

NEW LEFT REVIEW 96

SEGUNDA ÉPOCA

ENERO - FEBRERO 2016

EDITORIAL

PERRY ANDERSON

La casa de Sión

ARTÍCULOS

IVÁN SZELÉNYI

Capitalismos después del comunismo

WALTER BENJAMIN

Junto a la chimenea

VERÓNICA SCHILD

Los feminismos en América Latina

CARLOS SPOERHASE

Seminario vs *mooc*

MARCO D'ERAMO

Vida portuaria

SVEN LÜTTICKEN

Personajificación

CRÍTICA

FRANCIS MULHERN

La pervivencia de la Comuna

JEFFERY WEBBER

¿Desarrollo verde?

JOHN NEWSINGER

El famélico Raj

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación y el Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO



Secretaría de
Educación Superior,
Ciencia, Tecnología e Innovación



traficantes de sueños

[SUSCRÍBETE](#)

CRÍTICA

Kristin Ross, *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, Londres y Nueva York, Verso, 2015, 155 pp.

FRANCIS MULHERN

LA PERVIVENCIA DE LA COMUNA

La primera edición, en francés, del nuevo libro de Kristin Ross se titula *L'imaginaire de la Commune*. Es discutible que las resonancias de esta lacónica expresión hubiesen logrado sobrevivir indemnes en la traducción al inglés. La formulación más elaborada de Verso es propiamente informativa, recordando un acontecimiento y la visión que le dio vida, y definiendo el hincapié del tratamiento dado por Ross, que recae sobre un triunfo de la imaginación política y social. Lo que se pierde, sin embargo, es la grande y estimulante generalidad de la sencilla expresión «¡La Comuna!» –tanto «el grito de batalla» como «la cosa en sí»–, en la que insiste la propia autora al analizar las experiencias vividas en París durante esos setenta y dos días de la primavera de 1871, reconstruyendo un espacio-tiempo más extenso y complejo, tanto objetivo como interior, de las comunas pasadas, presentes y por venir.

La singular coyuntura militar es bien conocida: los victoriosos prusianos acampados al este de la capital, conteniéndose, mientras las derrotadas fuerzas gubernamentales, ahora reagrupadas al oeste, en Versalles, emprendían un bombardeo sostenido contra los revolucionarios de la ciudad. Pero en el estudio de Ross, incluso la medición estricta del tiempo se retrotrae unos cuantos años, hasta finales de la década de 1860, momento en el que se experimentó un fermento de debate político entre los obreros de París, mientras el Segundo Imperio se tambaleaba. «Son los clubes y las asociaciones los que han hecho tanto daño», comentaba retrospectivamente un oficial de policía. Allí, en lo que un autor contrario a la Comuna denominó

«el Collège de France de la insurrección», la idea de la «Comuna social» había tomado forma mucho antes de que se hundiese la resistencia oficial a los ejércitos prusianos. Su influencia en el imaginario de la posteridad sería mayor y más duradera, sostenida durante las décadas de 1870, 1880 y todavía después por quienes habían sobrevivido a la sangrienta represión y conseguido llegar a las colonias de *communards* en Londres y Ginebra, así como también por defensores incansables como Piotr Kropotkin y William Morris. Solo un veterano francés, el geógrafo y pensador anarquista Élisée Reclus, recibe tanta atención como estos dos, un caballero y científico ruso y un poeta y decorador inglés que no tenían ni experiencia directa de la insurrección ni siquiera mucha conciencia inicial de lo que estaba ocurriendo; en contraste, por ejemplo, con Marx, que en su exilio londinense estaba intensamente comprometido. Pero esto está en consonancia con la interpretación que Ross hace del imaginario de la Comuna, que no está inhibido ni por las fronteras nacionales ni por las secuencias programadas de la razón modernizadora. Es una especie de red cuatridimensional en la que las familiares líneas de la herencia política se entrecruzan con nuevos vínculos en el presente y con actos retrospectivos de afiliación que enriquecen la significación de los acontecimientos que observan. Así, las corrientes jacobina y proudhonista se mantuvieron predeciblemente al frente desde el comienzo; Elisabeth Dmitrieff, fundadora de la Unión de las Mujeres, abrió una «transversal» intelectual clave entre Marx y las fuerzas revolucionarias en Rusia; Kropotkin y Morris pasaron a formar parte de la memoria de la Comuna porque asumieron la promesa histórica de esta, y por sus propias aportaciones individuales posteriores al grupo de pensamiento al que la misma le ofrecía su símbolo más destacado, en una palabra, su imaginario.

