumbraba en la Comuna de París, la nostalgia entre los comuneros podría entenderse no como el resultado de un apego continuado a la Francia de la Tercera República, a la familia o incluso a la Comuna como entidad histórica, sino más bien por la pérdida de la sociedad emancipada que esperaban crear.

Tras la Revolución de Julio de 1830, el exiliado político Pierre Urbain Briet propuso una definición de «nostalgia política», en la que los sentimientos no surgen de la añoranza de un hogar perdido, sino del anhelo de libertad. La «nostalgia política» mira más al futuro que al pasado. No es el resultado del desplazamiento de un hogar preexistente, sino que refleja el deseo de sentirse en casa en un mundo justo.[48] En esta época, el nostálgico arquetípico era pasivo, introvertido, letárgico y a menudo postrado en la cama, pero Briet imaginó un nostálgico que miraba hacia fuera y deseaba la transformación social. El concepto de nostalgia política aborda la paradoja, central en este libro, de curar mientras se vive en un mundo social que hiere y lo hace sugiriendo la posibilidad de una cura psicológica en el futuro socialmente justo.

En el primer volumen de la novela épica de Peter Weiss *La estética de la resistencia*, ambientada entre finales de la década de 1930 y el estallido de la Segunda Guerra Mundial, se articula un doble significado similar derivado de las experiencias del exilio por parte de un personaje que, antes del comienzo de la novela, participó en la organización antifascista en Suiza, Noruega y Francia y huyó de la Alemania nazi; ahora está luchando con las Brigadas Internacionales en la guerra civil española. La distinción entre nostalgia moribunda y nostalgia política se expresa aquí como distinción entre el emigrado y el exiliado político:

> El emigrado siente que ha sido forzado a entrar en un mundo ajeno, en un vacío, que le faltan dolorosamente las cosas familiares, las cosas de su patria, que a menudo no puede o no quiere comprender lo que le ha sucedido, y que se debate entre sus sufrimientos personales y las dificultades de reorientarse y tratar de adaptarse al nuevo país. En cambio, el exiliado político nunca acepta su expulsión, siempre tiene la vista puesta en las razones por las que fue expulsado y lucha por el cambio que algún día le permitirá regresar. Por eso, dijo, tenemos que luchar contra la fatiga que se manifiesta en el exilio, contra los primeros signos de psicosis causados por la inoperancia, debemos vernos

[47] Citado en Stivale, C.J. (1986), «Louise Michel's Poetry of Existence and Revolt», en *Tulsa Studies in Women's Literature, (5)*1, pp. 41-61, p. 53.

[48] O'Sullivan, L.G., «Dying for Home», pp. 154-9; Roth, M.S., «Dying of the Past», p. 15.

> siempre como militantes que simplemente son asignados a diferentes lugares bajo las exigencias de los acontecimientos históricos.[49]

¿Los comuneros de Nueva Caledonia seguían luchando por el cambio como exiliados políticos o estaban cayendo presa de la «psicosis causada por la inoperancia» asociada a los emigrados? ¿Los nostálgicos comuneros sufrían de nostalgia política o de la fatiga de una nostalgia moribunda? ¿Su rechazo de su entorno inmediato se debía en parte a su negativa a convertirse en colonos «civilizadores» tal y como los concebían las autoridades francesas?

En el detallado análisis de Alice Bullard sobre la nostalgia fatal entre los comuneros deportados a Nueva Caledonia, las respuestas a estas preguntas son ambiguas, pero se resisten a ser leídas como políticas en el sentido de Briet. Los testimonios de los comuneros tienen más en común con el emigrante descrito por Weiss que con el exiliado político que sigue luchando por el cambio. De hecho, Bullard describe a los comuneros exiliados motivados por un «profundo amor a Francia»: «El tiempo en la colonia penal transcurría soñando incesantemente con la benéfica república y suspirando por el día de la reconciliación con la *patria* y la familia».[50] Permanecieron apegados a su identidad nacional, aunque difiriera de la promulgada por las autoridades que los encarcelaron. Sus encuentros con rebeldes antiimperialistas de Argelia y Nueva Caledonia pusieron aún más a prueba sus lealtades e identificaciones, y plantean cuestiones más amplias sobre los límites de la solidaridad, la memoria colectiva de la izquierda y la historiografía de la derrota política.

