



Vol. 6, n. 2 (2025)

International Gramsci Journal

*Egemonia dopo Gramsci.
L'egemonia all'ombra del “post”*

a cura di Fabio Frosini, Marco Gatto e Giacomo Tarascio



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS

Egemonia dopo Gramsci (6): L'egemonia all'ombra del “post”
Hegemony after Gramsci (6): Hegemony in the Shadow of the “Post”

Derek Boothman, Fabio Frosini, Marco Gatto, Giacomo Tarascio <i>Introduction</i>	3
Derek Boothman, Fabio Frosini, Marco Gatto, Giacomo Tarascio <i>Introduzione</i>	10
<i>Abbreviazioni</i>	17
FOCUS: HEGEMONY IN THE SHADOW OF THE “POST”	
DOSSIER: EGEMONIA ALL’OMBRA DEL “POST”	
1. Roberto Finelli <i>La memoria del futuro di Antonio Gramsci. Dal fordismo al digitale</i>	19
2. Marco Gatto <i>Autoritarismo delle superfici e ideologie anti-teoriche. Osservazioni sulla postmodernità avanzata</i>	33
3. Paolo Desogus <i>Il disagio della dialettica. Gramsci, il nazionale-popolare e la critica operaista</i>	55
4. Pietro Maltese <i>Il «profeta del diagramma biopolitico». Il Gramsci di Antonio Negri</i>	77
5. Anxo Garrido <i>«Deseo de plenitud» y límites del discurso. Una lectura de Hegemonía y estrategia socialista a la luz de la teoría de la traducibilidad</i>	101
6. Benedetta Lanfranchi <i>Hegemony in the Shadow of Post-Reality: Locating Common Sense in the Digitalocene</i>	119
7. Giacomo Tarascio <i>Le forme dell’egemonia nella parabola dei Subaltern Studies</i>	143
8. Stefano Visentin <i>Egemonia complessa e governamentalità. La politica dei subalterni nell’India contemporanea</i>	165

9. Ingo Pohn-Lauggas
Note sul ruolo del concetto di subalternità nella controversia sulla teoria postcoloniale tra Gayatri Ch. Spivak e Vivek Chibber 185

ARCHIVE/ARCHIVIO

- Giuseppe Prestipino
Gramsci Dictionary / Dizionario gramsciano: Dialectic 207

MISCELLANEOUS/VARIA

- Richard Howson, Charles Hawksley, Nichole Georgeou
Gramsci and “The Voice”: Closing the gap between “The Social” and “The Political” in Australia’s failed 2023 referendum on Indigenous representation 217

- Marco Secci
Antonio Gramsci’s “felix error” 243

- André Wagner Rodrigues de Sousa, Luciana Cristina S. Coutinho
Em busca dos estudos da educação do período monárquico referenciados no historicismo gramsciano 263

Introduction

Derek Boothman, Fabio Frosini, Marco Gatto, Giacomo Tarascio

1.

The *dossier* published in this issue, entitled *Hegemony after Gramsci: Hegemony in the Shadow of the “Post”* (edited by Fabio Frosini, Marco Gatto and Giacomo Tarascio), presents an elaboration of the works from the seminar of the same title held in Urbino from 8 to 10 May 2024,¹ which is the sixth in a series that began in 2014 entitled *Hegemony after Gramsci*. The theme of that seminar, and consequently of this *dossier*, is an examination of the readings which, over the last thirty years or so, have on the one hand posed the problem of hegemony within the cultural and political transformations characterising postmodernity, and on the other hand proposed reformulations of hegemony in light of this new theoretical and cultural scenario. The question from which we began, in formulating the project of that seminar, is as follows: once it is accepted that the watershed between the 1970s and the following decade marks, primarily in Europe and North America, a highly significant phase shift (on the economic and political front entirely to the detriment of the working classes), to what transformations and pressures is the concept of hegemony subjected?

In the preceding period, at least until the 1960s, analyses as well as uses of this concept had concerned its relationship with Lenin on the one hand, and its degree of innovation on the other. This second aspect includes the interpretations of scholars who – like Norberto Bobbio, for example – emphasized Gramsci’s originality, or even his “post-Marxism”. The term itself was not used at the time, but it later appeared, not by chance drawing partial inspiration from Bobbio, in the work of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe.

