

Contra la nostalgia: tradición rebelde, *hauntología* y politización del tiempo

Fruela Fernández

Universitat de les Illes Balears*

Recibido: 23/11/21 Aceptado: 15/12/21

Resumen: El conflicto político requiere una politización del tiempo, puesto que el horizonte de acción varía según las interpretaciones temporales que se manejen. A través de una interacción entre los conceptos de *hauntología* (Mark Fisher) y de “tradición rebelde” (Fruela Fernández a partir de E.P. Thompson), se propone un modo de politización del tiempo que se oponga a la nostalgia predominante en el espacio político actual. La exploración de estas alternativas se plantea a través de tres escenas de la Cuenca minera asturiana, de sus temporalidades y de los sentimientos —políticos y antipolíticos— que se pueden generar en ellas.

Palabras clave: Mark Fisher, E.P. Thompson, *hauntología*, tradición rebelde, Cuenca minera asturiana.

Against nostalgia: rebellious tradition, hauntology, and the politicisation of time

Abstract: Political struggles need a politicisation of time, since their horizons vary according to the different time frames that are used. Through an interaction between the concepts of “hauntology” (Mark Fisher) and “rebellious tradition” (Fruela Fernández via E.P. Thompson), the article proposes a model of politicised time that opposes itself to nostalgia, the dominant feeling in the current political space. Alternatives are explored through three scenes of the mining valleys of Asturias, their temporalities and the feelings —both political and antipolitical— that could derive from them.

Keywords: Mark Fisher, E.P. Thompson, hauntology, rebellious traditional culture, Asturian mining valleys.

Sumario: 1. La ética del homenaje: pensar con Mark Fisher. 2. Entre “tradición rebelde” y “hauntología”: politizar el tiempo. 3. El tiempo y los tiempos de una huelga. 4. Todos somos griegos (todos somos periferia). 5. Un kilómetro *hauntológico*

* fruela.fernandez@uib.cat

Número ORCID: 0000-0002-4349-6195

1. La ética del homenaje: pensar con Mark Fisher

Un homenaje ha de incorporar una ética, a riesgo de perder su sentido: cómo celebramos, para qué fines, bajo qué condiciones. Esta exigencia se vuelve aún más estricta cuando tratamos figuras que, por una variedad de razones, no recibieron en vida la atención que, retrospectivamente, les otorgamos. En su voluntad de reparación, el homenaje puede acabar por negarle la justicia a su destinatario, haciendo de él algo ajeno a lo que deseaba ser, apartándolo de los términos en los que quiso desarrollar su trabajo.

Al dedicarle un monográfico a Mark Fisher desde la academia —o, cuando menos, desde el interior de la misma, desde sus espacios de pensamiento y debate—, nuestra ética de partida debe recordar que Fisher fue una persona maltratada y ninguneada por la institución. Cualquiera que haya leído su obra es consciente de la centralidad que tiene en ella la experiencia de la precariedad y de la mercantilización de la enseñanza superior en el Reino Unido: sólo en sus últimos años de vida, cuando su presencia en el ecosistema cultural británico era demasiado relevante para ser negada, pudo Fisher conocer cierta continuidad laboral, aunque sin escapar nunca a la temporalidad.

Además, el carácter fluido y abierto de su obra, su voluntad de dialogar con públicos amplios y su combinación de múltiples estratos de legitimidad cultural le llevaron a choques frecuentes con la burocracia del conocimiento. Como ha recordado el ensayista Alex Niven (Cowley, 2019), amigo de Fisher y miembro del colectivo inicial de Zero Books, *Capitalist Realism* (Fisher, 2009)—un libro que, más allá de sus defectos, abrió todo un territorio de escritura y de pensamiento en la izquierda anglosajona— recibió una baja puntuación en el *Research Excellence Framework*, el sistema británico que evalúa de manera periódica la investigación universitaria y que condiciona, en buena medida, la carrera del profesorado.

Por ello, creo que cometeríamos un grave error moral si, al celebrar la obra de Fisher desde otro marco temporal y académico, la convirtiéramos en materia escolástica cerrada, repitiendo así la operación de captura que el mundo universitario aplica sobre aquello que, rechazado en un principio, aspira luego a desactivar y deglutir. Es necesario pensar con Fisher, desde él, en paralelo o, si es necesario, en desacuerdo; pero resultaría inapropiado reducirlo a una herramienta de análisis, a una conveniente “teoría fisheriana” lista para la generación de *papers* y tesis.