INSURGENCIAS ANTI-IMPERIALES

Tras la revolución de 1848, los exiliados políticos fueron enviados no solo a Cayena, sino también a Argelia. Kristin Ross subraya el internacionalismo de la Comuna y también sitúa la virulencia de las represalias contra ella en un contexto mundial. Las tropas francesas enviadas para aplastar a la Comuna fueron enviadas después a Argelia para sofocar otro levantamiento. Tras la derrota de la Comuna, los comuneros fueron exiliados a Nueva Caledonia en lugar de a Argelia, en parte porque estaba más lejos que el norte de África, pero también debido a las convulsiones políticas que se estaban produciendo en Argelia en ese momento, donde los colonos habían declarado su propia Comuna, independiente de la metrópoli, en otoño de 1870, y donde en el este del país, solo dos días después de la declaración de la Comuna en París, entre cien mil y doscientos mil insurgentes cabileños, dirigidos por Muhammad al–Mokrani, se levantaron contra sus gobernantes coloniales.[51] Al igual que la derrota de la Comuna de París a manos del Estado francés, el levantamiento fue brutalmente aplastado y, al igual que los comuneros derrotados, los rebeldes cabileños fueron enviados al exilio a Nueva Caledonia, uniéndose a los prisioneros comuneros en la Isla de Pinos. Massimiliano Tomba señala que «la vasta literatura sobre la Comuna de París ha ignorado a menudo el vínculo entre los acontecimientos de París y los de Argelia»,

[49] Weiss, P. (2005), *The Aesthetics of Resistance, volume 1*, trad. de Neugroschel, J., Duke University Press, Durham, p. 240.

[50] Bullard, A. (2000), *Exile to Paradise*, Stanford University Press, Stanford, pp. 185, 194.

[51] Plaetzer, N. (2021), «Decolonizing the "Universal Republic": The Paris Commune and French Empire», *Nineteenth-Century French Studies,* (*49*)3-4, pp. 585-603.

pero también observa que esos vínculos eran tensos, revelando continuas actitudes coloniales y racistas entre los comuneros, junto con momentos de solidaridad.[52]

Michel admiraba el «fuerte sentido de justicia» entre los exiliados de Argelia.[53] El comunero Jean Allemane, que se encontraba entre los deportados a Nueva Caledonia, escribió en sus memorias sobre un encuentro entre comuneros y presos políticos argelinos. Los dos grupos compartían la derrota «pensando en sus seres queridos, en el desmoronamiento de su existencia y en la destrucción de su sueño de libertad».[54] Ross ensalza el carácter cosmopolita y anticolonial de la Comuna y cita esta anécdota de las memorias de Allemane como prueba de la solidaridad transnacional pero Niklas Plaetzer presenta una narrativa menos celebratoria. Sostiene que «el lenguaje universalista de los comuneros excluía el diálogo entre las experiencias de lucha europeas y no europeas, en lugar de posibilitarlo»[55]. Dislocada de sus orígenes, la concepción universal de los comuneros resultó ser particular y racializada. Para los deportados franceses, los valores por los que lucharon en las barricadas de París no se extendían automáticamente a las islas colonizadas del Pacífico. Y la identificación nostálgica de los comuneros con Francia también bloqueaba la identificación con las preocupaciones políticas de la gente con la que vivían.