Es una preocupación ya antigua en la obra de Ross, como sabrán los lectores de su primer libro, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune* (1988), centrado en la poesía de Rimbaud. Las construcciones de la memoria social y sus repercusiones políticas fueron el tema de un incisivo estudio crítico, *May '68 and Its Afterlives* (2002). *Communal Luxury* guarda una estrecha relación con estos dos libros, al tratarse de un escrito histórico en un estilo moderno: el *Erbschaft* de Bloch es una presencia explícita en él, y la «Tesis sobre la filosofía de la historia» de Benjamin inspira las prioridades que Ross se impone a sí misma. «He preferido», dice, atender «a las voces y las acciones» de los propios *communards*, y no al amplio coro de comentario o análisis político —ya sea laudatorio o crítico— que siguió. No me he ocupado de sopesar los éxitos o los fracasos de la Comuna, ni de averiguar de un modo directo cuáles son las lecciones que pudiera haber aportado o seguir aportando a los movimientos, las insurrecciones y las revoluciones que la han seguido. No tengo claro que el pasado nos *dé* de hecho lecciones.

Sin embargo, continúa, «como Walter Benjamin [...] creo que hay momentos en los que un acontecimiento o una lucha particulares entran vívidamente en la maleabilidad del presente, y me parece que este es hoy el caso de la Comuna». Las alternativas aquí proyectadas no son tan netas, la verdad. La impresionante declaración de Ross implica un estilo de aprendizaje distinto, no la conclusión de que no hay nada que aprender. Las lecciones son en primer lugar históricas, y el procedimiento, siguiendo a Henri Lefebvre, implica «lo vivido» y «lo conceptual», rememorando las palabras y las acciones de los propios insurgentes –tales como Reclus y Dmitrieff– y también buscando cierta «lógica» derivada de ellas. Ross se propone volver a la Comuna tal y como puede ahora observarse con más facilidad, sin la prioridad interpretativa de dos narrativas estatales que en su opinión se han dedicado a confinar su significado y su fuerza. La primera y más insistente ha sido la de la cultura política oficial de Francia, que ha representado la insurrección como un episodio convulso en la larga marcha, ya concluida, hacia la república. La segunda, que ha perdido buena parte de su autoridad desde el hundimiento de las potencias y del movimiento que la patrocinaron, es la interpretación del «comunismo de Estado», en la que la Comuna se convirtió en «la revolución fallida de la que [el Octubre ruso] sería el correctivo». Rechazando ambas interpretaciones, Ross descarta cualquier intención de fundar una tercera, y es cierto que la red que traza, con su apertura y sus transversales no programadas por los espacios y los tiempos, no se parece demasiado a las grandes interpretaciones de la Quinta República ni de la Unión Soviética. ¿Cuál es, entonces, el carácter específico de este imaginario político y cuál es su fuerza, a medida que penetra «en la maleabilidad del presente»?

