

# Introducción

## Algunos problemas históricos y teóricos del comunismo ibérico

ANTONIO GÓMEZ L-QUIÑONES  
*Dartmouth College*

ULRICH WINTER  
*Philipps-Universität Marburg*

La publicación en 1997 de *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, repression* tuvo un indudable impacto en la conversación sobre el comunismo. El volumen provocó reacciones encontradas y suscitó alguna polémica (por ejemplo, sobre la comparación entre comunismo y nazismo, la identificación de marxismo y comunismo, la metodología para computar víctimas e, incluso, sobre su prejuiciado acercamiento al tema). A pesar de estas puntuales intervenciones críticas, lo cierto es que la respuesta mayoritaria a este libro colectivo fue positiva, y así lo demuestran las reseñas (firmadas por voces de autoridad) en *Times Literary Supplement*, *New York Times Book Review*, *The New Republic* o *The Weekly Standard*. En España, *El libro negro del comunismo* se publicó en Espasa Calpe y Planeta en 1998, en traducción del conocido periodista y activista conservador César Vidal, y fue reeditado por Ediciones B en 2010.

Como en otros países, en España esta obra fue celebrada, en realidad, como una idea de último momento, un pensamiento *a posteriori*, una suerte de *afterthought*. La Guerra Fría había concluido prácticamente una década antes, aunque no su lógica de fondo (Brown 2009: 26; Shearman 2015: 273), el capitalismo de mercado ya había revolucionado los países del Este mediante la denominada “terapia de *shock*” y el neoliberalismo se imponía a marchas forzadas como ideología triunfal e inevitable del nuevo orden internacional (Buck-Morss 2000: 264-270; Middell 2014: 171-173).<sup>1</sup> Fukuyama también había lanzado ya su tesis sobre el fin de la historia (1989 y 1992), y gobiernos tanto conservadores como socialdemócratas implantaban y/o exportaban políticas turbo-capitalistas en toda Europa. En este contexto, la aparición de *El libro negro del comunismo* puede ser entendido de varias formas: parte oficial de defunción, un esfuerzo por rematar a un difunto, un implícito ejercicio de triunfalismo, pero también un signo de precaución y sospecha. Con la perspectiva que otorga el paso de una década y media, es justamente la última interpretación la que resulta más interesante. Esta larga invectiva contra el comunismo (casi 900 páginas en la edición de Planeta) no era redundante ni gratuita. La precavida sospecha de sus autores estaba, al menos en parte, justificada.

La lista de ejemplos para sostener esta afirmación podría ser muy extensa, pero quizá solo haga falta un par de ellos para identificar esta corriente histórica. Por una parte, encontramos el afianzamiento gradual de diversos movimientos latinoamericanos y europeos en los que el proyecto socialista/comunista, sus logros históricos, así como su imaginario, retóricas y códigos simbólicos han adquirido una renovada y

---

1 Buck-Morss recuerda el principal efecto de la “privatización de la mafia-nomenklatura” (2000: 272): “la tragedia [...] no fue la destrucción de la vieja economía socialista, sino el hecho de que los ‘occidentalizadores’ en los gobiernos postsocialistas dejaron de identificar la eliminación del socialismo con el establecimiento de principios democráticos” (2000: 269) [*“The tragedy [...] was not the destruction of the old socialist economy, but the fact that Westernizers in postsocialist governments no longer identified the elimination of socialism with the establishment of principles of democracy”*].

renegociada impronta.<sup>2</sup> Por otra, el *milieu* intelectual-académico ha cambiado bajo el impulso de influyentes ensayos de Alain Badiou, Slavoj Žižek, Bruno Bosteels, Jodi Dean, Terry Eagleton, Fredric Jameson, David Harvey, Alex Callinicos, Antonio Negri, Michael Hardt, Gianni Vattimo, Santiago Zabala, Peter Hallward, Neil Larsen y Timothy Brennan, además de las propuestas democrático-radicales de Ernesto Laclau o Chantal Mouffe, entre otros. Aunque ni estos proyectos políticos ni todos estos pensadores otorgan el mismo sentido al término ‘comunismo’ (convertido en un significante en disputa entre varias familias de la Izquierda), lo cierto es que, tras la persistente crisis económica de 2008, el término mismo ha recobrado cierta vigencia (El-Ojeili 2015: 3-15). Este ha vuelto a suscitar debates intelectuales sobre cómo repensar la tarea política, el concepto de utopía, la subjetividad comprometida o la posibilidad misma de resistencia a una nueva y más dura fase del tardo-capitalismo global. Es muy posible que el comunismo esté muerto... *e pur se muove*.<sup>3</sup>

---

2 En recientes ensayos que no escatiman detalles sobre los excesos y tropelías de los regímenes comunistas, se recuerda, sin triunfalismo alguno, que dichos regímenes sacaron de la pobreza más abyecta a enormes sectores demográficos, elevaron y generalizaron los estándares educativos, proveyeron una asistencia médica universal, garantizaron altas cotas de empleo y disminuyeron los índices de mortalidad infantil (Shearman 2015: 267; Smith 2014: 32).

3 Andrew Pendakis e Imre Szeman mencionan el auge de un “neo-comunismo” que, aunque discontinuo y desarticulado, “permanece [...] como una concatenación dispersa de cuerpos, una concepción anhelante de la buena vida y un estilo apasionado de análisis y acción política” (2014:11) [*remains [...] as a scattered concatenation of bodies, a desirous conception of the good life and as a style of passionate analysis and politics*]. Estos autores señalan el rechazo de un consumismo banal y la convicción de que la realidad existencial del ser humano va mucho más allá del trabajo, la deuda y la precariedad (2014):11). En unos términos muy similares, Peter Shearman arguye que, aunque el comunismo fue derrotado, “eso no quiere decir que el comunismo no pueda resucitar, o que un nuevo internacionalismo en torno a ideas radicales de justicia e igualdad dentro de un marco no-capitalista no pueda ser divisado en el futuro” (2015: 274) [*it does not mean that communism cannot be resurrected, or that a new internationalism around radical ideas of justice and equality within non-capitalist framework cannot be envisaged in the future*].

La intención de este volumen no es trazar la historia del Partido Comunista de España ni proponer un mapa de las nuevas aproximaciones al comunismo, ni tampoco compendiar las posibilidades y límites de este relativamente reciente ejercicio político-intelectual. *Cruzar la línea roja* aspira, justo en este momento, a un repaso crítico y recolectivo que, desde la perspectiva peninsular, reconstruya aquellos discursos e imágenes paradigmáticos que han organizado el imaginario nacional e internacional sobre el comunismo, la experiencia del comunismo, la figura del comunista español, la (in)existencia de una ontología comunista y su repercusión en la construcción de una subjetividad, entre otros asuntos. En otras palabras, pensamos que cualquier discusión sobre la viabilidad u operatividad de un nuevo comunismo probablemente debiera comenzar con una reevaluación de ese comunismo histórico que está renovándose, reactualizándose y, en buena medida, también siendo negado. En este contenido, el comunismo peninsular está llamado a desempeñar un rol determinante.

Es cierto, como muchos historiadores han comentado, que el comunismo (en su versión marxista) llegó relativamente tarde a España y que, tanto en la teoría como en la praxis, tardó varias décadas del siglo XIX y XX en poder competir con el anarquismo.<sup>4</sup> La Revolución de Octubre de 1917 tiene, como mantiene Fernando Nistal (2015: 20), un efecto más relevante “en el anarcosindicalismo que en el socialismo” porque, entre otros motivos, hasta la fundación del PCE en 1920, “apenas existía en España una corriente izquierdista que fuera especialmente crítica con los postulados socialdemócratas del PSOE y sus homónimos europeos”. No es menos cierto, sin embargo, que al menos desde los años 30 y la Guerra Civil, la figura del comunista español se torna en un punto icónico y estratégico de articulación

---

4 El volumen clásico de Murray Bookchin (1977), *The Spanish Anarchists*, demuestra la fuerza numérica y organizativa del movimiento anarquista en amplias zonas de la Península Ibérica desde la segunda mitad del siglo XIX. Ninguna organización comunista tiene, desde una fecha tan temprana, una implantación parecida. En una entrega un tanto posterior y bastante más breve, *To Remember Spain* (1994), Bookchin explica el papel de la fuerza anarquista en los movimientos revolucionarios de 1936.

para múltiples manifestaciones culturales y políticas en toda Europa e Hispanoamérica (Rees 2014: 134-37; Kirschenbaum 2015: 9-10).<sup>5</sup> Partimos de la idea, por lo tanto, de que el comunismo y el ámbito ibérico en el siglo xx constituyen dos constelaciones paradigmáticas, y que el interés que puede suscitar este proyecto reside en afrontarlas como tales. En este sentido, el comunismo no se reduce a una ideología política o social; es, al mismo tiempo, una constelación discursiva, una propuesta ética, relacionada inseparablemente con las experiencias cruciales de la modernidad: el espacio, el tiempo, la acción, el sujeto y la historia, la radicalización ideológica, la relación de lo cultural/estético y lo político, entre otros muchos asuntos. Precisamente en varios de los pensadores antes nombrados, al igual que en los que se estudian en este volumen, se percibe la fuerza inspiradora del comunismo como filosofía implícita, más allá de las epistemologías más clásicas del marxismo. El comunismo encuentra acomodo en el abanico de filosofías políticas y modelos de realidad que emergen de forma polarizada en el siglo xx. Dentro de este campo, se distingue (entre otras cosas) por su carácter político y ético, su optimismo para con la historia, esto es, su concepto particular de la temporalidad y su pretensión universalista. Contribuciones recientes como *Requiem for Communism* (2003), de Charity Scribner, ponen de manifiesto la

