



ENZO TRAVERSO

El passat com a present

Text i fotografia. *Josep M. Muñoz*

Enzo Traverso (Gavi, Piemont, 1957) és un historiador italià, que ha conreat la història intel·lectual de l'Europa del segle XX, així com la història social i cultural de les violències del món contemporani, i és conegut pels seus estudis sobre l'Holocaust i el totalitarisme. Després de viure i treballar a França durant més de vint anys, actualment és catedràtic d'Humanitats a Cornell University, a l'estat de Nova York. Fill d'una família d'ideologia comunista, després d'haver estudiat Història Contemporània a la Universitat de Gènova, el 1985 s'instal·la a París, on obté el doctorat a l'EHESS, el 1989, sota la direcció de Michael Löwy. En els anys posteriors treballa a diverses institucions de recerca i formació, i ensenya a la universitat de Picardia, a la universitat París-VIII i a l'EHESS. Va ser també professor invitat en diverses universitats d'Alemanya (Universitat Lliure de Berlín), Bèlgica (Universitat Lliure de Brussel·les), Itàlia (Macerata, Venècia), Espanya (València, Autònoma de Barcelona), l'Argentina (La Plata) i Mèxic (UNAM, INAH, Claustro). Ha participat en col·loquis i ha fet conferències a molts països europeus i llatinoamericans, així com als Estats Units i el Canadà. És o ha estat membre del comitè de redacció i del consell científic de diverses revistes franceses i estrangeres, i va ser membre del col·lectiu editorial de La Fabrique. Políticament, va ser membre de la Lliga Comunista Revolucionària (LCR), fins a la desaparició d'aquest moviment el 2009.

Entre les seves publicacions, traduïdes a diverses llengües, destaquen llibres com *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat 1843-1943* (1990); *Les Juifs et l'Allemagne. De la «symbiose judéo-allemande» à la mémoire d'Auschwitz* (1992); *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade* (1994); *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels* (1997); *La violence nazie. Une généalogie européenne* (2002); *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand* (2004); *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique* (2005); *À feu et à sang. De la guerre civile européenne 1914-1945* (2007); *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle* (2010); *Conversation avec Régis Meyran, Où sont passés les intellectuels?* (2013); *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur* (2013); *Mélancolie de gauche: La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)* (2016), i *Conversation avec Régis Meyran, Les nouveaux visages du fascisme* (2017).

L'entrevista té lloc a Barcelona, el mes de juny passat, en ocasió d'una conferència que va fer al Palau Macaya, en el marc de l'Escola Europea d'Humanitats, coincidint amb la publicació en castellà del seu llibre *Melancolía de izquierda. Después de las utopías* (Galaxia Gutenberg).

Podem dir que vostè és un intel·lectual europeu: és italià, ha fet la seva carrera acadèmica a França, ara és professor als Estats Units, s'ha interessat pel món alemany i en concret pel món jueu alemany, i parla espanyol. Per tant, té una visió prou europea de les coses, oi?

Crec que avui estem quasi en l'obligació de tenir una visió europea. És, de fet, una necessitat.

Jo volia parlar, per començar, de la seva trajectòria —inclús de la seva biografia personal: no sé si vostè és gaire partidari d'això que els francesos (qui si no?) han anomenat l'*égohistoire*?

És un tema sobre el qual estic treballant justament ara.

Però abans de començar li volia comentar aquesta portada, tota negra, de l'últim número de la *New York Review of Books*, amb titulars com «S'està morint, la democràcia?», articles sobre la violència a l'Amèrica Llatina, i ressenyes sobre una pel·lícula de la guerra al Líban o d'un llibre recent sobre la postguerra mundial. I li comento perquè m'ha semblat, aquesta portada, simptomàtica d'una visió pessimista sobre el present que sembla predominant.

Sí, però al mateix temps em sembla justificada, aquesta mirada un xic negra i pessimista. Als Estats Units, hi ha un gran debat sobre la relació entre Donald Trump i el feixisme, i és un debat que no solament està tancat en un marc d'historiadors, sinó que és un debat públic, que té lloc al *New York Times* i al *Washington Post*. Madeleine Albright, l'antiga secretària d'Estat, ha escrit un llibre sobre el tema [titulat *Fascism: A Warning*]; és una preocupació compartida a tot el món occidental. I jo comparteixo aquesta por, aquestes preocupacions.