En 1878, un levantamiento canaco a gran escala puso a prueba los límites de la solidaridad de los comuneros y subrayó su ambivalente identificación con el Estado francés. La insurrección, desencadenada en respuesta a las comisiones de delimitación por las que los franceses confiscaban tierras de las tribus para los colonos europeos, a los conflictos por el ganado y a las complejas alianzas y desavenencias entre los clanes, fue rápida y violentamente sofocada por los franceses. Mil canacos fueron asesinados, se quemaron aldeas y cosechas, las tierras robadas se entregaron a colonos y muchos de los detenidos fueron deportados a otras islas.[56] Michel identificó puntos en común entre las luchas políticas de los comuneros y los canacos, a los que veía impulsados por la «misma esperanza» y unidos por el deseo de la «misma libertad».[57] Michel aprovechó su experiencia de compromiso político para ayudar a la causa canaca cortando los cables del telégrafo, interrumpiendo la red de comunicaciones en la que confiaban las autoridades francesas.[58] También rompió por la mitad el pañuelo rojo que había llevado durante la Comuna para dárselo a dos insurgentes canacos. A diferencia del estandarte rojo expuesto en el mausoleo de Lenin, este es un ejemplo de artefacto de la Comuna que conecta con la vitalidad de un nuevo movimiento, en lugar de funcionar como una reliquia mortal.

[52] Tomba, M. (2019), *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity,* Oxford University Press, Oxford, p. 72.

[53] Thomas, E. (1980), *Louise Michel,* Black Rose Books, Montreal, p. 148.

[54] Ross, K. (2025), *Communal Luxury*, Verso Books, Londres, p. 81.

[55] Plaetzer, N. (2021), «Decolonizing the "Universal Republic": The Paris Commune and French Empire», *Nineteenth–Century French Studies,* (*49*)3-4, p. 587.

[56] Bullard, A. (2001), *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790-1900,* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 46-7. Véase también Douglas, B. (1998), *Across the Great Divide: Journeys in History and Anthropology,* Harwood, Amsterdam, pp. 150-2; Latham, L. (1975), «Revolt re-examined: The 1878 insurrection in New Caledonia», *Journal of Pacific History,* (*10*)3, pp. 48-63; y Muckle, A. (2002), «Killing the "Fantôme Canaque": Evoking and Invoking the Possibility of Revolt in New Caledonia (1853–1915)», en *Journal of Pacific History,* (*37*)1, pp. 25-44.

[57] Michel, L. (1981), *Red Virgin: Memoirs of Louise Michel*, ed. y trans. por Lowry, B., y Gunter, E.E., University of Alabama Press, Tuscaloosa, pp. 111-112.

[58] Thomas, E. (2024), *Louise Michel*, Black Rose, Montreal, p. 159.

Pero el apoyo de Michel a la insurrección era inusual entre los deportados. Sus compañeros de exilio mantenían una actitud despectiva y condescendiente hacia la cultura canaca y en gran medida tampoco simpatizaban con la insurrección, al no discernir los agravios políticos que había detrás de ella. Un comunero se declaró «parte de una sociedad europea perdida a unas seis mil quinientas leguas de nuestra Francia, sometida a todas las brutalidades de un pueblo demasiado primitivo», mientras que otro proclamó que «nuestro deber no era dormir en un sueño cobarde, sino defender al gobierno francés».[59]

La nostalgia es una enfermedad que se fija en un pasado imaginado, pero en la Nueva Caledonia colonial, la civilización francesa se imaginaba como históricamente por delante de las «primitivas» sociedades existentes en las colonias, que no se consideraban estrictamente históricas en absoluto, sino situadas en la naturaleza atemporal. La nostalgia colonial no es simplemente moribunda; confunde aún más la temporalidad lineal al romantizar experiencias pasadas situadas en las fronteras progresivas de la historia avanzada, mientras relega el contexto presente a la prehistoria o a la naturaleza ahistórica. Aunque hubo fugaces expresiones de solidaridad y reconocimientos de la represión compartida entre canacos y comuneros exiliados, en la prensa comunera llegaron a dominar las interpretaciones racializadas de la insurrección que se basaban en suposiciones sobre el «atraso» biológico y cultural del pueblo canaco.[60] Los comuneros situaban la lucha de clases en un tiempo histórico en el que los oprimidos podían intervenir activamente para impulsar el tiempo hacia delante, pero imaginaban que el pueblo canaco ocupaba un tiempo evolutivo que progresaba por etapas naturales. Esto excluía la posibilidad de reconocer como propiamente políticas o históricas las acciones del pueblo canaco colonizado que se alzaba para reclamar su tierra robada.[61] Situar Nueva Caledonia en un tiempo diferente, desincronizado e incluso externo a la marcha civilizatoria del progreso (o la marcha teleológica de la historia hacia el comunismo), también implicaba que el pueblo canaco no compartía una disposición psicológica con los comuneros franceses. El levantamiento canaco, al igual que la Comuna de París, fue brutalmente derrotado por el Estado francés, pero ¿cuáles fueron las consecuencias psíquicas de su derrota? ¿Qué haría falta para incluir una rebelión así en los cánones rarificados de los vencidos? ¿Sería mejor prescindir por completo de tales hagiografías o podrían reconfigurarse? El acceso a las experiencias subjetivas de cualquier actor histórico es necesariamente mediado e incompleto, pero algunas de esas historias son más difíciles de acceder que otras.

