

## La cultura como campo de batalla: una conversación con Enzo Traverso

### Culture as a battlefield: a conversation with Enzo Traverso

**Gustavo Hernández Sánchez**

*Fedicaria-Salamanca*

[gustavohernandezhistoria@gmail.com](mailto:gustavohernandezhistoria@gmail.com)

**Juan Mainer Baqué**

*Fedicaria-Aragón*

[juanmainer@gmail.com](mailto:juanmainer@gmail.com)

Recibido en abril de 2020

Aceptado en junio de 2020

DOI: 10.7203/con-cienciasocial.4.19258

#### RESUMEN

La obra del historiador italiano Enzo Traverso ha sido desde siempre motivo de atención e interés para una revista como *Con-Ciencia Social*, interesada en la crítica de la cultura y de las instituciones donde tiene lugar la difusión y apropiación selectiva de conocimiento. En el transcurso de esta conversación, Traverso aborda un amplio conjunto de temas muy presentes en su prolífica y comprometida trayectoria como científico social: hablamos de Memoria y de Historia, de la construcción y del papel de los intelectuales, de revisionismos historiográficos y usos públicos del pasado, de educación histórica, pero sobre todo se reflexiona sobre el presente, la melancolía y la necesidad de la utopía.

#### Palabras clave:

Memoria, Historia, intelectual crítico, melancolía de izquierda, utopía.

#### ABSTRACT

The work of Italian historian Enzo Traverso has always been a source of attention and interest for a journal such as *Con-Ciencia Social*, which is interested in the criticism of culture and institutions where the selective dissemination and appropriation of knowledge takes place. In the course of this conversation, Traverso tackles a wide range of subjects that are very much present in his prolific and committed career as a social scientist: we talk about Memory and History, the construction and role of intellectuals, historiographic revisionism and public uses of the past, historical education, but above all we reflect on the present, melancholy and the need for utopia.

#### Keywords:

Memory, History, critical intellectual, leftist melancholy, utopia.

#### Referencia

Hernández Sánchez, G. y Mainer Baqué, J. (2021). La cultura como campo de batalla: una conversación con Enzo Traverso. *Con-Ciencia Social (segunda época)*, 4, 73-98. DOI: 10.7203/con-cienciasocial.4.19258

El viernes 3 de abril de 2020 tuvimos ocasión de mantener una extensa conversación con el historiador Enzo Traverso. Nacido en Gavi, pequeña localidad del Piamonte (Italia) en 1957, Traverso estudió Historia Contemporánea en la Universidad de Génova. Militante de *Potere Operario*, se formó en contacto con un marxismo antiautoritario y heterodoxo característico del movimiento operaísta y autónomo italiano. Pronto se trasladó a Francia donde obtuvo su doctorado en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París, ejerciendo después como profesor de Ciencia Política en la Universidad de Picardía Julio Verne (Amiens). En Francia ha vivido y trabajado más de veinte años, siendo actualmente profesor de historia contemporánea europea en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York). Traverso es sin lugar a dudas uno de los historiadores de las ideas más importantes en la actualidad, avalado por multitud de publicaciones de gran difusión, algunas de las cuales pudimos comentar en este intercambio.

Se trataba de un proyecto en el que veníamos trabajando desde hacía algunos meses: borradores para la entrevista, intercambio de materiales, encaje de fechas, etc., que la crisis de la COVID-19 obligó a reformular en cierto modo. Pese a todo, el formato del encuentro, por videoconferencia, había sido preestablecido previamente, a propuesta de Traverso, para que fuese un diálogo entre colegas, y así, la pandemia, al igual que a millones de personas, nos dejó tiempo y espacio para llevarla a cabo. Después de las presentaciones y agradecimientos, este diálogo se inició con un recuerdo irónico hacia la situación del mercado editorial en medio de este incierto y distópico contexto.

**Enzo Traverso (E).** Los responsables de las editoriales dicen que la crisis les está golpeando mucho. Es verdad que la gente está encerrada en sus casas, tienen tiempo para leer, pero probablemente no se dan las mejores condiciones psicológicas para hacerlo. Y el hecho de que las librerías estén cerradas es un problema. No tanto en EE.UU. porque acá las librerías las cerraron hace veinte años; entonces no cambia mucho, pero en Europa sí...

Es un placer para mí tener este diálogo entre compañeros, podemos tutearnos por supuesto. Hace tiempo que me enviasteis un guión con cuestiones y problemas muy importantes, que podemos seguir o bien también podemos decidir dedicarnos a hablar de cuestiones más actuales, como mejor os parezca.

**Juan Mainer Baqué (J).** En la propuesta que te hicimos habíamos establecido seis grandes temas o centros de interés que en el fondo se podían resumir en cuatro materias para el diálogo: una que tendría que ver con la producción de la historiografía, con la Historia, la Memoria y los usos públicos del pasado; otra que establecería una relación más directa con el papel de los intelectuales y en particular con el papel de los historiadores en el presente; una tercera cuestión que para nosotros y para la revista tiene mucha importancia que es la reflexión sobre la educación histórica; y finalmente, otra que tenía que nos llevaría a reflexionar sobre el presente y el futuro. Podríamos empezar por esta última, quizá. La situación que vivimos casi nos impele a comenzar por el final.

**Gustavo Hernández Sánchez (G).** De hecho lo iba a proponer, hay una cuestión clave a la que tendremos que hacer mención en la propia revista que es la situación, el entorno en el que estamos de hecho realizando esta entrevista, y en medio de una crisis que nos afecta a todos. Además, Enzo, imaginamos que tendrás familia y amigos en Italia, ¿qué sabes de ellos, tienes información de primera mano? Por otra parte, vives en el momento actual en uno de los grandes centros del capitalismo mundial. Entonces, podemos empezar por ahí: una especie de comentario o reflexión sobre la situación actual, ¿cómo la ves, qué te parece todo esto que está aconteciendo?

**E.** Soy italiano y mi familia vive en el norte de Italia en una zona que está siendo muy golpeada por la emergencia sanitaria y entonces tengo miedo por mis familiares y mis amigos, pero tengo que decir también que me encuentro ahora en una situación relativamente privilegiada porque yo no vivo en Nueva York, sino en Ithaca, que está en el Estado de Nueva York. En el *county* donde vivo hay algunas centenas de casos pero hasta ahora no ha habido muertos. Mi situación es particular, yo no vivo en una ciudad con las calles desiertas, con ambulancias circulando hasta los hospitales. Aquí, como en muchas lugares de EE.UU. en general, hay muchas ciudades con una densidad de población muy baja, la gente puede salir a pasear y no es complicado guardar la distancia social. Por supuesto, la Universidad está cerrada, no se puede ir a restaurantes, las tiendas también están cerradas, etc. Pero digamos que la gente suele vivir en una casa y no en un piso, entonces es más soportable. Cuando hablo con mis amigos en Nueva York me hablan de una

situación mucho más dramática, no hablemos de Milán, e imagino que de Madrid donde debe ser lo mismo. Bien; esa es la situación.

Yo creo que lo que está ocurriendo plantea muchísimos problemas, no solamente la emergencia, es decir cómo reaccionar en lo inmediato a esta crisis espantosa, sino problemas políticos y casi histórico-filosóficos, es decir, cómo se sale de esta crisis y cómo va a dibujarse el mundo después. Y ahora es imposible decirlo, porque puede ser que en seis meses todo vuelva a la situación anterior y puede ser que en un semestre el mundo haya cambiado de cara e incluso se dibuje un nuevo modelo antropológico, una nueva manera de vivir, de relacionarnos con los otros, etc. Además, como dicen algunos analistas, es posible que en términos geopolíticos también haya cambios importantes, porque las relaciones entre EE.UU. y China y Europa no van a seguir igual. Bueno, los escenarios son varios, son múltiples e imposibles de prever ahora.