El problema és com acostar-se a la qüestió. Soc bastant escèptic respecte a tot un conjunt d'interpretacions que subratllen un retorn, una tornada a l'Europa d'entreguerres. Crec que la comparació és útil, perquè ens permet també de destacar totes les diferències i no només les analogies, però el que jo veig no és tant un

Soc bastant escèptic respecte a les interpretacions que subratllen un retorn a l'Europa d'entreguerres. El que veig no és tant un retorn a la dècada del 1930, sinó una marxa cap a alguna cosa desconeguda. És a dir, no tenim cap idea del que serà el futur més proper.

retorn a la dècada del 1930, és a dir, un context històric totalment distint del nostre, sinó una marxa cap a alguna cosa desconeguda. És a dir, no tenim cap idea del que serà el futur, ja no dic d'aquí a cinquanta anys, sinó el futur més proper.

Aquesta impossibilitat de fer previsions, en un món que està marxant amb una ceguesa, és bastant preocupant. No tenim pautes.

Aquesta absència de pautes, i de referents, té a veure potser amb un tret característic del nostre moment històric, que és la ruptura amb les certeses del passat.

Ara, la tendència general és evocar amb un xic de menyspreu les certeses del passat: com vam ser d'ingenus creient que el futur era conegut, i se sabia cap a on estàvem anant! Però crec que això, en molt bona mesura, va ser no solament una conseqüència de les ideologies molt poderoses del segle XX, sinó també, per exemple en els anys de la Guerra Freda, del fet que hem viscut en un món que tenia pautes, un món que tenia un marc també molt contundent. Perquè els canvis eren possibles dins d'aquest marc.

Llavors, les previsions eren possibles. Ara ja no. I aleshores el que pot passar no crec que sigui un retorn al feixisme, al feixisme clàssic dels anys trenta —o al franquisme en el cas d'Espanya—, sinó que el problema és com pensar, com dibuixar, un feixisme del segle XXI, que sens dubte serà molt diferent del feixisme del passat. I un feixisme del segle XXI no l'exclou, en absolut, com a possibilitat, com una opció entre d'altres.

Ara en parlarem, si li sembla. Però m'agradaria abans parlar una mica de vostè mateix, dels seus orígens. Vostè neix l'any 1957 en un petit poble de la província d'Alessandria, al nord d'Itàlia.

La meva formació no té res d'original, res de particular. Vaig néixer a la Itàlia de la postguerra, vaig estudiar Història a la universitat, i pertanyia a una família molt típica: és a dir, la meva mare amb orígens catòlics d'esquerra, i el meu pare comunista, la qual cosa era molt banal a Itàlia en aquella època.

Vaig viure a Itàlia la dècada dels 1970, fins que a mitjan dels 1980 me'n vaig anar a viure a França, però encara que era molt jove llavors, puc dir que vaig viure una dècada que, a Itàlia com a altres països d'Europa, va ser una dècada de politització molt intensa, jo diria que d'una simbiosi molt forta entre la política i la cultura: no era possible pensar la cultura com una cultura neutra, despolititzada. I vaig viure també el canvi: el final de la dècada dels 1970, que a Itàlia va ser més traumàtic que en d'altres països, a causa del terrorisme, i la transició a la dècada dels 1980, que a Itàlia va ser una dècada de restauració cultural.

Des d'aquest punt de vista, les trajectòries respectives d'Espanya i Itàlia són molt distintes, perquè a Espanya és una dècada, després del franquisme, de transició a la democràcia, de modernització del país,

El meu interès pel món judeo-alemany neix de quan em vaig adonar que el marxisme, que va ser un dels grans corrents de pensament crític al segle XX, va tenir sovint, entre els seus representants més destacats, jueus exiliats, intel·lectuals molt brillants però que estaven fora de tot centre de poder.

d'un país que s'obre a Europa. Per tant, no crec que el record d'aquella dècada dels 80 sigui a Espanya el record d'una època ombrívola, de restauració cultural i política com va ser a Itàlia, tot al contrari. A Itàlia, la dècada dels 80 va ser totalment distinta de la dècada anterior, i jo me'n vaig anar a França, on vaig poder fer el doctorat amb una beca.

Per què va triar França?

Bé, en realitat, per dir les coses més clarament, el meu primer objectiu va ser anar-me'n a Alemanya, perquè jo em sentia molt més atret per la cultura alemanya que no pas per França, on ja es vivia una mica la crisi de l'estructuralisme. Alemanya, en canvi, m'atreia molt, hi havia anat a aprendre l'idioma, però al mateix temps la societat alemanya no m'agradava gens! I París m'atreia moltíssim més.

