

# MAYO DEL 68, LA COMUNA DE PARÍS Y LA TRADICIÓN REVOLUCIONARIA: UNA APROXIMACIÓN DESDE HENRI LEFEBVRE\*

May 1968, the Commune of Paris and the Revolutionary Tradition:  
An Interpretation from Henri Lefebvre

**Edgar Straehle Porras\*\***

edgarstraehle@gmail.com

## **Resumen:**

Este texto aborda el Mayo del 68 desde el pensamiento de Lefebvre y el concepto de tradición revolucionaria. Primero, presenta los lazos de Mayo del 68 con la Comuna de París, cómo desafía la tradición revolucionaria entonces hegemónica y cómo el modelo de revolución pasa de 1917 a 1871. Luego, se recorre la herencia disputada de la Comuna y cómo queda postergada tras la Revolución Rusa. Finalmente, se examinan las críticas de Lefebvre a la sociedad contemporánea desde sus concepciones de la cotidianidad y lo urbano, pero también cómo su reivindicativo análisis de la Comuna aparece como una respuesta a esas problemáticas, cómo suministra un enfoque distinto de Mayo del 68 y cómo arroja luz sobre el nexo entre revolución y tradición.

## **Palabras clave:**

Mayo del 68, comuna de París, Henri Lefebvre, tradición revolucionaria.

## **Abstract:**

This article analyses May 1968 from the perspective of Lefebvre's work and from the concept of revolutionary tradition. First, I outline the links between May 1968 and the Commune of Paris, how the hegemonic revolutionary tradition is challenged and how 1917 is replaced by 1871 as the model of revolution. Afterwards, I describe the disputed heritage of the Commune and how this event is overshadowed after the Russian Revolution. Finally, I examine Lefebvre's criticism of the contemporary society from his reflections on everyday life and the urban, but also how his account on the Commune becomes a response to these problems, provides a different approach to May 1968 and sheds light on the connection between revolution and tradition.

---

\* Este trabajo se enmarca dentro de los proyectos de investigación "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE) y GRC "Creació i pensament de les dones" (2017 SGR 588).

\*\* MUHBA Museu d'Historia de Barcelona; Universitat Oberta de Catalunya; ADHUC-Centre de Recerca Teoria, Gènere, Sexualitat, Universitat de Barcelona.

**Keywords:**

May 1968, Commune of Paris, Henri Lefebvre, Revolutionary Tradition.

Recibido: 09/05/2018

Aceptado: 29/06/2018

Hace cien años la clase obrera francesa se sublevaba contra la burguesía: era la Comuna. Contra la miseria y por la libertad, los fusiles de los obreros parisinos repelían los asaltos de la burguesía. Ellos luchaban para derribar el poder dictatorial de los patronos. Por vez primera en el mundo, los obreros se alzaban para derrocar la burguesía. Era el asalto al cielo lo que buscaban, París era la primera ciudad liberada por el proletariado y los burgueses eran perseguidos.

En Versalles, los explotadores, aterrorizados ante la pérdida de sus privilegios, no hallaron más que un arma: abrir las puertas de París a las fuerzas alemanas. Por la brecha abierta, el poder de los explotadores hizo su entrada en París [...].

Los patronos buscan ahora a aquellos que les abrirán las puertas y los encuentran. Son los capitulars,<sup>1</sup> los aterrorizados (panicards), aquellos que pasan sus días desmoralizando a los obreros, queriendo hacerles ceder, no en pos de la victoria total sino de un pequeño caramelo: las elecciones.

De Gaulle, acorralado, dice: «detened la lucha, tendréis elecciones». Los dirigentes del PCF y de la CGT traicionan el resto de confianza que las masas les tenían, se arrugan ante él, capitulan y declaran: «He aquí lo que se reclamaba desde hacía tiempo, se trata de una gran victoria y ahora vamos a hacer todo lo posible para abrir las fábricas». A los ojos de los nietos de los communards, el PCF no es nada más que el partido de los versalleses”.

La Cause du Peuple, nº 8, 2 de junio de 1968 (citado por Schnapp y Vidal Naquet, 1969: 583-584).

---

<sup>1</sup> Los *capitulars* es el nombre por el que se conocía a quienes defendieron la capitulación de Francia frente a Prusia en 1871.

## 1. DE 1968 A 1871

Antes de mayo del 68 fue la Comuna de París. Y no solo en un sentido cronológico. A pesar de la distancia temporal, los recuerdos y el espíritu de la Comuna no dejaron de estar presentes en ese nuevo acontecimiento que se desencadenó en las calles parisinas, de una manera honda e incluso “obsesiva” (Schnapp y Vidal Naquet, 1969: 582). Aun tratándose de un episodio revolucionario y protagonizado ante todo por jóvenes, no se desconectó totalmente del pasado y, más importante, sus participantes trazaron un cierto lazo de continuidad o de filiación, cuando menos de simpatía, con unos hechos que desde hacía medio siglo habían sido postergados e incluso criticados desde las principales plataformas del comunismo oficial. Mayo del 68 podía aparecer entonces como la nueva *Commune parisienne* o una *Commune étudiante*. Si bien tampoco se debe sobrevalorar su influencia ni olvidar el carácter flexible, poco fiel y a menudo más simbólico y sentimental que literal de estos referentes pasados, no debe extrañar que el famoso trabajo documental de Alain Schnapp y Pierre Vidal-Naquet sobre Mayo del 68 llevara el título de *Journal de la Commune étudiante*.

Detrás de esta apelación a la memoria de la Comuna de 1871 se esconde una impugnación y un desafío a la tradición revolucionaria entonces hegemónica, aquella en la que la Revolución Rusa se había convertido en el símbolo y modelo por antonomasia de revolución, en la pauta a seguir y emular. Este cambio de referente no es una casualidad ni un hecho de poca importancia. Fue más bien un gesto consciente de rechazo a la tradición revolucionaria oficial y plasmaba la intención de desmarcarse no solo de lo que representaba el Partido Comunista de aquellos tiempos, sino también de las iniciativas políticas que se subordinaran a la herencia política de la Revolución de Octubre. Esta ruptura con el comunismo oficial no se debía únicamente a actuaciones polémicas, como el aplastamiento de la Revolución Húngara o en el mismo 1968 de la Primavera de Praga, pues enlazaba con la misma comprensión del hecho revolucionario, con la relación entre teoría y praxis y con el rol político así como la organización que correspondía al partido. Una vez más, la reinterpretación y revalorización del pasado devino un espacio de discusión y reflexión al servicio de las vicisitudes y dilemas del presente.

Todo eso ayuda a explicar las críticas que el Mayo del 68 recibirá desde la izquierda oficial, los intentos de convertirlo en una pseudorrevolución o revolución burguesa y las relecturas confeccionadas para retratarlo como una revuelta de estudiantes y no trabajadores.<sup>2</sup> Las posiciones polémicas del PCF y la CGT contribuirán a ello, aliándose sus órganos de prensa (como *L'Humanité*) con los *media* conservadores para desprestigiar un movimiento que ponía en riesgo su pretendido monopolio de la alternativa política. Por eso, Jean-Paul Sartre llegó a hablar de una situación de complicidad objetiva entre el aparato comunista y el régimen de

---

<sup>2</sup> Para una lectura alternativa, véase *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968* de Bruno Astarian y *Mayo del 68: la revolución de la revolución* de Jacques Baynac. Para una recepción de la memoria de Mayo del 68, véase *Mayo del 68 y sus vidas posteriores* de Kristin Ross.