A falta de relatos de primera mano, los escritores de historias antiimperialistas y de historias «desde abajo» han leído tradicionalmente documentos oficiales elaborados por quienes detentaban el poder con la esperanza de vislumbrar murmullos de disidencia, puntos en los que la acción de los sujetos que se resistían se asoma a través de la prosa formal de quienes intentaban contenerlos. Adrian Muckle recurre a estos tropos familiares en un artículo sobre los temores coloniales a la rebelión canaca en Nueva Caledonia, declarando que había intentado «leer a contracorriente en busca de signos de agencia canaca», pero su atención sigue

[59] Los comuneros Victor Cosse y Simon Mayer citados en Masuda, M.K. *The Memory of the Modern*, p. 157.

[60] Bullard, A. (2001), *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790-1900,* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 203-9.

[61] Eichner, C.J. (2017), «Civilization vs. Savagery: Louise Michel and the Kanaks», *Salvage*, 22 de mayo de 2017.

centrada en los sentimientos y temores del colonizador más que en los de los colonizados[62]. De paso, cita sugestivamente la obra de Ranajit Guha *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India,* que discierne «la presencia de una conciencia rebelde» en los documentos producidos por los administradores coloniales. Guha insiste en que «no es posible dar sentido a la experiencia de la insurgencia simplemente como una historia de acontecimientos sin un sujeto»[63]. En la visión marxista de Guha, un sujeto es entendido como una persona con voluntad, capaz de intervenir deliberadamente en el curso de la historia. ¿Sería posible hablar también de algo así como un inconsciente rebelde, o eso sería puntualmente anacrónico al analizar la década de 1870? ¿Cuáles eran los conceptos canacos para dar sentido a la agencia humana y a la angustia psicológica en este momento histórico? Puede que no sea posible reconstruir la experiencia emocional de la derrota canaca con la misma facilidad que la nostalgia comunera, sobre la que existen numerosos relatos publicados, pero es importante reconocer esa dificultad, esa inaccesibilidad, ese desequilibrio. Si el recuerdo revolucionario puede dar vida a los movimientos en curso sin petrificarse en una nostalgia moribunda, entonces los fracasos y los límites de los revolucionarios del pasado no deberían pasarse por alto. La historia puede abrirse para que las subjetividades y las luchas de personas que tradicionalmente no han sido incluidas en los cánones de la izquierda puedan entrar y remover el polvo.

HUESOS MUDOS Y AGENCIA CÓSMICA

Puede que los comuneros sobrevivientes no identificaran similitudes entre sus procesos mentales y los de los canacos, pero al morir ambos grupos fueron sometidos al escrutinio científico y clasificados como «atrasados» física y psicológicamente por expertos médicos cuyas narrativas reforzaban las de la clase dominante. Tras la derrota canaca, un gobernador colonial envió a París la cabeza decapitada del líder Ataï, muerto en combate, para que la estudiara el antropólogo físico Paul Broca, que situó a los canacos entre los simios y los hombres blancos en una escala evolutiva racista. La cabeza no fue devuelta a Nueva Caledonia hasta 2014.[64] Del mismo modo, basándose en una ciencia que analizaba los rasgos externos para hacer suposiciones sobre jerarquías biológicas y características innatas que vinculaban la criminalidad con el «primitivismo», el criminólogo Cesare Lombroso analizó fotografías de comuneros para sacar conclusiones sobre su atavismo y sus supuestas propensiones naturales al crimen basándose en las formas de sus cráneos.[65] Su sufrimiento, afirmaba, se veía exacerbado por su compromiso excesivamente apasionado, que comparaba con el de los mártires religiosos[66] El poder de diagnóstico que condujo a