A París vaig poder fer la tesi amb Michael Löwy, un sociòleg de cultura que és també un pensador crític, que em va introduir a l'Escola de Frankfurt i a la història de la cultura judeo-alemanya. Löwy és un personatge bastant particular, perquè té unes arrels judeo-alemanyes, és d'una família de jueus austríacs, però al mateix temps va néixer en una família d'exiliats a l'Amèrica Llatina [a Sao Paulo], i en ell hi havia aquesta mescla, aquesta síntesi, entre una tradició de teoria crítica de l'Europa central i la tradició política de l'Amèrica Llatina, de marxisme i de guevarisme. I això és quelcom molt original, no és pas fàcil de trobar. Aquest va ser el prisma a través del qual jo vaig poder començar la meva formació com a historiador.

I és també una de les raons per les quals jo em vaig adonar, ben aviat, que era important saber castellà, perquè tant a França com a Itàlia els que s'interessen per la cultura alemanya normalment no saben l'espanyol, de la mateixa manera que els hispanistes o hispanòfons no s'interessen gaire per Alemanya. I això, per

a mi, va ser una bona escola, perquè em va permetre tenir una mirada més europea i global.

Deixi'm tornar un moment a Itàlia. A la Viquipèdia el veig associat a una organització esquerrana com Potere Operaio, però em sembla que llavors vostè devia ser un nen!

En realitat, no sé perquè a la Viquipèdia insisteixen a associar-me a Potere Operaio, on no vaig estar mai. La meva formació és trotskista. Durant uns quants anys vaig ser un activista, un militant trotskista. Per tant, tenia aquesta sensibilitat cap a tota aquella escolàstica, aquell dogmatisme propi de les cultures polítiques del moment, però penso que no va ser una mala formació, perquè em va fer molt sensible a un pensament herètic, a un pensament fora de les pautes dominants. Sempre vaig tenir un cert escepticisme respecte a la socialdemocràcia, per un costat, i respecte al comunisme ortodox, de l'altre. En aquest sentit, va ser una bona formació —sempre i quan es tingui la capacitat de transcendir-ne els límits!

Jo vaig començar a fer política quan Potere Operaio es va dissoldre, i va néixer Autonomia Operaia, que, a Itàlia, des d'un punt de vista intel·lectual i teòric, va ser molt fructífera: pensadors com Toni Negri o Mario Tronti, i el mateix Agamben —tot i que no van ser-ne, fora de Negri, els ideòlegs— surten d'aquesta tradició de pensament, que va ser molt fructífera i molt interessant, encara que molt poc orientada cap a la història. És un corrent de pensament on hi ha filòsofs, o economistes, però hi ha ben pocs historiadors que surtin d'aquesta tradició.

A més, políticament jo també tenia algunes reserves, respecte a Autonomia Operaia i concretament respecte a la seves posicions en relació amb el terrorisme. Tenia, doncs, bones relacions amb ells, però mai no vaig pertànyer a aquest corrent de pensament. I quan vaig arribar a França... a França quasi no existia, aquest corrent. I vaig canviar de direcció.

Cap a on?

Com he dit, durant molts anys vaig ser trotskista. I a França el trotskisme té una tradició i un pes molt importants.

Ha esmentat Michael Löwy, a qui dedica el seu darrer llibre, *Melancolia d'esquerra*, i que és una persona important en la trajectòria de vostè. D'on surgeix, però, el seu interès pel món judeo-alemany?

Jo no soc jueu, i per tant no es tracta de cap herència familiar. Crec que és alguna cosa vinculada al meu interès per Marx, i per la història del marxisme com a història intel·lectual. És a dir, em vaig adonar que el marxisme, que va ser un dels grans corrents de pensament crític al segle XX, va tenir sovint, entre els seus representants més destacats, jueus exiliats, intel·lectuals que parlant com Hannah Arendt podríem anome-

nar “intel·lectuals pària”, és a dir, intel·lectuals molt brillants però que estaven fora de les institucions, fora de tot centre de poder. I jo diria també marginals dins el moviment obrer mateix. És a dir, quan el moviment obrer es constitueix amb els seus partits de masses, amb les seves pròpies institucions i els seus aparats, aquests intel·lectuals tenen algunes dificultats per ubicar-s'hi: són marginals. Almenys a l'Europa central i oriental, que és el món jueu més creatiu al segle XX. A l'Europa occidental, a països com França i Itàlia, és diferent: els intel·lectuals jueus estan molt més integrats a la societat, tenen possibilitats de fer carrera i accedir a llocs de poder, des de les institucions governamentals fins a l'exèrcit, per no parlar de la universitat, que a França està modelada per la presència d'intel·lectuals jueus en diverses disciplines. A l'Europa central i oriental, en canvi, l'excel·lència d'aquesta capa intel·lectual és directament proporcional al seu aïllament en la societat i en les institucions. Llavors tenen un paper molt important quan hi ha crisis, quan hi ha ruptures i canvis, però després són marginats. I a mi m'agrada treballar sobre aquestes tradicions, sobre les trajectòries dels herètics.