---

5 El carácter transnacional de la Guerra Civil tiene facetas militares, políticas, sociales, culturales y demográficas. En algunas de estas dimensiones sería un error presumir que su internacionalización se produjo por generación espontánea y de forma horizontal. Como explica Daniel Kowalsky, “Stalin vio inmediatamente en los acontecimientos que están produciéndose en la Península Ibérica una ocasión para la movilización en varios frentes” (2003: 343). Es más, la involucración del Kremlin tiene como objeto “capitalizar el potencial de la guerra en beneficio de una campaña de solidaridad en el frente interno y a escala mundial” (2003: 344). El problema de fondo al que Kowalsky alude no es otro que el paradójico rol que la Unión Soviética juega como Estado o “Estado de estados” en el desarrollo del comunismo en tanto que fenómeno global. En otras palabras, esta trans-nacionalidad suele tener una marca de origen, un impulso y soporte nacional. La Unión Soviética ejerce, no en balde, de segunda o primera patria de todos los comunistas, lo cual implica una renacionalización de lo previamente internacionalizado.

vigencia de dispositivos estrechamente entrelazados con el comunismo como la solidaridad, la resistencia, la utopía y la productividad intelectual del proceso de duelo.<sup>6</sup>

## Comunismos: tramas históricas y teóricas

El ámbito ibérico no se reduce, a su vez, a un proceso político, social y cultural dentro del estricto marco de una historia nacional única. La experiencia ibérica entre 1930 y 2016 supone también el registro de algunas claves del siglo xx europeo: la Guerra Civil, los totalitarismos, el transnacionalismo, la Transición democrática, el colapso del antagonismo ideológico, el subsiguiente cosmopolitismo neoconservador y la (nueva) crisis económica del modelo neoliberal. En los momentos cruciales de la historia del siglo xx ibérico, el comunismo (y sobre todo el marxismo) no fueron solo una ideología política, sino también una filosofía existencial relacionada, de forma compleja e intermitente, con diversas formas de nacionalismo. En la España democrática,

---

6 Charity Scribner propone una tesis que, sin resultar en absoluto desfasada, quizá tenga más que ver con el período en el que su ensayo se escribe, previo a la crisis de 2008, entre 1993 y 2002 (2003: ix). Scribner estima que “hasta hace muy poco, el pensamiento utópico ofreció una ruta alternativa a la realidad histórica implacable. Ahora, en el pretendido ‘fin de la historia’ cuando el tiempo parece detenerse en un eterno presente, la utopía vira hacia la añoranza de la Historia misma” (2003: 9) [*“Until recently, utopian thought offered an alternate route away from implacable historical reality. Now, at the purported ‘end of history’ when time seems to pause in the eternal past, utopia veers into the longing for History itself”*]. En este contexto (que para Scribner no es solo temporal, sino también geográfico), los réquiems por el comunismo desencadenan una política de la memoria en cuatro modalidades: nostalgia, duelo, melancolía y repudio. No pensamos que, para el caso ibérico, estas cuatro opciones abarquen todo el ámbito de la experiencia y rememoración del comunismo. De hecho, su afirmación de que “la insistencia en el potencial emancipador del trabajo/trabajadores está conclusivamente desacreditada” (2003: 165) [*“the insistence on labor’s emancipatory potential appears conclusively discredited”*] dista de resultar tan conclusiva cuando se analiza desde la segunda década del siglo xxi y desde una perspectiva transnacional más amplia.

una vez desactivado (aunque solo provisionalmente) el esquema ideológico amigo-enemigo, el comunismo/marxismo se adapta otra vez a (y reacciona contra) el nuevo orden global, esto es, el cosmopolitismo, un multiculturalismo naíf y el neoconservadurismo (renegado). Por lo tanto, el comunismo se relaciona con la experiencia ibérica no solo al nivel de modelos de representación y autorrepresentación del sujeto comunista, sino también con respecto a los grandes desplazamientos históricos del siglo xx. Por supuesto, otro de los temas en donde la Península Ibérica y el comunismo interseccionan es, por supuesto, en el problema de la “cuestión nacional”. Esta intersección es especialmente importante para nuestro volumen porque, como razona Adrienne Lynn Edgar, el comunismo y el marxismo pueden ser invocados para atacar o defender agendas nacionalistas (de las que, en la Península Ibérica, hay varios ejemplos incompatibles, además con diversos espacios geográficos como objeto de sus aspiraciones).

A partir de este planteamiento básico exponemos a continuación algunas de las tramas históricas y teóricas que se tejen en este volumen. Uno de los problemas que, implícita o explícitamente, reaparece en la mayoría de los ensayos incluidos en *Cruzar la línea roja* es la relación entre marxismo y comunismo. Esta no es una relación sencilla y no admite ser resumida en la simple mimetización, ni tampoco en un binomio de conceptos distintos y, mucho menos, opuestos. De hecho, marxismo y comunismo parecen entablar una tensión basada en su complementariedad, pero también en su mutua corrección y desfases, que pueden deparar incluso varios comunismos sin marxismo (El-Ojeili 2015: 25-34, 173-174, 176-178). En los propios textos de Marx (de forma especialmente célebre en *El manifiesto comunista*) encontramos pinceladas sobre esa sociedad futura donde propiedad privada y clases habrían sido abolidas.<sup>7</sup> Por otra parte, si

---

7 Marx dedica duros comentarios a esas corrientes comunistas que plantean, en términos “puramente utópicos”, la desaparición del antagonismo de clase, la familia, la propiedad privada y el estado (Marx 1998: 74). En la sección final del *Manifiesto*, desestima frontalmente el “socialismo reaccionario”, el “conservador-burgués” y el “crítico-utópico” (Marx 1998: 62-72). Un poco antes, incorpora una lista de diez propuestas que resultarían realizables solo en aquellos países más

bien el comunismo ocupa una posición decisiva en la arquitectura conceptual de la filosofía marxista, la argumentación explícita sobre su contenido específico es bastante menor. El marxismo demuestra mucha más tenacidad en su condición de ciencia crítica del capitalismo, que en su descripción positiva de la sociedad a la que aspira.<sup>8</sup>

En los autores y obras analizados en este volumen hallamos distintos grados de simpatía y fidelidad a los proyectos marxista y comunista. En los casos de pensadores con mejor formación teórica, se detecta una mayor cercanía al primero que al segundo. En los casos de activistas políticos e incluso de creadores con escaso entrenamiento filosófico, es justo concluir que la lealtad a algún partido comunista o al alzamiento revolucionario prevalece *de facto* sobre la comprensión e identificación con un corpus textual, en muchos casos, bastante técnico. Ahora bien, incluso esta misma distinción desfigura y simplifica el debate. Daría la impresión (falsa, aunque bastante extendida) de que el marxismo desempeña el papel de *la teoría*, mientras que el comunismo sería *la práctica* de dicha teoría. En esta hipotética distinción, España habría sido un enclave mucho más propicio y sugerente para la acción comunista, que para su elucubración conceptual. Para el propósito de esta breve introducción, no importa que esta repartición de funciones inflija, por ejemplo, una enorme violencia en postulados básicos del marxismo (las *Tesis sobre Feuerbach*, las mejores páginas de Lukács y la conocida discusión sobre la “práctica teórica” en Althusser son algunos ejemplos).<sup>9</sup> Lo que aquí pretendemos sugerir es que esta

---

avanzados (Marx 1998: 60-61). En términos generales, en la obra de Marx y Engels la palabra comunismo tiene, como explica Paresh Chattopadhyay, dos sentidos: expresión teórica y esa sociedad que surgiría del fracaso capitalista (2014: 37). El ensayo de Chattopadhyay repasa este asunto con cuidado y precisión.

8 Es por esto que Fredric Jameson concluye que no tiene mucho sentido hablar de la bancarrota del marxismo cuando este no es otra cosa que la ciencia y el estudio del capitalismo. El triunfo global de este último se enfatiza, sin embargo, a la par que la decadencia del marxismo (1991: 255).

9 Como explican Pendakis y Szeman, aunar en una misma locución las palabras “Marx” y “teoría” implica un oxímoron (2014:15). En el marxismo ha latido con enorme fuerza una pulsión antifilosófica, una crítica frontal de la tradición

distinción entre marxismo y comunismo (entendida como la diferenciación entre teoría y práctica, filosofía y actividad política) ha producido efectos reales y atraviesa la historia del comunismo español. La decisión táctica sobre cómo situarse frente a estos pares de opuestos, compatibilizándolos o exacerbando sus fricciones, ha propiciado toda clase de reajustes, reproches, exculpaciones y radicalizaciones en el interior del comunismo ibérico.