Dibujando un escenario, en términos marxistas, diría que en cierta manera la crisis que estamos viviendo rehabilita o vuelve a proponer la ya clásica alternativa “socialismo o barbarie”. Ya sé que este es un eslogan un poco manido, pero yo creo que tiene su pertinencia. Es decir, es posible que se salga de esta crisis con una conciencia común, con una idea difundida en la opinión de que el modelo neoliberal del capitalismo es una catástrofe y que hay que volver a un sistema de salud pública, a un sistema de reparto de las riquezas, y que hay que plantearse cómo solucionar globalmente los problemas, porque esta crisis muestra que no hay soluciones nacionales, y golpea de una manera muy diferenciada a los diferentes segmentos y sectores de la sociedad. Definitivamente, no estamos todos en la misma condición frente a la crisis: hay todo un conjunto de la sociedad y del mundo que es mucho más vulnerable. Desde este punto de vista, esta crisis simplemente empujó al paroxismo las desigualdades enormes del mundo en el cual vivimos. De manera que, sí, es posible que una salida de la crisis sea un giro a la izquierda. Hay que plantearse la cuestión de una suerte de *New Deal* global, de un nuevo modo de producir, de redistribuir las riquezas, de enfrentar los problemas ecológicos etc. Esta crisis, como dicen muchos, es el producto de una nueva relación entre lo biológico y lo político, es decir, hasta ahora la civilización se desarrolló y se reprodujo en el marco de ecosistemas más o menos autocontrolados y ahora la capacidad de autocontrol explotó y por lo tanto se da la necesidad, vital, de enfrentar esos problemas desde un punto de vista global. Y yo creo que si miramos lo que ocurrió a

una escala general en la última década, las premisas para una salida a la izquierda, existen. Lo vimos por lo menos en Europa y EEUU. Esto sería una posible salida.

Y la otra, por supuesto, es una salida a la derecha con un escenario espantoso porque sería una suerte de biopoder, en el contexto de un estado permanente de excepción. Un biopoder en el sentido foucaultiano de la palabra, un poder que gestiona la vida de la gente (en el sentido biológico y físico de la expresión) que sólo puede hacerlo a través de un estado de excepcionalidad permanente y de control social que modifica la noción misma de derechos, de libertades, etc. Y esto en el marco de un modelo de capitalismo neoliberal que se mantendría en una forma, como algunos dicen, de “neoliberalismo autoritario”, que sería mucho más contundente que el que hasta ahora hemos conocido.

Estas dos posiciones son posibles y en este último caso, que sería también el de una derrota de la izquierda, por supuesto, existe el riesgo de que aparezca una reacción xenófoba, que hasta ahora (y este es uno de los pocos aspectos positivos de esta crisis) no ha tenido lugar. Es decir, por ejemplo en Italia, uno de los pocos aspectos positivos de la crisis es que Salvini desapareció de las pantallas de televisión..., y que Donal Trump ya no habla más del “virus chino”, por ejemplo. O sea, la tendencia a buscar un chivo expiatorio para señalarlo. Por tanto, la agudización, el recrudecimiento de la xenofobia en contra de los refugiados, de los inmigrantes, etc., hasta ahora no está siendo la reacción dominante. La gente dice, hay que buscar soluciones. La gente en Italia está enojada, como supongo que en España, con Europa, porque esta es incapaz de coordinar una solución global de los problemas. Y hay médicos chinos y cubanos que llegan a mi país y son saludados por la población como héroes. Esa es la situación en este momento, pero también es muy posible que en seis meses, con un desempleo que explota, la situación se degrade en el nivel social y político. Entonces, es imposible aventurar lo que vaya a pasar, pero, hoy por hoy, esas dos salidas son ambas posibles.

**J.** Efectivamente. Nosotros hemos conocido hace unos días una publicación de urgencia que se titula *Sopa de Wuhan* (Agamben et al., 2020), no sé si la conoces, es una pequeña publicación que circula por ahí en formato pdf, en la que aparecen recopilados los análisis que han hecho públicos estas semanas desde David Harvey, hasta Byung-Chul Han, pasando por Raúl Zibecchi, Judith Butler, Slavoj Žižek y el propio Agamben... Tú has puesto el acento en dos posibles salidas o escenarios que coinciden, por ejemplo, con los que plantea, por un lado, Han, que dibuja el

escenario desasosegante de un reforzamiento del control social de la mano del Big Data, de feroces nacionalismos autoritarios, una agudización de la desigualdad, xenofobia, el patriarcado..., y por otro lado Zibecchi que en su texto habla de que quizá sea el momento para pensar en alternativas al neoliberalismo, para pensar incluso en un reverdecimiento del comunismo o del comunitarismo. De todas maneras, personalmente tengo la sensación de que estamos ante una situación “inexperimentada”, como decía hace poco Emilio Lledó, y por tanto extremadamente compleja, quizá incomparable con cualquier otro momento catastrófico de la historia del siglo XX. ¿Podríamos compararlo con 1914? Sería quizá comparable porque se trata de una situación que sorprendió a todo el mundo y que mantuvo durante mucho tiempo a los dirigentes y a los Estados en zozobra, sin saber realmente a lo que se estaban enfrentando. Sin embargo, hay una serie de elementos que me hacen pensar, y es lo que quería plantearte, que esa salida a la izquierda que comentamos no sea quizá tan factible como la otra. Y me hace pensar en ello dos o tres cuestiones que quiero someter a tu opinión. La primera es que, hoy, el Imperio por antonomasia, los EE.UU., no está, no comparece y sin embargo estuvo en el 39 y también al final de la Gran Guerra. La segunda es que ese cambio de modelo antropológico al que te referías antes no es tanto un proyecto amenazador como una realidad ya emergente: me parece que el neoliberalismo ha ganado hace tiempo la partida en ese terreno de construcción del individualismo posesivo. Y hay un tercer elemento en este sentido que me preocupa extraordinariamente y es que la decisión que “hemos adoptado” para protegernos o autoprotegernos de esta emergencia sanitaria va justo en dirección contraria a lo que quizá deberíamos estar haciendo, precisamente, para tratar de poner en marcha esa salida comunitarista o ecosocialista a la situación de crisis sistémica que estamos viviendo. Planteo estas tres cuestiones aunque quizá Gustavo quiera añadir algo más.

**G.** De alguna manera, la idea que también está presente en alguna de tus publicaciones como *Melancolía de izquierda* (Traverso, 2018). Si realmente esa aspiración de personas como nosotros que podemos compartir un horizonte de emancipación más o menos común, hasta qué punto representa un mero deseo o bien contiene una posibilidad real de llevarse a cabo que Juan ponía un poco en duda. Es decir, si la pandemia que vivimos en la actualidad rompería el *statu quo* de esa melancolía de izquierda o de alguna manera seguiríamos atrapados ante el

futuro dentro de esta situación de aspirar a un mundo mejor que no termina de llegar.

**E.** Bueno. Yo creo que es muy complicado hacer comparaciones con los giros acontecidos en el pasado, porque la naturaleza misma de esta crisis es profundamente diferente respecto a las dos guerras mundiales, pero entiendo el sentido en el cual, Juan, haces la comparación. Y desde este punto de vista, yo introduciría algunos matices. Primero, no creo que la situación internacional sea muy diferente: lo que yo llamo en un viejo libro *La guerra civil europea* (Traverso, 2009), es decir, la crisis europea entre 1914 y 1945, se caracteriza precisamente por la ausencia de un orden internacional y de una superpotencia que pueda establecer ese orden, y este cataclismo que se despliega y que destruye primero Europa y después se difunde a un nivel internacional, está vinculado precisamente a la búsqueda de un nuevo orden internacional. Y precisamente desde este punto de vista creo que la situación actual es bastante similar porque, como dijiste, los EE.UU. no son capaces de establecer ese orden. Y algunos elementos indican que China quiere aprovechar esa crisis para imponerlo y esa es una tendencia histórica que puede conocer un proceso de aceleración muy fuerte después de esta crisis. Y Europa se marginaliza aún más. Y de otra parte, con respecto a las relaciones de fuerza entre la izquierda y la derecha, entre los dominados y los dominadores, sí, cierto, no son favorables, pero si pensamos en 1914, si pensamos en lo que escribía Rosa Luxemburgo en 1914, no había tampoco entonces un gran optimismo. Es el optimismo de la voluntad y el pesimismo de la razón lo que domina. Y si piensas en lo que fue Zimmerwald<sup>1</sup>..., fue representativo de unas minorías totalmente aisladas y marginalizadas que se reúnen para organizar una resistencia. Y, claro, está también en 1917 la revolución en Rusia que cambia todo.