La Comuna fue, ante todo, «un audaz acto de internacionalismo», a juicio de un veterano. La primera forma institucional de la revolución en toda la ciudad, el Comité Central de los Veinte *Arrondissements*, fue creada por la Asociación Internacional de Trabajadores, cuyo número de afiliados en ese momento en París se calculaba en 50.000. Los extranjeros fueron bien recibidos desde el comienzo, y defensores como Dmitrieff recibieron la ciudadanía en reconocimiento a su participación. (Las autoridades de Versalles estaban en consecuencia obsesionadas con la participación de extranjeros en la Comuna, haciendo circular cifras ridículamente infladas y adornadas con los usuales insultos xenófobos). La nueva ciudadanía de Dmitrieff, sin embargo, era parisina, no francesa, y se le concedió a la espera del día en el que «la República Universal la haga de la humanidad». La propia Ross escoge como punto de partida simbólico para la Comuna una reunión política celebrada en el otoño de 1868, cuando, como registró un viejo revolucionario, una mujer que confeccionaba rosas artificiales se levantó para hablar y, prescindiendo de la etiqueta establecida para dichas reuniones, no empezó con

el «sacramental» *Mesdames et Messieurs*, sino con *Citoyenees et citoyens!* «La sala prorrumpió en aplausos». El sacramento era el de la nación, que los revolucionarios de la Comuna repudiaban, queriendo, en palabras de Ross, que París «no fuese la capital de Francia, sino un colectivo autónomo en una federación universal de pueblos». No se trataba del falso universalismo del Estado francés, ya fuese el imperial o el reciente republicano: el sentimiento anticolonial y antichauvinista estaba extendido en la ciudad, y como explicó un *communard*, la propia República no era más que «la última forma, y no la menos malévola» de dominio autoritario.

Dejando a un lado las ilusiones y las ataduras de la nación, los revolucionarios de la República Universal, o «la república obrera», como también la denominaba la Internacional, le plantaron también cara al Estado. A pesar de todo el radicalismo de reformas sociales específicas –la invención del sistema de guarderías, por ejemplo, o la remodelación educativa– la originalidad verdaderamente trascendental de la Comuna radicó, como declaró Marx, en el hecho mismo de su «existencia en acto», que constituyó un golpe contra el Estado en cuanto modo de organización social. La Comuna elegida no era un organismo parlamentario, sino un órgano que reunía competencias legislativas y ejecutivas; el ejército permanente fue abolido; los cargos permanentes fueron remodelados de modo tal que pudiesen ser ejercidos por cualquiera, con el salario de un obrero y sujeto a revocación; los sacerdotes fueron despachados a «los ámbitos de la vida privada». En el «hecho simple» de sí misma, como explica Ross, la Comuna descubrió los medios para la autoemancipación de la clase obrera, lo que Engels denominaría un Estado «que no es, hablando con propiedad, un Estado, sino “lo que existe en común”». Dentro de sus filas, sin embargo, había significativas diferencias en la interpretación del alcance de la práctica política. Mientras que la respuesta inmediata de la Internacional a la proclamación de una nueva república había sido la de convocar elecciones para un gobierno municipal, meses después las afiliadas a la Unión de las Mujeres, «la organización más grande y más eficaz de la Comuna», «no mostraban interés por las exigencias parlamentarias o basadas en los derechos», y eran «indiferentes al voto»; la «participación en la vida pública [...] no estaba para ellas vinculada en modo alguno al sufragio».

La educación era otra cosa, necesariamente, y la Comuna se apresuró a remodelar sus instituciones y prácticas, una remodelación en la que nuevamente la Internacional asumió una participación destacada. En ese momento, un tercio de los niños de la ciudad se educaban en colegios religiosos y la misma proporción no asistía a ningún tipo de escuela. A partir de entonces, la enseñanza debía ser gratuita, obligatoria y laica, en igual medida para las niñas que para los niños, y sus valores debían ser integra-dores o «politécnicos», aspirando al «desarrollo armonioso» de la persona,