Potser una altra característica d'aquests intel·lectuals que l'han interessat és, justament a causa del seu allunyament de les institucions, és el caràcter no acadèmic de les seves preocupacions i de la seva mateixa trajectòria. Ho dic pensant en intel·lectuals que vostè ha estudiat, com Walter Benjamin o Siegfried Kracauer —que era un arquitecte, de formació.

Kracauer és una altra figura que em va fascinar molt. Ja fa molt de temps, vaig escriure un assaig sobre ell. Són filòsofs, però que es guanyen la vida com a periodistes. I com a periodistes, tenen una mirada, una curiositat, que no és típica dels filòsofs ni dels acadèmics, en particular a l'Europa central, on l'acadèmia és un lloc sacralitzat on es forma l'elit. Els periodistes són molt sensibles a totes les transformacions de la societat. Llavors, per estudiar la modernitat a la República de Weimar, els periodistes són molt més interessants que els filòsofs. Bé, alguns filòsofs com Simmel o Weber ja van anticipar, com a sociòlegs, algunes tendències, però els que investiguen la irrupció de la cultura de masses, d'aquesta modernitat estètica i política són molt sovint intel·lectuals jueus que tenen trets de filòsofs o que tenen ambicions literàries, però que precisament per la seva feina professional miren la societat.

Kracauer és d'un d'ells. Va dirigir el «Feuilleton», les pàgines culturals del *Frankfurter Zeitung*, que era el diari més interessant i més important de l'època. Però Benjamin també va escriure molt a la premsa setmanal, com Ernst Bloch, Joseph Roth, Günther Anders i tants altres.

Vostè té una formació acadèmica en llocs tan prestigiosos com l'École des Hautes Études en Sciences Sociales,

a París, i com a historiador s'ha decantat per estudiar alguns dels fenòmens centrals del segle XX, com poden ser el totalitarisme o l'Holocaust. Un dels seus llibres, vostè l'encapçala amb una citació de Gramsci que, de fet, recull l'afirmació de Croce que tota història és història contemporània, i per tant, afegeix Gramsci, és política. Aquesta afirmació defineix la seva aproximació a la matèria que estudia?

Crec que molts historiadors obliden aquest aforisme. I molts d'ells tenen la il·lusió de fer una feina purament objectiva, i axiològicament neutral. Jo penso que és millor ser conscient que la història sempre s'escriu en el present, precisament perquè aquesta consciència ens permet establir la distància crítica necessària per a investigar el passat. Hem de ser conscients de totes les discrepàncies que existeixen entre el nostre món i el món que és objecte de la nostra recerca, però hem de ser conscients que les preguntes que fem al passat surten del present. Són demandes de coneixement que sorgeixen en el present.

I això és fonamental, perquè és una premissa epistemològica que em sembla indispensable, però també per prendre consciència que la història mai no és políticament neutral. Precisament pel fet que la història és un discurs crític sobre el passat que es formula en el present, és una il·lusió pensar que l'elaboració d'aquest discurs crític és aliena als conflictes polítics que travessen el present. Això es veu fins i tot en polèmiques sobre la història de l'Edat Mitjana: si es reconstitueixen aquestes controvèrsies historiogràfiques, es comprèn que el que està en joc és una qüestió política, que s'inscriu en el present.

En l'edició castellana del seu llibre *Melancolia d'esquerra*, Josep Ramoneda ens adverteix, al pròleg, que es tracta d'un “llibre militant”. Com aborda la qüestió de ser un acadèmic rellevant i, al mateix temps, fer una història militant?

Jo em considero un historiador amb uns compromisos polítics que mai no he pretès amagar. No soc un historiador partidista, i estic d'acord amb Eric Hobsbawm quan diu que la història s'escriu per a tothom. La història no s'ha d'escriure per a un grup particular. Això pot ocórrer en algunes conjuntures històriques: hi va haver un moment en el qual va néixer la història de les dones, per exemple. Després de segles en què el paper de les dones en la història havia estat ocultat o suprimit, era normal que s'escrivis la història de les dones, i també una història de les dones que s'adreça prioritàriament a les dones, però una història de les dones per a les dones té límits. El concepte de gènere, per exemple, va ser forjat precisament per reinscriure la història de les dones en la història global.