Es imposible hacer predicciones pero, repito, sería irresponsable pensar en términos de un optimismo ingenuo, y sería también improductivo pensar en términos de un pesimismo cósmico, como si ya hubiéramos perdido la batalla. Entonces, yo

---

<sup>1</sup> Conferencia internacional celebrada entre el 5 y 8 de septiembre en Zimmerwald (pueblo cercano a Berna, Suiza) en el que se reunió la izquierda socialista que se oponía a la Gran Guerra. Un año más tarde tendría lugar la de Kienthal, con muy parecidos resultados. Otro flanco que trabajó con enormes dificultades en pos del pacifismo y el antibelicismo durante la Gran Guerra fue sin duda el movimiento feminista; destacaron la celebración del Congreso de Mujeres Socialistas Internacionalistas, celebrado en Berna y liderado por Clara Zetkin, y el Congreso Internacional de Mujeres, celebrado en La Haya e impulsado por Aletta Jacobs y Jane Addams. De este último Congreso surgió la importante Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad (WILPF); todavía hoy una de las redes de mujeres más influyentes en la política internacional.

creo que el escenario está abierto y hay muchos síntomas que lo indican. La experiencia de España, precisamente, es que el proceso de recomposición de la izquierda y de construcción de una alternativa no es para nada un proceso lineal ¿verdad?, es la búsqueda de soluciones que fracasan, que hay que cambiar y eso transforma las ideas, los equipos políticos, las formas de organización. Bueno, lo que pasó recientemente en España indica que algo se está moviendo, es un proceso molecular de cambio. Lo que ocurre en EE.UU. también. En Gran Bretaña hubo un fracaso durante las elecciones pero lo que cambió en los últimos años no creo que vaya a ser barrido. En EE.UU. sí, fracasó la campaña de Bernie Sanders, pero el movimiento que él puso en marcha no creo que desaparezca. En Italia no hay ningún movimiento desde el punto de vista político (desde el punto de vista de la representación política el diagrama es plano...), pero desde el punto de vista social hay muchas experiencias que se llevan a cabo. Entonces todo eso, como ocurre por supuesto también en América Latina, constituyen un conjunto de experiencias, es decir, hay todo un cúmulo de situaciones que son síntomas de algo que puede cambiar.

Y con respecto a lo que decía Gustavo, sí, cierto, estamos en una situación en la que estamos confinados en casa pero mejor no encerrarse en la melancolía. Esto es seguro. Sin embargo, mi concepto de melancolía de izquierda no es una especie de homenaje a la derrota y a la resignación, es decir, la melancolía de izquierda es un sentimiento que pertenece a la estructura de los sentimientos de la izquierda, que pertenece a la cultura de la izquierda y que hay que involucrarla, integrarla en un conjunto de sentimientos que no son, digamos, exclusivamente melancólicos. Entonces, desde mi punto de vista, la melancolía de la izquierda es un sentimiento que surge de la conciencia histórica de una derrota sufrida, las revoluciones del siglo XX, y es el marco emocional en el cual se puede elaborar la derrota, precisamente también para armarse para la acción, para una nueva búsqueda de proyectos y de formas de acción. Desde este punto de vista no creo que sea totalmente baladí la cuestión, porque salir de una crisis así implica inevitablemente una dimensión melancólica, en tanto que esta es una crisis de muerte y que amenaza a todos; entonces, no se puede salir eufóricamente. Espero que si hay una salida a la izquierda, eso levantará otros sentimientos de entusiasmo y de placer, de redescubrir la fraternidad de la acción colectiva, de la acción común, de la capacidad que tienen los seres humanos de cambiar el mundo a través de una acción consciente, etc. Por supuesto, eso es lo que todos esperamos, pero digamos que

hay una dialéctica de la política que es también una dialéctica emocional y no solamente hecha de programas, de ideas, de teorías.

**G.** Podemos ahora empezar con los temas que nos habíamos propuesto abordar en esta conversación. Incluso para seguir el hilo del diálogo que tenemos planteado hasta aquí, podríamos introducir, si os parece, la pregunta de cuál sería el papel del intelectual crítico y en concreto de los historiadores dentro de esta situación que estamos describiendo.

**E.** Esa es una pregunta que yo me planteo como historiador y no es fácil de contestar. Bueno, los historiadores pueden hacer lo que todos los intelectuales pueden hacer, es decir, elaborar una reflexión crítica, en el caso de los historiadores, un discurso crítico sobre el pasado que pueda ser una contribución fructífera a una reflexión sobre la manera de actuar en el presente, pero una manera de actuar que sea enriquecida por una conciencia histórica. Es decir, no estamos totalmente desarmados frente a esta situación, podemos sacar lecciones de la historia y la historia puede ayudarnos a evitar trampas y errores y a no repetirlos. Y eso es lo que siempre ocurrió. Lo que podemos hacer en una época como la nuestra en la cual no hay grandes y poderosos aparatos políticos que controlan y organizan, que moldean la actividad de los intelectuales. No existen ya lo que, con un concepto controvertido y discutido, se llamaban los intelectuales orgánicos. Los intelectuales orgánicos que tenían una relación orgánica con los aparatos políticos, daban por supuesto que para ellos no había que plantearse la reflexión de cómo puedo trabajar con una preocupación por un éxito político, porque eso era para ellos algo natural y evidente; pertenecía a su estatuto y a su naturaleza misma. Hoy esta conexión ha desaparecido, ya no es espontánea ni natural, hay que buscarla. Pero al mismo tiempo esta ausencia de vínculos orgánicos con aparatos políticos y movimientos sociales y políticos tiene una ventaja que es una libertad de pensamiento más grande, una independencia de pensamiento mayor. Entonces eso explica la variedad de reflexiones y la capacidad de dialogar que tienen y, digamos, que esa me parece una gran diferencia con respecto al pasado.

Entonces, los intelectuales ¿qué pueden hacer? Pueden intentar pensar la situación actual integrada en una perspectiva más amplia que sea, en mi caso, histórica, por ejemplo, y en otros diferente. Pueden hacer eso conscientes de sus límites y de que esos límites son, en efecto, muy grandes; son muy, muy grandes, y

lo hemos visto en las últimas dos décadas. Yo siempre hago la siguiente reflexión, que no tiene nada de desprecio hacia investigadores que admiro mucho: en mi opinión, el cambio histórico que se produjo y al que nos venimos refiriendo, fue evidenciado de una manera muy notoria con las revoluciones árabes<sup>2</sup>. En la época de las revoluciones coloniales hubo pensadores, había intelectuales antiimperialistas, anticolonialistas, revolucionarios, que jugaron un papel muy importante en esos movimientos. Franz Fanon, por ejemplo, jugó un papel militante en la guerra de Argelia. Los intelectuales latinoamericanos estuvieron asimismo involucrados en los movimientos políticos. Y eso ocurría también en Europa. Hoy, en cambio, hay una ola que hubiéramos podido llamar de revolución permanente, que se desplegó en el mundo árabe, desde Túnez a Egipto, Yemen, Libia, Siria, y en todo ello, los autores de lo que se llama el poscolonialismo, que cambió la manera de pensar la Historia, las relaciones entre el Norte y el Sur, la cultura en términos de jerarquías, etc., las grandes figuras de ese pensamiento poscolonial no han jugado ningún papel en esas revoluciones, porque no han tenido nada que decir a los jóvenes rebeldes que actuaban en Túnez y en Egipto, por ejemplo. Y eso es debido a que se trata de un pensamiento que no empuja a reflexionar ni a actuar. Es decir, un pensamiento muy sofisticado, muy elaborado, muy rico, pero que está encerrado en los campus de las universidades; no sirve de mucho. Por eso creo que hoy hay que cambiar esta situación. Y creo que algunos han extraído y extraerán lecciones de esto. Ahora sería fundamental que economistas, antropólogos, filósofos, etc. reflexionasen junto con otros científicos. Creo que esto, por ejemplo, ya está ocurriendo con toda la reflexión sobre el ecosocialismo; ahora, con esta crisis, es algo fundamental que exista una conjunción acerca de cómo ocupar y pensar el espacio público, por ejemplo, cómo pensar estrategias de acción política y cómo pensar la salud pública y la posibilidad de evitar pandemias como esta. En fin, todos estos son problemas urgentes y los intelectuales deben actuar en este marco.