Desde ese compromiso con la ética del homenaje, mi propósito en este texto es poner en contacto el concepto de *hauntología* (*hauntology*) —desarrollado por Fisher (2012, 2013, 2014) a partir de una lectura libre de Jacques Derrida (1993)— y el de “tradición rebelde”, que emerge en los estudios de E.P. Thompson (1991) sobre las costumbres populares y a partir del cual he trabajado en algunos textos recientes (en especial Fernández, 2019). Pese a sus múltiples diferencias, ambos conceptos permiten politizar nuestra relación con el tiempo, situarnos en él y en sus evoluciones de una manera activa. A partir de esa fricción entre modulaciones temporales, esbozaré una crítica de la nostalgia —tal vez el tono afectivo que domina nuestra época— como sentimiento antipolítico, recurriendo para ello a algunas escenas, imágenes y canciones relacionadas con la historia y el legado de la minería asturiana.

2. Entre “tradición rebelde” y “hauntología”: politizar el tiempo

Sabemos que el tiempo es un campo de batalla: lo que contamos de él —sus pasos, sus conexiones, sus posibilidades— está condicionado por nuestra posición social y, a su vez, condiciona aquello que podemos entender y hacer. El horizonte político que aparece ante nosotros es muy distinto si, por ejemplo, entendemos la Transición española como un

acuerdo basado en la buena voluntad compartida o si, por el contrario, la planteamos como un pacto entre élites que quisieron neutralizar el potencial de las demandas populares (cf. Rodríguez 2015): mientras que una lectura nos afirma en lo que somos, la otra nos impulsa a cambiarlo. Politizar el tiempo, por tanto, es una parte no menor de la acción colectiva transformadora.

Aunque tal vez no lo percibiera con total claridad, fue una convicción semejante la que me animó, hace unos años, a escribir algunos de los textos que acabarían formando parte de *Una tradición rebelde* (Fernández, 2019). Me molestaba e inquietaba, en particular, la forma en que una parte de la izquierda ha entendido la continuidad en el tiempo —“lo tradicional”— como un conjunto de acciones estático y cerrado, al que consideraba, además, territorio de la derecha, en vez de tratarlo como una construcción en disputa que admite múltiples series, sentidos y valores políticos —algo que ya había intuido Gramsci y, a partir de él, el antropólogo Ernesto de Martino (cf. Fernández, 2019)—. De ahí la contradicción que buscaba al hablar de una tradición *rebelde*, adaptando los términos que E.P. Thompson había acuñado para explicar ciertos usos populares del siglo XVIII (*‘rebellious traditional culture’*; Thompson, 1991, p. 9; cursiva en el original). Contra las interpretaciones que reducen la “tradición” a sus elementos represivos, Thompson estudiaba en sus textos un conjunto de costumbres y de usos que la clase obrera inglesa empleaba no sólo para reconocerse y diferenciarse de las clases dominantes, sino también para oponerse a toda una serie de innovaciones económicas y laborales —los cercamientos de campos, la disciplina de trabajo, el mercado “libre” de productos agrícolas— que consideraban un riesgo para su pervivencia como clase. De ese modo, la costumbre y la tradición se convertían en herramientas contra las imposiciones externas; el tiempo, por tanto, se politizaba: el pasado dejaba de ser una justificación del presente —como suele ocurrir en el relato histórico de las clases dominantes, que remite su legitimidad a aquello que “ha sido”, bajo el signo de lo inevitable— para convertirse en una forma de resistencia y de oposición.

Este desdén de la izquierda ante el potencial de la tradición ha dejado, por supuesto, un campo muy amplio de sentimientos populares al alcance de cualquier orientación política que fuera consciente de tal abandono. De hecho, en los últimos años hemos visto la aparición del opuesto paródico a ese desdén: toda una gama de agentes políticos y culturales que, desde un confuso y abigarrado “patriotismo de izquierdas”, han pasado a defender “lo tradicional” por sí mismo, sin pararse a distinguir elementos represivos de emancipadores, sustancia muerta de materia viva. Ante la constatación de las múltiples pérdidas colectivas, esta franja de la izquierda ha renunciado a la tarea de construcción política del pasado para entregarse a la regresión política de la nostalgia: *si hemos perdido tanto* (parecen decirnos), *es porque nos hemos equivocado de camino y debemos, por tanto, volver a ese punto en que éramos un país mejor*. Pero el regreso no es sólo imposible, sino que su mero planteamiento oculta tanto las numerosas conquistas colectivas —éticas, culturales, raciales o de género— como las transformaciones irreversibles que se han producido en estas décadas.

A mi entender, es en este punto donde resulta tan valiosa la noción de *hauntología* (*hauntology*), que Mark Fisher desarrolla (2012, 2013, 2014 *passim*) con cierta libertad a partir del texto de Jacques Derrida *Spectres de Marx* (1993). El concepto derridiano *hauntologie* es un juego de palabras entre el inglés “haunt” —que designa tanto la permanencia de un espíritu en un lugar (*a haunted house*) como la obsesión con una experiencia traumática— y el francés *ontologie* (“ontología”); se trataría, por tanto, de un tipo de existencia fantasmal, del modo espectral en que algo —que no acaba de ser pasado ni presente— permanece entre nosotros. En su lectura, Fisher desplaza el sentido del término hacia nuestra percepción afectiva del tiempo. Para él, lo *hauntológico* constituiría

un tipo de nostalgia, pero no una que apunta, como es habitual, hacia el pasado, sino en la dirección opuesta: sería una nostalgia “por todos los futuros que se perdieron” (Fisher, 2013, p. 45) con el triunfo del proyecto neoliberal; es decir, esos futuros que podíamos imaginar como sociedad antes de que se impusiera el “realismo capitalista” que nos impide concebir alternativas al mundo en el que vivimos. En la línea de otros críticos contemporáneos, Fisher entiende el neoliberalismo como un programa en el cual la transformación de la economía es inseparable de la reforma del sujeto y del asalto a la imaginación. En consecuencia, lo *hauntológico* no sería tan sólo un duelo o un malestar por esos futuros imposibles, sino que se combinaría con la voluntad de *no renunciar a ese deseo* de futuro y de negarse a aceptar los límites planteados por el realismo capitalista (Fisher, 2014, p. 21).

La modulación temporal que plantea Fisher resulta, por tanto, mucho más compleja y productiva, en especial ante las oleadas nostálgicas de nuestro presente. Frente a esa nostalgia por aquello que “ya no” es (*no longer*), la clave de lo *hauntológico* se sitúa en aquello que “aún no” es (*not yet*); para Fisher (2014, p. 27), lo que “debería obsesionarnos (*haunt us*)” no habría de ser “el *ya no* de la socialdemocracia”, sino “el *aún no* de los futuros” radicales que fue posible imaginar desde los márgenes de ese contexto político, pero que no llegaron nunca a materializarse. Contra la memoria retocada y difusa de un bienestar que nunca fue unánime, nos corresponde reivindicar el deseo persistente de ir siempre más allá.

3. El tiempo y los tiempos de una huelga

Es probable que haya territorios más cargados de modulaciones temporales que otros, espacios donde la densidad de tiempos confundidos dificulta la acción, porque el presente queda aturdido bajo esa acumulación. La Cuenca minera asturiana es sin duda uno de ellos: un lugar atravesado por una fortísima tradición rebelde —simbolizada en particular por la minería, pero de la que también forman parte la siderurgia, el anarquismo de preguerra, el maquis o las redes de socialistas y comunistas en la resistencia al franquismo— que, sin embargo, ha dado paso a un desierto posindustrial, arrasado por el desempleo, la emigración masiva, la apatía política, la corrupción sindical y, en suma, la incapacidad de plantear una alternativa a su larga decadencia. De este espacio, que fue el de mi niñez y juventud, entresacaré algunas escenas que, a mi entender, permiten captar esa compleja interacción de tiempos y la necesidad de una nueva politización de los sentimientos.

En junio de 2012, los mineros de varios territorios españoles convocaron una huelga indefinida ante la nueva ronda de recortes que parecía poner fin, tras varias décadas de cierres y prejubilaciones, al sector estatal del carbón. Para la minería asturiana, la fecha tenía una gran densidad simbólica: apenas habían pasado unos meses desde el cincuentenario de la llamada “huelgona” o “huelga del silencio” de 1962, que dio inicio a uno de los periodos de mayor conflictividad popular del franquismo tardío (Vega García, 2002). En el mes de julio de 2012, los mineros de distintos territorios se encaminaron a pie hacia Madrid; miles de personas recibieron en Sol a la “marcha negra” y la manifestación posterior —cargada de provocaciones y de violencia policial— se convirtió en punto de encuentro para múltiples movimientos de protesta contra los programas de austeridad.

Un año después, el colectivo Fundación Robo (2013) recalca la conexión entre ambos momentos históricos con una versión del tema de Chicho Sánchez Ferlosio “Hay una lumbre en Asturias”. Escrita durante las huelgas mineras de 1962, “Hay una lumbre...” se convertiría rápidamente en un aglutinador emocional del antifranquismo, tras ser

adoptada por el movimiento estudiantil (Fernández de Castro, 1963, p. 168). Al establecer ese eje temporal, la versión de 2013, interpretada por David Ginzo y Fernando Alfaro, planteaba a la vez una relectura histórica y una apuesta política: del mismo modo que las huelgas mineras de 1962 habían impulsado al resto de protestas contra el franquismo, las huelgas mineras de 2012 podían generar —aunque fuese brevemente— un nuevo espacio de solidaridad entre colectivos que rechazaban una nueva forma de política autoritaria, el gobierno de la deuda.

Las modulaciones temporales, sin embargo, son delicadas: se desencajan, se tuercen, muestran lo contrario de aquello que esperaríamos. La huelga de 1962 fue transformadora porque creó algo nuevo, algo impensable: un espacio de oposición a una dictadura que, mediante el terror de clase y el cortejo selectivo, había imposibilitado cualquier resistencia obrera. Sin embargo, aquello que fascinaba y conmovía en la huelga de 2012 era el regreso de algo pasado: la capacidad de los mineros para poner en práctica unas formas históricas de protesta. Los cortes de carreteras, la quema de neumáticos, los lanzamientos de proyectiles, el cuerpo a cuerpo con la policía, los encierros en pozos mineros o la propia marcha a Madrid conformaban un repertorio tan físico —en su resistencia y en su acceso a la violencia— que pocos colectivos del presente podrían haber empleado. Los mineros no traían algo nuevo, sino que recuperaban algo perdido: la memoria de una profesión basada en la fuerza de los cuerpos y de la solidaridad entre ellos. Del mismo modo que la versión de Ginzo y Alfaro sólo lograba sostenerse por la altura emocional del texto de Ferlosio, los materiales que los mineros recuperaban de su tradición rebelde se quedaban cortos para el presente. Eran poderosos, pero no podían compartirse y, por tanto, no podían tener continuidad política.

4. Todos somos griegos (todos somos periferia)

En otro mes de julio, el de 2015, un grafiti de gran tamaño apareció en la pared del antiguo matadero municipal de Langreo, en la Cuenca minera del Nalón. El mural estaba firmado por Adepaván, una asamblea de parados creada en el impulso del 15M. En torno a la figura de un candil, la lámpara tradicional de los mineros en su descenso a las galerías, se ordenaba un texto bilingüe en asturiano y griego (Bakunin, 2015):



Eran los días previos al referéndum convocado por Syriza sobre los durísimos términos del nuevo programa de financiación que le ofrecía la UE. Y la modulación temporal que establecía aquel grupo de personas desempleadas en una región posindustrial era distinta, inesperada: entre la minería asturiana de 1962 y la ciudadanía griega de 2015 no había continuidades sencillas, ni repeticiones, ni vínculos. Tan sólo la posibilidad de una apertura, de un ir más allá: quebrar la capa de plomo de una dictadura, rechazar el gobierno de la deuda con el voto popular. No se pedía nada al pasado, sino que se le buscaba un futuro: se pasaba el candil, la luz de guía para las voces de disenso y las periferias.

Poco después del súbito viraje del gobierno de Syriza —incapacitado, por una larga cadena de errores previos, de llevar a sus últimas consecuencias el desafío del referéndum—, el mural empezó a ser desfigurado con pintadas filofascistas y respuestas de grupúsculos estalinistas, como si la repetición del ciclo histórico tuviera que refrendar la imposibilidad de aquella unión momentánea entre lo que *ya no era* y lo que *aún podía ser*, entre una tradición rebelde y aquello que pronto sería plena *hauntología*.

5. Un kilómetro *hauntológico*

En la Cuenca minera asturiana, la nostalgia es siempre una tentación sentimental y una amenaza política: en el margen de una sola vida es posible haber conocido la plenitud, la vibración de una comunidad y las formas peores de su decadencia, como si las fases intermedias se hubieran acelerado.

¿Pero realmente puedo sentir *nostalgia* de aquella Cuenca minera? Tan sólo si suprimo una parte de lo que sé. Podría sentir nostalgia de un mundo en el que mi abuelo tenía un trabajo fijo como mecánico de una central eléctrica a los 20 años; pero en el mismo movimiento debería olvidar que empezó a trabajar a los 14, que su semana era de seis días laborables más las reparaciones obligatorias de los domingos. Sólo podría sentir nostalgia de aquellos salarios y aquellas jubilaciones de la minería si a la vez olvidase las amputaciones, la silicosis y el riesgo de muerte prematura. Si desconectase el resplandor negro del carbón, tan bello en las maconas de las casas, del dióxido de carbono que libera.

Durante el confinamiento de 2020, mientras intentaba poner en claro la textura emocional de ese pasado, recuperé una imagen que me ayudó a quebrar esa resistencia, a procesar el tiempo en otros términos. Era una historia que me habían contado más de una vez, siendo niño: en la década de 1970, la Unesco había otorgado a Langreo el título honorífico de “kilómetro más culto de Europa”. Había pequeñas diferencias en los relatos: algunos afirmaban que el reconocimiento se remontaba a los años 60, mientras otros matizaban que era compartido con una zona de los Países Bajos. En lo que siempre coincidían era en la clave de la densidad: en algún kilómetro del valle —que, pese a todo, nadie había ubicado— existía una concentración de escuelas, institutos, bibliotecas y teatros que superaba incluso a los países del Norte.

La historia, por supuesto, era falsa: ni siquiera existía una figura así entre las distinciones que otorgaba la Unesco. A pesar de su falsedad, sin embargo, sentí que contenía un momento cierto, un retrato psíquico que importaba. Si el bulo había circulado con tanta alegría, hasta convertirse en verdad asumida, era porque revelaba una imagen ideal de Langreo, aquello que deseaba ser: un lugar donde la dureza industrial sostendría un sistema educativo tan amplio que las siguientes generaciones ya no estarían sometidas al destino de clase. Los hijos e hijas de las familias obreras saldrían de los pozos y de las fundiciones, sin remordimientos, alentados por su propia comunidad, para crear un Langreo distinto, menos áspero, dueño de su tiempo.

Como tantos rincones de la Europa obrera, Langreo ha perdido su condición industrial sin haber alcanzado los futuros que imaginaba. La mayoría de sus hijos pertenecen a una nueva clase, aunque no sea aquella que codiciaba el inconsciente local, sino ese nuevo intersticio precario que se expande y se ensancha. Pero no es nostalgia aquello que, políticamente, siento en mí. Aquello que me habita, que me asedia, que regresa una y otra vez es ese kilómetro de cultura que habría querido existir. Ese kilómetro es nuestro legado, mi *hauntología*.

Referencias

- Bakunin (5 de julio de 2015). [Imagen adjunta]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=686575241474111&set=a.204825309649109>
- Cowley, J. (2019). Mark Fisher was the intellectual leader of a generation. *The New Statesman*. <https://www.newstatesman.com/politics/uk/2019/11/mark-fisher-was-intellectual-leader-generation>
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Galilée.
- Fernández de Castro, I. (1963). *España Hoy*. Ruedo Ibérico.
- Fernández, F. (2019). *Una tradición rebelde. Políticas de la cultura comunitaria*. La Vorágine.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism*. Zero Books.
- Fisher, M. (2012). What is hauntology?. *Film Quarterly* 66(1), 16–24. <https://doi.org/10.1525/fq.2012.66.1.16>
- Fisher, M. (2013). The metaphysics of Crackle: Afrofuturism and hauntology. *Dancecult: Journal of Electronic Dance Music Culture* 5(2), 42–55. <https://doi.org/10.12801/1947-5403.2013.05.02.03>
- Fisher, M. (2014). *Ghosts of my life. Writings on Depression, Hauntology, and Lost futures*. Zero Books.
- Fundación Robo (5 de julio de 2013). *Fundación Robo*. Hay una lumbre en Asturias. Recuperado el 13 de septiembre de 2021 de <http://esunrobo.bandcamp.com/track/hay-una-lumbre-en-asturias>
- Rodríguez, E. (2015). *Por qué fracasó la democracia en España*. Traficantes de Sueños.
- Thompson, E.P. (1991). *Customs in common*. Penguin.
- Vega García, R. (2002). "Acerca de la trascendencia de un conflicto obrero" en R. Vega García (Ed.) *Hay una luz en Asturias. Las huelgas de 1962 en Asturias* (pp. 17-49). Ediciones Trea