I no es pot escriure la història dels jueus, que és un tema sobre el qual he treballat una mica, com una història autàrquica: per a comprendre-la, per a reconstituïr-la, cal inscriure-la en un context global. A l'època de



la globalització, penso que això val per a tot: la idea mateixa d'«història nacional» és problemàtica. Per descomptat, crec que d'aquí a cinquanta anys se seguiran publicant històries de França, d'Itàlia o de Catalunya, però ja no es pot estudiar la història de França, d'Itàlia o de Catalunya com a entitats aïllades, separades. És una història que cal investigar en la seva projecció global.

Des d'aquest punt de vista, penso que els compromisos polítics pertanyen també a la identitat de l'historiador. I és millor reconèixer-los, i ser-ne conscient, que no pas amagar-los amb la il·lusió de la neutralitat. I això no val solament per als historiadors, sinó que val també per a l'intel·lectual en general. L'intel·lectual té els seus compromisos, té els seus valors, que orienten la seva mirada, i n'ha de ser conscient; però un intel·lectual, des del meu punt de vista, cal que sigui independent. Un «intel·lectual orgànic», segons la fórmula clàssica del comunisme del segle XX, està sotmès a vincles ideològics, i no penso que pugui ser fructífer treballar d'una manera eficaç amb aquests vincles.

Aquest és, tanmateix, un debat obert: tinc un gran respecte pels intel·lectuals que no solament es comprometen, sinó que també prenen les seves responsabilitats. Però cal escollir: si soc un dirigent polític, no crec que tingui la independència de judici, de pensament, que necessita l'investigador. Això no impedeix a cap intel·lectual de prendre una posició, per exemple, quan hi ha unes eleccions: seria hipòcrita no fer-ho.

Ha esmentat Hobsbawm. Als seu llibre sobre el «segle XX curt», *The Age of Extremes* (1994), l'historiador britànic no esmenta la paraula “Holocaust” ni “Auschwitz”. A molts lectors ens va costar molt d'entendre aquesta absència.

A mi també. Jo penso que aquesta és una de les limitacions del seu llibre. Ell va intentar justificar-se, després que molts crítics li reprotxessin aquest silenci —un silenci que és bastant sorprenent, i més venint d'un historiador que és jueu, i que va marxar d'Alemanya el 1933. Penso que Hobsbawm pertany a una generació que gairebé sempre va autocensurar la seva identitat jueva, una identitat que no va voler reivindicar mai i que no va reconèixer fins molt més tard. A més, la trajectòria acadèmica i política de Hobsbawm és bastant particular. Llavors la identitat jueva no era valorada, i més valia deixar-la de costat, tant en el Partit Comunista britànic com a l'acadèmia. A l'època en què Hobsbawm va començar la seva carrera, l'acadèmia del Regne Unit tenia un perfil molt aristocràtic, encara, i això podria ser-ne una explicació.

A més a més, i això es veu en el seu llibre, al capítol que dedica a la Guerra Civil espanyola, per exemple, Hobsbawm és molt ortodox en el seu plantejament. I la visió marxista ortodoxa del comunisme ortodox de la Guerra Civil és que la Guerra d'Espanya era un enfrontament del nazisme i l'imperialisme amb el seu enemic evident, la Unió Soviètica. I si s'adopten aquestes categories interpretatives, simplement una matriu de classe

—que jo no rebutjo, perquè aquesta matriu hi és— no és suficient per comprendre el nazisme. El nazisme va ser una guerra en contra de la Unió Soviètica per a la conquesta de l'anomenat «espai vital», però al mateix temps un fenomen com l'extermini dels jueus no es pot analitzar, no es pot explicar, simplement reduint el nazisme i l'imperialisme a l'enemic del comunisme i de la Unió Soviètica. Hi ha alguna cosa en l'Holocaust que transcendeix una interpretació purament en termes de lluita de classes o, si es vol, en termes socioeconòmics. I Hobsbawm, això, no ho va tenir en compte —la qual cosa és una llàstima. Al mateix temps, Hobsbawm, als anys 1950, escrivia crítiques de jazz amb pseudònim, perquè no estava bé que un acadèmic s'ocupés aleshores de jazz! Llavors, si Hobsbawm no es va interessar per l'Holocaust, no és per una forma d'oportunisme, que considerés millor no ficar-s'hi, sinó que és, simplement, al meu parer, perquè no en va prendre consciència. O bé perquè és una cosa que va afectar el seu subconscient, però que mai no va elaborar intel·lectualment.

De tota manera, això ens porta a una qüestió important que volia formular-li: com historiar, el segle XX? Hi ha historiadors que parlen d'un segle «en dues meitats», ben diferenciades, amb el tall cronològic del 1945 entre elles, i n'hi ha d'altres, no sé si vostè mateix, que han posat l'èmfasi en la «guerra civil» europea. Quina visió ens en queda, del segle XX?