¹ The participants in that seminar were (in alphabetical order): Miriam Aiello, Andrea Am-pollini, Giulio Azzolini, Javier Balsa, Mimmo Cangiano, Sebastiano Citroni, Giuseppe Cospito, Paolo Desogus, Federico Di Blasio, Roberto Finelli, Eleonora Forenza, Fabio Frosini, Anxo Garrido Fernández, Marco Gatto, Francesca Izzo, Benedetta Lanfranchi, Guido Liguori, Pietro Maltese, Francesco Marola, Miguel Mellino, Ingo Pohn-Lauggas, Maurizio Ricciardi, Emanuela Susca, Giacomo Tarascio, Giuseppe Vacca, Stefano Visentin.

Indeed, during the 1980s, coinciding with the rise of postmodern approaches in the Western world (developed since the 1960s), the notion of hegemony underwent important and decisive innovations. These did not all move in the same direction, but generally revealed the insufficiency of the theoretical framework within which it had been maintained until that point. Our interest focused on several exemplary cases, all revealing significant tensions, not only theoretical but also political.

The first case considered concerns the innovation to which the concept of hegemony was subjected to enable it to address issues related to a complex and advanced society like that of the West, thus including themes of culture, new social movements, and the obsolescence of classic dialectical categories for their comprehension. The ultimate origin of this type of reading can be traced to the United Kingdom around the late 1960s and early 1970s, with the birth and rise of Cultural Studies. This occurred through what amounted to a rediscovery of Gramsci as compared to the earlier English receptions of the 1950s.² From this point, the interpretation of the concept of hegemony assumed particular and original characteristics, sometimes unconsciously: suffice it to note the centrality of the term “counter-hegemony”, a keyword in the culturalist reading, yet absent from the *Prison Notebooks*.

An important turning point for this type of reading of hegemony lies in the way this concept was counterposed to, or adopted as an alternative to, Louis Althusser. Here we encounter a somewhat curious phenomenon: while, from Birmingham to London, Gramsci was established as an alternative path between Soviet Marxism and Althusserian Marxism (but with a strong proximity to the latter), in Italy he became the intellectual pivot of a traditional response to the new cultural and social trends also represented by Althusserianism. This is particularly evident in the 1967 Gramsci conference, famous for Norberto Bobbio's paper which fuelled the image of Gramsci as a “theorist of the superstructure”. This proposal – the result of a rather mechanistic reading of Marxian categories – located the moment of hegemony as the exclusive content of the superstructure, thus providing one of the cornerstones for what would become, as mentioned, the interpretations

² See D. Boothman, *Le traduzioni di Gramsci in inglese e la loro ricezione nel mondo anglofono*, in «inTRAlinea», 7, 2004-2005, available at the site: <https://www.intralinea.org/archive/article/1632> (23 December 2025).

of Chantal Mouffe (the first to translate Bobbio's essay into English),³ Perry Anderson, Ernesto Laclau, and, above all, the Cultural Studies later followed by the galaxy of *post-* and *studies* that have been influential.

In this context, Subaltern Studies occupy a particularly prominent position. This brings us to the second case examined. Starting from an initial niche, the Indian Subaltern Studies collective quickly condensed within itself the tensions of other “*post-*” movements, eventually adopting «a new concept of the *world*»⁴ as its frame of reference. Hence the heterogeneity in how the relationship – or *non*-relationship – between subalternity and hegemony was assimilated, leading to differentiated and peculiar interpretations within the collective itself – particularly between Ranajit Guha, Partha Chatterjee, and Gayatri Chakravorty Spivak.

It is through these interpretative keys that the various currents and readings which have engaged with hegemony after Gramsci will be explored, highlighting their original characteristics and – above all – their autonomy from the *Prison Notebooks*, in order to outline an overview of some of the strands of thought that have focused on the change in the hegemonic framework within Western societies and global transformations. These are the threads connecting Laclau and Mouffe's post-Marxism, Negrian post-workerism, and Subaltern Studies, all in their own way critical revisions of the concept – or theory – of hegemony; all three underlie so-called *post-hegemony*, that is, the grouping of theories – or *post-theories* – that declare the overcoming or the end of hegemony.⁵

Obviously, we do not presume to encompass the entire complex of *posts* and their ramifications in a single monographic issue. For this reason, future issues of the «International Gramsci Journal» will provide opportunities to return to these themes.

2.

The *dossier* opens with an essay by Roberto Finelli, which has as its starting point Notebook 22, *Americanism and Fordism*, in order to

³ See *Gramsci and Marxist Theory*, ed. by Ch. Mouffe, London-Boston-Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 21-47.