a desarrollar individuos capaces de efectuar un trabajo cualificado y una vida cultural activa. «Quien maneje una herramienta debería ser capaz de escribir un libro, escribirlo con pasión y talento», afirmaba una declaración del ideal; o al menos «descansar de su trabajo diario mediante la cultura artística, literaria o científica, sin dejar por todo ello de producir». El trabajo manual debía valorarse. Una institución jesuita fue reconvertida en escuela técnica para chicos varones adolescentes, mientras que la *École des Beaux-Arts* pasó a albergar la sección equivalente para las chicas; se establecieron puestos de maestros y maestras abiertos a cualquier trabajador cualificado mayor de cuarenta años. En la idea del teórico educativo más audaz de la Comuna, el poeta, diseñador fabril y fourierista Eugène Pottier, estas iniciativas materializaban un igualitarismo radical y consecuente y una pedagogía profundamente optimista cuyo primer principio era el de que «todo está en todo»: cualquier conocimiento ofrece un buen lugar desde el que comenzar un nuevo aprendizaje.

También el arte fue atraído a este proceso, con resultados de repercusión variable, desde lo necesario pero limitado a lo socialmente visionario. El pintor Gustave Courbet, hablando desde una posición en las bellas artes, defendió la completa independencia para los artistas como fundamento cultural, ilimitada por la censura o las subvenciones. Sin embargo, como resalta Ross, la Comuna fue asombrosamente rica en artistas –entre ellos no solo abundaban alumnos de las escuelas que no habían prosperado, sino también miembros de las artes decorativas y otras artes aplicadas, ebanistas y zapateros– y también aquí debían superarse las antiguas divisiones. El Manifiesto por una Federación de Artistas, propuesto en respuesta a un llamamiento de Courbet –y redactado por Pottier– aspiraba a reunir «todas las inteligencias artísticas», y diez de los cuarenta y siete representantes elegidos en la reunión fundadora procedían de las disciplinas decorativas. De manera más significativa, como señala Ross, la Federación no intentó especificar la naturaleza del arte o determinar los criterios para evaluar las obras que aspirasen a dicho título: su propósito era el de crear condiciones «que garanticen la libertad de todos». También aquí lo importante era el «hecho simple» en sí mismo, un gesto colectivo que cambiase el orden social de la cultura heredado. El Manifiesto tuvo un impacto «enorme», de acuerdo con un contemporáneo, no porque elevase «el nivel artístico», sino porque «difundió el arte por todas partes». Como escribe Ross, su conclusión aspiraba a «transformar las coordenadas estéticas de toda la comunidad» como un momento en la creación de la República Universal. Esto permite saborear en parte lo que llegó a conocerse como el «tiempo de las cerezas», en honor a una popular canción de la época, *Le temps des cerises*: o en la expresión que da título al libro, «el nacimiento del lujo comunal».

La descripción que Ross hace de la «existencia en acto» de la Comuna, transmitida con economía y facilidad e introduciendo una atractiva gama de retratos dignos de mención, ocupa la primera parte del libro. En la segunda, la autora traslada su atención a la pervivencia de la Comuna en la emigración revolucionaria –siguiendo, entre otros, a Reclus y a uno de sus interlocutores políticos más destacados, Gustave Lefrançais– y a la *red* de asociaciones que el recuerdo y el ejemplo de 1871 pronto tejerían. La apasionada lealtad fue solo uno de los lazos que unieron a Kropotkin y a Morris con la Comuna, y Ross se detiene con acierto en este conmovedor reflejo de camaradería y su inventivo simbolismo. (En *News from Nowhere*, Morris recreó el derribo por parte de los insurgentes de la columna de la Victoria erigida en la *place Vendôme* en su decisión de reconvertir Trafalgar Square en un huerto). Pero Ross resalta principalmente la visión del plano histórico: ambos pensadores rechazaron las interpretaciones progresistas que reducían la revolución a una culminación de las tendencias históricas modernas. Así, Morris criticaba lo «moderno puro», observando en «las sociedades comunitarias o tribales del pasado» –sobre todo la Islandia medieval– «claves para las formas económicas de una vida libre en el futuro». Lo que llevó a Kropotkin por una línea de pensamiento convergente no fue el arte romántico, sino la biología evolutiva, que lo convenció del valor adaptativo de la cooperación en espacios duros y poco poblados como Siberia o los territorios nórdicos exteriores y le hizo pensar en el potencial social del antiquísimo sistema ruso de agricultura comunal, la *obshchina*. (Reclus compartía la fascinación de Morris por Islandia, y pediría la ayuda de su colega científico Kropotkin para escribir su gran *Nouvelle géographie universelle*). También Marx puede incluirse en esta escuela de «anacronismo» revolucionario: Ross ve en los escritos de su última década una significativa reevaluación de formas sociales no capitalistas. No deberíamos temer en exceso la palabra «arcaico», le escribía a Vera Zasulich, explicando que nada en *El capital* suponía la necesaria superación de la *obshchina*, que podría sobrevivir, o no, como base social de una agricultura poscapitalista. Todo dependería de las circunstancias históricas. «Lo nuevo, tanto para Kropotkin como para Morris, solo podía modelarse sobre anacronismos encerrados en el presente», escribe Ross. «Estar atento a las energías de lo desfasado era una forma de concebir el futuro».