Hobsbawm, per exemple, ofereix uns criteris de periodització i ens diu quan comença i quan s'acaba el segle XX, i la seva periodització mateixa és pertinent, em sembla, però aquesta és una de les perioditzacions possibles, que ell adopta des d'un observatori occidental. Si ens ubiquem a Europa, sí que podem dir que el segle

XX comença el 1914 i acaba el 1991. Però si ens ubiquem en un observatori situat a l'Àsia, a l'Àfrica o a l'Amèrica Llatina, llavors la periodització és diferent. Per a l'Àfrica, per exemple, el gran tall és els anys 1880, quan té lloc la Conferència de Berlín que estableix les fronteres dins el continent fins a la descolonització, però les dues Guerres Mundials, afecten sens dubte l'Àfrica, però no de forma directa. I el mateix podríem dir de l'Amèrica Llatina.

La Segona Guerra Mundial i, després, el final de la Guerra Freda tenen, d'immediat, un impacte global. Tot el món està afectat per aquests canvis. Però jo soc molt sensible a les observacions metodològiques que fan, en particular, els historiadors del segle XIX, quan diuen que els segles són convencions, i les fronteres cronològiques dels segles són obertes; segons l'observatori i la mirada que s'escullen, els criteris de periodització canvien. També, fer una història del segle XX i fer-la com una història intel·lectual no és pas el mateix que fer-la com una història econòmica.

Llavors, penso que amb la globalització, el taller, les eines de l'historiador, han estat profundament posades en discussió. De forma ben fructífera. Durant llarg temps, els historiadors europeus van escriure històries des d'un observatori europeu que consideraven com a normatiu. I no és així.

Vostè estudia, però, la història intel·lectual europea.

Avui el que centra les meves investigacions és, per un costat, una història de la violència, o més ben dit la relació entre la violència, la cultura i la política, i per un altre costat, la història intel·lectual. I, des d'aquest punt de vista, penso que Europa —que avui ja no és el centre del món; de fet, va deixar de ser el centre del món a partir del 1918: ja fa un segle, la conferència de Versalles va establir que l'eix del món s'havia desplaçat d'una costa a l'altra de l'Atlàntic, i avui vivim un altre desplaçament cap al Pacífic—, però Europa va ser el bressol d'una crisi del món, i és allí que van néixer les avantguardes, les idees que van dominar el segle XX, i és allí que es van elaborar les formes amb què es va modelar el segle XX. En el positiu i en el negatiu. És a Europa que aquesta nova relació entre violència, i destrucció, i modernitat va prendre forma. I després, per descomptat, hi va haver la bomba atòmica al Japó. Però diguem que la presa de consciència que la idea de progrés havia entrat en crisi, que la modernitat pot ser una modernitat de destrucció o de regressió social, això és alguna cosa que apareix a Europa.



Des d'aquest punt de vista, soc eurocèntric (*riu*), en el sentit que Europa em sembla un laboratori per al segle XX. Ja no ho és més per al segle XXI, però per a interpretar el segle XX, Europa és un laboratori.

D'aquesta Europa del segle XX, sovint se'n parla com la confrontació de dos totalitarismes la naturalesa dels quals es tendeix a igualar, com si fossin les dues cares de la mateixa moneda, igualment condemnables. Des d'un punt de vista d'historiador provinent de l'esquerra comunista, com aborda aquesta qüestió?

Bé, jo he escrit un llibre sobre la qüestió del totalitarisme, per criticar-ne el concepte mateix —de la mateixa manera que avui soc molt crític respecte del concepte de populisme. Bé, jo puc acceptar la definició harendtiana: el totalitarisme, per a Hannah Arendt, és la destrucció d'allò polític. Per a ella, allò polític és l'espai públic, és el pluralisme, és una esfera oberta a la interacció dels subjectes socials i polítics. És a dir, és un lloc en el qual es pot expressar la diferència. El totalitarisme ho destrueix, això. El totalitarisme aixafa el cos social dins una comunitat monolítica, en la qual ja no hi ha interacció, pluralisme, diferències. Arendt diu que el totalitarisme apareix en el segle XX, perquè aquesta experiència de destrucció radical d'allò polític per la violència és una cosa que mai no havia passat abans.