⁴ S. Mezzadra, *Presentazione*, in *Subaltern Studies. Modernità e (post) colonialismo*, a cura di R. Guha e G. Chakravorty Spivak, Verona, ombre corte, 2002, p. 7.

⁵ See P. D. Thomas, *After (post) hegemony*, «Contemporary Political Theory», 20, 2021, pp. 318-40.

highlight how Gramsci developed a *theory of capital as a total institution*. This insight transcends the structure-superstructure metaphor, arriving at a conception of social being in which the sphere of capital production generates both culture and the generalized forms of consciousness, thereby expanding capital itself into a paradoxically unique factor of socialization. It thus becomes possible to understand the functionality of culture in maintaining and reproducing a social organization based on capital, characterized by the dialectical pairing of hollowing-out and superficialization, which has shifted from postmodern ideology to the ideology of the infosphere.

Marco Gatto explores developments in cultural and literary theory over the last forty years, identifying adherence to postmodernity as its main direction and questioning the shift from theory to a narrative form of theoretical discourse. Consequently, he identifies the dominance of capitalist abstraction, founded on the hollowing-out and relocation of the concrete onto the plane of appearances and symbolic forms. This analysis brings to light the anti-theoretical temptations in contemporary thought.

In Paolo Desogus's essay, the Gramscian concept of the "national-popular" is examined. The essay highlights the central role of this concept within the philosophy of praxis: it is indeed both a cultural and a political category. Through a critical engagement with the theoretical trajectories of Italian workerism and post-workerism, the essay underscores the importance for Gramsci of the categories of mediation, hegemony, and cultural struggle.

From an opposing perspective, Pietro Maltese reconstructs the path of approach to and recuperation of Gramsci's theory undertaken by Antonio Negri, compared to the misunderstandings and rejections of the 1960s and 1970s. In contrast to the sometimes still reiterated dismissals from the post- or neo-workerist galaxy, Negri progressively exhibited openings towards the philosophy of praxis and some of its Gramscian categories (hegemony, passive revolution, modern Prince). The essay shows how, in the end, Negri made Gramsci's questions his own to understand contemporaneity and decipher postmodernity, aiming at defining an institutive communist project.

In his essay, Anxo Garrido contrasts the post-foundational proposal of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe with reflections arising

from Gramsci's treatment of the question of metaphor and the development of a theory of translatability. To this end, two theses are argued: first, that the post-Marxist framework constitutes a successful translation of the anti-economic problem within the coordinates of a post-structuralist philosophy; second, that the intrinsic limit of this translation lies in the inability of the post-Marxist framework to incorporate Gramsci's theory of translatability, a fact highlighting the analytical limits of the formalism of such a reading.

Benedetta Lanfranchi investigates the dynamics of hegemonic forms and the conditions for counter-hegemonic possibilities within the increasingly digitalized modes of production characterising the Fourth Industrial Revolution (4IR). In this direction, the “hegemonic form” theorized by Jean Baudrillard in the 1970s is brought into tension with the current formulation of the *digitalocene*, a concept proposed here as a theory in development drawing inspiration from Jason W. Moore's formulation of the *Capitalocene* as the world-ecology of capitalism. Starting from these premises, the essay interrogates the impact digitality is having on the political sphere through the Gramscian categories of common sense and good sense.

The *dossier* concludes with a triptych of essays dedicated to Subaltern Studies. In the first, Giacomo Tarascio reconstructs the origins and conceptual development of hegemony within the trajectory of Subaltern Studies, particularly through the writings and experience of Ranajit Guha, the principal animator and theorist of the Indian collective. For this purpose, the early readings of Gramsci in India and the political-cultural formation context of Subaltern Studies are analysed, before moving on to the conceptualization of hegemony, intersecting Guha's elaboration with the main theoretical moments marking the publication of the collective's twelve-volume series.

In his article, Stefano Visentin begins from the reception in India of Gramscian concepts of hegemony and passive revolution, particularly by Partha Chatterjee. Chatterjee develops Guha's thought, through a more political than a theoretical distancing, coining a new definition of “complex hegemony” to apply to the Indian postcolonial State. In an analysis conducted in parallel with the economist Kalyan Sanyal, Chatterjee shows how the Indian dominant classes seek to impose a new type of hegemony, which ultimately also em-

ploys populist tools, to control and direct the subaltern classes, although the results of this project may never lead to final victory.