**J.** Tu intervención ayuda a reconsiderar la importancia que tiene la transversalidad e intersectorialidad de todo este conocimiento crítico y que ahora es el momento, más que nunca, de que interaccione. Y pensaba por ejemplo en el tema de los enfoques y perspectivas de género como algo fundamental en la construcción de un pensamiento y de unas prácticas de los intelectuales que estén realmente a la altura

---

<sup>2</sup> Oleada o ciclo de revueltas populares iniciada a finales de 2010 en Túnez y que fue extendiéndose a diversos Estados del mundo árabe (Magreb y Próximo Oriente).

de los retos que tenemos en el marco de las sociedades capitalistas y patriarcales en las que vivimos. En este sentido me gustaría que opinaras sobre una intelectual del campo de la filosofía que es Silvia Federici, que en España ha tenido un eco importante, también en Latinoamérica, y que creo que ha puesto sobre la mesa, junto a otras autoras de otros campos, como por ejemplo Gerda Lerner en el campo de la antropología, la necesidad de hacer una profunda revisión del pensamiento crítico, especialmente del marxismo, en relación con la ubicación de la transversalidad del patriarcado.

**E.** Sí, sí, estoy de acuerdo. En EEUU también la obra de Silvia Federici que trabajó en Estados Unidos casi toda su carrera (aunque es italiana, pero desde principios de los años 70, al principio de su carrera, vive en Estados Unidos) empieza a tener una influencia que no tenía en el pasado y yo creo que su contribución es fundamental, digamos que de manera diferente pero con una misma mirada, su acercamiento es bastante similar al de Nancy Fraser, es decir, una reflexión que reconecta el feminismo con el marxismo, es una preocupación que no existió en el feminismo durante por lo menos treinta años. El feminismo, y conste que no estoy armado para criticarlo y no tengo ninguna autoridad para hacerlo, vivió mucho tiempo encerrado en si mismo. Si leemos a Wendy Brown, ella plantea que el feminismo fue riquísimo en términos de elaboración intelectual, pero en términos de acción política fue una preocupación marginal, como si los grandes cambios en la posición de las mujeres en la sociedad fuera como un subproducto de esta revolución cultural más que una conquista de luchas, de movimientos, etc. Por lo menos es lo que ocurrió después de la década de los 60-70, de grandes movimientos sociales. Y después el feminismo se desarrolló como corriente de pensamiento, como una cultura compartida, como teoría, pero sin vínculos con los movimientos sociales. Bueno, Fraser y Federici plantean la cuestión de cómo reintegrar el feminismo en un proyecto de cambio global y desde este punto de vista, sí, yo creo que su contribución es muy interesante e importante.

**G.** Aprovecho este paréntesis para volver un poco hacia atrás, al hilo de lo que estábamos comentando sobre el pensamiento poscolonial y feminista en relación con su desvinculación de la acción política. Todo eso ¿formaría parte también del nuevo contexto cultural de las sociedades postmodernas? ¿Cómo entiendes esa idea de postmodernidad y las relaciones entre pensamiento teórico y acción política?

Quizá estas cuestiones formen parte de un debate que mantenemos aquí en España; dentro de la izquierda hay algunas personas que empiezan a aceptar poco a poco esa cuestión de la postmodernidad como la nueva lógica cultural del capitalismo tardío, en línea con lo que planteaba Fredric Jameson, pero todavía hay mucha otra gente que se niega a aceptar cualquier implicación de la izquierda dentro de ese contexto cultural. ¿Qué podrías aportar en este sentido, cuál es el contexto fuera de España y cuál es tu opinión en torno a este debate?

**E.** Es difícil contestar a esta pregunta porque, como sabes, hay muchas definiciones posibles de postmodernidad y del postmodernismo y hay un gran debate que muchas veces se basa en equivocaciones. Bueno, digamos que el postmodernismo no es, para empezar, la misma cosa en Europa continental que en el mundo anglosajón. Y acá yo veo, por lo menos desde que trabajo en EE.UU., las consecuencias del giro postmoderno y sencillamente no creo que esas consecuencias hayan sido muy positivas, desde mi punto de vista. Un ejemplo podría ser el siguiente: en los últimos años se trabaja mucho sobre Fanon. Franz Fanon es muy popular en los seminarios, recuerdo debates sobre el concepto de “piel” en Fanon o sobre las influencias o las afinidades entre la obra de Fanon y la ontología heideggeriana... Esos son, digamos, los tipos de discusión que ha producido el postmodernismo aquí. Hace cuatro años, los estadounidenses quedaron traumatizados por la elección de Trump. Los estudiantes graduados organizaron debates y me pidieron a mí y a otros colegas discutir sobre eso y proponían para ello releer a Deleuze y Guattari. Eso indica, y conste que lo hacían con el sentimiento de llevar a cabo algo útil, que la fractura entre pensamiento crítico y acción política es muy fuerte. Vas a hablar de Gayatri Spivak<sup>3</sup> o de Homi Bhabha<sup>4</sup> en Egipto en 2011 y eso no significa casi nada. Y conste que no hablo del giro postmodernista que rechaza toda la herencia de la Ilustración como oscurantista, imperialista, racista, machista..., esos serían, digamos, los extremos.

De todos modos, hubo una consecuencia fructífera y positiva de todo esto. Aquí, en EE.UU., es normal pensar que se sobrepasó completamente un prejuicio que dominaba en la izquierda. En Italia, por ejemplo, cuando yo tenía veinte años y era un militante, la idea de que había una jerarquía y que la opresión de clase tenía

---

<sup>3</sup> Gayatri Chakravorty Spivak es una filósofa india, experta en crítica literaria y en teoría de la literatura, autora de un texto fundamental en la corriente postcolonialista (Spivak, 1988).

<sup>4</sup> Homi K. Bhabha es un teórico del poscolonialismo de origen indio. En la actualidad se desempeña en la Universidad de Harvard donde es profesor de literatura inglesa y norteamericana.

una prioridad con respecto a la opresión de género, a la opresión religiosa, de raza, etc., era casi incuestionable. Eso era una idea común y entonces la cuestión de la opresión de las mujeres era marginal, por ejemplo, respecto a la explotación de clase. Con el giro postmoderno, hoy nadie podría decir algo así en EE.UU.; creo que en Europa tampoco. Y esa es una consecuencia positiva, por ejemplo, la idea de “interseccionalidad”<sup>5</sup> que se elaboró en EE.UU. y ahora es algo que se discute y se acepta como principio en todos los lugares.

De manera que el giro posmoderno podríamos decir que ha tenido consecuencias contradictorias y hay que sacar lo mejor de todo ello. Una idea de subjetividad que, desde mi punto de vista, hay que reintegrar en una forma de universalismo crítico en línea con el pensamiento de la tradición de la Ilustración radical y toda la historia del marxismo que surge y nace de ella. Pues hemos de olvidar que el marxismo es uno de los éxitos de la Ilustración radical. Yo estoy entre los que piensan que el postmodernismo no hay simplemente que rechazarlo como una forma de oscurantismo, hay que criticarlo, pero reconociendo que puede ser también fructífero y que muchas de las críticas que puede hacer el postmodernismo se dirige a una tradición de pensamiento, que es mi propia tradición de pensamiento, y que muchas de esas críticas son pertinentes. Estoy convencido de que se pueden utilizar. Ese es el acercamiento que hago, pero, bueno, en otras situaciones se pueden ver las cosas de una manera diferente.

**J.** Por terminar con este apartado acerca de la reflexión sobre el papel de los intelectuales, no me resisto a preguntarte sobre esa taxonomía, casi de “tipos ideales”, que hace Razmig Keucheyan en su *Hemisferio de izquierda* (Keucheyan, 2013), sobre los intelectuales post-68, en la que habla de conversos, pesimistas, resistentes, innovadores, etc. ¿Qué te parece esa taxonomía y dónde te situarías tú ahí?