Aquesta definició em sembla interessant, em sembla pertinent. Però, com a historiador, no n'estic satisfet. Perquè si aquesta definició significa dir que el nazisme i el comunisme són la mateixa cosa, això significa ocultar les diferències fonamentals que els separen. Significa limitar-se a algunes analogies formals, sense veure'n el contingut, que és totalment distint. No és per casualitat si el moment més apocalíptic del segle XX és aquest xoc, aquest enfrontament violent entre comunisme i feixisme. Són ideologies que tenen una relació amb la tradició de la Il·lustració, però que són totalment distintes, que tenen una idea de futur que és totalment distinta, que tenen un contingut social, en relació a les estructures econòmiques, totalment distint.. Dir, doncs, que Hitler i Stalin són una mateixa cosa, és una visió molt superficial.

El problema no és establir una jerarquia, veure quin és millor que l'altre —o pitjor que l'altre. Són dues coses distintes. Llavors, l'ús que es va fer de la categoria de totalitarisme va ser un ús finalment polític i apològic: es a dir, hi ha els dos monstres totalitaris, i, davant seu, la democràcia liberal i la societat de mercat, que hem d'immunitzar de tota crítica...

Tampoc no rebutjo la categoria de populisme. Perquè hi ha un estil populista, hi ha una retòrica populista, però si això significa dir que Santiago Abascal o que Marine Le Pen són com Jean-Luc Mélenchon, i que Vox i Podemos són el mateix, són igualment populistes, no és només una deformació de la realitat, sinó també una operació política d'ocultació de la realitat. Sempre cal veure com s'utilitzen aquestes categories.

A mi «populisme» em sembla un terme més aviat poc útil com a historiador, sobretot si es fa servir per englobar-ho tot: és massa ampli, massa vague i inconcret. Hi està d'acord?

Bé, per als historiadors «populisme» pot significar experiències històriques molt distintes: hi ha un populisme rus, hi ha un populisme americà, al segle XIX, i hi ha un populisme llatinoamericà, i per tant es pot utilitzar perfectament. Però el populisme com a categoria universal, no significa res. El populisme llatinoamericà, històricament, és un conjunt d'experiències polítiques diferents, però que certament tenen trets comuns de nacionalisme, de lideratge carismàtic, certa retòrica política, l'antiimperialisme... però la seva funció és integrar capes socials que estan excloses. En canvi, avui, el populisme a l'Europa occidental —i a Europa en el seu conjunt: també a l'Europa central—, és un populisme d'exclusió. És un nacionalisme que exclou de la comunitat ciutadana els immigrants, els refugiats, les minories... I això és utilitzar aquesta categoria de populisme com una categoria universal.

Jo no tinc una gran simpatia per Chávez, per posar un exemple. Però dir que Chávez és el mateix que Bolsonaro, és una mentida. Qualsevol observador amb un mínim d'objectivitat s'adona que Veneçuela i el Brasil, avui, no són dues cares del mateix fenomen.

L'últim llibre seu que s'ha traduït a Espanya és aquesta *Melancolia de izquierda*. Melancolia és un terme d'una llarga tradició al món anglosaxó, on encara és una lectura freqüent *l'Anatomia de la malenconia* de Robert Burton, que és un llibre de principis del segle XVII...

Però després de Burton, hi va haver Freud, que també va escriure sobre la malenconia... Jo utilitzo aquest concepte una mica en el sentit de Raymond Williams quan diu que la cultura de l'esquerra té la seva pròpia estructura de sentiments. És a dir, històricament, quan al segle XIX va aparèixer el socialisme com a corrent de pensament i com a corrent polític, l'esquerra es va fixar com a objectiu canviar el món. I per a canviar el món, les ideologies, els projectes i les organitzacions polítiques, tot això és necessari, però no és suficient: les utopies existeixen perquè són apropiades i viscudes. És a dir, per a canviar el món cal mobilitzar poderosament esperances, sentiments, emocions... i tots els canvis polítics aixequen esperances, entusiasmes, i totes les derrotes polítiques —perquè la història de l'esquerra està feta de derrotes, també— aixequen aquest sentiment melancòlic, d'una ocasió que s'ha perdut.

En el meu llibre intento analitzar les petjades deixades per aquesta malenconia, que sempre ha existit, que no és pas una cosa que jo m'hagi inventat: tot el que constitueix aquest teixit melancòlic que ha estructurat la història de l'esquerra com a cultura. Jo insisteixo molt en el fet que l'ús que faig de la categoria de malenconia no és ortodoxament freudià, no és una malen-

Les utopies van caure, les il·lusions de marxar el sentit de la història ja no tenen vigència, però l'època en la qual aquestes il·lusions existien era una època en què l'esquerra tenia una força extraordinària, i aquesta il·lusió va permetre a generacions de militants, sobrepassar les pitjors derrotes, les més terribles.