«Descentralizar el flujo de la historia» es la audaz metáfora de Ross para el tipo de pensamiento histórico practicado por Morris o Reclus y es válida en la medida en la que el «centralismo» es el valor recurrente en un patrón de asociación negativa respecto al cual la Comuna se presenta como el opuesto ejemplar. Representa el dominio de la capital sobre las provincias, de la ciudad sobre el campo, de las metrópolis sobre el mundo colonizado, los imperativos del progreso sobre la dubitativa terquedad de los modos *desfasados*, la escala aparentemente ilimitada de las ciudades y

las fábricas que privan de vida a tipos de trabajos y asentamientos más antiguos y más modestos. Ante todo, representa el Estado en sí –con su ejército permanente, su policía y su burocracia como antítesis institucionales de la autonomía popular– y no solo el régimen imperial y la república burguesa ahora elevada sobre los cadáveres de los *communards*, sino cualquier Estado, real o imaginado. Este, sostiene Ross, era el sentido de la única enmienda que Marx consideró necesario hacer para la nueva edición, en 1872, del *Manifiesto comunista*, la afirmación categórica efectuada en *La guerra civil en Francia* de que «la clase obrera no puede simplemente hacerse con la maquinaria estatal heredada y blandirla para sus propios fines». En esto, indicaba «claramente la distancia que la Comuna le hizo tomar respecto a sus anteriores ideas sobre la centralización estatal».

Élisée Reclus fue uno de los que vivieron esa corrección en su experiencia personal de la Comuna. «Republicano socialista» cuando estalló la revuelta, acabó convertido en partidario de la federación mundial de comunas autónomas, un sueño que en 1880 había adquirido la denominación de «comunismo anarquista». Como variedad de anarquismo, esta difería de la rama «colectivista» asociada con Proudhon en que exigía «la completa extinción del valor de cambio», la desaparición del dinero y de los mercados, y una desalienación del trabajo de la que la Comuna había dado una muestra. En el espectro del comunismo, defendía una liquidación inmediata y categórica del Estado como forma social, una cuestión de principio compartida por Kropotkin aunque no, por ejemplo, por Morris que, como recordaba George Bernard Shaw, «no consentía el anarquismo bajo ningún concepto». Cincuenta años después, y durante buena parte o la totalidad del siglo XX, tales diferencias serían sendos llamamientos al cisma, en ocasiones con resultados mortíferos; el destino de la comuna de Barcelona es aquí referencia ineludible. Sin embargo, en la cultura revolucionaria de la década de 1870 y posterior, Ross observa un modelo no purista que quizá valga la pena esforzarse por emular:

Al igual que el nuestro, el periodo posterior a la Comuna no fue, pienso, un periodo de gran pureza teórica. Y William Morris no fue el único en pensar que la obsesión por dicha pureza interfiere frecuentemente con la tarea de crear socialistas.