Otra de las líneas argumentativas que surca estos ensayos y, sobre todo, la propia organización interna del volumen es la estructura histórico-temporal del movimiento comunista, tanto en Europa Occidental como Oriental. Ambas tienen su influjo en lo acontecido en España y arrojan bastantes pistas sobre la naturaleza transnacional del comunismo ibérico. *Cruzar la línea roja* no pretende, como ya se ha aclarado, ofrecer una historia de dicho movimiento, pero sus contribuciones sí tienen muy en cuenta que, en distintos momentos y circunstancias, el vocablo “comunismo” y sus mismos referentes han significado cosas distintas. Anular dicha trayectoria diacrónica con el fin de crear absolutos, tanto encomiásticos, como censores, ha servido y aún sirve a aproximaciones antihistóricas o al menos pseudohistóricas. Estas aproximaciones convierten eventos coyunturales en simples manifestaciones empíricas de un principio categórico anterior, *el Comunismo*. Aunque luego volveremos sucintamente sobre esta tensión para aportar algún dato más, la conclusión tentativa que podemos extraer de este tira y afloja entre posiciones más o menos proclives a la historización sería que el debate sobre el comunismo bascula entre dos polos: comunismo como idea, comunismo como historia; comunismo como principio regulador, comunismo como acontecer efectivo. En este debate, raramente se expresan defensas nítidas y unilaterales de cualquiera de estos dos polos, pero sí énfasis muy relevantes que ponen un polo “al servicio” (valga la expresión) del otro.<sup>10</sup> En España, la errática suerte de

---

teórica clásica y el desdén por la dicotomía burguesa mente-cuerpo, trabajo intelectual y trabajo manual (16).

10 El autor que recientemente más ha hecho en pos del comunismo como “idea” es, por supuesto, Alain Badiou (2010). En *The Communist Hypothesis*, en concreto

las organizaciones comunistas y el exilio tras su “rápido [...] desplome en el accidentado contexto de la derrota” provocan que “su potencial movilizador [...] quede arrumbado” (Hernández Sánchez 2015: 325). Esta situación hace que sus programas y compromisos se deslicen, a veces sin conciencia de ello, hacia un terreno ultraespeculativo (aunque no por ello de gran altura), utópico, pospragmático, nostálgico o, como expone Hernández Sánchez, “sectario” y “voluntarista” (Hernández Sánchez 2015: 330).<sup>11</sup>

Incluso a riesgo de simplificar la enmarañada historia del comunismo, nos atrevemos a proponer cuatro fases que puntúan el horizonte de expectativas y las condiciones de posibilidad desde las que (en España, *pero* no solo en España) se escribe “sobre”, “para” o “contra” el comunismo. Una primera etapa se relacionaría con el comunismo mientras que este funciona como una tarea revolucionaria efectiva, una corriente política muchas veces clandestina que intenta desestabilizar un *status quo* mediante diversos procedimientos de agitación y subversión. Un segundo ciclo se caracterizaría por la llegada al poder de partidos comunistas, su capacidad para modificar y apropiarse de una institucionalidad dada, y emprender una socialización organizada de sus principios. A finales de los años 40, casi un tercio de la población mundial era gobernada por partidos comunistas inspirados por

---

en el ensayo “The Idea of Communism”, explica los elementos de su propuesta: el comunismo como verdad política, su universalismo y simultánea concreción histórica, su dimensión subjetiva, eventual y procesual. Poco después de la aparición de la edición en inglés del ensayo de Badiou, Bruno Bosteels diagnostica el peligro de un “speculative leftism” (2011: 282) (“izquierdismo especulativo”) que incurre en el gnosticismo y cierto maniqueísmo. Bosteels propone un comunismo “actual” en el que la especulación puede conjugarse con tácticas y estrategias (2011: 278-283). En este reciente debate también tercia Jodi Dean para incidir en que aquellos aspectos irrealizados o incluso irrealizables de un “horizonte comunista” dejan también una presencia real con frutos efectivos, aunque no inmediatos (2012: 17).

- 11 David Wingate Pike resume la situación del PCE en el exilio como una historia, al menos inicialmente, de resentimiento y suspicacias, convertido en un “apestado entre los apestados” [*an outcast in the midst of outcasts*] a nivel europeo (1993: 10).

Lenin y la Revolución de Octubre (Shearman 2015: 6). En tercer lugar, habría que atender a la crisis de estos proyectos y, en consecuencia, de un amplio abanico de posibles síntomas: derrota militar, burocratización, represión, escasez material, etcétera. Finalmente, el comunismo se vuelve el signo predominante de un inmenso fracaso, de un desastre sin paliativos, el final taxativo de las expectativas y realidades de lo que Eric Hobsbawm llama “el corto siglo xx, entre 1914 y 1990” (1991: 123).<sup>12</sup> En esta coyuntura, la suerte del comunismo español “puede ser considerad[a] como ejemplar [...] pues muestra todas y cada una de las dimensiones en que se despliega la crisis de las organizaciones comunistas” (Ramiro Fernández 2004: 7). No por evidente resulta menos necesario aclarar que no es lo mismo privilegiar el término “fracaso”, “derrota” o “desastre”, y que los intereses y agendas detrás de dichos subrayados pueden ser y han sido muy variados: desde un anticomunismo *aún* comunista, hasta un anticomunismo neoliberal, pasando por una gama de opciones intermedias.

Estos cuatro períodos implican *tempos* y desarrollos geográficos asimétricos. Su manifestación en la Península Ibérica ha sido muy distinta de la experimentada, por ejemplo, en el antiguo bloque soviético o en latitudes más cercanas, como Italia o Francia. Ahora bien, nos parece que sin tener en cuenta estos cuatro momentos, incluso si evitamos convertirlos en estadios geométrica y diáfananamente diferenciados, resulta muy difícil aprehender las cargas afectivas, el perfil

---

12 Un tema de grandes dimensiones es, por supuesto, la Transición entre cada una de estas tres etapas. En una jerga típicamente deconstructivo-heideggeriana, muy poco adecuada a ninguno de los postulados comunistas, Michael Henry admite que, si bien la implantación del comunismo termina en catástrofe, la llegada del capitalismo a esos mismos países impone un segundo cataclismo histórico, igualmente destructivo (2014: 112-116). En un tono tecnocrático, típico de muchos departamentos de ciencias políticas o de gobierno en el mundo anglosajón, Timothy Frye (2010) analiza las relaciones entre la construcción de nuevos estados poscomunistas, el desarrollo de sociedades de mercado y el funcionamiento de sistemas democráticos en la antigua Unión Soviética. El libro de Frye, ampliamente documentado, nunca se plantea algunos aspectos conceptuales y cualitativos, como el posible grado de incompatibilidad entre capitalismo y democracia.

epistemológico, la subjetividad política (tanto individual, como colectiva) e incluso la textura moral de aquellos que hicieron de la relación con el comunismo un motivo fundacional. Es más, tampoco son equiparables los márgenes de intelección y actuación que permite el fracaso 1) en tanto que cataclismo inmediato (incluso como trauma) o 2) en tanto que hecho *ya-narrativizado* y distante. En cualquier caso, nuestra intención no es otra que acentuar la influencia del estado del proyecto comunista ibérico en su posible tratamiento heroico, nostálgico, arrepentido, demonizado y contrito, arqueológico o preventivo. Este tipo de contextualización no abole el debate sobre la iniciativa individual comunista, pero sí alivia la sobrecarga moral(ista), las hagiografías y su secreto reverso: el hipostasiado mal absoluto. En resumen, no solo el comunismo tiene que ser historizado, sino también las consideraciones y juicios normativos realizados sobre él.

## Comunismo y anticomunismo

En relación justamente con la codificación del comunismo en tanto que paradigma del mal absoluto, algunos de los ensayos aquí recogidos hacen hincapié en un extremo muy iluminador. La arqueología del comunismo resulta incompresible sin una genealogía complementaria, una suerte de sombra incómoda que siempre la ha acompañado: el anticomunismo. Somos consientes de adentrarnos en un terreno resbaladizo al confrontar este tema. Palabras como “comunista” o “anticomunista” pueden convertirse (de hecho, se han convertido con frecuencia) en epítetos tan sobrecargados semánticamente que su función es más *performativa* que explicativa, más gestual que cognoscitiva. Estos son los apelativos que, al modo de prohibición o palabra-tabú, suelen cancelar una conversación incluso antes de que esta haya dado comienzo. Es necesario reconocer, por ende, que la locución “anticomunismo” se utiliza, especialmente hasta los años 70, como arma arrojadiza con la que descalificar *ipso-facto* cualquier clase de crítica, cuestionamiento u oposición. “Anticomunismo” funciona en estas ocasiones como una acusación o reproche cifrados tras los que anida su verdadero contenido: derechismo, imperialismo, (neo)

liberalismo, (neo)fascismo, (neo)franquismo, conservadurismo, etcétera. Esta identificación no es solo injusta ideológicamente, sino que supone, además, una simplificación intelectual en toda regla, es decir, la reducción acomplejada de un debate con muchos más matices.