Finally, Ingo Pohn-Lauggas addresses the debate sparked off by the critique levelled by the sociologist Vivek Chibber against Subaltern Studies. Chibber's aim, in particular, was to demonstrate the «failure of Subaltern Studies» by illustrating a series of theoretical and historical misunderstandings that led to the resuscitation of an essentializing orientalism. However, while Gramsci does not feature in Chibber's theoretical argument, Partha Chatterjee and Gayatri Spivak in their responses refer to him extensively. Spivak, in particular, takes the opportunity presented by the debate to recapitulate her own reading of Gramsci and, above all, her use of the concept of subalternity.

In the *Archive* section, we publish the English translation (by Derek Boothman) of the entry *Dialectics*, written by Giuseppe Prestipino for the *Dizionario gramsciano 1926-1937*.

3.

This issue features a miscellaneous section opening with an essay by Richard Howson, Charles Hawksley, and Nichole Georgeou, which addresses the case of the proposed referendum that, on 14 October 2023, was intended to recognize Indigenous peoples as the original inhabitants within the Australian Constitution, providing them with a “Voice” in Parliament. The study of events takes its starting point from a critique of the Australian government and its insufficient support for the referendum, thus demonstrating a lack of that commitment to moral and intellectual education characteristic of an “integral” State. A Gramscian analysis of the referendum is therefore proposed, first outlining its methodological premises and then describing the vote within Australia’s changing demographic structure.

In Marco Secci’s essay, the way in which Gramsci refused to adopt Raffaele Corso’s definition of folklore as a «contemporary prehistory» is re-examined. Secci argues that the concept can be reconsidered in the light of Gramsci’s critique and his conception of folklore as a dynamic system akin to language. From here, it is shown how folklore functions both conservatively, preserving repressed social

elements, and subversively, offering resources for cultural resistance. Furthermore, it is shown how the critique of folklore remains crucial today in the face of conspiracy theories and disinformation.

In the final essay proposed, André Wagner Rodrigues de Sousa and Luciana Cristina Salvatti Coutinho illustrate the paths taken to identify Gramscian studies on education, particularly those concerning objects of analysis dating back to the imperial period of Brazilian history. From a bibliographic perspective, the study synthetically presents the reception of Gramsci's work in Brazil through academic research in the educational field, before addressing some important studies that have sought to collect and analyse Gramscian production within the Brazilian context of recent decades.

4.

During the preparation of this issue, Charles Hawksley passed away. He was a longstanding friend of the «International Gramsci Journal», an active supporter and former editor, from when it was first published at the University of Wollongong (Australia). The editors, the scientific committee, and the editorial board express their deepest condolences and sincere affection to Charles's friends, family and most of all to his partner Nichole, she too a member of our scientific committee. At the same time, we underscore the honour and privilege of being able to host Charles's last, significant work, a joint publication with Nichole and Richard Howson (see above), the fruit of a sincere political commitment linked, in a Gramscian manner, to rigorous scientific analysis.

Introduzione

Derek Boothman, Fabio Frosini, Marco Gatto, Giacomo Tarascio

1.

Il *dossier* che pubblichiamo in questo fascicolo (a cura di Fabio Frosini, Marco Gatto e Giacomo Tarascio), dal titolo *Egemonia dopo Gramsci: l'egemonia all'ombra del “post”*, raccoglie un'elaborazione dei lavori del seminario con lo stesso titolo tenutosi a Urbino tra l'8 e il 10 maggio 2024,¹ e che è il sesto di un ciclo iniziato nel 2014 e intitolato *Egemonia dopo Gramsci*. Il tema di quel seminario, e quindi di questo *dossier*, è una cognizione delle letture che negli ultimi trent'anni (circa) hanno per un verso posto il problema dell'egemonia nelle trasformazioni culturali e politiche che caratterizzano la postmodernità, per un altro proposto riformulazioni dell'egemonia alla luce di questo nuovo scenario teorico e culturale. La domanda dalla quale siamo partiti, nel formulare il progetto di questo seminario, è il seguente: una volta dato per acquisito che il crinale tra gli anni Settanta e il decennio successivo segna, in primo luogo in Europa e nell'America settentrionale, un cambiamento di fase molto importante, a tutto svantaggio del fronte economico e politico delle classi lavoratrici, a quali trasformazioni e sollecitazioni viene sottoposto il concetto di egemonia?