**E.** Bueno, no sé... Razmig es muy buen amigo mío y admiro mucho su trabajo, no solamente *Hemisferio izquierda* sino también sus trabajos sobre ecología política que ahora me parecen muy útiles. La verdad es que no sé cómo ubicarme en esa tipología, la tomo en cuenta como..., bueno, de hecho tampoco él me ubica en esa

---

<sup>5</sup> Concepto acuñado en 2001 por Kimberlé Crenshaw en la Conferencia Mundial contra el Racismo celebrada en Sudáfrica, si bien su reflexión y construcción del mismo podría remontarse a la década de los ochenta. Analiza la interacción simultánea de las diversas discriminaciones y opresiones que puede padecer una persona y que configuran su identidad.

tipología... No se refiere a los historiadores, se refiere a filósofos y pensadores críticos que tienen también otra envergadura con respecto a lo que yo he producido. Pero tomo en cuenta esa tipología y yo también tengo y aún me gusta tener una inclinación clasificatoria, que es una herencia de cierto cientificismo. En fin, pero mejor guardármela en la cabeza como una referencia.

**G.** Recapitulando un poco, sobre las notas que teníamos, habríamos hablado de la idea del presente, del papel de los historiadores y de los intelectuales en el espacio público y, no sé, si os parece que hablemos de los usos del pasado. Quizá Juan puedas introducir el tema.

**J.** A mí me ha interesado siempre mucho y nos ha interesado, hablo en plural, en Fedicaria, el tema de las relaciones entre Historia y Memoria. Nosotros hemos sido siempre muy críticos con esa distinción canónica y tan absolutamente rupturista e irreconciliable entre Historia y Memoria, como si de agua y aceite se trataran. La idea en la que la razón de ser de la Historia casi implica la demonización o al menos comporta mirar con recelo y desdén a la Memoria. En ese sentido hemos sido, por tanto, muy críticos con una tradición que podríamos remontar hasta Ranke de la Historia que se construye como ciencia rechazando de algún modo a la Memoria<sup>6</sup>. En España en particular y en el campo de la historia contemporánea específicamente, ha habido además voces de historiadores, por otra parte enormemente respetables y extraordinarios profesionales, que han sido abanderados de la Historia como ciencia frente a un rechazo absoluto de la Memoria. Siempre hemos visto en tu obra, en la obra de Josep Fontana quizá, de Julio Aróstegui y de algunos otros, excepciones que nos han invitado a pensar precisamente que la Memoria no solamente es un ingrediente fundamental en la construcción de la historiografía sino que además nosotros hablamos de que, en sí misma, posee un enorme potencial crítico. Y, desde luego, para el campo de la educación, muy particularmente. Por eso nos parece que es un tema importante en

---

<sup>6</sup> En el contexto de la Federación Icaria (Fedicaria), cabe destacar el trabajo desarrollado por nuestro compañero Raimundo Cuesta (Cuesta, 2007 y 2015), así como el número monográfico dedicado a este asunto en nuestra revista *Con-Ciencia Social* (2011).

el que nos gustaría escuchar de nuevo tus opiniones<sup>7</sup> y tu juicio acerca de esas relaciones entre Memoria e Historia, por otro lado siempre complejas y paradójicas.

**E.** Yo he escrito en varios trabajos que todavía guardo como fundamental y pertinente una distinción conceptual entre Historia y Memoria. Historia y Memoria no son lo mismo. Paul Ricoeur (2004) lo ha dicho y estoy bastante de acuerdo con sus consideraciones sobre la relación entre Historia y Memoria. Estoy también convencido de que Historia y Memoria no son dos continentes separados, incompatibles, y que hay una relación simbiótica entre ellos y que hay una dimensión subjetiva y una parte de Memoria que puede ser muy, muy grande en la obra de los más grandes positivistas de los historiadores. Y eso es algo que me empujó a reflexionar sobre una tradición historiográfica a la cual yo pertenezco que es una tradición de izquierdas y marxista. Es decir, cómo los historiadores marxistas pensaron la modernidad y cómo pensaron los cortes históricos: la revolución francesa, 1848, la Comuna de París, la revolución rusa, la revolución china, las guerras mundiales, la revolución rusa y la segunda guerra mundial como premisa de las revoluciones coloniales, etc. Era una manera de escribir la Historia que, ciertamente, respetaba todas las reglas del oficio del historiador como investigador que trabaja con archivos, que reconstruye el pasado a través de un proceso de objetivación, racionalización, verificación de las fuentes, etc., pero era un trabajo de reconstrucción del pasado que estaba modelado y orientado por una visión de la Historia que era herencia de la Memoria de la izquierda. Es decir, de una Memoria transmitida que venía a decir: hay que pensar el pasado para actuar en el presente y para cambiar el presente. Y entonces sí, esa es la preocupación: cómo cambiar el presente; eso por supuesto, implica una determinada mirada hacia el pasado.

Y a partir del momento en el que la idea de que una revolución y del socialismo como una posibilidad concreta que está inscrita en las condiciones sociales, se abandonaron, los criterios de periodización del pasado, de establecer cortes, que es lo que hizo E. Hobsbawm, por ejemplo, se esfumaron. Y si vamos a leer los grandes trabajos historiográficos de los últimos veinte años, la Comuna de París, por ejemplo, ocupa una posición muy, muy limitada. En otro tiempo la Comuna tenía una dimensión de gran envergadura como una etapa fundamental en este proceso, casi

---

<sup>7</sup> Consideramos que existe en la obra de Enzo Traverso una permanente preocupación por estos asuntos que se manifiesta de forma particular en tres de sus trabajos de reflexión sobre el quehacer del historiador más reconocidos en España (Traverso, 2007, 2012 y 2018).

teleológico, al que me refería. Y eso se puede interpretar y se puede comprender solamente tomando en cuenta esa relación simbiótica que existe, y que hay, entre Historia y Memoria. Entonces yo pienso que la Memoria no se puede abandonar, eso es una ilusión. No se puede decir: “yo soy un historiador que trabajo con herramientas rigurosas y científicas y la memoria la pongo a un lado”. Eso es una ilusión. Y que es mejor tomar en cuenta esa dimensión subjetiva, tomar en cuenta la Memoria individual y colectiva precisamente para poner la distancia. Es decir: no quiero escribir un trabajo que expresa mi subjetividad con la ilusión de escribir un tratado científico, neutro, objetivo, axiológicamente *wertfreiheit* (libre de valores), como dice Max Weber. Yo no quiero hacer eso. Entonces, para elaborar un discurso crítico sobre el pasado hay que ser consciente de todos los lazos, de todos los elementos que nos conectan al pasado a través de una red muy compleja de recuerdos, de experiencias, de culturas, de conocimientos heredados y transmitidos que pertenecen a nuestros vínculos sociales, familiares, políticos, generacionales y similares. Mejor ser conscientes de ello. Si yo escribo de una manera diferente con respecto a un chino de mi generación o respecto a mis estudiantes, no es porque uno o los otros sean más rigurosos o menos (bueno, también puede ser, hay historiadores mejores que otros, ¿no?), pero si escribimos de una manera diferente es porque tenemos un acercamiento subjetivo que no es el mismo a las experiencias del pasado. Entonces yo creo que eso es mejor saberlo.

**J.** Y hacerlo explícito...

**E.** Sí, claro. Pero para acabar sobre este punto, yo estoy de acuerdo con los historiadores franceses, en particular, que dicen que la Memoria interesa a los historiadores como objeto de investigación. Seguro, sí, se puede escribir la historia de la Memoria y se puede escribir cómo se construye en una sociedad una relación con el pasado que tiene sus pautas y sus transformaciones, etc., estoy de acuerdo con eso. Pero lo que yo planteo es la necesidad, para los historiadores de tomar en cuenta esa relación simbiótica entre Historia y Memoria como algo que pertenece a la manera, que es consubstancial, que es casi ontológicamente inseparable y está inscrita en la manera en que se escribe la Historia. Esta es la cuestión.

