

M. Baldacci, *Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Roma, Carocci editore, 2017, 275 pp.

Sin duda, Antonio Gramsci representa una de las cumbres más elevadas del pensamiento Occidental. Su enorme éxito es atestiguado por la difusión que su obra ha conocido más allá de las fronteras, tanto italianas, como europeas. De hecho, hoy en día, los estudios gramscianos se distribuyen en un espacio realmente planetario. Sin embargo, en las múltiples interpretaciones de su obra que se han propuesto a lo largo del tiempo, destaca cierto desinterés hacia el asunto pedagógico, aun cuando, sin embargo, este, condorma decisivamente la producción de Gramsci. Excepto algunos análisis orgánicos relativos al tema de la educación producidos por la crítica italiana entre los años '60 y '70 del siglo XX, la riqueza de la filosofía gramsciana no ha sido suficientemente puesta de relieve. El reciente volumen de Massimo Baldacci quiere responder a esta falta y lo hace estableciendo concretamente dos objetivos. Por un lado, se quiere ofrecer una lectura nueva de la filosofía educativa de Gramsci, considerando el tema pedagógico como algo que estructura íntimamente su pensamiento; por otro lado, el libro se propone como un esfuerzo fruto del deseo de ir más allá del mero propósito hermenéutico, reflexionado alrededor del *uso* posible de la pedagogía gramsciana en nuestra contemporaneidad.

La originalidad del texto de Baldacci estriba en el hecho de proponer una lectura que vincula la temática pedagógica con lo que se puede definir como el núcleo teórico del pensamiento gramsciano, es decir, *la filosofía de la praxis*. De alguna manera, especialmente si se tiene en cuenta la elaboración de los *Cuadernos*, el problema decisivo de Gramsci es de naturaleza pedagógica: alcanzar la transformación de la mentalidad de los sujetos subalternos, para que puedan salir de su condición de subalternidad y adquirir una mentalidad de dirigentes. Por lo tanto, la lucha por la emancipación se configura como una batalla pedagógico-cultural.

A partir de una visión “relacional” de la filosofía gramsciana, o sea, de una visión que ve a Gramsci como protagonista de un pensamiento en devenir, estructurado según el entrelazamiento de dispositivos conceptuales que, en conexión mutua entre ellos, dan forma a una trama teórica compleja, desde el punto de vista de Baldacci, la pedagogía gramsciana tiene que ser analizada mirando al desarrollo general de su propuesta filosófica. Entonces, si se quiere captar la riqueza de la concepción educativa de Gramsci, así como su potencialidad para el presente, es menester considerar la obra completa del autor italiano, sin li-

mitarse a las notas que, de forma específica, son explícitamente dedicadas al análisis pedagógico.

Sin embargo, la exhaustividad del libro de Baldacci no estriba solo en considerar la producción gramsciana en su conjunto. Un autor complejo como Gramsci difícilmente puede ser categorizado dentro de una interpretación definitiva, que no deje espacio a conflictos y disputas de carácter hermenéutico. Por ende, para captar toda la fuerza conceptual de un pensamiento tan rico, hace falta enfrentarse a los mayores intérpretes que, en el ámbito de una lectura pedagógica de la obra gramsciana, destacan por la sistematicidad y la organicidad de sus trabajos. Según esta perspectiva, Baldacci dedica toda la primera parte de su libro a un análisis detallado de las tres lecturas más relevantes del pensamiento pedagógico gramsciano, es decir: la de Urbani, la de Broccoli y la de Manacorda. Solo después de haber abordado estas interpretaciones, en la segunda parte del libro, Baldacci presenta su propia lectura, para, en conclusión del texto, ocuparse con el *uso* posible de Gramsci en el contexto actual. Un contexto colonizado por la hegemonía político-cultural del neoliberalismo en el que aparecen formas inéditas de subalternidad material y mental.

En 1967, Editori Riuniti publicó una antología de escritos gramscianos titulada *La formazione dell'uomo*. Giovanni Urbani, quien escribió una introducción que lleva como título “Egemonia e pedagogia nel pensiero di A. Gramsci”, fue el director de esta edición¹. Se trata de un estudio sistemático que pone en relación la temática pedagógica gramsciana con el concepto clave de hegemonía. Urbani está convencido de que para comprender el asunto de la educación en Gramsci, hay que considerar la pedagogía bajo la luz del problema político de la hegemonía. En la óptica del intérprete italiano, la hegemonía es una forma de “dirección con el consenso”. En una sociedad, la clase dominante lidera mediante un equilibrio de dominación y dirección, es decir, “compaginando fuerza y consenso” (p. 32). La hegemonía se expresa como conciencia del proceso histórico-político. Esta supone la capacidad de asumir un grado de universalidad más amplio que la propia situación inmediata. El objetivo del dirigente es poner las condiciones para una acción colectiva que realice finalidades comunes. Por lo tanto, el ejercicio de la hegemonía debe llevar a los subalternos a superar su estatuto de dirigidos, para conquistar una autonomía real que le permita ser actores de la historia. Se trata de la “progresiva superación de la división entre dirigentes y dirigidos” (p. 33), gracias a

¹ G. Urbani, *Egemonia e pedagogia nel pensiero di A. Gramsci*, introduzione a Gramsci, 1967, pp. 13-70.

la edificación de un mundo pensado según el ideal de formación de todos los hombres como dirigentes. En definitiva, la interpretación de Urbani se concreta en la consideración de la relación pedagógica como modelo para cualquier forma de relación de hegemonía, especificando además, que es la relación entre el maestro y el estudiante la que representa la relación pedagógica en su forma pura.

En 1972, Angelo Broccoli, autor del libro *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, reflexiona nuevamente² sobre el vínculo entre la pedagogía gramsciana y el dispositivo hegemónico. La interpretación de Broccoli se basa en una concepción dinámica de la hegemonía. Tal visión considera que la relación hegemónica se transforma a partir de los propios cambios que produce en los dos polos que la configuran, es decir, en los dos grupos dominantes-dirigentes y las masas subalternas. El dinamismo de la relación de hegemonía consiste en el hecho de que esta está atravesada por una dialéctica que comporta la ampliación paulatina del espacio de participación consciente de los dirigidos. Este dinamismo puede ser transportado analógicamente al interior de la relación pedagógica que lleva al maestro a asumir papeles diferentes para conducir al estudiante hacia una autonomía mayor.

Baldacci considera las interpretaciones de Urbani y de Broccoli como lecturas destinadas “a dar resultados correctos, pero parciales” (p. 88). De hecho, si por un lado Urbani parece captar la esencia del concepto gramsciano de hegemonía en la idea de unión de dominación y consenso, por otro lado se equivoca al considerar como “intrínsecamente emancipatoria la relación pedagogía-hegemónica” (p. 84). El estudioso italiano tiende a idealizar el proceso educativo, puesto que lo ve como un dispositivo que *naturalmente* produce la conquista de la autonomía por parte de los sujetos. Gramsci parece analizar la dimensión pedagógica con un grado de realismo –y, a la vez, de complejidad– mayor. La relación educativa como “traducción molecular de la relación hegemónica” (p. 87) comparte con ella el mismo sistema de poder que puede conducir tanto a la emancipación, como al sometimiento. No se puede dar por sentado que la relación pedagógica sea por sí misma realización de la salida de la subalternidad. Como ocurre con la hegemonía, la educación puede distorsionarse y funcionar como dispositivo de sujeción. La relación pedagógica puede ser autoritaria y dogmática, conllevando la cristalización de una condición de heteronomía para los sujetos. Además, en relación a la interpretación de Broccoli, Baldacci cree que el carácter dinámico no pertenece *en sí* al dispositivo hegemónico. Al contrario, sólo mediante la conexión con *la filosofía de la praxis* (voluntad auténtica de superación de la división en dominantes y dominados) la hegemonía puede realizar ese “dinamismo progresivo” (p. 88) dirigido a la emancipación de los grupos subalternos.

Pocos años antes del texto de Broccoli, en 1970, Manacorda publicaba un libro muy importante para los estudios pedagógicos sobre Gramsci. Se trata del texto *Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*³. Si Urbani y Broccoli dan lugar a una lectura “que intenta enmarcar la cuestión pedagógica dentro de una interpretación global del pensamiento de Gramsci” (p. 90), en cambio, Manacorda elige llamar la atención sobre los asuntos de la filosofía gramsciana que tienen que ver con el tema de la formación del hombre. En este sentido, Manacorda construye su interpretación basándose en los lugares de la obra de Gramsci en donde la cuestión educativa surge de forma más explícita. Subrayando el lado materialista del pensamiento de Gramsci, Manacorda ve en el filósofo sardo la subordinación de la “formación humana a la dinámica de la producción económica” (p. 113). En efecto, la interpretación que propone gira en torno a la conexión que se establece entre americanismo y conformismo. En pocas palabras, en la perspectiva gramsciana, el americanismo indica la elaboración de un hombre nuevo; mientras que el conformismo representa el momento autoritario del proceso educativo en el que se produce la conformación a este mismo tipo humano. Sin embargo, cabe precisar que, en opinión de Manacorda, el recurso al americanismo por parte de Gramsci, responde a un intento de escapar a la censura fascista. En realidad, cuando el pensador sardo habla de americanismo, se está refiriendo subrepticamente al industrialismo soviético. Por lo tanto, el modelo humano objeto de conformación es el hombre de la sociedad socialista. Modelo que surge de las mismas exigencias histórico-materiales de la época.

Baldacci crítica la lectura de Manacorda en tanto que esta reduce la teoría de la educación gramsciana al proceso de conformación del hombre a las exigencias productivas. De este modo, no se capta el núcleo del discurso educativo gramsciano, el cual, en cambio, radicaría en la consecución del progreso cultural y moral de los subalternos con el fin de que se supere la división entre dominantes y dominados. Además, Baldacci considera que centrarse en el lado materialista de la postura gramsciana puede significar correr el riesgo de encerrar la filosofía de Gramsci en un mero economicismo, lo que conllevaría el menosprecio de toda una serie de conceptos que, enriquecen y dotan de originalidad a su reflexión.

Antes de cerrar la primera parte del libro y ofrecer su propia interpretación, Baldacci vuelve a considerar nuevamente la perspectiva de Broccoli, profundizando en algunos elementos relevantes para la lectura pedagógica de Gramsci. En efecto, en 1974, Broccoli publica otra obra sobre el asunto educativo en el pensamiento gramsciano, la cual lleva por título *Ideologia e educazione*⁴. En esta ocasión, el intérprete italiano ahonda en la cuestión del conformismo

² A. Broccoli, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, Firenze, La nuova Italia, 1972.

³ M. A. Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, Roma, Armando, 1970.

⁴ A. Broccoli, *Ideologia e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

como momento esencial de la relación pedagógica: “la educación es un proceso hegemónico de conformación según un *bloque histórico* determinado, y –más en general– según el movimiento de la historia” (p. 137). Broccoli especifica que se trata de una forma de “conformismo creativo”, donde el sujeto no se limita a adecuarse al proceso histórico, sino que participa en ello de manera activa y original. Sin embargo, lo que más interesa a Baldacci es subrayar que la novedad de este texto estriba en conectar el tema de la creatividad con la cuestión de *la filosofía de la praxis*. Surge como elemento fundamental la necesidad del ejercicio de la crítica a la educación, la cual puede reducirse a mera conformación a la ideología dominante. Esta función crítica se desempeña a partir del reconocimiento del nexo entre pedagogía y *filosofía de la praxis*. En la obra del ‘74, según Baldacci, Broccoli logra vislumbrar este nexo, pero no consigue desarrollarlo suficiente y adecuadamente. Por lo tanto, es necesario seguir las huellas que Broccoli ha dejado y construir una interpretación nueva.

En primer lugar, Baldacci afirma la necesidad de identificar en *la filosofía de la praxis* la originalidad del pensamiento gramsciano, el cual, en este sentido, no puede reducirse a ser una mera prolongación del marxismo. Al contrario, *la filosofía de la praxis* representa un “desarrollo original del materialismo histórico” (p. 156). Ella es la unión de pensamiento y acción, y ubica la posibilidad revolucionaria “en la conexión de elementos objetivos y comportamientos subjetivos” (p. 160). En este sentido, se propone como superación de las viejas tradiciones unilaterales del materialismo y del idealismo.

La filosofía de la praxis se presenta como lo que permite producir un cambio en la visión del mundo y en la manera de concebir las cosas. Su propósito es realizar una reforma moral e intelectual. Aun así, la transformación del sentido común, de la mentalidad adquirida y asumida, tiene directamente que ver con una tarea de tipo formativo. Baldacci escribe que “*La filosofía de la praxis manifiesta entonces un lado pedagógico inmanente a su propia lógica interior*” (p. 170). Esta asume una actitud de por sí crítica, es decir, se realiza como lucha contra “el conjunto de opiniones y significados socialmente constituidos” y como deconstrucción de “la filosofía de los filósofos” (*idem*). Cumpliendo con tal crítica, puesto que el sentido común es principio de acción, resulta evidente que *la filosofía de la praxis*, transformando la mentalidad de los individuos, además de favorecer la formación de una cosmovisión nueva, que supone una concepción más amplia de la realidad, produce también una forma de conducta inédita.

Para que todo esto se realice, hace falta un movimiento doble: por un lado el intelectual (el maestro en el medio escolar) debe pasar del saber al comprender y, finalmente, al sentir; por otro lado la masa (el estudiante en el medio escolar) tiene que moverse en la dirección inversa, es decir, del sentir al comprender y, –finalmente– al saber. En efecto, en la óptica de

Gramsci el intelectual *sabe*, pero no *siente*, mientras que la masa *siente*, pero no *sabe*. Para conseguir la transformación de la mentalidad común, el intelectual tiene que ser capaz de sintonizarse con el sentir popular (concepto de intelectual *orgánico*). Entonces ha de percibir las pasiones de la masa, debe comprenderlas para que ella misma aprenda a alumbrar históricamente su propio sentimiento. Se trata de conectar *dialécticamente* el sentir popular con un saber superior. De hecho, el sentido común de la masa, es decir, el sustrato de creencias mediante el cual se percibe el mundo, está penetrado por un “conjunto de ideas implícitas absorbidas de manera mecánica y acrítica” (p. 192) y, que refleja la ideología del grupo dominante. Lejos de ser algo neutral, el sentido común es el fruto de una lucha hegemónica donde se oponen distintos tipos de conformismos, algunos funcionales a los dominantes, y, otros, dirigidos a la emancipación de los subalternos. Por lo tanto, conectar *dialécticamente* este sentir popular al saber significa otorgar a la masa la posibilidad concreta de adquirir una cultura superior, más crítica y consciente, que les inserta en el proceso histórico como actores activos y creativos.

En este sentido, la lucha pedagógica contra la concepción del mundo ingenua y, pasivamente asumida por los grupos subalternos tiene que ver con el deseo de deconstruir la ideología de subordinados (reflejo de los intereses del grupo dominante) para hacer que los dominados salgan de la condición de subalternidad, conquistando una visión de potenciales dirigentes. Cabe insistir sobre el hecho de que este proceso requiere la descolonización de la mentalidad subalterna de aquellos elementos de la ideología dominante que “contaminan” el sentido común de los dominados. El lado pedagógico de *la filosofía de la praxis* se concreta supuestamente en tal movimiento de liberación de los cuadros ideológicos dentro de los cuales la conciencia de los subalternos queda atrapada.

Como se ha dicho, se trata de un movimiento de tipo dialéctico. Recuperando la distinción gramsciana entre revolución activa y revolución pasiva, desde el punto de vista de una lectura pedagógica, Baldacci diferencia entre dialéctica activa y dialéctica pasiva. Solamente un movimiento dialéctico activo es verdaderamente revolucionario. El adjetivo activo es utilizado aquí para indicar la acción vigorosa de la antítesis que, desarrollando todas sus posibilidades, oponiéndose realmente a la tesis, la supera sintéticamente. Entonces, si la educación es el proceso de lucha contra el sentido común, en el movimiento dialéctico, la labor pedagógica se revela precisamente como el momento de la antítesis. La cultura superior es la antítesis que se opone vigorosamente al folklore que, en cambio, representa la tesis. Ella subsume en forma sintética el sustrato de creencias populares. Por lo tanto, no se trata de una mera destrucción. La síntesis abarca el sentido común en una concepción del mundo más amplia, crítica y consciente.

Insistiendo sobre esta representación dialéctica de la práctica educativa, Baldacci coteja la perspectiva gramsciana con la de Giovanni Gentile. De hecho, en la visión pedagógica gentiliana, donde se puede efectivamente reconocer la idea de la educación como un movimiento dialéctico entre sujeto y objeto (el objeto sería propiamente el elemento cultural que actúa sobre la mentalidad del sujeto), es el objeto el que debe adecuarse al sujeto. En pocas palabras, puesto que la mentalidad del subalterno es limitada, el saber que el intelectual le proporciona es de tipo divulgativo, es decir, no es una cultura realmente superior. Dicho de otro modo, “el subalterno puede realizar solamente un conocimiento de subalterno” (p. 220). Entonces, el sujeto no es verdaderamente modificado por la acción del objeto. La dialéctica de Gentile es una “dialéctica domesticada” (p. 221), que está dirigida a “preservar la separación entre dominantes y subordinados” (p. 234). Al contrario, en Gramsci, la pedagogía realiza una transformación auténtica de la mente del subalterno, el cual es educado para ser potencialmente un dirigente. La cultura (el objeto) actúa como antítesis vigorosa modificando la manera de pensar del sujeto, ofreciéndole una perspectiva crítica e informada. La dialéctica pedagógica gramsciana es realmente revolucionaria ya que conduce a la emancipación concreta de los dominados, es decir, les guía “más allá de la subalternidad” (p. 235).

La relación intelectual-masa es análoga a la que hay entre docente y estudiante. De hecho, la escuela asume un papel decisivo a la hora de producir una ideología que supere la división entre dominados y dominantes, democratizando la cultura y preparando a los individuos para que puedan ser dirigentes. La masa no tiene que ser instruida con la vista puesta en el trabajo productivo. No debe, por lo tanto, recibir una educación meramente profesional. De esta manera, la escuela mantendrá las distinciones sociales existentes. En cambio, “*Una escuela auténticamente democrática forma a todos los ciudadanos como potenciales dirigentes*” (p. 244), para que, aunque no se llegue a ser realmente un dirigente, cada uno esté en condiciones de reflexionar, de participar y de cuestionar la actividad de quien concretamente dirige.

Después de este amplio análisis del pensamiento de Gramsci, dirigido a la construcción de una nueva interpretación pedagógica de su filosofía, el libro de Baldacci concluye con una reflexión muy interesante sobre el *uso* del pensador italiano en el contexto actual. Efectivamente, la contemporaneidad está caracterizada por la hegemonía del neoliberalismo que, mediante una ideología seductora basada en los mitos de la independencia y de la creatividad, configura nuevas formas de coerción. El imperativo de competencia produce la interiorización de unas normas de conducta que reflejan técnicas de gobierno sutiles, aparentemente invisibles, pero, a la vez, extraordinariamente potentes. La hegemonía neoliberal se ha impuesto paulatinamente en la cultura, no a través del uso de la fuerza, sino mediante procesos persuasivos.

La condición de subalternidad que la fe neoliberal produce tiene que ver con la imposibilidad de pensar de forma distinta a los principios y los ideales que esta establece. Los cuadros ideológicos en los que queda atrapada la conciencia del individuo “encadenan el pensamiento dentro de perímetros predeterminados y lo entranpan en alternativas prefijadas” (p. 259). De esta manera, las personas creen pensar autónomamente, pero, en realidad, su libertad de juicio es una ilusión, pues se reflexiona y se evalúa a partir de categorías preestablecidas. De este modo, será muy complicado salir de esta forma de subalternidad cultural. De hecho, en el intento de construir una narración autónoma de sí mismo y del mundo que le rodea, el individuo suele utilizar los mismos dispositivos de la ideología neoliberal, cayendo en un círculo vicioso que garantiza el refuerzo de la hegemonía dominante y la disolución de las posibilidades alternativas.

Tal círculo vicioso puede ser interrumpido “sólo a través de la elaboración de un nuevo marco cultural, y de una lucha por su difusión” (p. 260). Es justamente aquí donde el rol de los intelectuales orgánicos, tal y como lo pensaba Gramsci, vuelve a ser determinante. Ellos deben trabajar para la construcción y la difusión de un nuevo lenguaje, de una narración alternativa, para la modificación de la cultura hacia un nuevo marco ideológico. A saber, se trata de “luchar contra el conformismo existente para favorecer la conformación a una cultura superior, alimentada de pensamiento crítico” (p. 262). Mediante la educación, es posible promover la capacidad de juicio y evaluación auténticamente autónomos. Como enseña Gramsci, hace falta deconstruir el sentido común penetrado por formas sutiles de subalternidad mental, transformando al individuo en sujeto autónomo, realmente emancipado. En este sentido, concluye Baldacci, “Solo la educación puede permitir ir más allá de la subalternidad” (p. 262).

El texto de Baldacci es el fruto de un trabajo analítico que profundiza en el pensamiento gramsciano, revelando toda su complejidad y originalidad. El autor capta la naturaleza auténticamente pedagógica de la filosofía de Gramsci, “diseccionando” los dispositivos que la configuran y que, entrelazados entre sí, dan lugar a un discurso unitario realmente potente. Con el objetivo de fundar una nueva interpretación de la pedagogía gramsciana, la obra de Baldacci demuestra ser una introducción completa al pensador sardo y a su contexto histórico-cultural, por lo que, sin duda, merece ocupar un lugar privilegiado en los estudios gramscianos. Quien quiera aventurarse en las ideas del que ha sido, muy probablemente, el más importante intelectual italiano del siglo XX, encontrará en este texto una guía valiosa, capaz de mostrar la fuerza de un pensamiento que sigue estando “vivo” y, ofreciéndonos herramientas para pensar y actuar en las contradicciones de nuestro horizonte existencial.

P. Chatterjee, *I am the People. Reflexions on popular sovereignty today*, New York, Columbia University Press, 2020, 185 pp.

I am the People. Reflexions on popular sovereignty today (2020) es la transcripción de unas sesiones impartidas por Partha Chatterjee en las Ruth Benedict Lectures de la Universidad de Columbia en abril de 2018. Este conocido representante de los *Estudios sobre la subalternidad* decidió añadir un epílogo a la edición escrita para responder de una manera más situada en el panorama histórico actual (la escritura del mismo corresponde al contexto del año 2019) a las acusaciones de diagnóstico pesimista que recibió de muchos de los asistentes a las charlas. A lo largo de este corto ensayo su intención es clara: situar el contexto de los populismos contemporáneos en una crisis de la hegemonía burguesa encauzada como continua revolución pasiva e intentar ilustrar esto a través de la historia específica de los movimientos populistas indios, sean de oposición o vehiculados por el Estado. Para ello, Chatterjee establece una línea genealógica en su exposición que puede resultar llamativa. El autor comienza planteando una contraposición entre la aproximación de Ruth Benedict al *carácter nacional* japonés como una cultura de la vergüenza en *El crisantemo y la espada* (1946) con los debates jurídico-políticos sobre los juicios de Tokio (1946-1948) y especialmente en relación a la posición crítica del representante indio Radhabind Pal. Frente a la posición de Benedict, que ubicaba esa diferenciación de los caracteres nacionales (incluida en una investigación promovida durante la contienda por la Oficina de Información de Guerra de Estados Unidos) como factor explicativo de la aceptación de la derrota militar y la retirada, el juez Pal ponía el foco en el carácter político del juicio, la parcialidad clara en relación a eventos como el lanzamiento de las bombas atómicas y la imposibilidad de atribuir una conspiración de origen (ya desde el comienzo en 1937 de la guerra sino-japonesa) para cometer crímenes de guerra agresiva a los altos cargos del ejército japonés parangonable al formato de acusación a los jerarcas nazis en los juicios de Nuremberg. Si bien es cierto que la figura de Pal fue reapropiada por el nacionalismo irredentista japonés contemporáneo, la intención de Chatterjee es la de ubicar su posición en un contexto de nacionalismo anticolonial específico, donde por evidentes que puedan resultar las críticas del ponente indio a una clara politización que responde a la arbitrariedad de la justicia de los vencedores, el contexto de afinidades con el fascismo y el imperialismo en India resulta evidente, desde figuras claramente fascistas como la de Subhas Chandra Bose a la ambigüedad continua de un Nehru. Chatterjee traza un fino análisis de la complejidad jurídico-política

de estos eventos y lo enlaza claramente con el contexto militar, diplomático y político para hacer saltar ciertos vectores en relación al concepto de soberanía en un ámbito donde todavía la resolución del problema colonial estaba muy caliente y, por tanto, la interpelación al sacrificio popular por el bien nacional es ampliamente aceptada.

En su segunda sesión disloca el foco de atención a una dinamización de la relación entre la norma del Estado de Bienestar y el modelo de gubernamentalidad liberal y neoliberal. Para ello la constelación Gramsci-Foucault es puesta en relación con el ínclito teórico del *Welfare state* T.H. Marshall (1893-1981). El modelo de intelección de la transición del *welfarismo* al capitalismo neoliberal intersecta la idea de Estado integral gramsciano como revolución pasiva de la burguesía con la pacificación disciplinaria, a través de cierto *contrato social*, de la guerra civil permanente que proviene la genealogía foucaultiana. Para ello Chatterjee enfatiza de nuevo la distinción entre Estado-Nación y pueblo nacional, siempre ilustrado por el ejemplo poscolonial como un modelo explicativo fuerte. La idea marshalliana de la ciudadanía expandida, es decir, de la generalización de derechos universales básicos de supervivencia (regulación laboral, servicios sociales, sanidad, etc.), como una forma de arquitectura de legitimación de la estratificación social desigual es lo que explica también la afinidad de base entre las dos etapas contrapuestas. El modelo jerárquico de asignación salarial y asistencial tiene una pregnancia mayor cuando el lenguaje estadístico se vuelve el único medio que el Estado contemporáneo tiene para interpelar moralmente al pueblo, cuando la gramática poscolonial (lejana ya a las reclamaciones wilsonianas o leninistas del derecho de autodeterminación), centrada en el doble carácter del sujeto ciudadano de interés y derechos oblitera la capacidad de exigir el sacrificio en aras del interés nacional. Es ahí donde este modelo administrativo liberal-*welfarista* ya incuba parte de las lógicas neoliberales de contracción del Estado integral y sus posibles crisis resultantes en formas populistas de encauzar el conflicto social.

Chatterjee, quizá en su mejor aportación, pone en su última sesión el foco en el populismo indio. Su reflexión fundamental sobre la *nueva contradicción* que supone el carácter netamente moderno de la expansión del sector informal por contraposición a la condensación corporativa del sector regulado y formal, reabre un melón sociológico que rompe con los modelos ingenuos de pensar las condiciones de la política populista desde una atribución de atavismos

que responderían a una atávica infancia de la historia relacionada con el subdesarrollo y con la falta de acompañamiento de las sociedades a las cuales todavía les queda un largo trecho para cumplir la teleología bastarda de la democracia liberal como forma de realización civilizatoria. Sus reflexiones sobre el sector informal como síntoma de un proceso continuo de acumulación primitiva en las democracias poscoloniales flaquean por una simple razón, y es que la traducción de este modelo interpretativo es solamente sociológica en el sentido de la estratificación y jerarquización socio-política (centrada en el acceso a los medios de reproducción vital). Chatterjee carece de una comprensión más sistémica de la función del trabajo en la contemporaneidad, pues, la *centralidad negativa* del mismo (Paulo Arantes) opera precisamente por su grado de generalización, que manifiesta la falta de adecuación de origen entre operadores como el salario y su supuesta correspondencia con la posibilidad de la supervivencia. Sin embargo, la traducción conceptual que hace nuestro autor de esta distribución del poder social, aunque cuestionable es muy ilustrativa para su reconstrucción histórica del populismo. Con un aroma hegeliano implícito, la distinción entre la sociedad civil regular (el sistema de necesidades mercantilizado) y la sociedad política (donde ese sector informal recuerda al concepto hegeliano de *Pöbel*, como populacho o ralea), remite a un proceso histórico de extensión del Estado donde la ligereza de las clases corporativas con las violaciones de las reglamentaciones de propiedad, trabajo y fiscalidad por parte del numeroso sector informal que ha de sobrevivir, ilustran la importancia del mismo para la creación de consenso, especialmente en los marcos electorales. Chatterjee en una jugada curiosa es capaz de llenar de contenido histórico las apreciaciones reductivamente formalistas de un autor como Laclau sobre la lógica de la diferencia, las cadenas equivalenciales y la construcción del enemigo. Sus anotaciones sobre las limitaciones estructurales del tacticismo populista son volcadas a través de distintos ejemplos de la historia política india. Por un lado, la configuración territorial, lingüística y étnica del país y las distintas lógicas de oposición de líderes carismáticos regionales en zonas como Tamil Nadu se hacen palmarias cuando nuestro autor disecciona el tipo de interacción con la industria cinematográfica que configura comunidades relativamente cerradas alrededor de una estrella de cine que da el salto a la política y vehicula una narrativa paternalista del

jerarca que provee al pueblo desamparado contra la indiferencia de las élites. La figura de Indira Gandhi y su declaración del estado de emergencia (1975-1977) sirve para inteligir las limitaciones de un control puramente autoritario y la necesidad continua de recomponer el consenso a través de la focalización en un enemigo claro. Finalmente, la subida de Modi al poder en 2014 y su proyecto *Hindutva* de reestructuración hegemónica excluyente sirve para ilustrar las limitaciones de base de un federalismo plurilingüe truncado donde las lógicas de oposición de los líderes populistas regionales no están en disposición alguna de romper una dinámica de continua revolución pasiva.

En su epílogo, Chatterjee remite al contexto de la crisis de hegemonía de las democracias liberales en Occidente. La descripción histórica, quizá también por el formato de la publicación, rebaja el nivel de fineza de los capítulos anteriores a un relato cuasi-periodístico. Su reflexión final aboga por un forzamiento de los proyectos populistas a convertirse en algo más. Si bien esta forma específica de encauzar el proceso participativo (que opera casi como condición de base de la propia política) hace saltar por los aires la falsa estabilidad del modelo liberal de regulación social, su enclaustramiento en la rapidez táctica impide la posibilidad de un proyecto contra-hegemónico que rompa con las dinámicas de revolución pasiva. Chatterjee, en este corto ensayo, tiene la virtud de circunscribir el populismo a sus prácticas específicas y sus condiciones de emergencia frente a una tendencia a considerarlo como puro *estilo*, como hace el historiador y periodista Steven Forti, en los estudios históricos contemporáneos que intentan ubicar el llamado populismo de derechas en conceptos fuertes como pos-fascismo (G.M. Tamás), pero que pierden su sentido por una remisión continua a la idea de democracia iliberal, que ya opera como una vasija vacía que puede albergar tanto un refresco azucarado como sangre humana. Sin embargo, la limitación de este ensayo está en el uso de las categorías de autores como Ernesto Laclau, que dependen de un aparato formal cuya emergencia responde a una lectura histórica pobre y teoreticista. Chatterjee puede llenar de contenido estas categorías, pero quizá la necesidad es la de pensar el populismo por una vía histórico-crítica que sea consciente de como emergen estas categorías.

Alfonso Figueiredo Francisco

J. L. Villacañas y A. Garrido (eds.), *Republicanism, nacionalismo y populismo como formas de la política contemporánea*, Madrid, Dado ediciones, 2021, 562 pp.

Quizá lo primero que llame la atención al lector es que los conceptos presentes en el título de la obra reseñada resultan problemáticos. Como tendremos oportunidad de ver, esta problematicidad (consecuencia, al menos en cierta medida, de la indeterminación de dichos conceptos) no es únicamente contemporánea. Aun así, dado que la obra tiene como subtítulo “como formas de la política contemporánea”, resulta interesante denotar que en la actualidad el uso de estos conceptos no ha servido ni mucho menos para desentrañar su sentido. En un contexto vago y coloquial, al menos en el caso español, no parecería exagerado advertir que el aumento de la popularidad de estos términos no ha hecho sino reforzar su indeterminación, o su determinación ahora ya carente de valor: se habla de “nacionalismo” y de “nacionalismos”, y se critica al primero por considerar que inevitablemente va de la mano con posiciones retrógradas y a los segundos por ser una amenaza para la soberanía y la unidad del Estado; o se califican actitudes políticas como “populistas” cuando el adversario político quiere desprestigiarlas.

Precisamente por su popularidad se hace necesaria entonces la reflexión sobre estos términos. Dicho vulgarmente: necesitamos saber de qué estamos hablando cuando hablamos de política. Y, como ya he mencionado, para este objetivo el subtítulo es vital, pues se trata de comprender en su totalidad la potencia de estos términos en la sociedad actual, la llamada sociedad de masas. Esto, sin duda, supone una nueva dificultad que es necesario solventar: ¿es la masa lo mismo que el pueblo? ¿Y que la ciudadanía? ¿En quién o dónde recae la soberanía?

También es importante incidir en que dichos conceptos conviven con una realidad democrática en la mayoría de los países en la actualidad. La democracia se ha instaurado como la forma de gobierno evidente de nuestro tiempo del mismo modo que resultaba evidente la monarquía absolutista en el siglo XVII. Si esto sigue siendo así debemos cuestionarnos qué supone apostar por la democracia y, por tanto, considerar del mismo modo lo que dejamos fuera o, peor, lo que perdemos si no lo hacemos.

En este sentido la obra tiene a mi parecer dos ejes temáticos relacionados, pero que admiten distinción. Por un lado, un proceder genealógico sobre las formas de gobierno modernas, a fin de ver cómo se constituyen, dónde reside su legitimidad y qué tipo de vida proyectan en su ejecución. Por otro lado, reconocer los elementos que no son puramente políticos y que se relacionan constantemente con las formas políticas, delimitando su campo de acción, y podríamos

incluso decir compitiendo, manteniendo una pugna constante por su incompatibilidad intrínseca. En este sentido, como veremos, el campo de la economía jugará un papel esencial.

Dado que hemos considerado la ambigüedad e indeterminación que rodea a estos conceptos, no es desafortunado comenzar esta reseña apuntando la tarea de las distintas aportaciones que pretenden subsanar este desconocimiento. La definición y contextualización clara de los términos es vital en todas las intervenciones, pero podemos hacer especial mención al trabajo de Sebastián Carassai, quien explora el significado del concepto “populismo” como fenómeno presente en las democracias, ya sea considerado negativamente por sus críticos o positivamente por sus defensores. Carassai expone el populismo como un concepto polisémico, y lo reafirma de forma tanto teórica como práctica, es decir, histórica. Lo interesante es no solamente este amplio y heterogéneo campo de fenómenos que pueden englobarse bajo dicho término, sino lo que este hecho dice sobre nuestra cultura política actual. Y por lo mismo podemos destacar también la aportación de Alberto Marco, que se posiciona en contra de considerar la nación como “sujeto de derecho”: el sujeto de derecho no puede ser otro que el individuo o la ciudadanía. Y dado el carácter problemático del concepto “nación” estudia los elementos constitutivos de dicho término, o lo que a mi modo de ver podría decirse que son formas de construcción de la noción de “identidad nacional”: etnicista-culturalista, estatalista, voluntarista... Terminando con unas conclusiones y propuestas dirigidas a evitar el error de confundir términos tratados tales como “Estado”, “nación” y “ciudadanía”.

Retomando el método genealógico ya mencionado, el lector podrá encontrar en la aportación de la mayoría de los autores este proceder, más o menos protagonista. Es lógico, pues se pretende ofrecer un análisis de las formas de gobierno modernas, pero sin desatender las formas políticas antiguas, estudiando y exponiendo los procesos de transformación de aquellas en estas. Solo así se comprenden totalmente dichas formas de política contemporánea, se entiende su sentido y su necesidad.

Por ejemplo, Elías Palti realiza una genealogía del concepto de “republicanismo clásico” a través del pensamiento de la obra de J. Pocock y Q. Skinner, mostrando cómo el republicanismo ha gozado de un papel más importante que el liberalismo en la cultura política estadounidense y en la Revolución norteamericana.

También Pierluigi Marinucci se sirve de este proceder y expone la genealogía de la racionalidad ordo-

liberal en el contexto político germánico a través de la concepción de la “*ordnungspolitik*” como una política que considera anterior y predominante el orden a la libertad, pudiendo entender el ordoliberalismo como una declinación caracterizada por su preponderancia económica. Tras esto, recurre a un análisis histórico para mostrar los puntos fundamentales del ordoliberalismo, relacionándolo finalmente con el republicanismo.

Y, por mencionar un autor más donde este aspecto se ve claramente, Claudio Sergio Ingerflom nos ofrece la genealogía del populismo refiriendo en primer lugar a la Revolución Francesa de 1789 y también a la consideración generalizada del inicio de este término a raíz de la lucha del pueblo ruso por su liberación. Respecto a esta segunda idea, resulta interesante atender a que es la consideración del pueblo como sujeto propio la que nos permite hablar de populismo en lugar de socialismo. A través de este estudio se analiza la identidad y caracterización del populismo, de forma que se vislumbra su correcto uso en el presente.

No obstante, sería un error pensar que dicho proceder traiciona de algún modo el subtítulo de la obra. No se menosprecia el carácter novedoso de aspectos culturales, sociales y políticos que dan forma a las políticas modernas. La genealogía acaba ofreciendo siempre una reflexión sobre nuestro presente.

Algunos fragmentos de la obra se centran en el significado y la relevancia que el republicanismo, el nacionalismo o el populismo tienen para diferentes autores clásicos. Así, por ejemplo, las referencias a Carl Schmitt son numerosas. Clara Ramas San Miguel analiza a partir de Schmitt la relación entre el poder y la espacialidad en la que se ejerce. Dada la necesidad de esta relación, los cambios a la hora de entender uno u otro elemento modifican a ambos. Asentado esta idea, se trata primero el cambio del derecho internacional europeo hacia un derecho universalista y después el fin de la Segunda Guerra Mundial. Tras esto la autora nos muestra como Schmitt, apoyado también en el concepto de “técnica”, expone la relación apelando a la ordenación del mundo en grandes espacios.

Por su parte y siguiendo con el mismo tema, Julián Sauquillo plantea la disputa de Carl Schmitt con Hugo Ball respecto a la política derivada del romanticismo alemán. En la conflictividad del tránsito entre la cultura vieja y la cultura emergente, el romántico se refugia en lo antiguo, pero no puede desprenderse de la novedad. Con esto presente, Sauquillo expone la subjetividad romántica que tiene en consideración Schmitt, relacionándola con temas como el compromiso político, el Estado o el sujeto; contraponiendo dichas ideas a las opiniones del ya mencionado Ball.

Encontramos también referencias a pensadores clásicos de la antigüedad, como la de Patricio Tierno, quien se remonta a la democracia griega a través de los conceptos de Aristóteles, señalando entre otras su idea de la polis como fin en sí mismo y su priori-

dad frente a los individuos; y Protágoras, cuya visión consideraba el diálogo y la argumentación racional como parte de la naturaleza humana, lo cual cobra todo su sentido en un ambiente democrático (no es coincidencia que la retórica o sofística tenga su mayor importancia en la democracia). Se resalta con este análisis la necesidad de “pensar la democracia instaurada en lo común, evocada por la razón de ser de la ciudad griega y de su frágil persistencia” (p. 62).

Y, por supuesto, también clásicos modernos como Hanna Arendt. César Ruiz Sanjuán centra en ella su aportación, encuadrándola en la corriente política del republicanismo, aunque con matices. Su republicanismo se apoya en “*consejos populares* sustraídos a todo mecanismo burocrático, en los cuales el poder se distribuye de forma horizontal” (p. 92), alejándose de las formas de democracia representativa, tomando como punto de partida el espacio público. A su vez, analiza el pensamiento de la autora referente al republicanismo dadas las experiencias totalitarias de la Modernidad y en especial la Revolución americana.

Del mismo modo puede resultar interesante para el lector la contraposición entre dos autores referentes, o la lectura de uno por otro. En esta tarea podemos destacar el trabajo de Salvi Turró acerca de las posturas de Hegel y Fichte sobre el Estado, en tanto que ve desbordada su función de garante de la propiedad privada tras la Modernidad, instaurándose como un organismo primordial en la cuestión política, y podría decirse también en la cuestión ética de los estados modernos. Turró analiza en estos dos autores dos formas diferentes de pensar el Estado: a través de la ciudadanía (Hegel) o a través de la humanidad (Fichte).

Podemos incluir en esta línea también a Anxo Garrido Fernández y su revisión de la lectura de la obra de Antonio Labriola por Manuel Sacristán, situándola cronológicamente y denotando su interés a la hora de entender el materialismo dialéctico y la dialéctica marxista, todo ello en torno a la problemática tensión entre racionalidad y vida fáctica, entre cultura y vida.

Y también Ricardo Laleff Ilieff, quien centra su aportación en el pensador Ernesto Laclau, pero contraponiéndolo con otros pensadores. Destaca primero su relación con el psicoanálisis y Lacan, refiriéndose después a las cuestiones de la “democracia radical” o la relación entre populismo y socialismo. Dicha relación con el psicoanálisis consiste en el uso de este para analizar el populismo. Todo ello, como decíamos, bajo el diálogo con otros autores tales como Žižek o Butler.

Asimismo, goza de especial relevancia en el conjunto de la obra las aportaciones que acotan un tiempo y lugar concreto. La indeterminación de los términos que se manejan puede llevar a una abstracción que nos confunda más que aclare. En este sentido es vital recordar que, a fin de cuentas, estamos discutiendo sobre los pilares fundamentales de nuestras sociedades democráticas, o sea, de nuestra cultura

política. Bien lo ejemplifica Bernardo Ricupero mostrando la particularidad política y cultural brasileña a través del concepto de Antropofagia (y la Revista de Antropofagia [1928-1929]) y el poeta, ensayista y dramaturgo Oswald de Andrade. Su trabajo estudia la relación de lo nacional y lo internacional, de América y Europa, lo cual nos recuerda ineludiblemente a las actuales críticas postcoloniales: el movimiento de la Antropofagia responde a un contexto muy concreto, pero muchas de sus cuestiones siguen siendo actuales.

Guillermo Hurtado, por su parte, se centra en México, más concretamente en la ideología del primer cardenismo, aquel que abarca el periodo de 1928 a 1934. Si bien la Revolución mexicana no tuvo un líder ideológico como otras, evidentemente tuvo ideología. Tras un repaso de la creación de la figura de Cárdenas, Hurtado atiende a los antecedentes ideológicos del cardenismo, para pasar después a caracterizar su fundamentación ideológica mostrando las particularidades de su socialismo.

Y en esta línea argumental cabe mencionar también a Fabio Frosini y su análisis a partir de Gramsci de la política moderna italiana. Tomando como base la obra *Cuadernos de la cárcel* se discute sobre la relación entre socialismo, nacionalismo y nacional-socialismo; todo ello bajo un contexto histórico muy peculiar, no solo por la situación nacional italiana, sino por su contexto internacional como nación colonial.

De especial relevancia respecto a este punto es el trabajo de Nuria Sara Miras Boronat, quien se propone pensar el problema de la identidad nacional a raíz del proceso de la “Modernidad”, centrándose especialmente en la cuestión del nacionalismo, analizando su vertiente racionalista y el conflicto que produce el tinte emocional que lo cubre, para acabar defendiendo la propuesta del patriotismo cosmopolita de Jane Addams como una forma de política moderna.

Y en estrecha relación con el trabajo de Miras Boronat, Antonio Rivera García expone conjuntamente reacciones tanto políticas como artísticas derivadas de la Comuna de París de 1871. Se trata de atender a las peculiaridades de la revolución del 71, explorando sus contradicciones y su carácter más cercano al republicanismo o al socialismo. Y, tras esto, mostrar la estela estética de una revolución reivindicada sobre todo tras la caída del muro de Berlín, a través de los trabajos de Huillet y Straub o Peter Watkins, entre otros.

Todas estas aportaciones tienen en consideración la política como una esfera permeable a fenómenos no puramente políticos. A mi parecer, la economía requiere de un especial interés en tanto que la actualidad se caracteriza al menos en cierta medida por una supeditación de lo político frente a lo economi-

co. Pareciera que ninguna cuestión puede abordarse actualmente sin hacer referencia al capitalismo, pero lejos de caer en un cliché en esta ocasión se hace imprescindible analizar los fenómenos de política contemporánea considerando de una forma especial la estructura económica en la que se desenvuelven.

El análisis del capitalismo aborda en muchas ocasiones el problema de qué relación guarda este con la sociedad. No es nada nuevo, sino el intento de seguir analizando el sistema económico como un tipo de organización de cuestiones sociales, como una administración del hogar, recuperando el sentido etimológico de la palabra. Así, la intrincada dependencia del capitalismo vigente con nuestras formas de vida, subjetividad, gobierno, organización..., se sitúan como una cuestión de urgencia, precisamente porque esta convivencia es disonante.

No es suficiente analizar los vaivenes del mercado o sus aparentes contradicciones internas, fijando nuestra vista únicamente en los aspectos económicos. Es un fallo suponer que lo económico prima sobre lo político, de forma que el problema y la solución han de darse en el plano económico. Bajo el paradigma de esta idea la relación economía-sociedad, o capitalismo-sociedad, es una relación de dominación, de pugna, y nada asegura que deba ser armoniosa. ¡Ni mucho menos, pues quién sabe si su armonía perjudicará al mercado!

No es de extrañar que el Foro Económico Mundial lanzase al mundo la *advertencia* de que “Hay que educar al pueblo para que vote al líder correcto”¹ a raíz de las elecciones griegas de 2012. El economista y presidente de Deutsche Bundesbank de 1993 hasta 1999, Hans Tietmeyer, manifestó que “los políticos deben acatar las decisiones de los mercados”². O el economista Alan Minc, quien aseguró que “El capitalismo no puede derrumbarse; es el estado natural de la sociedad. La democracia no es el estado natural de la sociedad. El mercado, sí”³.

Podríamos abordar la demagogia con la que Alan Minc supone que todo mercado ha de ser un mercado capitalista, pero a raíz de lo ya comentado lo que debe llamar nuestra atención es que estos ejemplos manifiestan que la relación entre capitalismo y democracia no es de necesidad. Y si lo económico prima sobre todo lo demás, incluido lo político, ¿por qué la democracia? ¿Por qué no una sociedad autoritaria? Si esta supone un manejo más eficiente de los recursos, ¿no será preferible?