Nel periodo precedente, almeno fino agli anni Sessanta, le analisi come anche gli usi di questo concetto avevano riguardato il rapporto con Lenin per un verso, il grado di innovazione per un altro. In questo secondo versante si iscrivono le interpretazioni di quegli interpreti che – come per esempio Norberto Bobbio – avevano posto l'accento sull'originalità di Gramsci, o addirittura sul suo “post-marxismo”. Il termine non veniva utilizzato, ma esso, non casualmente traendo in parte ispirazione da Bobbio, comparve più tardi, nell'elaborazione di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.

¹ Hanno partecipato al seminario (in ordine alfabetico): Miriam Aiello, Andrea Ampollini, Giulio Azzolini, Javier Balsa, Mimmo Cangiano, Sebastiano Citroni, Giuseppe Cospito, Paolo Desogus, Federico Di Blasio, Roberto Finelli, Eleonora Forenza, Fabio Frosini, Anxo Garrido Fernández, Marco Gatto, Francesca Izzo, Benedetta Lanfranchi, Guido Liguori, Pietro Maltese, Francesco Marola, Miguel Mellino, Ingo Pohn-Lauggas, Maurizio Ricciardi, Emanuela Susca, Giacomo Tarascio, Giuseppe Vacca, Stefano Visentin.

In effetti, nel corso degli anni Ottanta, in coincidenza con l'affermarsi nel mondo occidentale degli approcci postmoderni elaborati a partire dagli anni Sessanta, la nozione di egemonia conosce innovazioni importanti e decisive, che non vanno tutte nella stessa direzione, ma che in generale manifestano l'insufficienza del quadro teorico entro il quale era stata mantenuta fino a quel momento. Il nostro interesse si è appuntato su alcuni casi esemplari, tutti rivelatori di grandi tensioni non solo teoriche, ma politiche.

Il primo caso preso in considerazione riguarda l'innovazione a cui il concetto di egemonia è stato sottoposto per metterlo in grado di affrontare le questioni legate a una società complessa ed evoluta come quella occidentale, includendo cioè i temi della cultura, dei nuovi movimenti sociali e dell'invecchiamento delle categorie dialettiche classiche per la loro comprensione. L'origine ultima di questo tipo di letture può essere individuata nel Regno Unito a cavallo tra gli anni Sessanta e i Settanta, quando nascono e si affermano i *Cultural Studies*, che avviene attraverso una sorta di riscoperta di Gramsci rispetto alle prime ricezioni inglesi degli anni cinquanta.² L'interpretazione del concetto di egemonia viene ad assumere, da qui, caratteri peculiari e originali, anche in modo non sempre consapevole: basti vedere la centralità del termine “controegemonia”, parola chiave nella lettura culturalista, eppure non presente nei *Quaderni del carcere*.

Un punto di passaggio importante per questo tipo di lettura dell'egemonia sta nel modo con il quale questo concetto è stato contrapposto o assunto ad alternativa nei confronti di Louis Althusser. E qui si trova un fenomeno abbastanza curioso: mentre, da Birmingham a Londra, Gramsci si affermava come la via alternativa tra il marxismo sovietico e quello althusseriano (ma con una forte vicinanza a quest'ultimo), in Italia egli diveniva il perno intellettuale di una risposta tradizionale alle nuove tendenze culturali e sociali rappresentate anche dall'althusserismo. È il caso in particolare del convegno gramsciano del 1967, famoso per la relazione di Norberto Bobbio che alimentò l'immagine di un Gramsci “teorico della sovrastruttura”: tale proposta – frutto di una lettura piuttosto meccanicistica delle categorie marxiane – collocava il momento dell'egemonia

² Cfr. D. Boothman, *Le traduzioni di Gramsci in inglese e la loro ricezione nel mondo anglofono*, in «TRALinea», 7, 2004-2005, consultabile nel sito: <https://www.intralinea.org/archive/article/1632> (23 dicembre 2025).

come contenuto esclusivo della sovrastruttura, fornendo così uno degli elementi portanti di quelle che, come si è detto, sarebbero diventate le interpretazioni di Chantal Mouffe (la prima a tradurre il saggio di Bobbio in inglese),³ di Perry Anderson, di Ernesto Laclau e, soprattutto, dei *Cultural studies* seguiti poi dalla galassia di *post* e *studies* che hanno influenzato.