[62] Muckle, A. (2002), «Killing the "Fantôme Canaque": Evoking and Invoking the Possibility of Revolt in New Caledonia (1853–1915)», *Journal of Pacific History*, (*37*)1.

[63] Guha, R. (1999), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Duke University Press, Durham, pp. 11, 15.

[64] David-Ives, C. (2017), «Ataï's Return to New Caledonia: Reconciliation Politics and the Embarrassing Legacy of Colonial Anthropology», en *Journal of New Zealand & Pacific Studies,* (*5*)2, pp. 175-88.

[65] Véase Ashley, S.A. (2017), «*Misfits*» *in Fin-de-Siecle France and Italy: Anatomies of Difference,* Bloomsbury, Londres, pp. 144-8.

[66] Ruggiero, V. (2006), *Understanding Political Violence: A Criminological Analysi,* Open University Press, Maidenhead, pp. 40-2.

la patologización póstuma de ambos grupos recayó en los vencedoress. Los huesos mudos eran incapaces de resistir la autoridad de la clasificación científica.

Entre los blanquistas, los rituales de conmemoración revolucionaria comenzaron como manifestaciones políticas que a menudo implicaban enfrentamientos con la policía, pero con el tiempo se fueron osificando hasta convertirse, a medida que retrocedía la creencia en la posibilidad de una revolución inminente, en formales rituales de culto de . El 5 de enero de 1881 se celebró el funeral de Louis Auguste Blanqui y posteriormente se conmemoró como aniversario en los calendarios revolucionarios, cada vez más llenos de recuerdos. Los seguidores de Blanqui pasaron años recaudando dinero para erigir una elaborada estatua que honrar a su memoria (aunque estos esfuerzos por «apoteosizar» a Blanqui en la muerte, señala Patrick Hutton, iban en contra del «espíritu de sencillez» del propio revolucionario y de su búsqueda del anonimato)[67]. A los funerales asistieron miles de personas, que dejaron de lado sus diferencias políticas respecto a los males presentes de la sociedad para unirse en el dolor por el pasado. La nostalgia comenzó como un modo de revigorizar las energías políticas y mantener las solidaridades, pero pasó de ser un medio a convertirse en un fin (muerto). Los huesos mudos eran incapaces de estipular lo que significaban para los vivos.

Louis Auguste Blanqui es una figura importante en la colección de notas que Walter Benjamin reunió para una obra sobre el París del siglo XIX, *El libro de los pasajes*. Benjamin lee la extraña obra tardía de Blanqui, *La eternidad de las estrellas,* que escribió mientras estaba encarcelado en una fortaleza en la costa de Bretaña y la Comuna se desarrollaba en París, como un documento de la derrota política: «La resignación sin esperanza es la última palabra del gran revolucionario». Blanqui describe un vasto cosmos en el que infinitos mundos paralelos se desarrollan sin cesar. Cada nueva estrella es una copia de una antigua, cada persona no es más que una versión de un yo cuya vida también se desarrolla en todas las iteraciones posibles en múltiples planetas simultáneos. Benjamin ve este universo, en el que todo se repite pero nada progresa, como «el complemento de esa sociedad que Blanqui, casi al final de su vida, se vio obligado a admitir que lo había derrotado».[68] La descripción que hace Blanqui del cosmos representa para Benjamin una «rendición incondicional».[69] El cosmos que describe Blanqui es, declara Benjamin, una «visión del infierno»[70], es decir, una visión del mundo tal y como es, un reflejo más que una refutación de la sociedad dominante en la que Blanqui fue encarcelado y en la que murió: «Blanqui se rinde a la sociedad burguesa».[71]