Fragmentos como este nos recuerdan que, a pesar de todo su rico interés y su valor como obra de recuperación histórica y memoria, *Communal Luxury* es un libro con proyectos para el futuro, a pesar de que Ross tiene una forma de evitar un examen muy pormenorizado a este respecto. En él, o mejor dicho por virtud de él, porque es una obra de construcción consciente de sí misma, Reclus, Marx, Morris, Kropotkin y otros como Lefrançais se reúnen como componentes de un canon informal, con diversas formas e identificaciones de sí mismos, en el plano político, que apoyan un visión propia

de comunismo revolucionario, una «transformación social basada en una gran federación voluntaria de asociaciones libres existentes a escala local», una comuna de comunas. Ross ofrece la perspectiva inmensamente atractiva de un comunismo íntegramente verde en una sociedad libre de capital, del Estado y de las pasiones nacionales, un ejemplo general, quizá, de la orientación intelectual preferida por la autora, que ella presenta como un intercambio no doctrinario entre marxismo y anarquismo. Esto nos aleja mucho, sin embargo, de la Comuna, como hecho o visión, y el Marx de este diálogo es ya una especie de anarquista. Ross da mucha importancia a las últimas reflexiones de este sobre la *obshchina* y el cambio de perspectiva que observa en él. Pero la opinión de Marx a este respecto parece ampliamente consecuente con su anterior escepticismo respecto a las perspectivas de éxito de un comunismo «local», y ciertamente no concedió ningún peso estratégico a esta forma comunal. Aislada y técnicamente primitiva, la *obshchina* podría beneficiarse de la revolución, creía él, pero no ser un agente de la misma. Su destino sería decidido en gran medida, de un modo u otro, por las grandes fuerzas sociales concentradas en las ciudades. En cuanto a la Comuna en sí, la lección confirmada de su breve existencia fue a un tiempo anterior y, crucialmente, más específica de lo que Ross admite. Es el Estado realmente existente el que no puede «simplemente» asumirse «tal cual», no la forma estatal o el centralismo como tales. Marx relató y respaldó la perspectiva sostenida por la Comuna de que su propia constitución operativa debería ser el modelo para toda autoridad pública en el país; pero consideró una tergiversación deliberada la sugerencia de que todas las funciones no represivas del gobierno central debían desaparecer junto con el ejército y los funcionarios –en esto coincidía con Lefrançais–, y «errónea» la creencia de que la difusión general del autogobierno comunal significaría el fin de la nación territorial. El proceso revolucionario en el que se habían embarcado los obreros de París era necesariamente prolongado y falible, insistía Marx; «no tienen ideales que realizar», solo «su propia emancipación [...] que resolver». Sus escritos sobre la Comuna materializan esa creencia, encontrando un registro que no estaba disponible en principio para Reclus, a pesar de su gran agudeza personal, por ser un absolutista de la República Universal. A este respecto, en contra de un viejo estereotipo, no es Marx quien parece el doctrinario.

Puede ser, sin embargo, que la razón de esta asociación bastante extraña de Marx con el comunismo anarquista radique en otra asociación más familiar, que queda de ese modo debilitada y marginada. El nombre de Lenin aparece solo tres veces en *Communal Luxury*, una vez como el hombre de quien se dijo que había bailado en la nieve delante del Palacio de Invierno para celebrar el septuagésimo tercer día del poder soviético –un día más que la Comuna– y dos identificándolo como un autor con buena vista para detectar un título digno de plagio, como ¿*Qué hacer?* (Chernishevski) o *El Estado* y