Al mismo tiempo, en este indebido lugar común hay un punto (*tan solo un punto*) de verdad que no conviene perder de vista. El anticomunismo no da tregua al dogmatismo de una doctrina y su proyecto histórico, pero a menudo parece del todo insensible a su propio dogmatismo, a su propia cerrazón. A este doble error se refiere Jürgen Habermas cuando rechaza, por un lado, la (cada vez más escasa) apología estalinista que tacha de contrarrevolucionaria toda revisión y, por otro, esa “crítica posmoderna de la razón” que, con creciente aceptación en las décadas de los 80 y 90, convierte el ciclo de la modernidad (desde la misma Revolución francesa) en un ringlero predeterminado de horrores (1991: 17-29). Un breve y reciente ejemplo quizá pueda arrojar alguna luz sobre este argumento. Un somero repaso a la prensa escrita, radiofónica y televisiva producida en España durante los últimos tres o cuatro años demostraría el resurgimiento del calificativo “comunista” para referirse a grupos, partidos y movimientos que, tras la crisis de 2008 y especialmente durante el ciclo electoral de 2015, han adquirido un inesperado protagonismo. Este repaso también revelaría un par de aspectos adicionales. En primer lugar (y esto sorprenderá a pocos), “comunista” (junto con “populista”, “bolivariano”, “extremista”, “antisistema” y “radical”) tienen el valor no solo de insulto definitorio, sino de concepto-*non plus ultra* tras el que uno se asoma al abismo, al caos, a una involución temible. El tono profético-apocalíptico se cierne sobre estos augurios a modo de una teleología política indiscutible, ante la que solo cabe asentir o automarginarse. Esta campaña entronca, en el fondo, con una antiquísima tradición que, bajo diversas pancartas, retrata el comunismo como enfermedad social, mal moral y estatismo genocida (Van Dongen, Roulin y Scott 2014: 2). En segundo lugar, la inmensa mayoría de las propuestas, medidas o programas que despierta esta animadversión (sin duda, legítima) no ameritan sin embargo el uso legítimo y coherente del calificativo “comunista”. No estamos ante agendas que cuestionen una economía capitalista de mercado, sino ante escenarios (en el mejor de

los casos) socialdemócratas, republicanistas, popular-nacionales, keynesianos y de regeneración democrático-procedimental.

Que en este entorno histórico circule con tanta prolijidad y vehemencia el adjetivo “comunista” nos permite entrever uno de los cometidos que el anticomunismo lleva a cabo hoy en día (y en décadas anteriores).<sup>13</sup> El anticomunismo ha hecho las veces, con frecuencia, de vanguardia preventiva y propagandística contra cualquier desviación ideológica o política que se saltase el guion que el capitalismo de posguerra prescribe en sus sucesivas fases. El anticomunismo se ha comportado a menudo como ese detector implacable que hace saltar las alarmas ante el atrevimiento (o la mera posibilidad) de pensar y trabajar para un mundo poscapitalista. Esto mismo sintetiza, por ejemplo, Paul Hollander cuando lamenta ese tozudo anticapitalismo contraoccidental especialmente vivo en ámbitos académicos (Hollander 1992: 9, 14 y 26). En conclusión, el anticomunismo ha tenido en el capitalismo un dogma, pero también la postulación del fin de la historia, la desconfianza en las “ideologías”, el rechazo de la política en tanto que confrontación de visiones sociales opuestas, y la alergia por cualquier definición de la democracia que no sea la que permiten el momento histórico, las crisis periódicas y su inescrutable *fatum* económico. Todo lo que, en nombre del anticomunismo, se prohíbe pensar, decir y construir colectivamente aún está por considerar. Esta es la historia de una sistemática negación, de vetos e inhibiciones molestos, difíciles de reconocer y discutir. En España, donde un régimen dictatorial apoyado por el ejército y amplios sectores de la Iglesia católica emprende, en los años 50, un plan desarrollista (base del capitalismo español de la segunda mitad del siglo xx), la labor prohibitiva del anticomunismo resulta aplastante hasta la Transición y más allá de esta.<sup>14</sup> No en balde, como demuestra Juan Andrade en su reciente

---

13 El anticomunismo se remonta, como muestra Pierre Abramovici en su exhaustiva narración, a finales de la segunda década del siglo xx, y muta de apariencia, estructura y dimensiones durante las siguientes décadas (2014: 114-26).

14 La efectividad cristiano-eclesial en la batalla contra el comunismo no se trata solo de un fenómeno español. Durante la Guerra Fría, como argumenta Markku Rutsila, se crea el International Council of Christian Churches (ICCC), que

libro, la Transición a una monarquía parlamentaria, férreamente tutelada por algunos sectores del propio régimen franquista, se convierte en un agujero negro para muchas de las aspiraciones comunistas y los anhelos más radicales de ruptura.

## Un comunismo dialógico

La reflexión anterior no debe entenderse como una exculpación o justificación de los fanatismos, maniqueísmos y paranoias de los que la historia del comunismo (cualquier clase de historia del comunismo) no puede desentenderse. Como explica Michael E. Brown en su importante texto, sigue haciendo falta una izquierda contemporánea que asuma y dialogue con las complejidades de su pasado, incluidos sus propios elementos regresivos (Brown 2009: 5). Sus consecuencias materiales y simbólicas fueron enormes y muy dolorosas, y de ellas ofrecen buena cuenta algunas de las contribuciones compiladas en este libro. De hecho, hay un par de facetas de este debate que nos gustaría resaltar telegráficamente. Por una parte, la evolución de los comunistas ibéricos y de sus organizaciones exige abordar las espinosas relaciones entre política y violencia. No pensamos, como algunas voces plantean, que la tradición o la tarea política moderna albergue en sí misma una incontenible

---

defendía nociones tradicionalistas de la autoridad bíblica, a la vez que se convertía en portavoz internacional de amplios sectores cristianos contra el comunismo (2014: 235). Desde su inauguración en 1938, ICCC se impone en el mundo protestante de Asia, África, Europa y las Américas hasta la aparición, en 1975, del World Congress of Fundamentalists (2014: 235). Como la propia Rutsila recuerda, el pastor líder y fundador del ICCC, el carismático Carl McIntire, afirma sin ambages que “todo verdadero cristiano y amante de la Biblia debe lógicamente y por necesidad oponerse al comunismo” y que “esta conspiración diabólica para la destrucción de la libertad humana y del cristianismo se opone diametralmente, en todas sus partes, al concepto cristiano de Dios y del hombre” (2014: 237) [*“every true Christian and every lover of the Bible must logically and of necessity oppose Communism” / “this diabolical conspiracy for the destruction of human freedom and Christianity was diametrically opposed, in all its parts, to the Christian concept of God and man”*].

violencia, pero sí entendemos que el proyecto comunista, o al menos muchas de sus manifestaciones, ha deparado un tipo de terror que ni la más exquisita de las elucubraciones filosóficas podría rescatar de la ignominia. Este ha sido un terror de enormes consecuencias, con un coste social irreversible y de una apariencia, cuantitativa y cualitativa, espeluznante (McDermott 2014: 81-84; Strauss 2014: 356-63). Teorizar este terror bajo el mantra de lo sublime, la negatividad creadora de la Revolución o una supuesta justicia taxativa y proto-divina no solo no redime el legado comunista, sino que además lo condena a un pseudo-misticismo cruel.<sup>15</sup> Este debate debería ser enmarcado, además, en una propensión moderna, más amplia, a sublimar y darle carácter finalista a la violencia al modo, por ejemplo, de George Sorel.

Por otra parte, esta tradición dogmática en lo conceptual e hiper-violenta en lo práctico no supone una imagen completa ni compensada del comunismo ibérico. Algunas de las contribuciones aquí coordinadas tienen por objeto militantes comprometidos con una causa y un partido, pero también capaces de la autocrítica y la vacilación. Estas figuras viven sus certidumbres en un marco de recurrente cuestionamiento: pensar y actuar en pos de la causa comunista implicaba constantes debates, desacuerdos y puntos de *impasse*. Expresado en otras palabras, de igual manera que el “tolerante” pragmatismo de cierto posmarxismo y poscomunismo encierra fuertes dosis de secreto e inconfesable dogmatismo, hay en el comunismo vetas antidogmáticas que se tradujeron en aportaciones teóricas, grupos organizados

---

15 Hay momentos en la ingente obra de Slavoj Žižek que se abandonan a este tipo de elucubración sobre la violencia política. En su introducción a una antología de Robespierre, comenta aprobatoriamente que una revolución sin una violencia con su dimensión “divina” queda reducida a una mera intervención estratégica (Žižek 2007: xi). En otro de esos momentos turbadores, Žižek razona que “*the problem with Hitler was that he was not violent enough, that his violence was not ‘essential’ enough*” (Žižek 2008b: 151; destacado en el original) [“el problema con Hitler fue que *no fue suficientemente violento*, que su violencia no fue suficientemente ‘esencial’”]. Finalmente, siguiendo la estela de Walter Benjamin, Žižek se pregunta sobre la necesidad de una “violencia divina” que “*explota en una rabia vengativa y destructiva*” [“*explodes in a retaliatory destructive rage*”], con la que redimir todas las injusticias de la historia (Žižek 2008a: 179).

y corrientes institucionales. Incluso voces tan dispares como las de Paul Hollander y Robin Blackburn conceden que la disidencia y el descontento internos constituyen actitudes centrales y continuas de estos regímenes, partidos y movimientos sociales (Hollander 1992: 2; Blackburn 1991: 178-180). En unos términos más filosóficos, Gianni Vattimo y Santiago Zabala llaman a este desdoblamiento interno de autointerrogación un comunismo no-científico, posestalinista, interpretativo, abierto y dialógico (2011: 109-116). Con asiduidad, estas zonas del largo desarrollo comunista suelen ser narradas bajo estructuras trágicas o sacrificiales, como empeños aislados, ofuscados y consumidos en su propia imposibilidad. No siempre fue así y este volumen ilumina ejemplos de la capacidad comunista para corregirse, enmendarse e incluso negarse frontalmente. Esto no implica que estos gestos deparasen siempre los efectos deseados y que el vivo faccionalismo interno, como reseña Stephen Smith, no se materializase en purgas y expulsiones internas (2014: 20). En cualquier caso, el devenir del comunismo ibérico incluye sensibilidades que puján por subsanarse, amonestarse y (llegado el caso) asumir su propia inviabilidad. *Cruzar la línea roja* pretende poner de manifiesto que la matriz discursiva y práctica de un comunismo dialógico opera como campo de posibilidades, catalizador para una amplia gama de ramificaciones y trayectos, de evoluciones ideológicas heterodoxas dentro de un marco biográfico-intelectual. No es casual que, en un libro que explora las potencialidades del imaginario comunista, abunden los relatos de biografías intelectuales concretas, ya que es ahí donde se plasma de forma clara la plasticidad y productividad de un comunismo auto-crítico (véanse, por ejemplo, los casos de Max Aub, Manuel Vázquez Montalbán, Alfonso Comín, Manuel Sacristán o Peter Weiss).