Charles de Gaulle, algo que llevará al descrédito del primero.<sup>3</sup> Si bien el PCF tardará diez años en desplomarse a nivel electoral, eso le conducirá a una progresiva decadencia, alentada en buena medida por la falta de renovación interna y por su distanciamiento con unas nuevas generaciones que no querrán formar parte del partido (Buj, 2016). Paradójicamente, la revolución de Mayo acabará haciendo más daño a la alternativa revolucionaria del momento que a un orden establecido que, mediante las políticas y retóricas llamadas neoliberales, conseguirá renovarse a su manera. En términos de memoria política y de tradición revolucionaria, se podría decir que 1968 mató a 1917.

## 2. LA COMUNA FRENTE A LA MEMORIA

Soy un partidario de la Comuna de París, que por haber sido masacrada, sofocada en sangre por los verdugos de la reacción monárquica y clerical, no por eso ha dejado de hacerse más vivaz, más poderosa en la imaginación y en el corazón del proletariado de Europa.

Mikhail Bakunin. *La Comuna de París* (II, 1980: 188).

Diez años nos separan ya del día en que el pueblo de París, destruyendo el gobierno de los traidores que se hicieron con el poder a la caída del Imperio, se constituyó en Comuna y proclamó su independencia absoluta. Y, sin embargo, es todavía hacia esa fecha del 18 de marzo de 1871, hacia donde se dirigen nuestras miradas, es a ella donde están ligados nuestros mejores recuerdos; es el aniversario de esa jornada memorable lo que el proletariado de dos mundos se propone festejar solemnemente, y, mañana por la tarde, centenares de miles de corazones obreros latirán al unísono, hermanándose a través de fronteras y océanos, en Europa, en los Estados Unidos, en América del Sur, al recuerdo de la revuelta del proletariado parisino.

Piotr Kropotkin. *La Comuna de París*. (2001: 145, traducción modificada).

La Comuna fue desde el principio un acontecimiento de enorme carga simbólica. A fin de cuentas, no fue solo una revolución más de las tres (1789, 1830 y 1848) que habían estallado en Francia en menos de un siglo, sino la que casi inmediatamente sería considerada como la primera revolución social y/o proletaria en el mundo

---

<sup>3</sup> En su opinión, de Gaulle “designaba al PC como el enemigo número uno, acusándolo –y lo sabía falso– de ser el origen de la ‘agitación’ de mayo. Pero era también una manera de devolver a los comunistas una especie de prestigio. Y de Gaulle tenía mucho interés en presentarlos como los principales instigadores de la revuelta, puesto que se conducían como adversarios ‘leales’, decididos a respetar las reglas del juego –o sea en adversarios poco peligrosos” (Sartre, 1973: 161).

entero (véase por ejemplo Marx, 1968: 101-102). Por ello, este episodio despertó un gran miedo entre sus adversarios y Adolphe Thiers, el polémico primer presidente de la tercera República francesa, se encargó de llevar a cabo una brutal represión que llevaría a la muerte a más de 30.000 *communards*. Como ha explicado Joseph Lidsky, para ello contó con la complicidad de la sociedad y de gran parte de una intelectualidad francesa que fue presa de una fiebre *anticommunard*. Un buen número de figuras conocidas entre las que descuellan Gustave Flaubert, Leconte de Lisle, Alphonse Daudet, Ernest Renan, Hyppolite Taine, Edmond de Goncourt o Théophile Gautier se significaron por sus abiertos ataques a la Comuna y/o por celebrar la durísima represión que le siguió.<sup>4</sup>

A nivel internacional, la respuesta también fue remarcable. Por un lado, las críticas de la prensa liberal a la represión de Thiers traspasaron las fronteras nacionales y favorecieron la propagación del mito de la Comuna.<sup>5</sup> Por otro lado, la Europa de adscripción más conservadora se apresuró a perseguir una Internacional a la que, por error, responsabilizaba del alzamiento popular. Poco después de la Comuna, Austria-Hungría promovió la formación de una contra-internacional capitalista que no tuvo mucho éxito (Hobsbawm, 2007: 177). Más repercusión tuvo la formación de la Liga de los Tres Emperadores en 1872, la alianza sellada por los soberanos de Alemania, Rusia y Austria-Hungría con el fin de preservar el conservadurismo en sus zonas de influencia y evitar la puesta en marcha de reformas liberales o modernizadoras.

Los efectos de la Comuna fueron mayores entre los movimientos que desafiaban el orden establecido, como el anarquista y el comunista, que precisamente chocaron y rompieron poco después, en 1872. En tales ambientes la Comuna devino un símbolo a recordar y conmemorar de carácter internacional. A partir de 1880, por

---

<sup>4</sup> Como ejemplo extremo, Théophile Gautier escribió el siguiente pasaje: “Hay bajo todas las grandes ciudades unos fosos de leones, unas cavernas cerradas con gruesos barrotes en las que se tienen a las fieras, las bestias malolientes, las bestias venenosas, todas las perversidades refractarias que la civilización no ha podido amansar, los que gustan de la sangre, aquellos a quienes el incendio divierte como unos fuegos artificiales, aquellos a quienes el robo deleita, aquellos para quienes el atentado al pudor representa el amor, todos los monstruos del corazón, todos los deformes del alma; población inmunda, desconocida a la luz del día, y que se agita siniestramente en las profundidades de las tinieblas subterráneas. Ocurre un día que el beluario distraído olvida sus llaves en las puertas de las jaulas, y las fieras invaden la ciudad aterrada, con aullidos salvajes. De las jaulas abiertas salen las hienas del 93 y los gorilas de la Comuna” (Lidsky, 2016: 372-373).

<sup>5</sup> Por ejemplo, días después de la rendición de París, el londinense *The Times* escribió que “las leyes de la guerra son suaves y cristianas cuando se comparan con las leyes inhumanas de venganza por las que los soldados de Versalles han fusilado, apuñalado con sus bayonetas y destripado a hombres, mujeres y niños hechos prisioneros durante los últimos seis días. La historia nunca había visto nada parecido” (Merriman, 2017: 363). Más adelante, el historiador John Merriman añade que “no iba a haber nada parecido a la masacre perpetrada por los versalleses hasta las atrocidades contra los armenios en 1915 durante la Primera Guerra Mundial y aquel lenguaje no se volvería a oír de nuevo hasta el genocidio nazi y otros asesinatos en masa con víctimas elegidas por la raza o el origen étnico” (2017: 376).

ejemplo, cada mes de mayo se organizaba una multitudinaria manifestación junto al muro de los federados del cementerio Père-Lachaise de París, lugar emblemático de la represión (Ceamanos, 2014: 173) mientras que el recuerdo de la Comuna seguía vivo gracias a libros de historia (como los de Lissagaray o Lefrançais), novelas reivindicativas (como *L'insurgé* de Jules Vallès), poesía (como la de Verlaine, Rimbaud o Victor Hugo), canciones (como *Le temps des cerises*) e incluso películas como *La nueva Babilonia* (1929) de Grigori Kozintsev y Leonid Trauberg, rodada en la Rusia bolchevique de Stalin. Entretanto, un personaje como Louise Michel, *La virgen roja*, se convertía en una de las figuras del panteón revolucionario y el mismo himno *La Internacional* era compuesto por Eugène Pottier, un *communard*. Según se cuenta, el recuerdo de la Comuna habría sido tan imponente que el mismo Lenin habría danzado en la nieve frente al Palacio de Invierno el septuagésimo tercer día de la revolución rusa, una vez que ésta superó la duración de la Comuna y pasó simbólicamente por delante de ésta (Ross, 2016: 10).