**J.** Efectivamente, está clarísimo. Esta cuestión aclara mucho la diferencia entre tu obra y la de algunos otros (pocos) historiadores que están en la misma línea, frente

a la de Pierre Nora, por ejemplo, que plantea otras cuestiones muy diferentes.<sup>8</sup> Yo creo que detrás de todo ello hay una reivindicación en el fondo de que toda Historia crítica no puede ser sino una Historia del presente, en el sentido, en parte, foucaultiano. Y tirando de este hilo, me gustaría que plantearas o nos hablaras un poco del sentido y de la presencia de la obra de Foucault en tu historiografía y en tu pensamiento sobre la Historia, porque eres de los pocos historiadores (en España es muy inhabitual encontrarlos) que no plantean un rechazo absoluto a la obra foucaultiana. Y por ejemplo, toda tu magnífica reflexión sobre las violencias del siglo XX creemos que está muy relacionada con su biopolítica. Así pues, nos gustaría que reflexionaras acerca de las aportaciones de la obra de Foucault en tu trabajo historiográfico y que nos hablaras, si te parece, de cuáles fueron referentes intelectuales en tus años de formación y en particular en el París post-68 al que llegaste a principios de los años 80, ¿cómo se articula y complejiza la “caja de herramientas” de un historiador marxista heterodoxo italiano a comienzos de los 80?

E. Sí. En efecto, cada uno tiene su propia trayectoria. Yo emigré en el pasado de Italia a Francia en una época en la cual todavía el estructuralismo era dominante como corriente de pensamiento, pero digamos que en Francia yo me vinculé a otra corriente de pensamiento, muy minoritaria y marginal, digamos, una tradición sociológica de Europa central, la tradición weberiana de izquierda. En la década de los 80, estaba representada por los discípulos de Lukacs y Lucien Goldmann, en particular Michael Löwy. Es una corriente a la cual algunas veces se le aplica la muy controvertida conceptualización de “estructuralismo genético”, pero en realidad se trata de una corriente radicalmente anti-estructuralista, muy vinculada a una interpretación humanista, historicista y dialéctica del marxismo. Por otra parte, estaba muy marcado por la tradición historiográfica marxista anglosajona, muy en particular de E. P. Thompson, E. Hobsbawm, R. Williams y también la *New Left Review*, en particular Perry Anderson. Ya conocía la escuela de Frankfurt, pero Michael Löwy me ayudó a reinterpretar la teoría crítica fuera de su recepción francesa, tendencialmente positivista —Pierre Bourdieu—, en particular.

Es decir, durante largo tiempo yo tuve una relación muy crítica y casi, más que de escepticismo, de demonización del estructuralismo —mi marxismo no podía tener

---

<sup>8</sup> Se hace alusión aquí al posicionamiento público de este historiador francés, fundador y presidente de la asociación *Liberté pour l'Histoire* (Libertad para la Historia) que, entre otras cosas, combate las denominadas “leyes de la memoria” desde posiciones abiertamente gremiales y conservadoras.

nada de althusseriano, por ejemplo— y, efectivamente, entonces tuve tiempo para familiarizarme con la obra de Michel Foucault y para comprender la importancia de su obra para la historiografía. Durante cierto tiempo, sí... El lugar común es considerar que Foucault hizo una importante contribución para entender la manera en que los historiadores estudiaron las cárceles, los psiquiátricos, las prácticas disciplinarias, etc. Pero después me di cuenta de que la obra de Foucault tenía una pertinencia mucho más profunda y también es la matriz de toda una corriente historiográfica que es muy fecunda e importante y de que existe todo un léxico foucaultiano que es importante y que es una herramienta fundamental para el trabajo de los historiadores. Y eso mucho más, desde mi punto de vista, que la obra de Bourdieu, por ejemplo.

Pero, con el tiempo, he ido dándome cuenta y he aprendido —ahora que soy algo viejo— a ser desconfiado y disidente con respecto a todas las ortodoxias. Es decir, si yo digo “soy un historiador benjaminiano”, eso no significa nada. Y decir “soy un historiador foucaultiano” (algunos lo son o dicen que lo son) tampoco. En todo caso, yo no lo soy. Es decir, no creo que se pueda escribir la Historia solamente con y desde Foucault. Y yo creo que muchas categorías foucaultianas pueden ser utilizadas fructuosamente, pero con mucho cuidado y siempre en el marco de un dispositivo (nunca mejor dicho) metodológico que traspase y que trascienda largamente a Foucault. Por ejemplo, estudiar las violencias del siglo XX solamente a través de una mirada foucaultiana es totalmente deformante, ahora bien, tampoco se puede estudiar la historia del siglo XX sin Foucault. Pero si se hace a través únicamente del prisma o la mirada biopolítica, eso no permite lograr buenos resultados. O el concepto de poder de Foucault, por ejemplo su idea de una “microfísica del poder”, es totalmente inapropiado, desde mi punto de vista, no es pertinente para pensar el papel del Estado en el siglo XX. Desde este punto de vista, una tradición de pensamiento que está representada por una tríada compuesta por Marx, Weber y Schmitt, los grandes pensadores de la violencia y del Estado, creo que es otra corriente que es mucho más pertinente que la idea de biopolítica de Foucault. El siglo XX es el siglo del biopoder y del triunfo de la biopolítica, pero es también el siglo del triunfo de la soberanía en el sentido más clásico de la palabra. Entonces, Foucault, es cierto, pertenece, cómo explicarlo, a mi taller, a mi caja de herramientas, pero con muchos otros. Ciertamente, la sociología del Estado de Pierre Bourdieu (dominación, nobleza de estado, campos, reproducción, etc.) puede ser utilizada de manera fructífera, pero en mi opinión no permite pensar

profundamente los conflictos sociales y políticos, así tampoco, por ejemplo, los conceptos habermasianos de espacio público o de acción comunicativa. No son pensamientos útiles para analizar y explicar la guerra y la revolución. Para eso, en la posguerra, son más interesantes Carl Schmitt o Ernest Mandel, o Toni Negri y Mario Tronti o también Agamben. Cierto, son pensadores muy, muy diferentes, que no pertenecen a una misma escuela, pero todos son pensadores del conflicto. Creo que esta es la razón por la cual en mis trabajos de historia intelectual, Reinhart Koselleck me interesa, por ejemplo, más que la escuela de Cambridge (Pocock o Skinner).<sup>9</sup>

**G.** Para no abusar de la confianza y del tiempo de Enzo, aunque yo me quedaría aquí conversando todo el día..., conviene que vayamos avanzando en otros temas y preocupaciones. Una preocupación que tenemos, por ejemplo, como profesores de enseñanzas medias que somos casi todos nosotros; nos preocupa tomar en consideración la posibilidad de transmitir todas estas cuestiones de las que hemos estado hablando. Por poner un ejemplo concreto, se me ocurre el tema de las periodizaciones al que antes aludimos: en mis clases de bachillerato yo acostumbro a utilizar cortes temporales que son un poco “diferentes” a los establecidos por el canon curricular, como por ejemplo el de “guerra civil europea” o el de “era de las catástrofes” para tratar de transmitir cuestiones y debates historiográficos que son mucho más complejos de lo que aparece en los libros de texto, que descomponen el tiempo histórico en compartimentos estancos, al modo de “primera guerra mundial”, “revolución rusa”, “periodo de entreguerras”, “segunda guerra mundial”, etc. Entonces, encontramos siempre muchísimas dificultades para trascender la conexión entre el pensamiento más especializado y su transmisión de carácter más divulgativo. Me gustaría conocer tu opinión al respecto, ¿cómo crees que se pueden transmitir estas “zonas grises” de la Historia de las que tú hablas en tus libros y que, al final, son siempre las más ricas o más interesantes?