la revolución (Arnould). No se reconoce que este personaje ligero de pies y de dedos largos podría haber compartido el imaginario político de la Comuna en algo más que un espíritu mezquino y rival, que convertía a Petrogrado en correctivo del fracaso parisino. Pero la memoria de la Comuna estaba en el centro de la defensa política de Lenin en la primavera de 1917, tras la caída del zarismo, como el máximo precedente revolucionario-democrático que debía seguirse; una realidad presente ya, de hecho, en la capital rusa, donde el ejército y la policía ya no dominaban al pueblo. Al mismo tiempo, las políticas agrarias de la revolución pasan desapercibidas, dando la impresión de que entre los debates sobre la *obshchina* y las investigaciones de Gramsci y Mariátegui cuatro décadas después, la trayectoria de la posteridad de Marx es una sequía estratégica. Los principales textos de aquel tiempo mostraban, de hecho, una atención y una flexibilidad asombrosas en su evaluación de las cambiantes condiciones políticas en el ámbito rural, sometidas al principio de que las nuevas disposiciones sobre la tierra, que sería nacionalizada, debían ser decididas por los propios soviets campesinos. Pero estas consideraciones y otras similares implican contemplar la segunda Comuna como Ross insiste en ver la primera, esto es, en su evolución como proceso e idea con pretensiones no agotadas sobre el futuro. Solo con un riguroso esfuerzo de retrospectiva desde el punto de ventaja muy posterior a 1989, puede dejarse a un lado como una reliquia el punzante triunfalismo del «comunismo de Estado».

«El Estado de la Comuna» era una expresión característica de Lenin, porque no tenía duda de que el trabajo de la revolución implicaba algo más que dismantelar las viejas agencias de dominio de clase y recrear las relaciones sociales sobre una nueva base. En París, la esperanza del lujo de lo común había quedado ensombrecida desde el comienzo por la amenaza de subversión y derrota. Los espías y las conspiraciones reaccionarias fueron un problema desde el principio. Hubo una explosión de sentimiento popular en los múltiples periódicos que aparecieron; pero a otros que simpatizaban con el gobierno de Versalles, como *Le Figaro*, les ordenaron cerrar. Ante todo, destacaba la perspectiva militar, que pronto se oscureció y después empeoró enormemente, en la que los defensores aislados y mal coordinados de la ciudad se enfrentaban a un ejército que los superaba ocho o nueve veces en número. Todo esto exigía medidas excepcionales en una tensión más o menos dolorosa –si no en franca contradicción– con las normas de «la Comuna democrática y social», pero necesarias para los intereses de la autoconservación colectiva, como muchos coincidieron en aceptar durante las controversias que surgieron al aproximarse el ejército de Thiers. Y en esa medida, la autoridad pública conservaría al menos parte de las características de un Estado. París fue reducida, tras solo diez semanas de libertad, por una masacre gubernamental que dejó, de acuerdo con diversas estimaciones, en

torno a 25.000 hombres, mujeres y niños muertos y esto previo al desencadenamiento de una despiadada represión judicial que se mantuvo durante años. La escala de la barbarie oficial fue abrumadora, tanto que la idea de ella casi ahoga el argumento que, sin embargo, transmite. Si nos atrae el imaginario de la Comuna, con su aire lírico y su espíritu inextinguible, es en buena medida porque, de manera poco sorprendente, imaginar fue en gran parte lo que pudo hacer de hecho en el tiempo del que dispuso. Lo prodigioso es que alcanzase tanto. Si se le hubiese concedido más tiempo, habría tenido que abordar de manera más sistemática el otro lado del prolongado proceso en el que se había embarcado, imaginando las exigencias de la autoconservación en un implacable entorno capitalista de manera tan ingeniosa como había imaginado las formas de vida libremente asociada. Aun así, Marx y Morris sacaron lecciones –y lecciones es lo que ineludiblemente son, todas ellas, bien inspiradoras o bien de advertencia, por mucho que puedan reelaborarse– y también Lenin mientras trabajaba en 1917 para el nacimiento de un inesperado segundo Estado de Comuna en otro imperio caído.