## Subjetividades comunistas

Antes de ofrecer un breve resumen del contenido específico de cada uno de los ensayos, nos gustaría abordar otras dos ideas que, a modo de subtexto o trama implícita, conectan todas las secciones del libro. La primera idea se centra en la subjetividad comunista, en su surgimiento,

en esas estructuras psicológico-afectivas que la sostienen, pero también en su involución, en su desaparición (que, como veremos, nunca terminan en un vacío absoluto). Hasta este momento hemos privilegiado, fundamentalmente, aspectos estructurales de dimensiones sociales amplias, pero no conviene omitir que dichos aspectos siempre están imbricados en la iniciativa, recursos y limitaciones de sujetos concretos, constituidos como tales sujetos de una manera determinada. Adentrarnos en el perímetro de la subjetivización y subjetividad comunistas, sin antes dejar por sentada la siguiente aclaración, sería imprudente por nuestra parte. Este es, por así decirlo, un tema de temas, un intrincado campo de estudios en el que confluyen de manera muy variable historiografía, biografismo, psicología, psicoanálisis, fenomenología, análisis de ideologías, antropología, sociología y teorías del sujeto.<sup>16</sup>

En esta introducción deseamos solamente subrayar una vertiente de este inmenso debate. Al abordar la subjetividad comunista, especialmente desde los años 80, se parte de una suerte de fractura epistemológica a la que quizá no se le presta la debida atención. El deterioro y caída del bloque soviético, el impulso neoliberal, la práctica desaparición de los partidos comunistas tanto en el Este como en el Occidente continental, la derechización de la socialdemocracia, el rápido desprestigio de las “ideologías” y de los discursos percibidos como “ideológicos”, y un *ethos* posmoderno asentado en lo libidinal, fragmentario, contingente e irónico, rubrican un punto y aparte casi definitivo. En España, este punto y a parte se solapa con otras circunstancias autóctonas, como el fin de la dictadura, la Transición y la entrada en la OTAN y la Unión Europea. Los procesos de socialización y subjetivización que el proyecto neoliberal impone bajo el marchamo del individualismo, la competencia, el consumismo como medio privilegiado de participación y algunas versiones crematísticas (muy inmediatas) del éxito crean un ambiente histórico hegemónico,

---

16 Como expone Gina Herrmann (2010: 9) (siguiendo el modelo teórico de Judith Butler), el modo en que el comunismo o el poder comunista adopta o produce una determinada vida psíquica dista mucho de ser homogéneo y provoca manifestaciones emocionales, ideológicas y prácticas muy variadas.

un *stimmung* de época que todo lo impregna como si de una segunda piel se tratase. Como afirman Pendakis y Szeman, el *tsunami* neoliberal compromete nuestra capacidad para especular (retroactivamente) sobre posibilidades y alternativas profundas, desencadenando un cierre ontológico respecto al pasado y el futuro (2014: 1-3).<sup>17</sup> Estos aires históricos se dejaron sentir con claridad en España en los años 80 y 90, bajo gobiernos tanto conservadores, como del Partido Socialista (PSOE). Desde este estado de cosas, que se mantiene casi inalterado hasta el año 2008, resulta un reto conceptual e imaginativo entender los modelos de subjetividad previos, modelos que, en definitiva, se definieron contra o al margen de los exitosos parámetros contemporáneos. Esta quiebra, casi una sima entre períodos históricos y sus sujetos protagonistas, no es fácil de sortear.

Desde esta distancia, que no es solo cuantitativa y temporal, sino también cualitativa, cognoscitiva e incluso existencial, se vuelve un tanto socorrida la narrativa (pos)religiosa de la conversión y la ulterior pérdida de la fe. Esta narrativa postula, con diversas variantes, una versión secularizada de episodios cristianos y bíblicos en tanto que armazón elemental (pero con una gran capacidad aclarativa) para la experiencia comunista. En un país como España, en donde el catolicismo se ha entreverado tan profundamente con la identidad y símbolos nacionales, entrever bajo la máscara comunista su “verdadero” y perenne fondo religioso parece un argumento insalvable. En el compromiso con unas ideas políticas, en la militancia en algunas organizaciones y en la defensa (simbólica y material) de una causa ideológica se predica un tipo de fe secularizada que reintroduce, sin saberlo, una fuerte dimensión trascendental en la inmanencia

---

17 Una de las muestras más obvias del triunfo neoliberal radica en su habilidad para copar un significante tan poderoso como “democracia”. Ralph Miliband ya observa a comienzos de los años 90 que la concepción burguesa de la democracia ha quedado equiparada con la democracia *tout court* (1991: 12), ocultando lo que en la primera hay de restrictivo, violentamente jerárquico, represivo y tan favorecedor de cualquier agenda conservadora, como debilitador de las aspiraciones rupturistas (1991: 13).

mundana (Lowenthal 1964: III).<sup>18</sup> Si la caída sáulica del caballo es la matriz narrativa de la aparición del sujeto comunista, la pérdida de la fe, el descreimiento y la apostasía aclararían los mecanismos por los que se disuelve dicha subjetividad. El poscomunista no pudo ser confundido con el no-comunista, porque el primero es alguien que tuvo algo y lo perdió, mientras que el segundo no pasa nunca por dicha experiencia de pérdida, duelo y reconstitución. El hecho de haber pertenecido a una quasi-religión (incluso si es una religión laica), con estructuras reminiscentes de las eclesiales, permanece como un rito iniciático, bautismal y de efectos indelebles. Para el poscomunista el comunismo es tan medular (aunque lo sea negativamente) como lo es para el comunista.

Sobre esta espinosa conversación no tenemos (ni muchísimo menos) la última palabra. Sin duda, en la narrativa descrita anidan aspectos útiles para pensar el comunismo y a todos aquellos para quienes constituyó una bisagra vital de primer orden. Ahora bien, también deseamos alertar sobre lo que posiblemente se haya cosificado como un manejable comodín que se esgrime ante la ausencia de más planteamientos teóricos, de mayor ductilidad y con menos carga evaluativa. Pareciese que el *tableau vivant* cristiano de la conversión se ha tornado, casi por eliminación, en opción final *de facto*, en un teorema o fórmula que (a lo mejor) habla mucho más de nosotros mismos que de aquellos que intentamos entender y explicar.<sup>19</sup> En consecuencia, sin renunciar a esta herramienta hermenéutica, no estaría de más revisarla a fondo

---

18 Es relevante que Lowenthal asuma la herramienta conceptual de la fe para criticar el comunismo, aunque nunca elabore dicho concepto en el marco de un movimiento político. En momentos aislados se refiere a un utopismo imposible (1964: XIX) o a la autoridad doctrinal del partido (260). Descubrimos esta misma falta de precisión en el célebre volumen de Robert Wesson (1980: 18-22), que menciona el “idealismo” y la “ofuscación” del comunismo, así como el uso de fáciles etiquetas, dicotomías sencillas, figuras heurizadas, inconformismos recalcitrantes y promesas de un mundo mejor. Michael Henry (2014) tampoco hace gala de una especial inventiva al hallar un vago esquema cristológico, sacrificial y salvífico en la visión hegeliana-marxista de la historia.

19 Aunque la mayoría de los hallazgos teóricos se encuentran en una forma implícita y subdesarrollada, el ensayo de Marco Albetaro (2014) resulta de gran

y realizar un esfuerzo conceptual e interpretativo para proponer nuevos acercamientos. Maria Todorova (2010: 17-29) ha propuesto, por ejemplo, un conjunto de géneros representacionales mediante los que se recuerda el pasado comunista y mediante los que se intenta atender a la riqueza de la experiencia comunista, a sus dimensiones institucionales y los propios intereses presentes en juego. Esto ayudaría, además, a aminorar la tentación de juzgar retrospectivamente supuestas idolatrías y credos ideológicos desde nuestro (también supuesto) estadio de ilustración verdaderamente racional, escéptica, un tanto cínica y sanamente purgada de cualquier “creencia” política que no sea la taxativa e irreducible no-creencia.<sup>20</sup>

## Una estética comunista y el comunismo como proyecto estético

*Cruzar la línea roja* se ocupa también de las relaciones entre estética y comunismo. Consideraciones sobre este asunto surgen en casi la totalidad de los ensayos y lo hacen, al menos, a dos niveles distintos, aunque compatibles. En un primer nivel, se pueden rastrear los intentos de articular parámetros de producción cultural que desplazasen el predominio de eso que, de manera muy general, se podría denominar “arte burgués”. Sobre todo en los comunistas con una mayor sensibilidad hacia la dimensión simbólica, afectiva, imaginativa, fenomenológica y consensual del poder, la preocupación por un “nuevo arte” se torna en un motivo central de reflexión teórica, así como de abundantes iniciativas que instauren nuevas prácticas colectivas, proletarias y/o populares de producción y consumo de manifestaciones

---

utilidad para rastrear códigos explicativos que no mistifican la visión y realidad cotidianas del “militante” comunista.