conia que seria una pura nostàlgia d'allò que va ser, o un sentiment de resignació a l'ordre establert —«no s'hi pot fer res, cal simplement recordar-nos de les il·lusions que teníem en el passat»—, sinó que és un sentiment que també pot acompanyar una feina d'elaboració crítica del passat. Les utopies van caure, les il·lusions de marxar el sentit de la història ja no tenen vigència, però l'època en la qual aquestes il·lusions existien era una època en què l'esquerra tenia una força extraordinària, és a dir, aquest sentiment de marxar en el sentit de la història va permetre a generacions d'activistes, de militants, sobrepassar les pitjors derrotes, les més terribles. I tot això s'ha de pensar. Cal pensar la història de l'esquerra com una història d'esperances i d'utopies, i per fer-ho no n'hi ha prou amb reconstruir els debats ideològics i teòrics de l'època, cal construir un univers mental que és també un univers emocional. És per això que en el meu llibre dedico molt d'espai a la producció iconogràfica, per exemple. A la literatura i al cinema, diguem. Perquè són els mitjans de creació que poden expressar millor aquest univers mental i emocional.

Ara mentre parlàvem, m'he recordat de Tony Judt, un historiador que, com vostè, va saltar l'Atlàntic per anar a una universitat nord-americana, i que, provinent de la tradició socialdemòcrata, en el seu últim llibre, *El món no se'n surt* (2010), acaba citant l'onzena tesi de Feuerbach, de Marx, que diu: «Els filòsofs no han fet més que interpretar el món, ara cal canviar-lo.» Em sembla un canvi d'èmfasi significatiu.

Jo vaig conèixer Tony Judt, i tenia molta admiració per ell. I el que m'agrada més és l'últim Tony Judt, no pas el Tony Judt que escriu sobre els intel·lectuals francesos de la postguerra, que són textos molt anticomunistes, molt en la tradició de l'anticomunisme conservador,

perquè Tony Judt va estar molt influït per la seva experiència a l'Europa central i considerava Sartre la seva *bête noire*... Però hi ha un Tony Judt que escriu el seu llibre, que és molt melancòlic, sobre l'Europa de la postguerra, i hi ha un Tony Judt que es torna molt crític respecte a Israel, a la política israeliana, i que pren posicions crítiques amb molt de coratge, sabent que són posicions a contracorrent per les quals serà atacat per totes bandes.

I al final, sí, la seva apologia de la socialdemocràcia em sembla un xic anacrònica, en el sentit que dibuixa un retrat gairebé idíl·lic d'una socialdemocràcia que ja no existeix. Que ja no existeix perquè el canvi de 1989, des del meu punt de vista, no és solament la caiguda del comunisme, sinó que és també l'esgotament de la paràbola de la socialdemocràcia: la socialdemocràcia va ser una alternativa a l'estalinisme, perquè la socialdemocràcia a la postguerra va aconseguir conquestes socials extraordinàries en el camp de l'educació, de la salut, dels transports públics, dels serveis socials, i va permetre un avenç molt significatiu. I va ser una alternativa a l'estalinisme en un marc democràtic, però amb uns límits: mai no va intentar trencar el marc del capitalisme, de la societat de mercat, però tenia marge per millorar-la. Després del 1989, la socialdemocràcia es va tornar un corrent social-liberal, i va participar en la posada en qüestió de totes les conquestes prèvies: l'Estat social ha estat posat en qüestió per tots els governs socialdemòcrates!

Per acabar: parlem un minut de Cornell, la prestigiosa universitat de l'Ivy League, a l'estat de Nova York, on vostè és catedràtic des de fa uns anys. El món acadèmic americà, què li ha aportat?

He de començar dient que mai no va ser la meva aspiració traslladar-me als Estats Units. Però em van oferir una càtedra en una gran universitat, molt prestigiosa, que no vaig poder refusar. I estic molt content d'haver acceptat, perquè hi ha unes condicions de feina i un marc intel·lectual molt estimulant. A més, com que el meu camp de recerca és la història intel·lectual bàsicament europea, mirar-me'l des de fora és un avantatge. Per descomptat, viatjo molt, i naturalment no he tallat les meves relacions amb Europa, però la possibilitat de mirar Europa des de fora i de participar del món acadèmic americà des d'una posició que és una mica particular, perquè soc un europeu, és una experiència interessant.

I això ho faig en un moment en què les fronteres entre els països estan caient: és a dir, no hi ha una diferència en la manera de pensar, de treballar, entre, diguem, Barcelona i Nova York. Hi ha diferències, perquè les universitats a l'Europa continental són públiques, i allà són públiques i privades, i funcionen d'una manera distinta, però els temes que s'hi discuteixen són els mateixos. Hi ha, sí, una certa especificitat, però avui estem en el món global. ■