El tratado cósmico de Blanqui, como comenta Peter Hallward, podría parecer desconcertante al lector si se compara con sus escritos y acciones políticas, que, desde sus días de estudiante en la década de 1820, rechazaban sistemáticamente el fatalismo: «¿Cómo pudo este revolucionario ultra-voluntarista llegar a abrazar una visión del cosmos basada en la repetición sin fin y el reciclaje eterno de una variación monótona?». Hallward admite que una visión de un universo infinito en el que todos

[67] Hutton, P. (1981) *The Cult of the Revolutionary Tradition*, University of California Press, Berkeley, p. 123.
[68] Benjamin, W. (1999), «Exposé of 1939», en *The Arcades Project*, Cambridge, pp. 14-26.
[69] Benjamin, W., «Convolute D: Boredom, Eternal Return», en *The Arcades Project,* p. 112.
[70] Benjamin, W. (1999), «Exposé of 1939», en *The Arcades Project*, Belknap Press, Cambridge, p. 25.
[71] Benjamin, W., «Convolute D: Boredom, Eternal Return», *Arcades,* p. 111.

los «barbarismos pasados» se repiten y en el que la humanidad de un planeta no puede intervenir en las vidas de sus gemelos de otro parece en efecto una visión política melancólica.[72] Pero si Blanqui imagina estrellas muertas reuniéndose en el cementerio del cielo, también habla de su resurrección. La aparente tranquilidad del universo lleno de cadáveres oculta la posibilidad de transformación. Y las estrellas no son sus únicos habitantes. Hallward refuta la comparación que Benjamin hace de Blanqui con Nietzsche, insistiendo en que la presentación que hace Blanqui de la naturaleza como un contexto indiferente e inmutable en el que las vidas se desenvuelven infinitamente no implica que esas vidas se desenvuelvan, por tanto, de maneras predeterminadas. El universo infinito de Blanqui puede parecer impermeable al cambio, pero sigue siendo un universo en el que los destinos humanos permanecen sin sellar. Nada está predeterminado.

> Las turbulencias del hombre [sic] nunca afectan seriamente al funcionamiento natural de los fenómenos físicos, pero sí ponen patas arriba a los de su propia especie. Por tanto, debemos tener en cuenta esta influencia subversiva que cambia el curso de los destinos individuales, destruye y modifica las especies animales, desgarra naciones y derrumba imperios.[73]

Blanqui se ocupaba de los vivos, no de los muertos; del presente, no del pasado; ni siquiera, percibía Benjamin, del futuro:

> La actividad de un revolucionario profesional como Blanqui no presupone ninguna fe en el progreso; presupone únicamente la determinación de acabar con la injusticia presente. De hecho, es tan digno de fines humanos levantarse por indignación ante la injusticia imperante como buscar a través de la revolución mejorar la existencia de las generaciones futuras.[74]

Levantarse desde la indignación y hacer historia siempre son posibles en sentido abstracto, pero la visión voluntarista de Blanqui se basa en una concepción de un sujeto con voluntad capaz de levantarse.

A veces no es posible para las personas actuar de acuerdo con sus convicciones. A veces la injusticia imperante es demasiado grande. Una actitud nostálgica hacia el pasado que mantiene una conexión con la vida en el presente es preferible a un apego mortal. A veces, sin embargo, el pasado moldea el presente de tal forma que la acción consciente parece imposible. Esa sensación de imposibilidad es el tema del próximo capítulo.

[72] Hallward, P. (2014), «Blanqui's bifurcations», *Radical Philosophy,* 185, pp. 36-44.

[73] Blanqui, L.-A. (2013), *Eternity by the Stars: An Astronomical Hypothesis*, Contra Mundum Press, Nueva York, p. 134.

[74] Benjamin, W., «Convolute D: Boredom, Eternal Return», *The Arcades Project,* pp. 228-387, p. 339.