20 Esta conversación está contaminada *ab ovo* por una confusión semántica de base. La palabra “creencia” puede tener muchos significados y, al menos, deberíamos distinguir entre sus acepciones religiosa y secular. De igual forma que habría que reconocer paralelismos entre ambas acepciones, también habría que admitir sus diferencias y sus heterogéneas implicaciones prácticas.

culturales. Los resultados de estos proyectos son ambiguos por varios motivos. Uno de ellos es el fortalecimiento (a veces inconsciente) de arraigados apriorismos básicos de un entendimiento burgués de la poseía, el teatro, la imaginación o el sujeto creador. Otra razón sería la inmediata contradicción en la que se incurre cuando se aspira a legislar un supuesto arte popular o proletario desde posiciones de poder, ni populares ni proletarias, que inventan visiones idealizadas de la supuesta creatividad de una clase social o se apropian de esta con fines exógenos (Vuletic 2014: 575-578). Una última explicación, de mayor influencia en momentos de estabilidad cuando la lucha anticapitalista tiene que reducir sus expectativas, radica en que la valoración del arte burgués y la concepción burguesa de la estética no siempre ha estado clara en los medios comunistas. Junto al rechazo frontal e iconoclasta de ciertos períodos, se dan otras fases en las que la tradición burguesa clásica (al menos, en algunas de sus versiones más progresistas) es vista como un aliado, un precedente emancipatorio, inconformista e insurreccional que, más que ser negado, merece su rescate y radicalización.<sup>21</sup> En España, donde la implantación de un arte burgués es, hasta el último tercio del siglo xx, bastante fragmentario y discontinuo por razones geopolíticas y económicas, existen, además, retos específicos para el arraigo de prácticas culturales comunistas.

Si ampliamos nuestra comprensión de la estética para restituírle su sentido original en tanto que ámbito, no solo ni principalmente de las artes y su apreciación, sino de los sentidos y experiencias sensoriales, su relación histórica con el comunismo se torna un desafío mayor. Desde esta óptica, no resultaría descabellado argumentar que el comunismo fue y es también un proyecto estético.<sup>22</sup> La aspiración de un nuevo sistema social de producción y reproducción de

---

21 Hay nombres del pensamiento clásico burgués que, en distintos momentos de la evolución marxista y comunista, han sido rescatados, como Kant, Herder, Hegel y Schiller. Para este asunto, recomendamos el fundamental ensayo de Neil Davidson (2012).

22 Este proyecto estético tiene inevitables implicaciones en, al menos, dos áreas: la posibilidad de alterar una cultura (en un sentido fuerte del término) y la aceptación de premisas antropológicas sobre la maleabilidad de ser humano, entendido

la existencia tiene como acicate y objetivo un modelo distinto de relaciones entre los sentidos y las cosas, entre la subjetividad y la objetividad, entre capacidades perceptivas y objetos. Por supuesto, la artificial distinción entre este conjunto de opuestos es un elemento de fuerte crítica en la teoría marxista. La magia embrionaria del capitalismo no es otra que la del fetichismo de la mercancía. Esta fantasmagoría social que recrea un valor de intercambio en los objetos, desencadenando equivalencias cuantitativas y alienando a los sujetos productores de las cosas producidas, desmaterializa el mundo y le otorga una invisible y naturalizada cualidad abstracta. El capitalismo conlleva también una educación empobrecedora de los sentidos porque impone la uniformidad insaciable de la “forma-valor”, mistificando su origen, su función social y el rol que los seres humanos juegan en estos intercambios. En los *Manuscritos de 1844*, Marx compara este extrañamiento alienador con el efecto que produce la religión y sus fuerzas malignas o beatíficas en la actividad e imaginación espontáneas de los individuos históricos (1988: 74). Obviamente, este proceso no es homogéneo y, en este volumen, varias contribuciones analizan el quehacer de intelectuales y artistas con el fin de romper los confines de una subjetividad conformada por el capital y la *comodificación* progresiva de la realidad. La lucha por una educación (en el sentido más integral del término) y unos hábitos perceptivo-intelectivos que rompan el embrujo capitalista, esos límites casi ontológicos que se imponen sobre nuestra relación con la fisicidad del mundo, está en el corazón mismo de los anhelos comunistas, de sus aspiraciones utópicas y de sus mil experimentos cotidianos. Incluso en las situaciones de derrota más patentes, cuando solo cabe la crítica del capitalismo sin posibilidad alguna de construcción positiva, la batalla “contra” y “en” los sentidos implantados por el capitalismo fue una constante en el proyecto comunista.

---

este último como fenómeno histórico y, también, como una especie animal (King 2014: 541-552).

## Sobre este volumen

Una vez planteadas estas coordenadas teóricas, históricas y estéticas, damos paso a un escueto resumen de los ensayos que componen *Cruzar la línea roja*. Como se apreciará de inmediato, estos análisis pueden ser leídos como estudios de caso, análisis ejemplares de esos asuntos paradigmáticos y problemas por antonomasia en el comunismo ibérico. El ensayo de Miguel Ángel García aborda la travesía hacia el compromiso revolucionario en la poesía de Rafael Alberti a partir de 1930, desentrañando cómo el poeta problematiza, a lo largo de su posterior trayectoria literaria, el inevitable dilema entre ética y estética. García demuestra que la adhesión del poeta al comunismo se da en un plano más bien humanitario-afectivo y menos teórico o doctrinal, lo que no impide que Alberti caiga a veces en la poesía de voluntad conscientemente propagandística. Por otro lado, esta misma postura frente al comunismo facilita la priorización de lo poético frente a lo político y, simultáneamente, impide que el escritor gaditano rebase los límites de una poética burguesa de raigambre kantiana.

Sultana Wahnón se enfoca en el giro político del teatro español a partir de la segunda mitad de los años 20, cuestionando algunos tópicos historiográficos sobre la escena vanguardista, fundamentalmente su carácter elitista no-comprometido y las disputas puramente estéticas acerca de la renovación estética. A través de un análisis de los conceptos de “teatro popular” y “de masas”, tal y como estos quedan plasmados en los escritos teóricos de Araquistáin, Sender y Díaz Fernández, se pone de manifiesto que tanto la politización del teatro en general, como el proyecto comunista en concreto contribuyeron sobremedida a la internacionalización del debate escénico en España. De igual forma, Wahnón discute algunas de las polémicas más importantes en torno a un teatro nuevo, cuyo pretendido carácter revolucionario estuvo sometido a diversas e incompatibles interpretaciones.

En un ensayo que dialoga con la aportación de Miguel Ángel García, Mario Martín Gijón investiga hasta qué punto la experiencia comunista, lejos de llevar a la uniformización, ejerce de catalizador y

principio regulativo para la evolución de la conciencia identitaria, política y estética en tres poetas de procedencia y personalidad muy diferentes, Rafael Alberti, José Herrera Petere y Juan Rejano. La trayectoria de estos poetas es retratada desde la perspectiva de la sujetivización típica de la afiliación comunista, es decir, la conversión, la disidencia y el exilio final como elemento de ruptura. La reconstrucción de estas tres trayectorias se plasma en un abanico de aporías existenciales, pero también en una serie de dilemas estéticos sobre la compatibilización de la creatividad artística y la fidelidad militante.

Sebastian Faber propone, por su parte, una reevaluación del discurso actual sobre el comunismo mediante la consideración de algunas autocríticas del movimiento surgidas en una situación histórica límite. Más concretamente, Faber se centra en las reflexiones de Max Aub sobre la lealtad y la desunión en el seno del exilio republicano español. Faber pone de manifiesto que el ejemplo de Aub presenta, al menos, dos aspectos complementarios. Por un lado, explica el deslizamiento semántico que atravesó el debate sobre la fidelidad y la adhesión a lo largo de la segunda mitad del siglo xx: desde las contradicciones *performativas* entre antropología política y realidad (tal y como las entiende Aub), hasta la casi generalización del criterio moralizador en el discurso actual. Por otro lado, este artículo sopesa el alto valor epistemológico de las críticas históricas realizadas “entre” y “a” los comunistas por sus diversos grados de compromiso con directrices y cuadros dirigentes del Partido.

Gina Herrmann profundiza en algunas de las cuestiones planteadas en ensayos previos, partiendo de tres relatos biográficos (literario, histórico y visual, respectivamente) sobre una figura con un enorme poder evocador en el comunismo transnacional, Ramón Mercader. Según la autora, la enigmática y contradictoria vida del asesino de Leon Trotski, los pormenores de un magnicidio de una logística a la vez sofisticada y primaria, y la propia importancia trágico-simbólica de su víctima contribuyen a la enorme atracción que este relato ha suscitado hasta nuestros días. Herrmann pone de manifiesto la capacidad hermenéutica del género biográfico (a menudo minusvalorado en el marxismo como típicamente burgués) para dilucidar y, en cierto sentido, producir una constelación emblemática de factores sociales,

culturales, religiosos, políticos y psicológicos. En estos factores queda cifrada la gran densidad del fenómeno comunista transcontinental.