**E.** Has planteado un gran problema: la divulgación de calidad, una divulgación capaz de transmitir las producciones del conocimiento. Una de las principales tareas de la enseñanza, tanto en secundaria como en los primeros ciclos de los grados

---

<sup>9</sup> La *Cambridge School* de historia del pensamiento político, plantea en los años sesenta y setenta un nuevo método histórico para la historiografía intelectual, subrayando la necesidad de prestar atención al contexto de producción, intenciones y subjetividad de los autores en los textos objeto de estudio. Quentin Skinner, J.G.A. Pocock y John Dunn son considerados sus más caracterizados representantes.

universitarios previos a la investigación y al doctorado, es justamente cómo transmitir conocimientos y capacidad de pensamiento crítico. Es decir, cómo transmitir herramientas, otra vez, para que los jóvenes puedan comprender la complejidad del pasado y acercarse a este con elementos de conocimiento, conscientes de que conocer es importante pero también ser capaces de elaborar y proyectar una mirada crítica, al nivel adecuado a su edad lógicamente. En el caso de los estudiantes, una mirada crítica que es la manera de aprender a pensar críticamente. Y eso es aún más difícil porque vivimos en un mundo en el cual la producción de conocimientos se extiende de manera sin límites, diríamos exponencial, por un lado, mientras que la producción historiográfica, como en las otras disciplinas, se hace cada vez más sofisticada y especializada.

Hay síntesis, hay historiadores que producen trabajos de conjunto. Supongo, por ejemplo, que está traducido al español el libro del historiador Jürgen Osterhammel (2015), o los libros de Josep Fontana (2017) en España, de Eric J. Hobsbawm (1998), Mark Mazower (2001), Tony Judt (2006), etc., es decir, libros que son síntesis, pero síntesis en las que se cuidan los debates historiográficos, en las que se da a entender que todas las interpretaciones son controvertidas, que existen controversias, que hay interpretaciones diversas; en definitiva, que el pasado es todavía un campo de batalla, en el sentido de que es todavía un campo de fuerzas, un objeto de disputa, de polémica, de oposición, etc. Eso no es fácil, pero creo que es fundamental. Lo es porque los historiadores que eligen su objeto, y que se pasan la vida trabajando en archivos y que tienen como único objetivo aclarar o producir un conocimiento muy específico y particular..., bueno, son muy respetables, ciertamente, y muchas veces pueden producir trabajos interesantes, pero creo que no son los grandes historiadores. Los historiadores de envergadura son los que se plantean el problema de cómo transmitir estos conocimientos, cómo hacer que una investigación de carácter especializado pueda ser transformada en un sentido común. Yo me identifico mucho con el planteamiento de un filósofo que habría que conocer mejor y redescubrir: Günther Anders.<sup>10</sup> Él decía que el problema de los filósofos es que escriben libros sólo para filósofos y que los únicos que pueden leerlos son ellos. Y esto es absurdo, es como si el panadero produjera pan

<sup>10</sup> Günther Anders (1902-1992), nacido Günther Stern, es un destacado filósofo e intelectual polaco, de origen judío. Compañero y primer marido de Hannah Arendt entre 1929 y 1937, colaborador de Bertold Brecht, su temática de trabajo se centra en analizar cómo la técnica ha ido ganando poder y generando violencia sobre el género humano. En los 60 y 70, junto a H. Böll, E. Bloch y otros más, encabezó el importante movimiento pacifista y antinuclear alemán. Una de sus obras más relevantes ha sido recientemente traducida al español (Anders, 2011a y 2011b).

solamente para otros panaderos. El panadero tiene que producir pan para todo el mundo. Y la Historia no pertenece a los historiadores, los historiadores tienen el oficio de escribir la Historia pero no tienen el monopolio de esta. La Historia pertenece a todo el mundo y el oficio del historiador es permitir a todo el mundo conocerla. Y eso implica una manera de escribir y de transmitir los conocimientos.

Entonces, yo intento escribir libros que puedan ser leídos en este sentido. Por supuesto cuando escribes un libro sobre un tema particular, eso necesita un conocimiento general que no se puede obviar. Esto es para mí una preocupación importante. Y ahora la tendencia es la de escribir manuales de Historia muy distintos, pero el problema es que los jóvenes tendrían que trabajar con varios manuales y no solamente con uno, como se suele. Es seguro que se puede escribir la historia del siglo XIX o del siglo XX desde miradas diferentes que no sean contradictorias o incompatibles, pero que muestren la complejidad del pasado.

**J.** Al hilo de lo que estamos comentando, nosotros, en Fedicaria pensamos que el mayor problema de la Historia que se enseña en nuestras aulas no es tanto que no acierte a divulgar los supuestos hallazgos discursivos de la "mejor" historiografía (al menos, no sólo), ni un problema exclusivo de métodos, ni casi siquiera de contenidos, es un problema de intenciones, de fines, de una suerte de encarnadura social y política. Creemos que hay que educar históricamente para educar al deseo a desear de otra manera, hay que enseñar a soñar y a equivocarse de nuevo desde la inconformidad racional, y para ello hay que recordar, inevitablemente, a los vencidos (que no víctimas) de las batallas perdidas del pasado. Consecuentemente con ello, te formularíamos dos preguntas. La primera: ¿es posible practicar una educación histórica crítica desde las disciplinas escolares —Historia de España, por ejemplo—, tal como están concebidas? La segunda: si, como afirmas en *La historia como campo de batalla* (Traverso, 2012), la Historia siempre se escribe desde el presente, ¿debería partirse de la misma premisa en la educación histórica de la ciudadanía? En Fedicaria, nosotros hablamos de problematizar el presente y de pensarlo históricamente —es decir de fundamentar nuestra enseñanza en la práctica una suerte de crítica genealógica de los problemas del presente— como premisas o postulados ineludibles de una "didáctica crítica"; nos gustaría que expresaras tu opinión sobre ello también como docente.

**E.** Sí. No tengo nada que cambiar a todo lo que has dicho, estoy totalmente de acuerdo. En efecto es así, si tomamos conciencia de vivir en un mundo global y lo que está ocurriendo ahora creo que será una aceleración espantosa en esa dirección. Eso significa poner en cuestión la organización convencional y tradicional de la enseñanza del pasado, de manera que la noción de Historia de España o de Italia o Alemania no tendrían sentido, pues ahora está claro que no se puede estudiar la Historia de España o de Alemania como dos historias separadas. Hay que escribir y enseñar una Historia global de España, y en el caso de España de manera más evidente todavía que en otros países por el papel que jugó España en el mundo en el pasado. Esto está claro, y eso implica cambiar las metodologías, las maneras. Yo siempre les pongo a los italianos el siguiente ejemplo: hay que poner en cuestión un lugar común incontestable desde el punto de vista geográfico. Italia es un país, una península del Mediterráneo. Pero si hay que escribir la historia de Italia hay que tomar en cuenta la dimensión atlántica de la historia de Italia, porque cuando existe un país en el cual hay unos 25 millones de personas que cruzaron el Atlántico en siglo y medio, hay que pensar que en el siglo XX Italia es un país tan atlántico como mediterráneo. Y a medida que el papel geopolítico de Italia se reduce en el Mediterráneo, porque Italia en este siglo ya no es el Imperio romano, aún más: habría que extender el papel de Italia en las Américas (del norte y del sur). Sería muy difícil estudiar la historia de la izquierda en Estados Unidos sin tomar en cuenta el papel de los inmigrantes italianos, o la historia del cine y de la cultura popular. En la Argentina, las ciencias sociales se desarrollaron en una relación simbiótica con la cultura italiana, aun más grande que la relación —histórica— con la cultura española. ¿Se puede escribir y pensar la Historia de España sin tomar en cuenta la relación simbiótica que tiene con Latinoamérica? Es todo un conjunto de problemas similares que implica cambiar las miradas y eso creo que sí, gradualmente, va a ocurrir.

Estoy de acuerdo con el principio de investigar el pasado para comprender y problematizar el presente. Mi crítica de las teorías de la unicidad o singularidad absoluta del Holocausto está totalmente vinculada, precisamente, a la necesidad de conectar la memoria de los genocidios del pasado y del antisemitismo a una crítica de las formas de racismo y exclusión que existen en el presente. Por ejemplo, creo que en la educación secundaria la enseñanza de la historia del antisemitismo podría ser conectada perfectamente al estudio de la islamofobia contemporánea.

**G.** Suscribo todo lo que dices y al final es una cuestión que poco a poco se irá integrando necesariamente, porque siempre es la historia la que nos sobrepasa a nosotros, como está pasando en este contexto que vivimos.