Además, los episodios de 1871 se convirtieron en seguida en uno de los escenarios históricos preferidos a la hora de debatir cómo debía ser llevada a cabo la revolución. Pensadores y políticos como Marx, Engels, Bakunin, Kropotkin, Reclus, Kautsky, Trotsky, Lenin o el mismo Stalin, entre muchos otros, reflexionaron sobre su desarrollo y su significación. En este sentido, ya en 1896 Franz Mehring señaló que “la historia de la Comuna de París se ha convertido en la piedra de toque sobre la táctica y la estrategia que la clase trabajadora revolucionaria ha de emplear para alcanzar la victoria definitiva” (citado por Benjamin, 2005: 789).

Al fin y al cabo, la Comuna había sido retratada como la primera revolución verdadera, la única durante los siguientes treinta años, y una con un carácter precursor al haber osado ir más allá de las burguesas que la habían antecedido. Como epítome de las sensaciones que generó en los revolucionarios del mundo puede servir el pasaje de esta carta que el 17 de abril de 1871 Marx envió a Kugelmann:

Gracias al combate emprendido por París la lucha de la clase obrera contra la clase capitalista y el Estado capitalista ha entrado en una nueva fase. Sea cual sea el final, se ha obtenido un nuevo punto de partida cuya importancia histórica es universal (1974: 130).

Cuatro décadas más tarde apuntará Lenin en un sentido semejante:

La causa de la Comuna es la causa de la revolución social, es la causa de la completa emancipación política y económica de los trabajadores, es la causa del proletariado mundial. Y en este sentido es inmortal (XVII, 1969: 133).

Muchos otros pensadores suscribirán estas líneas que le daban una dimensión prospectiva a la Comuna y la conectaban con el advenimiento de una futura revolución.<sup>6</sup> Así pues, ya no era vista solo como una revolución francesa, sino una

---

<sup>6</sup> Por ejemplo, Kropotkin afirmó que “bajo el nombre de Comuna de París, nació una idea nueva, llamada a ser el punto de partida de las revoluciones futuras” (1900: 91), mientras que Bakunin apuntó que “la próxima revolución internacional y solidaria de los pueblos será la resurrección de París” (1980: 189).

internacional que podía ser reivindicada por movimientos obreros de cualquier país y propiciando así la generación de una tradición revolucionaria que traspasaba fronteras. Si según el dicho la victoria es la que tiene muchos padres y la derrota la que no tiene ninguno, en este caso sucedió al revés. La memoria de la Comuna devino un espacio de litigio intelectual y fue objeto de no pocas maniobras de desfiguración y apropiación, a veces también pseudohistóricas, con la meta de ahorrar los hechos pasados a la propia posición política. Así, para Engels la Comuna pasó a ser el más vivo ejemplo de la dictadura del proletariado, mientras que para Bakunin era “una audaz negativa del Estado”.

Pese a su idealización, el recuerdo de la Comuna no se libró de las críticas. Estas ya se iniciaron con los textos que escribió Marx de manera casi contemporánea y que serían la base de la clásica interpretación comunista de esos hechos: básicamente no atreverse a marchar directamente hacia Versalles, por miedo a desatar una guerra civil que a su juicio ya había sido iniciada por Thiers, y que el Comité Central abandonara el poder demasiado pronto para dar paso a la Comuna.<sup>7</sup>

Por su parte, Lenin escribió *Las enseñanzas de la Comuna* en 1908, justo después de la fallida revolución rusa de 1905. En este escrito siguió la línea de Marx. Ensalzó la Comuna, pero también resaltó sus errores, dos en especial: no haber expropiado a los propietarios (y sobre todo no haber tomado el banco de Francia) y haber sido víctimas de una excesiva magnanimidad (con anterioridad Marx había hablado de una escrupulosidad demasiado honorable) que le llevó a no eliminar a sus adversarios. En opinión de Lenin, los *communards* no entendieron que una revolución es ante todo una lucha armada y una guerra civil donde la toma violenta del poder constituye un paso fundamental que debe ser dado con la mayor celeridad posible.

Tres años más tarde, Lenin volvió sobre el mismo asunto en su *En la memoria de la Comuna*, donde se interroga sobre la herencia de la Comuna y “¿por qué el proletariado, no sólo el francés, sino el de todo el mundo, honra a los hombres de la Comuna de París como a sus predecesores?” (Lenin XVII, 1969: 129). En este escrito repasa las virtudes y los defectos de la Comuna, mas centra su atención en un punto nuevo que enlaza con las tesis de su *¿Qué hacer?*: ahora pone de relieve la falta de un partido obrero organizado y centralizado que pudiera educar y dirigir a los proletarios. Según esta visión, la Comuna habría sido un acontecimiento glorioso al mismo tiempo que incompleto: sólo la Revolución Rusa la habría completado. En 1917, en *El estado y la revolución*, una de sus obras centrales y escrita al calor de lo que sucedía en San Petersburgo, insistirá en su examen de la Comuna con el propósito de afianzar su interpretación de la revolución.

Trotsky también volverá de manera recurrente a la memoria de la comuna, como en 1920, en ocasión de su libro *Terrorismo y revolución*. Se trata de un texto que

---

<sup>7</sup> De todos modos, también hay que decir que en 1872 Marx añadió un prefacio a la edición alemana del *Manifiesto Comunista* y admitió que la Comuna de París había hecho envejecer alguno de los puntos planteados. Retomando una frase de su *La guerra civil en Francia*, señaló que “la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines” (2005: 70). A partir del ejemplo de la Comuna, Marx pasó a cuestionar el ideal centralizador del Estado.

escribe poco después de la Revolución de Octubre, si bien la guerra civil no había finalizado todavía, y que concibe como una respuesta al escrito homónimo de Kautsky, quien en esas fechas había publicado varias obras críticas con lo que sucedía en Rusia. El teórico alemán había reprochado el carácter excesivamente violento de la revolución bolchevique y la había comparado (negativamente) con las características de la Comuna de París. Trotsky, por ello, regresó a la relectura de la memoria de 1871 con el fin de demostrar la superioridad del modelo revolucionario ruso. Uno de sus pasajes no puede resultar más esclarecedor a la hora de juzgar el ambivalente legado de esos hechos:

Nosotros veneramos el recuerdo de la Comuna a pesar de su experiencia demasiado limitada, de la falta de preparación de sus militantes, de la confusión de su programa, de la ausencia de unidad entre sus directores, de la indecisión de sus proyectos, de la excesiva turbación en las ejecuciones y del espantoso desastre que resultó de ella. Saludamos en la Comuna [...] a la aurora, aunque pálida, de la primera república proletaria (1977: 206).

Lo que hace Trotsky, algo que más tarde retomará en su *Historia de la Revolución Rusa*, es desmontar las críticas de Kautsky desde una línea como la de Lenin. De nuevo, lo que el socialdemócrata alemán entendía como virtudes, como el humanitarismo, la pluralidad, el democratismo o el rechazo de implantar una dictadura, pasan a ser vistas como defectos, unos defectos como el moralismo, la timidez política y la ingenuidad que habrían sido tenidos en cuenta y superados en el transcurso de la Revolución Rusa. Mientras que Kautsky había lamentado unos excesos de la Comuna que ya habían sido la causa de que referentes socialistas como Jaurès o Plejanov se alejaran de ella, Trotsky censura en cambio su carácter demasiado poco revolucionario. Su conclusión es que la formación de un partido disciplinado y bien organizado hubiera podido evitar la sangría de la Comuna y haber alterado el rumbo de la historia. En Trotsky, el fulgor de la Comuna todavía resplandece, pero con un aura y un brillo cada vez más tenue. Sin duda, el triunfo en octubre de 1917 ensombreció el recuerdo de 1871, pero este oscurecimiento sirvió a su vez como un factor de legitimación para el naciente estado soviético: el fracaso de la primera certificaría la necesaria toma de polémicas medidas como las que habrían llevado al éxito de la revolución rusa. Como en 1793, el Terror volverá a hacer acto de presencia.

Estas interpretaciones, la leninista y la trotskista, pasarían a ser prácticamente canónicas en las siguientes décadas, con mayor razón tras la victoria bolchevique, la constitución de la III Internacional y la consolidación de Lenin como uno de los grandes referentes teóricos y prácticos del comunismo. Ya en el mismo año 1921 comenzaría a prevalecer ese diagnóstico en la misma Francia (Harison 2007: 8) y todavía cuatro decenios más tarde, en 1961, el aún miembro prominente del PCF Roger Garaudy exclamaba que “la gran lección de la Comuna es que la clase obrera sólo puede vencer a sus enemigos bajo el liderazgo de un partido revolucionario” (citado por Brinton, 2004: 53). Remitiéndonos a la terminología de Rancière, se podría aseverar que de este modo se postergaba la dimensión propiamente política de la revolución y se la convertía más bien en una especie de fenómeno contra-



policial. La obcecación con la toma del poder hacía olvidar los otros y en modo alguno menos importantes aspectos de la revolución.

### 3. LA COMUNA DE LEFEBVRE

La insurrección del 18 de marzo y los grandes días de la Comuna que siguieron, suponen la apertura ilimitada hacia el porvenir y lo posible [...]. Ya es tiempo pues de no considerar a la Comuna como el ejemplo típico de un primitivismo revolucionario del cual se superan los errores, sino como una inmensa experiencia negativa y positiva de la cual no se ha encontrado ni realizado todavía toda la verdad.

Henri Lefebvre. *La proclamación de la Comuna* (1965: 389 y 392).

Intentaremos aquí un inventario prospectivo, destinado simultáneamente a desprendernos de este pasado presentado por la Comuna y a proyectarlo nuevamente al porvenir. Más allá de este término de la política, el fin del Estado y de la política, ésta propone el objetivo más lejano y más próximo, el más amplio y el más inmediato: la metamorfosis de la vida (cotidiana) en una fiesta sin fin, en una alegría sin otro límite ni medida que la fatalidad de la muerte.

Henri Lefebvre. *La significación de la Comuna* (1967, II: 574).

En 1962 Lefebvre volvió al tema de la Comuna. Primero con un texto corto compuesto bajo la influencia de los situacionistas, *La significación de la comuna*; luego, tres años después, con la minuciosa monografía que lleva por título *La proclamación de la Comuna*. Sin importar si el mérito de dicha interpretación le corresponde a los situacionistas o en exclusiva a un Lefebvre que dijo haberla extraído de su trabajo de archivo en el Instituto Feltrinelli de Milán y del descubrimiento del texto *L'histoire vraie de la Commune* de un tal Prolès (Lefebvre 1972d: 175-176), lo más llamativo es su enfoque novedoso y su influjo entre los alumnos de Nanterre, donde el filósofo francés atestaba en aquel entonces el anfiteatro donde impartía sus clases con dos mil oyentes (Hess, 1988: 229). Luego, serían sus estudiantes quienes le responderían que los sucesos de Mayo no eran más que una suerte de versión actualizada de "su" Comuna.

Hay que tener en cuenta que una década antes de mayo del 68 Lefebvre mismo, a causa de sus ideas, había sido suspendido por el PCF, al cual ya nunca más volvería. A su parecer, el problema radicaba en cómo entender la herencia de Marx, frente a la cual no se presentaba como un heterodoxo sino como periférico (1976b: 57), y cómo encarar el problema de la revolución. Para Lefebvre, la cuestión residía en que el mismo Partido Comunista se había convertido en parte del problema

contra el que decía combatir y en que había caído en vicios y defectos semejantes que los que aquejaban a la sociedad capitalista. Además, su misma tendencia a la burocratización le hacía perder el contacto con la realidad e imposibilitaba su regeneración interna.

Todo eso explica que el pensamiento de Lefebvre derivara en esa relectura personal de la Comuna, bien distinta a las de Lenin o Trotsky, y que abriese una nueva senda que podríamos colocar en la línea de autores como Johan Huizinga, Georges Bataille, Mijail Bajtin o, más tarde, Michel de Certeau, Harvey Cox y Mona Ozouf. Así pues, su análisis de la Comuna no se centraba en el debate organizativo ni en la masacre de los *communards*, puntos conocidos e igualmente presentes, sino en releer lo ocurrido desde los parámetros de un acontecimiento lúdico y festivo que le llevó a replantearse el significado mismo de la revolución. Para Lefebvre, la Comuna habría sido una fiesta inmensa que el pueblo de París se habría regalado a sí mismo y al mundo, una fiesta “de los desheredados y de los proletarios, fiesta revolucionaria y de la revolución, fiesta total, la más grande de los tiempos modernos” (1965: 21).

Al apelar a la Comuna como nuevo referente, Lefebvre reivindica una nueva alternativa a la alternativa supuestamente revolucionaria ya existente (el Partido Comunista) al modelo político del momento. De hecho, en rigor también la erige como alternativa a la misma posición revolucionaria alternativa entonces existente: la representada ortodoxamente por el trotskista Partido Comunista Internacionalista. Con ello, lo que hace Lefebvre es retejer la tradición revolucionaria y dejar de lado el principal elemento cronológico intermedio, la memoria de la Revolución de Octubre, que se interponía entre el presente y la Comuna y distorsionaba el recuerdo de esta. Bajo esta lectura, las virtudes de la Comuna serían de nuevo algunos de los rasgos contra los que apuntaban Lenin y Trotsky: una espontaneidad incontenible, una gran pluralidad, su carácter internacionalista,<sup>8</sup> su genio colectivo (desprovisto de grandes jefes), la ausencia de un partido que por detrás pudiera controlar todo lo que sucedía o un antiimperialismo y antibelicismo ejemplificados en el derribo de la Columna Vendôme, símbolo de las victorias napoleónicas (Ross 2018: 26ss). En Lefebvre, la Comuna no es retratada como una revolución violenta sino como una efervescencia volcánica que transfigura la comunidad en una comunión “en el seno de la cual el trabajo, la alegría, el ocio, la satisfacción de las necesidades –y ante todo de las necesidades sociales y de las necesidades de sociabilidad– no se separarán más” (1965: 389). Desde este ángulo, la revolución incompleta pasaría a ser la rusa, pues Lefebvre defiende que estos acontecimientos se deben caracterizar por ser un fenómeno total, a la vez económico, sociológico, histórico, ideológico y psicológico (1967, II: 670).

---

<sup>8</sup> Muchos miembros elegidos de la Comuna eran extranjeros y uno de ellos, Leo Frankel, le escribió a Marx que “la bandera de la Comuna es la de la República Universal” (citado por Ross, 2016: 29). Por su parte, la plaza Vendôme, antaño símbolo del imperialismo, fue rebautizada *Place Internationale* y, como se ha dicho, la misma letra de *La internacional* fue compuesta por un *communard* en 1871.

Al mismo tiempo, Lefebvre recupera el potencial y la dimensión de futuro de un acontecimiento pasado que lo había perdido por la irrupción de otras revoluciones. Desde este prisma, uno no exento de anacronismos y de presentismo, la Comuna le servía a Lefebvre para dar respuesta a dos conjuntos de críticas que dirigía a la sociedad contemporánea: las referentes a la cotidianidad y a la cuestión de lo urbano.

Lefebvre insiste en que el problema de la cotidianidad es un tema difícil de examinar e insuficientemente tematizado desde la filosofía por culpa de ser percibido como algo vulgar, superficial, inauténtico y poco digno de reflexión, algo demasiado gris, mecánico, prosaico e incluso obvio (1972: 22ss). Por eso, Lefebvre se propone recuperar este tema desde una perspectiva política y en vistas a la consecución de un cambio revolucionario. Lo cotidiano, pese a su hasta entonces falta de relevancia filosófica, no deja de ser un vector político fundamental, un ámbito continuo de in-diferenciación, donde uno pasa a “indiferenciarse” en relación con los demás y donde, por estar preso en los quehaceres y rutinas del día a día, queda dominado por una indiferencia respecto a la vida y los problemas de los otros habitantes de la sociedad.

Lefebvre describe la sociedad de la época como una “sociedad burocrática de consumo controlado” que programa y produce desde fuera la vida cotidiana de las personas y reprime sus deseos de una manera aparentemente voluntaria y no violenta. La cotidianeidad, agrega, está atrapada en el círculo de la persistente repetitividad de lo mismo, promoviendo el consumismo, instalando a la sociedad en la pasividad y bloqueando la irrupción de lo imprevisto. Frente a esta miseria de lo cotidiano, la única solución pasaría por una transformación radical de la sociedad.

Al poner énfasis en la cotidianidad, Lefebvre focaliza los problemas del presente en la alienación, tema fundamentalmente tratado en los escritos de juventud de Marx y en esos años un aspecto poco reivindicado e incómodo para el Partido Comunista. Básicamente, porque el pensador francés se desmarca de las lecturas economicistas del autor de *El Capital* y hace hincapié en una alienación que no dejaría de estar asimismo presente en los países comunistas. Además, no sitúa la alienación únicamente en la esfera laboral y la emplaza asimismo en el mundo del ocio y en cualquier momento de la vida en general. La prioridad de Lefebvre, por eso, no se situaba tanto en luchar en el campo económico (en definitiva Francia vivía el periodo conocido como los *Trente Glorieuses*) cuanto en combatir el empobrecimiento de la cotidianeidad de la época que, además, también coadyuvaba en la despolitización de la sociedad. Para él, la revolución solo lo podía ser realmente si también se daba en (y desde) el ámbito de lo cotidiano. Eso explica su interés por una Comuna que asociaba a la divisa “*changer la vie*” de Rimbaud.<sup>9</sup> La

---

<sup>9</sup> Por ejemplo, el *communard* Elisée Reclus señaló que “la Comuna [...] preparó para el futuro, no mediante sus gobernantes sino mediante sus defensores, un ideal superior al de todas las revoluciones que la precedieron [...], una nueva sociedad en la que no hay maestros por nacimiento, título o riqueza, y no hay esclavos por origen, casta o salario. En todas partes la palabra «comuna» se entendía en el sentido más amplio, como referencia a una nueva humanidad, formada por compañeros libres e iguales, ajena a la existencia de

transformación del mundo preconizada por Marx no podía ir desligada de la transformación misma de nuestras existencias.

La cuestión de la cotidianidad entronca con la del espacio, un tema central en Lefebvre que de nuevo le obliga a ir más allá de la obra de Marx. El pensador francés señala que el poder se disimula en una organización de un espacio autoritario que planifica, funcionaliza (especializa) y despolitiza como también hace con lo cotidiano. No se trata de un aspecto accesorio sino fundamental y prioritario del poder. De esta manera dificulta las maniobras de apropiación ciudadanas, desarrolla un espacio cuya semántica, cuyos futuros usos posibles, son predefinidos por el Estado y donde su productividad (económica) prima sobre otros factores. En especial, se esfuerza por instaurar un espacio no conflictivo y que pase a estar ocupado “por las simulaciones de la paz cívica, del consenso y de la no-violencia” (2013: 391). Lo que desliza Lefebvre es que hay una suerte de violencia espacial latente, una que por así decir no necesita actuar, y que, pese a no ser especialmente llamativa, constituye uno de los principales resortes de la dominación.

Por ello, Lefebvre dirige sus críticas a la disciplina (e ideología) del urbanismo, que, en su apuesta por la racionalización del espacio, lo que hace es homogeneizarlo, armonizarlo, despolitizarlo así como favorecer el aislamiento y la privatización de las personas. Este aislamiento, visible en las numerosas *banlieues* levantadas en esos años, facilitaría a su vez la pérdida de riqueza y potencia de lo cotidiano. Para ello, además, el filósofo francés también dirige sus ataques a una misma concepción abstracta del espacio que se proyecta sobre la realidad. En su opinión, el espacio abstracto es “en esencia y por excelencia, un espacio represivo” (2013: 353).<sup>10</sup>

Frente a eso, Lefebvre propugna una apropiación colectiva y democratizadora del espacio que al mismo tiempo lo sea de la cotidianidad y de la vida misma. Sendas luchas deben ir de la mano y no pueden entenderse la una sin la otra (2013: 117). Se trataría de sustituir el espacio abstracto del pensamiento o la representación por un espacio vivido y concreto, un espacio subjetivo (de los sujetos y no de los cálculos) y heterogéneo, abierto a las diferencias, a lo desconocido y a lo excluido; en suma, un espacio derivado de las prácticas que sus usuarios llevan a cabo con el fin de apropiárselo. Uno de los aspectos clave consiste en este carácter práctico, en promover una especie de praxis espacial colectiva y en que nadie puede prefijar desde fuera cómo debe ser empleado.<sup>11</sup> Con ello, no solo se posiciona en contra de

---

antiguos límites, basada en la ayuda mutua y pacífica de unos a otros desde un extremo del mundo al otro” (citado por Ross, 2016: 11).

<sup>10</sup> “El espacio abstracto, que sirve de instrumento a la dominación, sofoca todo cuanto tiende a nacer y salir de él. Aunque no es un rasgo que baste para definirlo, ciertamente no tiene nada de secundario ni de accidental. Espacio mortal, liquida las condiciones históricas que le permitieron brotar y sus propias diferencias (internas), y cualesquiera diferencias eventuales con el fin de imponer la homogeneidad abstracta” (Lefebvre, 2013: 402).

<sup>11</sup> “La ciudad no es únicamente un lenguaje, sino que también es una práctica. No tendríamos que repetir ni subrayar que nadie está capacitado para enunciar y anunciar esta

las ideologías de los expertos y de la tecnocracia, sino que pone en cuestión la relación clásica entre teoría y práctica. Más que pensado o reflexionado, el espacio debe ser producido y articulado desde un conjunto de prácticas espontáneas, creativas y *a priori* imprevisibles.

De este modo se impulsaría una suerte de utopía relacional de “lo urbano” que también presenta como “el derecho a la ciudad” y donde el valor del espacio pasaría del de cambio al de uso. Por ‘urbano’ Lefebvre no solo entiende lo relativo a la ciudad sino un tipo de relación que sus habitantes establecen con el lugar en el que viven y con las personas que habitan en su seno. Por eso, lo urbano, además de “lugar de encuentro y convergencia de comunicación e información, se convierte en lo que siempre fue, es decir, lugar de deseo y desequilibrio permanente, sede de la disolución de normas y restricciones, momento de lo lúdico y lo imprevisible” (2017:100). Ahora bien, no se trata de apropiarse sólo de espacios concretos y convertirlos en lugares de reunión, de encuentros y entrecruzamientos, sino asimismo de de la noción abstracta de espacio y de repolitizarla, hacer ver y explorar el espacio no como un fenómeno homogéneo, transparente y puramente formal sino heterogéneo, indócil e irreductiblemente plural. Se trataría de quebrar la ilusión del espacio abstracto, neutro y coherente promovida desde el poder y de reconocerlo como un espacio complejo, conflictivo, plural y, en suma, político. Se debe recordar que el mismo Lefebvre acompañará su derecho a la ciudad de un derecho a la diferencia (1972: 27). En este espacio se desplegaría esa “unidad plural” (la expresión es de Michel de Certeau) que protagonizaría el mayo parisino.

En el espacio se debía dar una apropiación semejante a la que tenía que producir en el ámbito de la cotidianidad. Para Lefebvre

una revolución que no da lugar a un nuevo espacio no llega a realizar todo su potencial; embarranca y no genera cambios de vida, tan sólo modifica las superestructuras ideológicas, las instituciones, los aparatos políticos. Una transformación revolucionaria se verifica por su capacidad creativa, generadora de efectos en la vida cotidiana, en el lenguaje y en el espacio, aunque su impacto no tenga por qué suceder necesariamente al mismo ritmo y con similar intensidad (2013: 112).

Por todo ello, el proyecto político defendido por Lefebvre no desciende ya de la Revolución de Octubre sino de la Comuna de París, ese acontecimiento que transforma la cotidianidad de las personas y describe al mismo tiempo como la primera revolución urbana (1973b: 136) y un urbanismo revolucionario (1965: 394) que altera radicalmente la relación con el espacio. De hecho, sendas revoluciones habrían estado marcadas por dos grandes operaciones urbanísticas: la Comuna por las reformas emprendidas por el Barón de Haussmann en tiempos de Napoleón III;

---

síntesis: el sociólogo o el «animador», ni más ni menos que el arquitecto, el economista, el demógrafo, el lingüista, el semiólogo. Nadie tiene ni el poder ni el derecho a hacerlo (...). Solo la *praxis*, cuyas condiciones están por determinar, tiene la posibilidad y la exigencia de alcanzar una síntesis, de marcar el objetivo de combinar lo que se presenta disperso, disociado, separado, dentro de la forma de la simultaneidad y de los encuentros” (Lefebvre, 2017: 120).

Mayo del 68 por las políticas habitacionales implementadas desde el urbanismo y que llevaron a la diseminación de *banlieues* y *bidonvilles*. No hay que olvidar que la misma Universidad de Nanterre se encontraba en medio de ese mismo entorno alienante y que por eso Lukasz Stanek, desde la obra de Lefebvre, lo ha denominado un espacio de la catástrofe (2011:180).

Para Lefebvre, la Comuna ejemplifica la reapropiación de la vida cotidiana y la puesta en práctica de una *des-alienación* que él anhela para el presente (1965: 389-390). En su seno hallamos la sustitución de la libertad como un ideal abstracto por la materialización de una libertad concreta (Lefebvre, 1965: 390). La Comuna supone la realización de su divisa "*changer la vie, changer la ville*" (Lefebvre, 1965: 23), retomada durante y después del Mayo del 68 y con la que se persigue un proyecto revolucionario que aspire a ser total. Al mismo tiempo, la recuperación de la Comuna conduce a un sentido de la praxis creadora que él llama *poiesis*, que no se encierra en los límites de la teoría y que se abre a la perspectiva de lo imprevisto y del acontecimiento. Esta praxis, en tanto que urbana en el sentido lefebvriano y por consiguiente en tanto que creativa y plural, no puede ser predeterminada ni prescrita por la teoría ya que se descubre en esta exploración práctica. La misma revolución, como la ciudad, no debe ser entendida como producto o resultado sino concebida como una obra siempre inacabada y en proceso que se desarrolla en virtud de los continuos actos de participación y apropiación. También en el campo de la cotidianidad apuntaba Lefebvre hacia una "revolución cultural permanente" (1972c: 234).

Finalmente, el recuerdo de la Comuna testimonia la persistencia de la tradición en la escena revolucionaria: cómo las revoluciones rompen con el pasado más inmediato pero no se desprenden por ello de toda conexión con otros acontecimientos o épocas precedentes que les sirven de precursores, que son leídos como fuentes de inspiración y que son presentados como fuentes de legitimación. De este modo, desfila una historia atravesada por saltos cronológicos, por interrupciones y discontinuidades que engarzan el presente con un pasado posiblemente lejano, como hizo la Comuna con la Revolución francesa o ésta con los remotos tiempos de la antigua Roma (Mossé 1989). Así se enhebra una continuidad anómala, construida en verdad desde la discontinuidad, que muestra el carácter carente o incompleto del presente revolucionario; su dimensión no estrictamente autónoma ni autosuficiente y su demanda implícita o explícita de auparse sobre otros tiempos. De este modo se descubre que ni siquiera la revolución se presenta completamente como *ex nihilo*.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Quien más ha subrayado esta dimensión en la Comuna ha sido el historiador Jacques Rougerie, quien ha insistido en la simultaneidad de la tradición y la innovación como dos elementos que, lejos de contraponerse, se entremezclaron de una manera íntima e inseparable (Rougerie, 1971: 49ss). Por ello, los protagonistas de la Comuna se podían presentar como los herederos de 1793, podía prevalecer una iconografía y una terminología como la de aquella época pasada (incluso en los nombres de los nuevos diarios como *La Montagne*, *Le Père Duchesne* o *L'Ami du Peuple*), se podían recuperar proyectos como el de una educación obligatoria y gratuita y podían referirse a los principales referentes de entonces como "nuestros padres". De ahí que también se aprobara, si bien con bastante

#### 4. LEFEBVRE Y LA IRRUPCIÓN DE NANTERRE

En gran medida, los acontecimientos de mayo del 68 pudieran ser reveladores. ¿Quién no se reconoció con ellos? ¿Quién no encontró su aportación, sus previsiones, sus conceptos? Todos y cada uno, hasta las autoridades, hasta los ideólogos de la policía, de las instituciones y del Estado, todos tienen razón porque el movimiento acumuló y transformó sus elementos en mayo de 1968 (...). Este movimiento introdujo “algo” en el mundo, después de lo cual se desvaneció. El centro iba a desplazarse: ésta es la lección del acontecimiento.

Henri Lefebvre. *Manifiesto diferencialista* (1972: 122).

Tras los episodios de Mayo, Lefebvre escribió un libro para analizar lo sucedido. En esta obra, titulada *L'Irruption: de Nanterre au sommet* y vertida al castellano como *La Revolución: de Nanterre para arriba*, relaciona lo ocurrido con la cotidianidad y lo urbano, destacando la apropiación política de los espacios y las calles de la ciudad. También critica la actitud del partido comunista, que aparece como una institución enemiga de los *soixante-huitards*. Frente a esta organización, lo que observa en el Mayo del 68 es la emergencia de una tercera fuerza, “la de la impugnación y la espontaneidad, la de la calle” (Lefebvre, 1970: 84), añadiendo que se trata de un poder fuera del poder que, por añadidura, es el más real y más activo. Mayo no solo se habría caracterizado por desafiar al poder establecido sino también, o especialmente, por cuestionar la noción o la existencia del mismo poder en sí.