Sobre esta relación autores de la talla de Laval y Dardot (entre muchos otros) apuntan no solo a un desajuste entre los procesos neoliberales de subjetivación y competencia frente a los pilares democráticos, sino que remiten a la imposible convivencia de ambos, en tanto que los fundamentos de la economía neoliberal quiebran las democracias liberales. Si se ha pensado

¹ Á. Cappa, “Syriza, la democracia y el Poder”, en *EIDiario.es*. https://www.eldiario.es/contrapoder/syriza-democracia-poder-mercado_132_4375150.html

² “El 20N rebélate”, en *El Económico*. <https://eleconomico.es/opinion/colaboradores/item/103663->

³ N. Chomsky e I. Ramonet, *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Icaria, 1995, p. 59.

que la economía neoliberal es el correlato lógico de una democracia liberal, más bien habría que reparar en el efecto asfixiante que la economía neoliberal ejerce a la democracia, su papel reductor del ámbito político y su frontal oposición aun cuando el campo de juego es, digamos, *democrático*. Lo fundamental de esta relación es la derrota de la democracia, como decimos, en sus propios términos, de forma que aquello que parecía una simbiosis entre sistema económico y político-social ocultaba realmente una relación parasitaria, con la particularidad de que se dibuja ahora un horizonte que parece suponer que la economía neoliberal no necesita ya (si es que la necesitó anteriormente) de la democracia y que esta es, ahora, un *lastre*.

El ya señalado principio de competencia o el principio de máximo beneficio han desbordado los límites económicos. Y si podemos observar (y observamos) las consecuencias que proyecta en la economía, atendemos ahora a su materialización en las relaciones sociales, a pequeña y gran escala, y también en las relaciones políticas, geopolíticas o nacionales.

Bajo esta caracterización se debe entender la aportación de José Luis Villacañas, quien pone el foco de atención en un análisis antropológico a través del cual resalta que toda vida humana es comunitaria, aun cuando no es posible una comunidad universal, sin que eso deslegitime la pluralidad de la comunidad. Y, si bien el sujeto comunitario no el sujeto republicano, Villacañas destaca la forma en la que el capitalismo y el neoliberalismo atentan contra este, que puede no ser suficiente, pero es necesario.

También Cristina Catalina retoma el problema de la relación entre la democracia liberal y la gubernamentalidad neoliberal.

La racionalidad neoliberal entra en contradicción con principios democráticos, y en este contexto Catalina aborda los populismos de derechas, populismos que, a pesar de lo contradictorio que pueda parecer, funcionan a través de la exclusión y conflicto, perpetuando lo que se conoce como darwinismo social. Asentadas estas bases, Catalina desarrolla un profundo análisis acerca de la subjetividad que produce la racionalidad neoliberal.

Del mismo modo Jordi Maiso identifica la cuestión de la soberanía en el auge de los soberanismos de derechas y la crítica a los efectos perjudiciales del capitalismo moderno. Apoyado en la obra de Moishe Postone, analiza la incapacidad de las democracias en ciertas cuestiones políticas, preocupándose de la formación de las sociedades contemporáneas, sus nuevas formas de hacer política y su relación o no-relación con el capitalismo.

Como bien recoge el prólogo, de lo que se trata es de analizar correctamente los procesos económicos y las formas de organización y gobierno sociales y políticas. Este proceso, igual que el método genealógico, elimina la aparente evidencia de la relación capitalismo-sociedad, o capitalismo-democracia. Y bajo una posición crítica de la economía de mercado se plantean estas dos posiciones claves: “O avanzamos hacia sociedades democráticas comprometidas con la producción de igualdad social y política, o avanzamos hacia sociedades organizadas sobre órdenes de supremacía de unos seres humanos sobre otros, dotados de diferentes derechos” (p. 8).

Alberto Valenciano García

G. Pizza, *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Roma, Carocci, 2020, pp. 182.

El libro de Giovanni Pizza, *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione* (Carocci, 2020) no pretende replantear las posiciones y temas del ya tradicional debate antropológico italiano de inspiración gramsciana. Si bien son inevitables las referencias a De Martino, a Cirese, a los estudios sobre la vertiente folclórico-cultural de la obra gramsciana y a las contribuciones sobre la cultura popular, el recorrido trazado en los siete apartados que componen esta publicación se inserta en un marco teórico-político diferente y se plantea –incluso explícitamente– otro fin: recuperar a Gramsci y sus categorías, pero especialmente su metodología de trabajo, para la antropología médica de hoy. El autor propugna un uso fecundo de una práctica crítica realmente gramsciana en el ámbito de los estudios antropológicos, la cual ha de posibilitar la interrogación sobre las formas de construcción de la realidad y de producción de la subjetividad, volviendo ante todo a problematizar críticamente las nociones de “naturaleza” y “naturaleza humana” a partir de los *Quaderni del carcere*. Desde la celda de Turi a los estudios contemporáneos –en lo que respecta a la relación entre la corporalidad y las instituciones, a los movimientos políticos de oposición o al impacto de la producción capitalista en el medio ambiente– la antropología gramsciana se configura como un instrumento valioso por el hecho de ser ante todo un método crítico-político capaz de plantear la teoría al mismo tiempo como una praxis política.

El subtítulo del volumen sugiere un secuencia conceptual precisa: cuerpo, naturaleza, mutación. El primero de los términos mencionados asume una valencia filosófico-política fuerte en los *Quaderni del carcere* –especialmente, pero no solo, en el célebre Cuaderno 22, *Americanismo y fordismo*–. El cuerpo se analiza como el lugar de las transformaciones moleculares, como el sustrato modelado por la producción capitalista del modo más funcional, como el objeto de la intervención de las instituciones en sentido biopolítico, o mejor, físico-político, para diferenciarse de la perspectiva estrictamente foucaultiana y acentuar el tono gramsciano e “italiano” del análisis. En resumen: el cuerpo se configura como un genuino terreno de conflicto entre hegemonías. El fordismo aspira a producir, a través de las políticas de altos salarios, pero también del prohibicionismo y de la represión de los movimientos sindicales, así como mediante la exigencia de una mayor sobriedad en las costumbres sexuales, aquel “nuevo tipo humano”

ideal para el régimen productivo de la fábrica. Esto es, un obrero exigido a alcanzar su máxima capacidad productiva, dedicando todos sus esfuerzos musculares y nerviosos a los intensos ritmos del nuevo sistema de fábrica, sacrificando en aras de la eficiencia de la propia fuerza de trabajo también el trabajo no retribuido, doméstico y de cuidados, e incluso sexual, de la mujer fordista¹. Las transformaciones –moleculares y de masa– inducidas por el fordismo se aplican directa y materialmente sobre los cuerpos físicos de los obreros.

El último capítulo del libro *L'antropologia di Gramsci* tiene el mérito de ocuparse con un aspecto muy interesante y poco estudiado de la producción gramsciana, el cual se engarza directamente con la cuestión del cuerpo modelado por el fordismo: se trata del tema de los “gitanos” –en sentido literal, pero también en la acepción, en clara alusión al fascismo, de “gitanos de la política”, y en otras acepciones–. La investigación de las “metáforas violentas” del léxico gramsciano, que reconstruye con gran cuidado textual el uso del término en sus diferentes declinaciones figuradas y con referencia a la praxis política, ofrece un corolario interesante al tema del cuerpo en el capitalismo. El autor observa cómo al control técnico y biopolítico disciplinante del fordismo, y en general a la dimensión biopolítica del capitalismo, se ha pretendido contraponer –por decirlo con el léxico de Hardt y Negri– una revuelta “neobárbara” contra el imperio. El modelo fluido de los gitanos en la acepción política en uso en los años veinte y treinta (y en el léxico político figurado gramsciano), puede lógicamente producir cierta fascinación en los ambientes contemporáneos del pensamiento y del movimientismo alter-político de oposición anticapitalista. El modelo de vida *bohémien*, al que Gramsci alude como una actitud difícil de domesticar por el modelo eficientista del fordismo, puede plantearse como una posible bolsa de resistencia anticapitalista. El autor plantea la cuestión de si tal uso “anticapitalista” del estereotipo nomadológico y gitanesco puede ser correctamente inferido a partir de los escritos de Gramsci, y observa cómo este último, más bien, se sirve de la metáfora gitana de forma sarcástica y polémica. Gramsci propone contraponer otro modelo al fordismo, este sí anticapitalista, pero igualmente disciplinado y organizado. La propuesta gramsciana no es la de contraponer –con romanticismo pequeño-burgués– un modelo *bohémien* refractario al nuevo tipo humano fordista, sino más bien la

¹ Cf. sobre esto S. Federici, *L'invenzione della casalinga a tempo pieno* (in S. Federici, *Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx*, Roma, DeriveApprodi, 2020, pp. 57-65) y *Origini e sviluppo del lavoro sessuale negli Stati Uniti e in Gran Bretagna* (*ibidem*, pp. 66-81).

de invertir el fordismo en una “antidisciplina disciplinada”, produciendo formas alternativas de “segunda naturaleza” tras haber sometido eficazmente a una reestructuración crítica la concepción de esta y de la “naturaleza humana” en general.

El segundo concepto mencionado en el subtítulo, precisamente el de naturaleza, es de capital importancia en la aportación filosófica y antropológica gramsciana. El autor refiere la importante nota 12 del Cuaderno 16, titulada *Natural, contranatura, artificial, etc.*, para delinear la específica “vocación antropológica” de Gramsci. En su elaboración teórica, el ser humano se presenta como un *producto histórico* y como un *producto social*: es el resultado de las propias condiciones reales de existencia, está del todo anclado en un campo de fuerzas y resulta imposible observarlo al margen de las relaciones sociales concretas en las que está inserto. La perspectiva gramsciana, evidentemente, rechaza el reduccionismo *biológico*, pero tampoco se deja aplanar en el horizonte meramente *culturalista*. El autor recuerda aquí las palabras pronunciadas en 2013 por Tullio Seppilli, creador y promotor de la antropología médica en Italia, con ocasión de la apertura del primer Congreso nacional de la Sociedad Italiana de Antropología Médica: como antropólogos, no se debe caer en la falsa alternativa biologismo/culturalismo, ya que “los procesos culturales y las propias subjetividades psíquicas no se autoproducen si no que *se enraízan y se modifican en las experiencias de los hombres dentro de condiciones de vida históricamente determinadas y dentro de relaciones sociales, de hegemonía y de poder concretas*”.

Precisamente desde tal perspectiva, Gramsci, con una feliz intuición antropológica, vincula cultura, cuerpos y poderes. En su estela, la investigación antropológica médica debería hoy seguir preguntándose sobre la relación entre el cuerpo y el Estado, o lo que es lo mismo, entre “la experiencia corpórea y la experiencia de la soberanía”. Y si hablar del Estado como un cuerpo no es en absoluto extraño a nuestra tradición filosófica, desde Maquiavelo a Hobbes, hoy la antropología médica posee instrumentos refinados y útiles –de los que el método gramsciano no es el menor– para tratar de dar cuenta de las modalidades con las que el Estado vive en las prácticas cotidianas y con las que la estatalidad se instala en la vida cotidiana alterando la producción de subjetividades.

Otra importante contribución del libro *L'antropologia di Gramsci* es la que sugiere mirar con método gramsciano al llamado *antropoceno*, término este introducido por el biólogo Stoermer y luego consagrado por Crutzer para referirse a la edad contemporánea, en la cual el ser humano, con sus prácticas y actividades, constituye la principal causa de cambios climáticos y territoriales en el planeta. Evidentemente, un concepto de “antropoceno” así definido parece inmediatamente controvertido, también porque se sostiene sobre los conceptos de “ser humano” y “naturaleza”, los cuales son de por sí problemáti-

cos. La antropología de Gramsci puede favorecer el intento de desentrañar este nudo problemático, que es conceptual y también político, al analizar las dialécticas internas a los procesos antropocénicos y al aproximarse antropológicamente a la cuestión de la relación entre ser humano –es decir, *sociedad*, lo que significa conjunto de relaciones sociales– y naturaleza. La crítica gramsciana del pensamiento científico sobre la naturaleza, concentrada principalmente en el bienio 1932-1933, permite un intento de poner en relación, dinámica y procesual, la dimensión humana y el contexto ambiental, proponiendo un “desciframiento social” de la naturaleza. El ser humano, para Gramsci, no solo es un producto histórico, sino un producto social: la “naturaleza humana” está constituida por el conjunto de las relaciones sociales que determina una conciencia históricamente definida que, por lo tanto, está histórica y conceptualmente determinada además de en continuo desarrollo y cambio. Desde esta perspectiva, el reduccionismo esencialista que anida en el concepto de “antropoceno” se desvela (véase, por ejemplo, Moore): nuestra época podría más bien llamarse *capitaloceno*, desde el momento en que no es el ser humano en sí mismo, como especie animal entre otras, el que impacta sobre el medio ambiente de forma destructiva, sino que es el ser humano *históricamente determinado*, que constituye y alimenta un sistema de producción capitalista. En este sentido, la cuestión ecológica se plantea como cuestión antropológica y el problema del impacto del ser humano sobre la naturaleza se manifiesta como un problema específicamente cultural, histórica y culturalmente determinado, en el sentido de la mercantilización y del consumo. Sobre la base de Gramsci, pero también del Lanternari de *Ecoantropologia*, se puede trabajar en la fundación de una nueva antropología materialista que permita un giro socio-político en la antropología ecológica. La reflexión sobre el cruce entre persona, ambiente natural y procesos de cambio fomentada por Gramsci puede contribuir a demoler la esencialización y la objetivación, ofreciéndonos una noción crítica de naturaleza y acentuando la desnaturalización del concepto de persona para promover la dimensión *política* de los problemas afrontados.

Finalmente, el último concepto mencionado en el subtítulo, el de mutación, indica una crisis que tiene incluso un resultado progresivo: produce una apertura a la dimensión teórico-práctica de la corporeidad, contribuyendo también a historizar y desnaturalizar a la persona. Cuerpo, naturaleza y mutación se muestran, anti-esencialistamente, como procesos connotados políticamente. En el *Cuaderno 2* se lee que “también la unidad de teoría y práctica no es [...] un dato de hecho mecánico, sino un devenir histórico”. La pretendida objetividad de las ciencias es cuestionada, junto a la esencialización de la naturaleza y de la naturaleza *humana*; el propio “hecho” científico ya no puede aparecer, precisamente, como un *hecho*, sino que se desvela más bien como visión del mun-

do, como ideología. En la época del neoliberalismo global, la antropología como “crítica del sentido común y de lo obvio” puede servirse del pensamiento de Gramsci para promover una concepción procesual y dinámica de la cultura que vaya contra la esencialización de esta, es decir, contra la idea de que esta es una entidad que se posee. La concepción procesual de la cultura, en cambio, junto a la concepción desnaturalizada y social del ser humano, la revela como pensamiento en acción, producción y transformación de sí en un marco históricamente determinado y caracterizado por un campo de fuerzas que son también

materiales y económicas. Recogiendo la invitación de Crehan, la antropóloga que ha sugerido leer directamente los escritos de Gramsci en lugar de servirse de referencias y literatura secundaria, se puede promover el estudio antropológico de las condiciones humanas de existencia y de sufrimiento, mientras que una teoría radicalmente crítica de la cultura puede reactivar la búsqueda gramsciana de la unidad de teoría y práctica, redescubriendo el potencial político de la investigación antropológica.

Alessia Franco