Juan Andrade dedica sus comentarios, basados en una investigación archivística muy novedosa, a las encrucijadas doctrinales y a la crisis orgánica por las que atraviesa el PCE (principal fuerza política de oposición antifranquista) durante la Transición democrática. El ensayo desarrolla su argumento desde un concepto crítico de ideología, óptica clave para entender las batallas que los dirigentes libraron con el fin de cohesionar el Partido cuando, en un par de comicios, este último se jugaba su futuro como fuerza hegemónica de la izquierda. Los comentarios de Andrade sopesan la contribución del PCE al proceso democrático y, en un plano más general, la representatividad del caso español para la desorientación del comunismo europeo en la segunda mitad de los 70. En esos años de cambios tan pronunciados, el PCE incurre en racionalizaciones ideológicas *a posteriori* de previos errores estratégicos. Estos también responden a la situación imposible por la que atraviesa un comunismo occidental crecientemente desprestigiado y forzado a reinventar una imagen mucho más digerible de sí mismo en la refriega electoral.

Ulrich Winter se centra en la representación de la Guerra Civil y del anarquismo y comunismo españoles en *El corto verano de la anarquía* (1972) y en un notable ciclo novelístico, inicialmente publicado entre 1975 y 1981, *Estética de la resistencia*, del escritor alemán Peter Weiss. Winter recontextualiza esta novela dentro de la emergencia de reivindicaciones literarias del comunismo y del movimiento obrero españoles en la novela francesa y alemana, desde los años 60 hasta la actualidad. El ensayo defiende que las apuestas estéticas de Weiss apuntan a la adaptación de las posiciones comunistas a sucesivas conyunturas históricas, visibilizando así la carga indeleble de algunas ideas marxistas. En la novela de Weiss, estas ideas no caen, sin embargo, en un romanticismo político o una melancolía de izquierdas. Este ensayo recuerda, además, la necesidad de atender a las dimensiones transnacionales de un conflicto que, en lo cultural, tuvo un efecto galvanizador para eso que podríamos denominar la imaginación política y estética europea.

Antonio Gómez L-Quñones explora el ensayismo político de Alfonso Comín en la segunda mitad de los años 70. Comín, una de las voces más autorizadas del comunismo ibérico para su relación con el catolicismo y la Iglesia, es analizado como el pensador que trata de reconstruir teórica y estratégicamente una mayor cercanía y transitividad posible entre fe cristiana y marxismo, entre ciertos sectores eclesiaísticos y el Partido Comunista. Gómez L-Quñones hace hincapié en las paradojas internas de la reflexión cominiana, agudizadas aún más por los giros ideológicos y culturales de la Transición democrática, la propia evolución del eurocomunismo y las no menos relevantes alteraciones en el seno de la curia española y romana. Aunque la lógica coyuntural de un pujante neoliberalismo pudo contribuir, en los años 70, a convertir las propuestas de Comín en un *desideratum* a destiempo, la propia fragilidad del relato transicional abre la puerta a nuevas lecturas de sus ensayos. Si los textos de Comín se publican en un momento trágico de cierre histórico para su agenda institucional y teórica, posteriores ventanas de oportunidad suscitan un nuevo interés en el diálogo entre fe religiosa y compromiso comunista.

El ensayo de David Jorge gira en torno a Santiago Carrillo, figura clave en el devenir del PCE. El autor medita, apoyándose en algunos materiales inéditos, sobre los puntos de inflexión del Partido bajo las directrices de su longevo Secretario General. Jorge narra la renovación de los postulados político-ideológicos del PCE, desde la política de reconciliación de 1956, hasta la legalización democrática de la organización, pasando por la apuesta eurocomunista y la dimisión del líder en 1982. Jorge alumbró, además, el sentido que tuvieron para este dirigente y sus camaradas contemporáneos episodios como la Primavera de Praga, la ruptura con Moscú y el Mayo francés. El retrato que emerge de este ensayo disipa algunos lugares comunes que desenfocan la biografía de Carrillo, alumbrando las adversas coyunturas internacionales con las que este político bregó con dispar fortuna. Su trayectoria en primera línea del comunismo europeo es tan dilatada y rica que, en su figura, quedan compendiados los principales gestos y reacomodaciones que este movimiento emprendió a lo largo de seis décadas. Carrillo constituye uno de esos casos privilegiados en los que historia y biografía parecen interrelacionarse con una intensidad inaudita.

La contribución de José Colmeiro se adentra en una de esas figuras públicas tan influyentes y exitosas que, en gran medida, dan el tono y textura al comunismo ibérico del último tercio del siglo xx, Manuel Vázquez Montalbán. En su trayectoria ideológica, así como en los avatares de su propia *persona* ética e intelectual, Colmeiro detecta una de las referencias de la izquierda más determinante de la actualidad. Para Colmeiro, la “ética del compromiso” en Vázquez Montalbán y una cierta coherencia ideológica en toda su producción se basan en la lectura radical, heterodoxa y antisectaria que este hizo de las propuestas marxistas en cuanto epistemología crítica de la realidad capitalista. En el escritor catalán, se conjugan una notable formación teórica y una actitud irónica con aquellas hacia posiciones izquierdistas poco conscientes de sus debilidades e incoherencias. Esto permite que el autor catalán no ceje en su análisis frontal de las sociedades de mercado, sus pretensiones de ahistoricidad y su aplastante propaganda, mientras que, simultáneamente, diagnostica (a veces con una ironía ácida) las dificultades del lugar afectivo y político desde el que se emite dicha crítica.

Ricardo Tejada se acerca al pensador marxista español más sofisticado de la segunda mitad del siglo xx, Manuel Sacristán. Al igual que en otros ensayos previos, Tejada asume esta obra específica como un espacio idóneo en donde considerar algunas variaciones definitivas en la evolución del discurso izquierdista en el ámbito ibérico y europeo. La trayectoria de este pensador aparece jalonada por su recurrente y proactivo interés en las nuevas avenidas para un pensamiento comunista posdictatorial. Entre dichas transformaciones, Tejada interpreta, por ejemplo, el sentido que para Sacristán tuvieron el ecologismo y el altermundialismo, así como su sostenido cuestionamiento de algunos conceptos potencialmente mecanicistas y progresivistas (tal que “futuro” y “utopía”). Sacristán supo compaginar su sólida formación filosófica, un conocimiento exhaustivo de la tradición marxista y una inteligencia muy sensible a nuevos movimientos sociales que, como en el caso del feminismo o el pacifismo, enriquecían o redimensionaban sus tareas para el PCE y el PSUC. Es más, Sacristán también hace frente a los sucesos históricos que contradicen algunos de sus presupuestos teóricos más queridos, haciendo del fracaso, o

(al menos) de su posibilidad, una faceta consciente y explícita de su aventura filosófico-política.

Patrick Eser analiza, a partir de tres casos prominentes —Pío Moa, Jon Juaristi y Gabriel Albiac—, la figura del comunista convertido en intelectual neoconservador, estableciendo así el paradigma del renegado excomunista en la España posfranquista. Si bien los casos analizados se distinguen entre sí por muchos rasgos (como el momento histórico concreto de la conversión y el particular relato sobre el pasado que cada uno desarrolla), todos coinciden, según Eser, en el intento de capitalizar este pasado y reubicarse exitosamente en un emergente mercado de (pos)ideologías tras la caída del Muro de Berlín. Independientemente de las posiciones políticas a las que cada intelectual llega (el conservadurismo de Juaristi guarda, por ejemplo, bastantes diferencias con el de Moa), Eser describe el anticomunismo como un atributo distintivo, un rasgo de distinción y prestigio culturales en ciertos medios, con una alta cotización pública en el nuevo ambiente neoliberal de los años 80 y 90. Para estas y otras figuras de la misma generación, el no-ser comunista, el haber dejado de serlo, tiene un valor biográfico ejemplarizante y aleccionador tan alto como el novedoso ideario que cada uno de ellos abraza. Ninguno de estos autores desarrolla, de hecho, un nuevo pensamiento político especialmente original. Su atractivo mediático es consecuencia de un lugar de enunciación especialmente autorizado, dotado de un *pathos* y una ética un tanto auráticos: la posición del ex y anti comunista, el que critica lo que fue con particular inquina porque su identidad presente se articula justamente en torno a dicha negación.

Aunque estos ensayos no buscan armar una historia del imaginario comunista ibérico, el orden en el que aparecen sigue una lógica temporal más o menos exacta. Esto permitirá a los lectores ir siguiendo la evolución, aunque sea de manera fragmentaria, de algunos temas. En otras ocasiones, la discontinuidad entre épocas resulta muy reveladora, pues esta nos habla del fuerte carácter histórico de algunos problemas. Nos parece que, en esta dialéctica entre persistencia e interrupción, cualquier arqueología del comunismo ibérico encuentra su verdadero sentido. Los lectores también notarán que la inmensa

mayoría de los textos contextualizan sus análisis en coordenadas transnacionales y transcontinentales. La relación del comunismo ibérico con otros partidos europeos, con la Unión Soviética, con movimientos disidentes en el seno de esta última y con el exilio español en Latinoamérica son facetas consustanciales, sin las que se reducirían artificialmente las verdaderas dimensiones del asunto. Hablar del comunismo implica un escenario internacional de influencias, adaptaciones, contactos, interdependencias y transferencias tan profuso que, tras unos lustros de cierta fanfarria celebratoria sobre la globalización capitalista, descubrimos en estos ensayos una historia alternativa de lazos, solidaridad, anhelos y comunicaciones globales. Estas no están exentas tampoco de sus propias violencias y contradicciones, determinadas fundamentalmente por el carácter imperial de la experiencia soviética (Shearman 2015: 249).