**J.** Para terminar, me gustaría recuperar alguna cuestión que planteábamos al inicio de nuestra conversación y que te situaras, en el marco de las posibles salidas a la crisis que vivimos, en el debate entre las posiciones tecnólatras y ecofascistas, por un lado, y las que plantean todo lo contrario: las posiciones del decrecimiento, la descomplejización, la despatriarcalización, en línea con el ecosocialismo y el ecofeminismo. Me gustaría que termináramos hablando acerca de las luchas del siglo XXI, si pasarán necesariamente por desarrollar estas contraofensivas que el ecosocialismo y el ecofeminismo están trabajando de una forma muy interesante y muy potente en el campo de las ciencias sociales pero también en conexión con el campo de las ciencias digamos “duras”.

**E.** Sí seguro. Estoy de acuerdo. El problema es que eso implica una revolución cultural en la manera de concebir y organizar los movimientos. Es decir, organizar luchas ecológicas no es lo mismo que organizar luchas sindicales. Eso implica un replanteamiento profundo sobre cómo cambiar tradiciones que están consolidadas, pautas, marcos en los cuales casi de una manera automática (por hablar otra vez de Foucault) el modelo epistémico de la izquierda hay que cambiarlo. El ecosocialismo nos empuja también a cambiar eso. E implica también poner radicalmente en cuestión jerarquías que todavía existen. Es decir, el pensamiento crítico es un pensamiento de Occidente, en el cual participan y están involucrados muchos intelectuales que llegan del Sur, pero que trabajan en EE.UU., en Europa, en los países “desarrollados” y las luchas necesitan ser globales.

Entonces, todas estas son cuestiones que se plantean y yo no tengo una respuesta a todas ellas. Pero son temas de los que se discute y, si se me permite hacer una observación, podría hacerse una reflexión acerca de que los movimientos alternativos, ecosocialistas o feministas, antirracistas, los movimientos sociales (desde *Occupy Wall Street*, el 15-M...), constituyen una especie de vuelta al anarquismo. Pero una vuelta al anarquismo en el mejor sentido de la palabra, es decir, no es una vuelta a Bakunin, ni a las peleas doctrinarias entre marxistas y anarquistas, no es eso en absoluto. No es una vuelta tampoco a las formaciones políticas anarquistas del pasado. Es una vuelta a una cultura anarquista, que es una

cultura de rechazo radical del poder, una forma de política antiautoritaria, muy horizontal. Los anarquistas en el siglo XIX eran muy escépticos y críticos con las formas de delegación del poder, defendían unas formas de deliberación colectiva, rechazaban jerarquías entre clases subalternas, clase obrera frente a campesinado, y habían comprendido que el campesinado tenía un potencial emancipatorio y revolucionario muy grande. Eran más sensibles al problema de la opresión del imperialismo, del patriarcado, etc. Digamos que esa es una herencia que fue recuperada. Ahora bien, la contradicción es que cuando esos movimientos que hemos nombrado, surgen en momentos de gran efervescencia, de acción colectiva, de fraternidad, de hacer comunidad, de estar juntos y de actuar juntos, después de esos momentos de efervescencia, lo que esos movimientos crean políticamente, son formaciones políticas que se integran en un sistema que es el sistema dominante. Entonces, por ejemplo, en España la herencia del 15M es Podemos, que es lo más a la izquierda de la política española, pero que está homologado en el sistema político español. En Gran Bretaña eso pasó, y nadie podía prever algo así, con Jeremy Corbyn, que transforma el Partido Laborista. Y en EE.UU. en la campaña, dentro del Partido Demócrata, con Bernie Sanders. Hay pues esa contradicción, que es muy fuerte, entre las potencialidades de los movimientos y la ineluctabilidad de la reproducción de ciertos esquemas políticos tradicionales. Y esa contradicción, al menos hasta ahora, no se solucionó.

Pero la “gran” ventaja de esos movimientos es que son abiertos, son creativos, la ventaja de una falta, de esa ausencia de “memoria histórica”, de ese corte tremendo con el siglo XX que se acabó y ese corte en la transmisión de una memoria de lo que fueron las revoluciones del siglo XX, de lo que fue la tradición del movimiento obrero, la ventaja es que hay una gran creatividad porque esos movimientos no están cargados de esa memoria melancólica de la que hablamos. Ese es el nuevo contexto en el cual se trabaja. Paradójicamente, la vulnerabilidad de esos movimientos deriva del hecho de que precisamente porque no tienen esa memoria son incapaces, quieren proyectarse hacia el futuro en un contexto en el cual no hay una idea de futuro a diferencia del siglo pasado y al mismo tiempo no saben, no pueden inscribirse en una continuidad histórica.

Nuestro régimen de historicidad “presentista” —una representación y una percepción del tiempo aplastada en y por el presente—, es un obstáculo gigante a la transmisión de la experiencia histórica y yugula toda continuidad con las memorias antagónicas a los discursos dominantes sobre el pasado. Es decir, en el siglo XX ser

comunista significaba pertenecer a una historia, de la revolución, del movimiento obrero. Una historia que estaba muy clara. Y el ejemplo que siempre pongo: ¿por qué los militantes comunistas que deportan a Buchenwald o a Auschwitz lo primero que hacen es organizar células clandestinas del partido, si saben que van a ser exterminados? Porque saben que hay algo que les trasciende: “van a matarme, pero el movimiento al cual yo pertenezco es un movimiento que sigue, entonces, mi sacrificio tiene un sentido porque se inscribe en una historia, en una continuidad de lucha”. Y es esta idea la que desapareció, porque todo cambió. Esa falta de conciencia histórica es una de las vulnerabilidades de estos movimientos. Son movimientos que nacieron con el nuevo siglo, que no tienen una historia, que no tienen una tradición, que no tienen una conciencia histórica. Entonces esa es la gran cuestión que yo me planteo como historiador.

**J.** ¿Este es un problema más específico del mundo occidental?, crees que es una cuestión más visible en los movimientos del Norte que en Latinoamérica, pongamos por caso? El zapatismo, por ejemplo, ¿no escaparía un poco a esa situación?

**E.** No sé; quizá.... La década de los 90, que en Europa fue, en particular, la época de una derrota total, en Latinoamérica sin embargo fue la época de la renovación de la izquierda. La idea misma del socialismo tenía una pertinencia que en Europa se había perdido. En Europa, socialismo era, por ejemplo, Felipe González en España y Tony Blair en Gran Bretaña. Latinoamérica escapó un poco a eso y había una tradición que es una cuestión que habría que investigar, está claro, que la ola revolucionaria en Latinoamérica es más cercana que la revolución rusa, no sé. Pero ahora Latinoamérica también está dentro de este problema, no escapa a este problema que planteo que creo es bastante general.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. et al. (2020). *Sopa de Wuhan*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Anders, G. (2011a). *La obsolescencia del hombre (Vol. 1): sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-Textos.
- Anders, G. (2011b). *La obsolescencia del hombre (Vol. 2): sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Pre-Textos.

- Con-Ciencia Social* (2011). *El lugar de la Memoria en la educación*. Díada.
- Cuesta, R. (2007). *Los deberes de la memoria en educación*. *Educación, Historia y Crítica*. Octaedro.
- Cuesta, R. (2015). *La venganza de la Memoria y las paradojas de la Historia*. Lulú.com.
- Fontana, J. (2017). *El siglo de la revolución: Una historia del mundo desde 1914*. Crítica.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio de izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Siglo XXI.
- Hobsbawm, E. J. (1998). *Historia del Siglo XX*. Crítica.
- Judt, T. (2006). *Postguerra: una historia de Europa desde 1945*. Taurus.
- Mazower, M. (2001). *La Europa negra. Desde la Gran Guerra hasta la caída del comunismo*. Ediciones B.
- Osterhammel, J. (2015). *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX*. Crítica.
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Spivak, G. Ch. (1988). *Can the subaltern speak?* Macmillan.
- Traverso, E. (2007). *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria y política*. Marcial Pons.
- Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego: de la guerra civil europea (1914-1945)*. Publicacions de la Universitat de València.
- Traverso (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, E. (2018). *Melancolía de izquierda: marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica.