

Mauricio Tenorio Trillo

LA HISTORIA EN RUINAS

EL CULTO A LOS MONUMENTOS Y A SU DESTRUCCIÓN

Alianza Editorial

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© Mauricio Tenorio Trillo, 2023
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2023
Calle Valentín Beato, 21; 28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-1148-462-6
Depósito Legal: M. 23.850-2023
Printed in Spain

Pasar de los fantasmas de la fe a los espectros de la razón no es más que cambiar de celda. El arte, que nos libera de los ídolos abstractos de siempre, nos libera igualmente de las ideas generosas y de las preocupaciones sociales; ídolos al cabo. Encontrar la personalidad perdiéndola; la propia fe cimenta ese sentido del destino.

Bernardo Soares (Fernando Pessoa), *Libro del desasosiego* (1914).

ÍNDICE

Prefacio	11
La historia: el abismo.....	37
¿Qué hacen los monumentos?	51
¿Qué se honra, quién honra, qué se pierde cuando caen los monumentos?	77
¿Arte sin historia? ¿Historia sin arte?	139
Agradecimientos.....	181
Notas	183
Bibliografía.....	191

PREFACIO

De un tiempo a esta parte en distintas ciudades del mundo, los monumentos recuperan visibilidad y ganan beligerancia, cual si fueran brotes de la planta del maguey que echa su flor justo antes de morir. Da la impresión de que ahora sí va en serio: estamos dejando atrás siglos de olvido, de mala y tiránica historia, de arte inauténtico, opresor y elitista. Pareciera ser que, poco a poco, en Estados Unidos, en Alemania, en España o en México, vamos borrando los mojones de arte e historia que nos dejaron en el camino siglos de racismo, colonialismo, homofobia, transfobia, genocidio y homogeneización liberal y capitalista. Pero, aunque todo esto suene bien, es solo una ilusión: hay poco de nuevo y definitivo en la querrela de los monumentos que estamos viviendo.

A lo largo de la historia, las estatuas, más que hablar directamente a los humanos, han hablado entre ellas. Las de Atenas

y Roma fueron copiadas una y mil veces por los monumentos modernos que, sin embargo, apelaban a otros dioses y otros ritos: el romanticismo en las formas, la nación por todas partes, los imperios modernos y en eterna competencia. Así, las alegorías griegas y latinas cubrieron los numerosos monumentos erigidos en la Francia de la posguerra franco-prusiana (1870-1871), en la Alemania post-unificación (1971), en Estados Unidos tras la Guerra de Secesión (1861-1865) o en España durante la Restauración (*circa* 1874-1923). Pero todas las estatuas, antiguas o modernas, comparten una cosa: nunca ha habido granito, bronce o mármol que no se haya levantado sobre ruínas, que no las produzca o que no las resignifique. Porque los monumentos nacen y mueren por distintas causas, pero todos paren y son paridos por ruínas. Si de verdad es esta ocasión la definitiva, si esta vez sí va en serio la extinción de las estatuas, si no dejaremos ya tras nosotros ruínas rescatables, si «descolonizaremos» o limpiaremos el pasado, las calles y el lenguaje de una vez por todas, solo el futuro lo dirá. Por lo pronto, creo que es tan moderno como antiguo el «oprobio del presente», ese del «Nocturno a San Idelfonso» de Octavio Paz: «Graves moles, / vencidas / no por la pesadumbre de los años, / por el oprobio del presente».

Las palabras «estatua», «monumento» y «memorial» tuvieron distintas historias, aunque han acabado siendo más o menos sinónimas. En latín, *statuo* connotaba estar derecho, levantar, erigir, poner en pie; también fundar, pensar, sentir, juzgar, fijar o tomar un partido o una resolución. Estos significados aún resuenan en la palabra «estatua», aunque *statuo* no necesariamente implicaba a una persona. *Monumentum* aludía a la memoria, a una obra pública que rememoraba personas y cosas pasadas. Podía ser un túmulo, un sepulcro; y lo encontramos

en Cicerón: *monumentum crudelitatis* («testimonio de crueldad»); o en la muy actual frase de Virgilio: *Abolere cuncta monumenta nefandi viri* («Destruir cuantos monumentos recuerdan la memoria de aquel malvado»¹). Es decir, «monumento» siempre ha connotado algo público e histórico. Por su parte, el vocablo latino *memoria* ha sido consustancial al paso del tiempo, al silencio y al olvido, y ganó connotaciones en la retórica y las ciencias antiguas, así como en las neurociencias actuales. Es una facultad cerebral, a la vez que una categoría política y moral, como veremos en los significados que a finales del siglo xx adquiere el término «memorial».

Sin duda, aún hoy existen notables diferencias en la manera en que erigimos, destruimos o experimentamos las estatuas, monumentos o memoriales que están dedicados a un personaje, y aquellos que honran un suceso o una idea, aun cuando lo hagan con estructuras antropomórficas. La estatua de un héroe o heroína nace, vive y muere amarrada a los vaivenes de la vida y de las biografías del personaje, que van cambiando, pero siempre con punto de salida y de llegada en una sola persona. Pero si, como recientemente ocurrió en Zacatecas —uno de los estados mexicanos con más muertos y desaparecidos—, lo que se pone en bronce o en mármol es la idea de la paz —en este caso, con un Cristo más alto que el Cristo Redentor de Río de Janeiro—, entonces la suerte de la escultura dependerá menos de la vida del propio Jesucristo que de lo que vaya ocurriendo allí con la paz².

Cuando asumen formas humanas, las estatuas parecen invitarnos a dotarlas de vida propia; por ello, a veces hablan. Así ocurre con la del Comendador Gonzalo, el «convidado de piedra» en *El burlador de Sevilla* (1630), de Tirso de Molina. *El burlador* retomaba el motivo del don Juan —el «burlador

de mujeres»— y el tema de la impunidad de la maldad. En la obra, es la estatua de piedra de don Gonzalo la que imparte justicia, asesina a don Juan, y no solo habla —«quien tal hace, que tal pague»—, sino que hasta canta con voz de bajo en *Don Giovanni* (1787), la versión de Mozart y Lorenzo da Ponte. Recuerdo tres ejemplos modernos más de ventriloquia con estatuas, trasuntos de hacerlas hablar y actuar, que componen tres distintas éticas monumentales: «El príncipe feliz» (1888), de Oscar Wilde; *La resurrección de los ídolos* (1924), del escritor mexicano José Juan Tablada; y *La Vénus d'Ille* (1837), de Prosper Mérimée.

En el relato de Wilde, la estatua no es un objeto que interrumpa las miradas, sino que es en sí misma una mirada: el príncipe, que observa la miseria de la ciudad desde su atalaya, pide a una golondrina que retrase su migración a Egipto y que le arranque uno de sus ojos de zafiro y se lo lleve a los pobres. «No hay misterio más grande que la miseria», dice el príncipe/estatua a la golondrina. Al final del relato, el alcalde de la ciudad descubre que la estatua del príncipe ha sido saqueada y que permanece allí ahí sin ojos, sin adornos, y sentencia su final: «Y así tiraron la estatua del Príncipe feliz [...]. “Como ya no es bello, ya no es útil”, dijo el profesor de arte de la universidad». El cuento incluye, pues, las percepciones de la estatua desde la ciencia, el urbanismo, el poder político y la estética, pero, ante todo, reina la voluntad de muerte de la estatua.

A su vez, en *La resurrección de los ídolos*, un profesor de teosofía enfrenta la tentación del amor carnal. La novela emparenta el indigenismo y la teosofía a partir de los Indios Verdes (1889): las estatuas de dos reyes aztecas, Itzcóatl y Ahuítzotl, del escultor Alejandro Casarín. Por mucho tiempo, los

Indios Verdes marcaron el principio del Paseo de la Reforma en la Ciudad de México. En la novela de Tablada, los Indios Verdes resucitan, «porque es un axioma del ocultismo que las estatuas son verdaderas prisiones de las almas desencarnadas que perduran presas en ellas». Itzcóatl y Ahuízotl regresan a la vida y hablan con el peso del verdadero México; el que, para Tablada, quien escribe en 1924, estaba subsumido en la corrupción del México revolucionario. Sin embargo, para entender de qué hablan los Indios Verdes hay que utilizar diccionarios de teosofía. Para Tablada, las estatuas de héroes indígenas no servían para hablar de historia, sino de metafísica espiritista, porque las figuras de los hombres guardan lo suyo de almas³.

En *La Venus d'Ille*, Mérimée imaginó el descubrimiento de una estatua muy antigua en la Cataluña francesa, «una mujer negra, de gran tamaño, vaciada en bronce, y algo más que vestida a medias». Negra, pues, la estatua, y negro su maleficio, porque la muy provocadora cobra vida y mata a Alphonse, el hijo del arqueólogo que la descubrió. La estatua termina fundida como campana de iglesia y el cuento narra que, «desde que esa campana resuena en Ille, las viñas se han helado ya dos veces»⁴. Aquí no es ni lo histórico ni lo artístico lo que dota de vida a la estatua, sino lo negro y erótico de su forma. Fundir la estatua, quizá romana, no era un acto de limpieza de la historia, pero sí de salvación púdica y moral (la Venus de Merimée se inspiraba en las muchas representaciones romanas de la semidesnuda «Venus púdica»). He aquí, pues, otro ejemplo, esta vez maléfico y trágico, de estatua viviente.

Pero, bien vistos —o bien no-vistos—, los monumentos y las estatuas siempre han sido intermitentemente invisibles,

insignificantes y, pese a todo, *casus belli*. «No hay en el mundo cosa más invisible que un monumento», creía Robert Musil en 1927, porque las calles y el asfalto suelen volver anodinas a las estatuas. Por eso, para Musil, las estatuas de los «grandes hombres» eran «un insulto cuidadosamente calculado»: «Como ya no podemos hacerles daño en vida, les amarramos un memorial de piedra al cuello y los lanzamos al mar del olvido»⁵. En efecto, al caminar por las ciudades, ¿quién no se ha sentido de súbito más el observado que el observador ante las estatuas que va encontrando? Musil sabía de qué hablaba, él fue *monumentólogo* —si ha habido tales—; el «hombre sin atributos» que, inmerso en la celebración del jubileo septuagenario del imperio austrohúngaro, llegó a conclusiones que aún resuenan en los debates de hoy:

La mentalidad escurridiza como aceite de los dos últimos decenios del siglo XIX se había apoderado de toda Europa. Nadie sabía lo que se avecinaba [...], pero en todas partes había hombres que se alzaban en lucha contra el pasado [...]. Los hombres eran creyentes y escépticos, naturalistas y refinados, robustos y mórbidos; soñaban con almenas de palacios, con parques otoñales [...]. Eran, claro está, contradicciones y gritos de guerra antitéticos, pero tenían un hálito común; si se hubiera pretendido descomponer y analizar aquel tiempo, hubiera resultado un absurdo, algo así como un círculo cuadrado hecho de hierro ígneo, pero en realidad todo se había amalgamado⁶.

Musil no se equivocó: los gritos eran de guerra. No pudo prever, sin embargo, que los monumentos no serían olvidados durante la Segunda Guerra Mundial; al contrario, en Francia las estatuas ganaron más visibilidad que nunca, algunas fueron destruidas por los nazis y muchas más por la República de Vichy, que aprovechó la guerra para resucitar las viejas ren-

cillas de la derecha francesa contra el republicanismo jacobino que había erigido infinidad de monumentos.

En Estados Unidos sucedió algo parecido. Después de la guerra civil, ciudades del sur y del norte se llenaron de estatuas, y en 1900 el gobierno federal se dio a terminar, esta vez en serio, la ciudad-monumento moderna por excelencia: Washington D. C. (fundada en 1790). Pero el éxito económico e imperial posterior a la Primera Guerra Mundial —el reino de la máquina y el asfalto— hizo que urbanistas estadounidenses como Lewis Mumford retomaran la consigna original de la *First New Nation*: «Monuments, who needs them?» («Monumentos: ¿quién los necesita?»). Así, en 1937, Mumford —el neoyorkino y urbanista más influyente de la primera mitad del siglo xx— decretó, una vez más, la extinción de los monumentos: «En tanto los hombres estén orientados a la muerte, el monumento tiene un significado [*the monument has a meaning*]»; dado que «en nuestra civilización la muerte no tiene sentido [*is meaningless*], a menos de que sea transpuesta en términos de lo vivo [*in terms of the living*]», entonces «la mera noción de un monumento moderno es una contradicción en los términos: si es un monumento, no puede ser moderno, y si es moderno, no puede ser un monumento»⁷. Esto sonaba bien entonces y suena bien hoy, pero la verdad es que en el siglo xxi los monumentos no han perdido ni su invisibilidad (Musil) ni su existencia moderna y posmoderna (Mumford). En Estados Unidos, y en todo el mundo, se siguen erigiendo y tirando monumentos; puede que Achille Mbembe acierte cuando dice que «mitigar nuestro miedo a la extinción quizá sea la función última de los monumentos»⁸.

Por casi tres siglos, pues, no ha habido ruinas históricas más veneradas ni más molestas que los monumentos. A cada

tanto comienzan a apestar y hay que tirarlos, o a cada tanto llega la hora de levantar nuevas estructuras aparentemente antimonumentales, aunque no sean otra cosa que monumentos. En la década de 1960 se pusieron de moda en el arte contemporáneo los monumentos sumergidos, invisibles, los antimonumentos; pero su antimonumentalidad, de hecho, devolvía la visibilidad a las viejas estatuas invisibles.

Entre 1940 y 1970, en España o en México se levantaron numerosos monumentos en cursis estilos retro o vanguardista: el Valle de los Caídos, las muchas estatuas al Caudillo de España, la ampliación y remonumentalización del Paseo de la Reforma en la Ciudad de México (Tlaloc, el Museo de Antropología, la Fuente de Petróleos), y por doquier en México esas cabezotas de Benito Juárez o de Lázaro Cárdenas. Además, a raíz de la destrucción de monumentos y sitios históricos durante la guerra civil española y la Segunda Guerra Mundial, la UNESCO estableció la primera agencia internacional encargada del rescate y la restauración de monumentos. Así, por ejemplo, en plena descolonización de África, entre 1960 y 1982, el consorcio internacional se encargó de salvar templos y monumentos del antiguo Egipto, evitando que fueran destruidos o cubiertos por las aguas de la inmensa presa (pantano) de Aswan. El «patrimonio de la humanidad» fue salvado, y lo mismo se intentó con las colecciones de objetos africanos, convertidas en «patrimonio universal». Salvar monumentos se volvió, pues, parte del programa del internacionalismo de la posguerra, que implicaba una buena dosis de colonialismo y de reacción descolonial⁹.

La caída de la Unión Soviética, el fin de la Guerra Fría y la Reunificación alemana trajeron otra fiebre de destrucción y de construcción de monumentos y memoriales; unos rena-

cieron y otros acabaron rodando por las calles, como la cabeza del monumento a Lenin —erigido en 1970 en el Berlín oriental— del escultor ruso Nikolai Tomsky. Siguieron los memoriales al holocausto en Berlín y en el mundo. Y no hace mucho, en agosto de 2017, sucedieron las protestas en Charlottesville, Virginia, en contra y a favor de una estatua de Robert E. Lee, el general jefe de la causa confederada en la guerra civil. Allí fue asesinada Heather Heyer, mientras protestaba contra los manifestantes trumpistas que gritaban «You will not replace us» («no nos remplazarán», queriendo decir que los blancos no serán sustituidos por otras razas, pero que en inglés también sonaba parecido al lema supremacista *Jews will not replace us*, «los judíos no nos remplazarán»). Las escenas de las protestas circularon viralmente por el mundo y el activista, crítico y profesor Nicholas Mirzoeff, sintetizando la nueva y sublime iconoclasia, sentenció:

Después del terrorismo supremacista blanco en Charlottesville, todos los monumentos deben caer. El asesinato de Heather Heyer fue provocado por la propuesta de quitar una estatua de Robert E. Lee. Estas estatuas son nodos materiales en la red de la supremacía blanca. Son las formas visibles del orden establecido por la jerarquía racial. Ya no son «no vistas», ahora son activas y violentas en sí mismas. El trabajo de descolonizar ha sido pasado por alto, y ha regresado con venganza. Tomando nuestro impulso de Sudáfrica, ahora los monumentos deben caer. Cuando escribí este post por primera vez, el domingo 13 de agosto [2017], lo hacía en tono de esperanza. El lunes siguiente, el 14 de agosto, gente en Durham, Carolina del Norte, llegó a las mismas conclusiones [...] y tiró el memorial a los confederados en esa ciudad. *It's on* [la cosa está en marcha]¹⁰.

Un año después, en 2018, Noel W. Anderson y Andrew Weiner llevaron el debate estadounidense a terrenos menos simples: «El mero hecho de quitar los monumentos nos permite soñar que la supremacía blanca puede ser derribada —¡de la noche a la mañana!— y también [nos permite asumir que la supremacía blanca] existe como algo ajeno a nosotros, sin importar nuestro color. Pero la blanquitud [*whiteness*] no puede ser abolida o exorcizada y, aunque es posible desarmarla, nunca puede ser repudiada [*disowned*]». Por tanto, para Anderson y Weiner el verdadero dilema no era qué hacer con las estatuas, sino «cómo actuamos a sabiendas de que el monumento más perdurable para la supremacía blanca bien podríamos ser nosotros, quienesquiera que seamos»¹¹. Para 2020, la pregunta ganó importancia cuando, en plena pandemia, el terrible asesinato de George Floyd a manos de la policía de Minneapolis desató protestas contra distintos monumentos por todo el mundo¹². No era para menos: el mundo está lleno de estatuas racistas. Pero, como historiador sumergido en el buenismo iconoclasta que estamos viviendo, creo que «abolir» y «exorcizar» la maldad del pasado no es cosa fácil, ni tan siquiera posible. El selfi en el que aparecemos destruyendo una estatua dice tanto de nosotros y es tan monumento como el «nosotros» que secretamente encarnan los monumentos, ya sea cuando permanecen invisibles o cuando se convierten en causas de guerra.

Cuando la historia deviene calentura pública, el historiador o la historiadora pierde el refugio de estar «más allá del bien y del mal». Retirar monumentos confederados o franquistas es tan moralmente ineludible como imposible es borrar la maldad que encarnan. En parte venimos de, somos, ellos, lo cual no quiere decir que haya que celebrarlos, pero

no es fácil borrarlos. Frente al *Denkmalkampf* (guerra de monumentos) de hoy, yo no me puedo asumir más allá del bien y del mal; si acaso, pido especificidad —qué monumento retirar, de dónde y por qué— y medida —nada de destruir, es tan importante archivar nuestra innegable maldad como nuestra supuesta bondad—. La expresión mexicana «ya acabé de estar» encarna mejor mi punto de vista de historiador ante la guerra de los monumentos; punto de vista que no intenta más que acotar la moralidad del presente teniendo en cuenta la complejidad de las moralidades del pasado y del futuro. Es decir, sin saber cómo salir del embrollo, sin dejar de ser parte y contraparte, trato de registrar el agotamiento, el hartazgo, el «algo anda mal» —sin saber muy bien qué— en los debates públicos sobre el pasado. Estamos *acabando de estar*, pero no sabemos adónde vamos ni cómo el pasado nos hace y nos deshace más allá de nuestros desplantes éticos del momento.

En esto de tirar y erigir monumentos estamos, pues, donde hemos estado por siglos. Sin embargo, esta última ola de *Denkmalkampf* presenta algunas características inéditas. Señalo dos íntimamente vinculadas: lo abarcador —los debates han estado ocurriendo simultáneamente en muchos lugares que aparentemente no comparten las mismas historias y circunstancias— y lo inmediato —como nunca antes en la historia de la humanidad, el debate actual sobre los monumentos sucede en tiempo global y simultáneo gracias a internet y las redes sociales, a la cultura hiperconsumista de imágenes, ideas y sandeces al estilo Twitter, Facebook, Instagram...—.

Los debates en la Ciudad de México no tienen ni las mismas causas ni se expresan igual que en Richmond (Virginia), pero suceden a la vez, como movidos por la misma fuerza. El

contexto estadounidense tampoco es el de Martinica o Portugal, y, sin embargo, como mostró Jacqueline Lalouette, los ecos del asesinato de George Floyd llegaron en 2020 hasta la isla antillana —que sigue siendo departamento de ultramar de Francia—, donde se destruyeron dos estatuas del abolicionista francés Victor Schoelcher (1804-1893), una figura que por un tiempo fue enaltecida como liberador de la esclavitud, pero que no contribuyó demasiado a hacer cuentas con el pasado esclavista de Francia ni a exigir reparaciones de ningún tipo. Al mismo tiempo, en Portugal fue atacada una estatua del adversario intelectual de sor Juana Inés de la Cruz, el jesuita António Vieira (1608-1697), cuya protección hacia los judíos portugueses, los esclavos africanos y los indígenas brasileños no fue menor que su afán de cristianizarlos a todos bajo el imperio portugués.

En todos lados reina la inmediatez cibernética, el pensamiento maniqueo de Twitter o la simplicidad efectista del Power Point. Mi sospecha es que estas novedades no constituyen un simple avance tecnológico que vehicula los diferentes pleitos por el pasado. Son la base, el origen, la naturaleza, el único lenguaje en que ahora se expresa la iconoclasia, esa que regresa a cada tanto. Activistas, artistas, historiadoras o políticos en México, Estados Unidos, Alemania o España desentierran hoy sus respectivas y añejas rencillas, y tienen fuertes raíces en los debates post-1989 sobre el holocausto, los acuerdos de paz y reconciliación en Guatemala o en Sudáfrica, el multiculturalismo canadiense o el renacimiento de la política de las identidades en Estados Unidos a partir de la década de 1970.

Pero un historiador del futuro se preguntará por qué la actual fiebre global anti-monumentos tiene su eje en el «esta

vez va en serio» de Estados Unidos, y no en la fuerza global que podrían tener y tuvieron los debates alemanes que se remontan a la década de 1960 y que se aceleraron después de la reunificación alemana; o los de Sudáfrica tras el apartheid; o los de la España posfranquista que, tras enfrentar una guerra fratricida terminada en 1939, pospuso sus debates históricos por más de tres décadas.

Sin duda, los pormenores de las guerras de monumentos alemanas, sudafricanas y españolas se leyeron en todo el mundo; y aunque ciertamente las controversias estadounidenses absorben los otros debates, tienen una potencia única que los «reformatea» —y nunca mejor usado el neologismo— y proyecta *urbi et orbi*, de tal forma que en todo el mundo se escuchan los ecos del *identity politics* estadounidense. Obviamente, el racismo impera en todos lados de distintas maneras, pero esto no significa que el mundo sea Virginia. «Descolonizar» suena como necesario y bueno para el mundo entero, pero, sea lo que sea, no puede ser lo mismo en Lima y la Ciudad de México que en Delhi, Kinsasa o Martinica. Sin embargo, cuando en cualquier lugar del mundo una picota se acerca hoy a un monumento, se oyen los ecos de palabras como *social justice*, *agency*, *systemic racism*, *whiteness*, *decolonizing*, *PTSD*, *trauma* o *triggering*.

A lo largo del libro se verá que la situación norteamericana es muy específica e irreplicable. Y que, aunque en otros lugares del mundo haya existido y exista el racismo, el apartheid o la brutalidad policial, no son lo mismo en todos lados. Pero no hay remedio, nuestra iconoclasia contemporánea será un tuit o un post en Instagram o no será. No se trata de simples instrumentos de comunicación; lo que no es pensable de ese modo se va volviendo inexpresable. Los debates

se articulan en la lógica maniquea del 1 *vs.* 0, buenos contra malos, y en el lenguaje de las redes sociales y los selfis. Cuando los artistas explican sus obras, lo hacen a la manera de una presentación Power Point de *critical theorist* de universidad estadounidense; los políticos piensan en tuits, los historiadores se entregan a traducir al lenguaje del *hashtag* las complejidades de cada situación, y todo acaba sonando a *#BlackLivesMatter*. Mientras escribo, la inteligencia artificial amenaza con hacer de nuestras guerras de monumentos pleitos entre algoritmos calibrados con X o Y polaridad moral. Es posible que las computadoras de hoy, que funcionan binariamente (1 *vs.* 0), sean superadas algún día por las *quantum computers*, máquinas «irónicas» capaces, como los humanos, de pensar a salto de mata con contradicciones y entreveros. Si eso ocurre, la *quantum history* que escriban esas computadoras no será un progreso, sino, irónicamente, un regreso a la buena historia.

La inmediatez y simultaneidad han servido para dotar de sentido a la extinción gradual del mundo económico, cultural y político heredado de la posguerra. Es una larga y complicada trayectoria, comenzando con la caída de la Unión Soviética y el fin de la Guerra Fría, pasando por la crisis mundial financiera de 2008 y el agotamiento de los Estados de bienestar, y terminando en Trump, Modi, Bolsonaro o Putin. A partir de la década de 1990, el resurgimiento de los populismos de izquierda y de derecha ha ido de la mano de enardecidos debates intelectuales, aparentemente elitistas e intrascendentes. No puedo decir nada nuevo sobre el resurgir de los populismos; solo quisiera apuntar algo sobre el cambio intelectual que se inició a finales de la década de 1980, como una especie de nuevos sesentas que irían más allá de la lucha

por derechos civiles y terminarían de destronar los cánones universales y etnocéntricos en la cultura, la sexualidad y la moral occidentales. Me tocó vivir aquella esperanza a principios de la década de 1990, cuando gritábamos por el campus de Stanford: «Hey, hey, ho, ho, Western Civ got to go!». Afuera, en la calle, se sucedían los *riots*, como el de marzo de 1992 en Los Ángeles —con un saldo de sesenta y tres muertos—, a raíz de la exoneración de los policías que golpearon brutalmente a Rodney King en 1991. Pero entonces los monumentos aún permanecían relativamente invisibles.

Aquella gran revolución de campus siguió su camino de más «post» en más «post». *Affirmative action* pasó de ser una política social de redistribución de oportunidades a una agenda de diversidad cultural basada en ideas míticas de raza, no ya de clase ni de redistribución económica. Nos emborrachamos tanto de nosotros mismos en los campus que hubo sonados ridículos domésticos como el *Sokal affair* (1996) —el escándalo del físico que ridiculizó nuestros juegos teóricos enviando un artículo a la revista *Social Text* plagado de sinsentidos, pero escrito en el lenguaje académico de moda, cuya publicación fue aprobada—, o surgió la *bête noire* de la derecha estadounidense de hoy: la cultura *woke*, esa que «demanda que las naciones y los pueblos se enfrenten a sus historias criminales» y que, «en el proceso, a menudo concluye que toda la historia es criminal»¹³. Y lo es, *sensu stricto*, como lo será la historia de nuestro presente.

En fin, aunque yo lo creía un asunto doméstico, la cultura campus viró en algo más: catecismos de oficinas de Wall Street, de Silicon Valley, de Hollywood, de escribanos de políticos... y hoy tengo la sensación de que existe el complicado «mundo mundo» y el «mundo campus», que se extiende den-