Este punto se asocia de nuevo a la Comuna, donde también la misma idea de poder había sido cuestionada por buena parte de sus integrantes y se apunta hacia un modelo político distinto. Como epítome de esta postura, el *communard* Gustave Lefrançais explicó en su *Étude sur le mouvement communaliste à Paris* que la Comuna

no tenía por objetivo solamente el de descentralizar el poder. Bajo pena de mentir en sus primeras afirmaciones, su misión era la de hacer desaparecer el poder mismo; la de restituir su soberanía efectiva a cada miembro del cuerpo social, sustituyendo el derecho de iniciativa directa de los interesados, o gobernados, a la acción deletérea, corruptora y actualmente impotente del gobierno [...]. Era pues toda una política nueva la que la Comuna tenía que inaugurar (1871: 368).

---

oposición, la instauración de una institución como el Comité de Salud Pública, el responsable del Terror revolucionario anterior que sin éxito algunos quisieron emprender de nuevo (Breugh, 2013: 188). Al respecto escribió Lefebvre: “Entre los hombres de la Comuna, unos, los jacobinos, parodiaron 1793, y esta imitación fue bastante importante en el fracaso de la Comuna” (1967, II: 669-670).

Por ello, lo que se plantea desde la Comuna (y como ha desarrollado Jacques Baynac desde su perspectiva respecto al Mayo del 68) es un alegato en favor de una revolución dentro de la misma revolución: revolucionar la noción misma de revolución para alcanzar una transformación que sea verdaderamente global y se extienda por los terrenos del espacio y la vida cotidiana, donde el mismo poder sea puesto en cuestión. Lefebvre señala que lo que tiene lugar en Mayo del 68 es una situación revolucionaria sin una revolución (en el sentido anterior del término): a diferencia de la Comuna, la toma de la vida no se habría visto acompañada por una toma del poder.

Como es sabido, este asalto al poder ni siquiera se intentó: el caos provocado por las jornadas de Mayo generó un vacío de poder y de Gaulle huyó a Alemania. Sin embargo, ningún movimiento pretendió conquistar el poder y derribar violentamente el gobierno. La revolución se planteó en otros términos: de Certeau la definió como una “toma de la palabra” y desde Lefebvre podríamos añadir que se trató de una (provisional) “toma del espacio”. Entonces se derribó la autoridad de lo cotidiano y se impugnó la autoridad del poder, aunque al no sustituirlo por otro poder, se lo dejó con vida. Con pesar, Lefebvre observa que, una vez concluido el momento de desalienación, se ha reorganizado sólidamente el orden cotidiano y con ello se ha restaurado el orden social (1970: 91-92). Más adelante, como en su tercer volumen sobre la crítica de la vida cotidiana, contempla la continuación del proceso de empobrecimiento de la cotidianidad y denuncia la equiparación del “*changer la vie*” con una liberación sexual banalizada y al servicio de la mercancía. El problema radicaría en que los cambios de costumbres no habrían derivado en una apropiación de la vida ni tampoco del espacio. Además, un tema en el que asimismo abundó en *La survie du capitalisme*, examina la gran flexibilidad del orden establecido y cómo no solo la cotidianidad sino también cuestiones revolucionarias como lo urbano o el derecho a la diferencia pueden ser recuperadas, domesticadas y reintegradas de una manera tal que acaben por ser inocuas.

A decir verdad, esta sensación de fracaso ya se encuentra en la misma lectura de Lefebvre de la Comuna, una que, pese a su entusiasmo e idealización, no deja de ser sombría. Al fin y al cabo, admite, la Comuna concluyó en una derrota, pero una que no fue exclusivamente militar y que se cocía en su interior: el mismo pueblo insurgente había transformado la fiesta en espectáculo, se fue desviando de su camino y “entonces, como en toda fiesta verdadera, se anuncia y se avanza el drama en estado puro” (Lefebvre, 1965: 21). Hasta cierto punto, parece como si Lefebvre hubiera predicho su posterior diagnóstico del post-mayo del 68.

Además, podríamos agregar que algunas de las limitaciones más importantes de la Comuna también hallaron su continuidad en el mayo parisino. Por un lado, la cuestión de género. Si bien hubo luchas a favor de las mujeres,<sup>13</sup> ninguna de las dos revoluciones puede ser considerada como feminista. Al contrario, es preciso re-

<sup>13</sup> Recordemos la creación de la Unión de mujeres, los intentos de mejorar sus condiciones laborales o, sin ir más lejos, el rol político de mujeres como Louise Michel, Elisabeth Dmitrieff o André Leo así como las muy denigradas *pétroleuses*. Sin embargo, una cuestión como la del sufragio femenino ni siquiera fue seriamente planteada.



cordar que el feminismo, no casualmente, recibió un gran impulso en Francia justo después de los episodios de Mayo, como si fuera una herencia rebelde de este último (Picq, 2008). Otro límite consiste en que sendos episodios fueron principalmente parisinos. Pese a las iniciativas de expandir la insurrección a otros puntos del Hexágono,<sup>14</sup> es innegable que no lograron tener una repercusión equiparable y que esas, para Lefebvre, revoluciones urbanas quedaron prácticamente encerradas en el espacio de la gran capital.

## CONCLUSIONES

A Mayo del 68 y a la Comuna se les podrían aplicar las palabras que Lefebvre dedicó a esta última al indicar que podía aparecer a la vez “como prefiguración de un fracaso mucho más amplio y como anuncio particularmente importante de virtualidades y de tareas futuras” (1967, II: 673). Para él, aun fallida, toda revolución contiene algo de prospectivo y profético, no conecta solamente con el pasado sino que también anuncia y anticipa en cierto modo el porvenir. En cada auténtica revolución hay un rescoldo imborrable, potencialmente feraz, y que en la de 1871, siguiendo las palabras de Marx, anidaría en su existencia misma. El sueño de la Comuna se hallaría en la idea renovada de una praxis creadora, en la propia experiencia política y en lo que Lefebvre llamó su *estilo* (1967, II: 674).

Del mismo modo que la Comuna habría fracasado en parte por los rasgos más propios de los neojacobinos (1967, II: 669-670), quienes pensaron que la revolución debía consistir en una repetición de las medidas tomadas en 1793, podemos añadir que cada episodio futuro semejante se debe situar ante el desafío de la herencia: cómo dejarse iluminar por esos referentes del pasado a los que apela de un modo tal que no se oscurezca u obture la relación con el presente; de una manera tal que el presente no se aherroje literalmente al pasado, quede anulado como tiempo auténtico y para que tenga la capacidad de desplegar un poder inaugural visible en la emergencia de un verdadero acontecimiento. La memoria, por lo tanto, como un proceso de *augere* (hacer crecer) y no como una prisión en la que rendir pleitesía. Heredar sí, pero sin que por ello se sacrifique la dimensión creadora, apropiadora y reinventiva.

Como escribió Jacques Derrida en *Espectros de Marx*: “la herencia no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos” (2003: 67-68). Heredar, para él, implica el reconocimiento de una deuda, es una reafirmación selectiva, crítica y productiva que no lleva al enmudecimiento del heredero sino que lo invita e interpela para que participe e insufla la propia impronta en su desarrollo. En verdad, sin su concurso activo dicha herencia queda desprovista de su sentido, pues se trata de un proceso que depende de una rara y en apariencia asimétrica reciprocidad entre dos polos, el

<sup>14</sup> Por ejemplo, durante la Comuna también hubo levantamientos en Marsella, Toulouse, Lyon, Saint-Étienne e incluso Narbona. Lefebvre se preocupó por esta cuestión y la explicó por la ambigüedad y la incertidumbre del proyecto descentralizador (1965: 350). Para el reducido efecto de Mayo del 68 fuera de París, véase Baynac (2016: 269).

emisor y el receptor. Desde esta perspectiva, heredar la revolución es hacerse cargo de un legado vivo que demanda una ulterior apropiación y que por ello debería desembocar siempre y en primer lugar en una revolución en la misma revolución. En este contexto, la libertad no debe entenderse de una forma negativa, como aquella que en este caso se libera de los lazos y las interferencias de un pasado que entiende como una atadura y una constricción, sino como una apropiación positiva donde ese pasado puede ser integrado productiva e incluso revolucionariamente desde el presente. Bajo esta comprensión, la apelación a la tradición ya no fija su mirada en el pasado sino que la atraviesa para proveerse, y dotarle al mismo tiempo, de un horizonte de futuro.

Supongo que algo semejante es lo que debería significar ese oxímoron que se encierra en la locución ‘tradición revolucionaria’ y que no podemos dejar de entender sino como una unión en tensión de los dos términos. Detrás de esa invocación a la tradición se esconde una necesaria traición que responde a los requerimientos del mismo acontecimiento. Se podría añadir que la fidelidad se manifiesta justamente en la infidelidad, una fidelidad *responsable* y *responsiva* que se plasma en un acto de apropiación. Bajo esta comprensión, la tradición y la creación no se contraponen, sino que van de la mano y se respaldan.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ASTARIAN, Bruno (2008). *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*. Madrid: Traficantes de sueños.
- BAKUNIN, Mikhaïl (1980). *La revolución social en Francia*. Madrid: Júcar.
- BAYNAC, Jacques (2016). *Mayo del 68: la revolución de la revolución: contribución a la historia del movimiento revolucionario del 3 de Mayo al 16 de Junio de 1968*. Madrid: Ediciones Acuarela y Antonio Machado Libros.
- BENJAMIN, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- BREAUGH, Martin (2013). *The Plebeian Experience. A Discontinuous History of Political Freedom*. Columbia: Columbia University Press.
- BRINTON, Maurice (2004). *For Worker’s Power. The Selected Writings of Maurice Brinton*. Oakland: AK Press.
- BUJ, Serge (2016). “El ocaso del partido comunista francés: los años sesenta”. En MOLINERO, Carme e YSÀS, Pere. *Las izquierdas en tiempos de transición*. Valencia: Universitat de València.
- CEAMANOS, Roberto (2014). *La Comuna de París (1871)*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- CERTEAU, Michel de (1995). *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana.
- DERRIDA, Jacques (2003). *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid Trotta.

- HARISON, Casey (2007). "The Paris Commune of 1871, the Russian Revolution of 1905, and the Shifting of the Revolutionary Tradition". *History & Memory*, 19, 2, pp. 5-42.
- HESS, Rémi (1988). *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. París: A. M. Métailié.
- HOBBSAWM, Eric (2007). *La era del capital, 1848-1875*. Barcelona: Crítica.
- IHL, Olivier (1996). *La fête républicaine*. París: Gallimard.
- KAUTSKY, Karl (1977). *Terrorismo y comunismo*. En KAUTSKY, Karl y TROTSKY. *Terrorismo y comunismo*. Madrid: Júcar.
- KROPOTKIN, Piotr (2001). *Palabras de un rebelde*. Barcelona : Edhasa.
- LEFEBVRE, Henri (1947). *Critique de la vie quotidienne*. París : L'Arche.
- (1961). *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. París: L'Arche.
- (1965). *La proclamation de la Commune*. París: Gallimard.
- (1967). *El marxismo sin mitos*. Buenos Aires A Peña Lillo.
- (1970). *La revolución de hoy: de Nanterre para arriba*. México: Extemporáneos.
- (1971). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.
- (1971b). *Introducción a la modernidad: preludios*. Madrid: Tecnos.
- (1972). *El manifiesto diferencialista*. México: Siglo XXI.
- (1972b). *La revolución urbana*. Madrid: Alianza.
- (1972c). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid : Alianza.
- (1972d). "L'avis du sociologue. État ou non-État ?" En V.V.A.A. *Colloque universitaire pour la commémoration du centenaire de la Commune de 1871 tenu à Paris les 21, 22 et 23 mai 1971 : actes*. París: Éditions Ouvrières.
- (1973). *Contra los tecnócratas*. Buenos Aires: Granica.
- (1973b). *La violencia y el fin de la historia*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- (1973c). *La survie du capitalisme*. París: Anthropos.
- (1976). *Espacio y política: el derecho a la ciudad II*. Barcelona: Península.
- (1976b). *Tiempos equívocos*. Barcelona: Kairós.
- (1981). *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*. París: L'Arche.
- (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- (2017). *El derecho a la ciudad*. Madrid: Capitán Swing.

- LEFRANÇAIS, Gustave (1871). *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*. Neuchatel: G. Guillaume Fils.
- LENIN (1969). *Obras completas*. Buenos Aires: Cartago.
- LIDSKY, Paul (2016). *Los escritores contra la comuna*. Barcelona: Dirección única.
- MARCUS, Greil (2010). *Rastros de carmín: una historia secreta del siglo XX*. Barcelona: Anagrama.
- MARX, Karl (1968). *La guerra civil en Francia*. Barcelona: Ediciones de cultura popular.
- (1974). *Cartas a Kugelmann*. Barcelona: Península.
- (2005). *Manifiesto del partido comunista*. Buenos Aires: Longseller.
- MERRIMAN, John (2017). *Masacre: vida y muerte en la Comuna de París de 1871*. Madrid. Siglo XXI.
- MOSSÉ, Claude (1989). *L'Antiquité dans la Révolution Française*. París: Albin Michel.
- PICQ, Françoise (2008). "El hermoso pos-mayo de las mujeres". *Dossiers féministes*, 12, pp. 69-76.
- ROSS, Kristin (2008). *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*. Madrid: Ediciones Acuarela y Antonio Machado Libros.
- (2016). *Lujo comunal: el imaginario político de la Comuna de París*. Madrid: Akal.
- (2018). *El surgimiento del espacio social. Rimbaud y la Comuna de París*. Madrid: Akal.
- ROUGERIE, Jacques (1971). *Paris libre : 1871*. París: Seuil.
- (1972). "Mil Huit Cent Soixante et Onze". En V.V.A.A. *Colloque universitaire pour la commémoration du centenaire de la Commune de 1871 tenu à Paris les 21, 22 et 23 mai 1971 : actes*. París: Éditions Ouvrières.
- SARTRE, Jean-Paul (1973). *Alrededor del 68. Situations, VIII*. Buenos Aires : Losada.
- SCHNAPP, Alain y VIDAL-NAQUET, Pierre (ed.) (1969). *Journal de la commune étudiante : textes et documents : novembre 1967 – juin 1968*. París: Seuil.
- STANEK, Lukasz (2011). *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research, and the Production of Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- TROTSKY (1977). *Terrorismo y comunismo*. En KAUTSKY, Karl y TROTSKY. *Terrorismo y comunismo*. Madrid: Júcar.