Finalmente, querríamos aclarar que *Cruzar la línea roja* discurre por un doble carril metodológico. Por una parte, hay un impulso historicista que tiende a radicalizar el insalvable contexto en el que cualquier comunismo surge y se desarrolla. En este sentido, referirse al comunismo supone hablar de un pasado pretérito, de un tiempo con dinámicas y horizontes que se han perdido para siempre. Sería absurdo, por lo tanto, negar que, en casi todos los artículos del volumen, piezas centrales de la maquinaria conceptual y organizativa del comunismo muestran un aire trasnochado, como de cachivaches arqueológicos en los que se estudian los usos y costumbres de unos distantes antepasados. Por otra parte, otra tendencia hermenéutica complementaria atraviesa estos textos. Preguntarse sobre los aciertos y errores del proyecto comunista ibérico no nos retrotrae a un tiempo remoto de ilusiones fosilizadas, sino a dificultades y anhelos aún candentes. Probablemente muchas voces intelectuales lamenten esta actualidad; quizá con razón, quizá no. Lo importante es que dicha oposición al comunismo, el visceral antagonismo que aún suscita, es parte de su misma actualidad, uno de sus indicadores vitales más elocuentes. Es por esto que *Cruzar la línea roja* aspira a reimpulsar ahora, en la presente coyuntura, la conversación sobre la experiencia ibérica del comunismo. Las diversas crisis económicas, políticas e institucionales por las que transita la Península Ibérica proveen a

esta conversación de interés historiográfico. También le dotan de una utilidad analítica para confrontar el presente, el desgarrador inicio de siglo XXI y la puesta en escena de una conflictiva Historia que no ha terminado y que plantea monumentales amenazas. Como afirmase Norberto Bobbio (1989: 5), el comunismo histórico fracasa, pero los problemas que la utopía comunista aspiró a solventar continúan a una escala mayor.<sup>23</sup> A muchos de estos retos el comunismo intentó (durante décadas) responder con mayor o menor fortuna, por lo que entender sus dificultades, errores y puntos luminosos no es otra cosa que reflexionar sobre nuestra condición presente.

## Obras citadas

ABRAMOVICI, Pierre: “The World Anti-Communist League: Origins, Structures and Activities”, en Luc Van Dongen, Stéphanie Roulin y Giles Scott-Smith (eds.), *Transnational Anti-Communism and the Cold War. Agents, Activities and Networks*. New York: Palgrave, 2014, pp. 113-129.

ALBELTARO, Marco: “The Life of a Communist Militant”, en Stephen Smith (ed. y trad.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 441-454.

ANDRADE, Juan: *El PCE y el PSOE en la Transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*. Madrid: Siglo XXI, 2012.

BADIOU, Alain: *The Communist Hypothesis*. London: Verso, 2010.

BLACKBURN, Robin: “Fin de Siècle: Socialism After the Crash”, en Robin Blackburn (ed.), *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*. London: Verso, 1991, pp. 173-249.

---

23 En términos muy similares se expresa Fredric Jameson: de igual manera que no *todo socialismo* y no *todo el socialismo* fracasan en 1989, tampoco tiene mucho sentido hablar del “éxito” (no de un éxito que amerite dicho nombre) de las sociedades de mercado (1991: 256-257). Los incontables y gigantescos problemas globales que el capitalismo (ya sin rival alguno) ha creado y confronta hacen trágicamente irrisoria cualquier clase de triunfalismo postsocialista.

- BOBBIO, Norberto: “The Upturned Utopia”, en Robin Blackburn (ed.), *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*. London: Verso, 1991, pp. 3-5.
- BOOKCHIN, Murray: *The Spanish Anarchists: The Heroic Years, 1868-1936*. Edinburg: AK Press, 1977.
- *To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936*. Edinburg: AK Press, 1994.
- BOSTEELS, Bruno: *The Actuality of Communism*. London: Verso, 2011.
- BROWN, Michael E.: *The Historiography of Communism*. Philadelphia: Temple University Press, 2009.
- BUCK-MORSS, Susan: *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in the East and West*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- CHATTOPADHYAY, Paresh: “Karl Marx and Friedrich Engels on Communism”, en Stephen A. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 38-52.
- COURTOIS, Stéphane (ed.): *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión. Los lugares, las faenas, los crímenes, los verdugos y las víctimas*, trad. César Vidal. Barcelona: Ediciones B, 2010.
- DAVIDSON, Neil: *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions?* Chicago: Haymarket, 2012.
- DEAN, Jodi: *The Communist Horizon*. New York: Verso, 2012.
- EDGAR, Adrienne Lynn: “Nation-Making and National Conflict under Communism”, en Stephen A. Smith (ed.) *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 522-538
- EL-OJEILI, Chamsy: *Beyond Post-Socialism. Dialogues with the Far-Left*. New York: Palgrave, 2015.
- FRYE, Timothy: *Building States and Markets after Communism. The Perils of Polarized Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- FUKUYAMA, Francis: “The End of History?”, en *The National Interest*, 1989, p. 5.
- *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
- HERRMANN, Gina: *Written in Red. The Communist Memoir in Spain*. Urbana: University of Illinois Press, 2010.

- HABERMAS, Jürgen: “What Does Socialism Mean Today? The Revolutions of Recuperation and the Need for New Thinking”, en Robin Blackburn (ed.), *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*. London: Verso, 1991, pp. 25-46.
- HENRY, Michael: *From Communism to Capitalism*, trad. Scott Davidson. London: Bloomsbury, 2014.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Fernando: *Los años de plomo. La reconstrucción del PCE bajo el primer franquismo (1939-1953)*. Barcelona: Crítica, 2015.
- HOBBSBAWM, Eric: “Goodbye to All That”, en Robin Blackburn (ed.), *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*. London: Verso, 1991, pp. 115-125.
- HOLLANDER, Paul: *Decline and Discontent. Communism and the West Today*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1992.
- JAMESON, Fredric: “Conversations on the New World Order”, en Robin Blackburn (ed.), *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism* London: Verso, 1991, pp. 225-273.
- KING, Richard: “Cultural Revolution”, en Stephen A. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 541-556.
- KIRSCHENBAUM, Lisa A.: *International Communism and the Spanish Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- KOWALSKY, Daniel: *La Unión Soviética y la Guerra Civil española*, trad. Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda-Gascón. Barcelona: Crítica, 2003.
- LOWENTHAL, Richard: *World Communism. The Disintegration of a Secular Faith*. New York: Oxford University Press, 1964.
- MARX, Karl: *Economic and Philosophic Manuscript of 1844*, trad. Martin Milligan. New York: Prometheus, 1988.
- *The Communist Manifesto. A Modern Edition*, ed. Eric Hobsbawm. London: Verso, 1998.
- MCDERMOTT, Kevin: “Stalin and Stalinism”, en Stephen A. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 72-89.
- MIDDELL, Matthias: “1989”, en Stephen A. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 171-184.

- MILIBAND, Ralph: "Reflections on the Crisis of Communist Regimes", en Robin Blackburn (ed.), *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*. London: Verso, 1991, pp. 6-17.
- NISTAL GONZÁLEZ, Fernando: *El papel del Partido Comunista de España en la Transición*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015.
- PENDAKIS, Andrew e Imre SZEMAN: "Introduction: Marxism Lost and Found", en Andrew Pendakis e Imre Szeman (ed.), *Contemporary Marxist Theory. A Reader*. New York: Bloomsbury, 2014, pp. 1-17.
- PIKE, David Windgeate: *In the Service of Stalin. The Spanish Communists in Exile, 1939-1945*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- RAMIRO FERNÁNDEZ, Luis: *Cambio y adaptación en la izquierda. La evolución del Partido Comunista de España y de Izquierda Unida (1986-2000)*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004.
- REES, Tim: "1936", en Stephen A. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 125-139.
- RUOTSILA, Markku: "Transnational Fundamentalist Anti-Communism: The International Council of Christian Churches", en Luc Van Dongen, Stéphanie Roulin y Giles Scott-Smith (eds.), *Transnational Anti-Communism and the Cold War. Agents, Activities and Networks*. New York: Palgrave, 2014, pp. 235-250.
- SCRIBNER, Charity: *Requiem for Communism*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- SHEARMAN, Peter: *Rethinking Soviet Communism*. New York: Palgrave, 2015.
- SMITH, Stephen A.: "Towards a Global History of Communism", en Stephen A. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 1-34.
- STRAUSS, Julia: "Communist Revolution and Political Terror", en Stephen A. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 355-370.
- TODOROVA, Maria: "The Process of Remembering Communism", en Maria Todorova, *Remembering Communism. Genres of Representation*. New York: Social Science Research Council, 2010, pp. 9-34.

- VAN DONGEN, Luc, Stéphanie ROULIN y Giles SCOTT-SMITH: "Introduction", en Luc Van Dongen, Stéphanie Roulin y Giles Scott-Smith (eds.), *Transnational Anti-Communism and the Cold War. Agents, Activities and Networks*. New York: Palgrave, 2014, pp. 1-19.
- VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA: *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press, 2011.
- VULETIC, Dean: "Popular Culture", en Stephen A. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 571-584.
- WESSON, Robert: *The Aging of Communism*. New York: Praeger, 1980.
- ŽIŽEK, Slavoj: "Robespierre, Or, the 'Divine Violence' of Terror", en *Robespierre. Virtue and Terror*. London: Verso, 2007, pp. VII-XLVIII.
- *Violence. Six Sideways Reflections*. New York: Picador, 2008a.
- *In Defense of Lost Causes*. London: Verso, 2008b.