In questo contesto sono i *Subaltern Studies* a trovarsi in una particolare posizione di rilievo. E arriviamo così al secondo caso preso in esame. Partito da una iniziale nicchia, in breve tempo il collettivo indiano dei *Subaltern Studies* ha condensato in sé le tensioni degli altri *post* fino ad assumere come ambito di riferimento «un nuovo concetto di *mondo*».⁴ Da qui l'eterogeneità con la quale è stato assimilato il rapporto – o il *non* rapporto – tra subalternità ed egemonia, che ha condotto a interpretazioni differenziate e peculiari all'interno dello stesso collettivo – in particolare tra Ranajit Guha, Partha Chatterjee e Gayatri Chakravorty Spivak.

È con queste chiavi di lettura che verranno esplorate le correnti e le letture che si sono occupate dell'egemonia dopo Gramsci, indicandone i caratteri originali e – soprattutto – autonomi dai *Quaderni del carcere*, per tracciare una panoramica di alcune delle correnti di pensiero che si sono concentrate sul mutamento del quadro egemonico nelle società occidentali e le trasformazioni globali. Sono questi i fili che legano il postmarxismo di Laclau e Mouffe, il postoperaismo negriano e i *Subaltern Studies*, tutte a loro modo revisioni critiche del concetto – o della teoria – dell'egemonia; tutte e tre alla base della cosiddetta *postegemonia*, ovvero quel raggruppamento di teorie – o *post-teorie* – che dichiarano il superamento o la fine dell'egemonia.⁵

Ovviamente non crediamo di poter racchiudere in un'unica occasione monografica tutto il complesso dei *post* e delle loro diramazioni, per questo motivo nei numeri futuri dello «International Gramsci Journal» avremo modo di tornare su questi temi.

2.

Il *dossier* si apre con il saggio di Roberto Finelli che parte dalle pagine del Quaderno 22, *Americanismo e fordismo*, per evidenziare come

³ Cfr. *Gramsci and Marxist Theory*, ed. by Ch. Mouffe, Londra-Boston-Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 21-47.

⁴ S. Mezzadra, *Presentazione*, in *Subaltern Studies. Modernità e (post) colonialismo*, a cura di R. Guha e G. Chakravorty Spivak, Verona, ombre corte, 2002, p. 7.

⁵ Cfr. P. D. Thomas, *After (post) hegemony*, «Contemporary Political Theory», 20, 2021, pp. 318-40.

Gramsci abbia elaborato una *teoria del capitale come istituzione totale*. Questa intuizione supera la metafora della coppia struttura-sovrastruttura per giungere a una concezione dell'essere sociale, in cui la sfera della produzione di capitale produce sia la cultura, sia le forme generalizzate della coscienza, dilatando il capitale stesso a fattore paradossalmente unico di socializzazione. Diviene così possibile comprendere la funzionalità della cultura al mantenimento e alla riproduzione di un'organizzazione sociale fondata sul capitale, attraversata dalla coppia dialettica di svuotamento e superficializzazione, che dall'ideologia postmoderna è passata all'ideologia dell'infosfera.

Marco Gatto esplora gli sviluppi della teoria culturale e letteraria negli ultimi quarant'anni, identificando l'adesione alla postmodernità come sua direzione principale e mettendo in discussione il passaggio dalla teoria a una forma narrativa di discorso teorico. Di conseguenza, si identifica il dominio dell'astrazione capitalistica, fondato sullo svuotamento e la ricollocazione del concreto sul piano delle apparenze e delle forme simboliche. Questa analisi mette in luce le tentazioni antiteoriche nel pensiero contemporaneo.

Nel saggio di Paolo Desogus si prende in esame il concetto gramsciano di “nazionale-popolare”. Di questo concetto si evidenzia il ruolo centrale all'interno della filosofia della prassi: esso è infatti una categoria sia culturale, sia politica. Attraverso un confronto critico con le traiettorie teoriche dell'operaismo e del post-operaismo italiani, il saggio mette in luce l'importanza che per Gramsci hanno le categorie di mediazione, egemonia e lotta culturale.

Da una prospettiva opposta, Pietro Maltese ricostruisce il percorso di avvicinamento e recupero della teoria di Gramsci compiuto da Antonio Negri rispetto alle incomprensioni e ai rifiuti degli anni Sessanta e Settanta. Alle stroncature talora ancora riproposte da parte della galassia post- o neo-operaista, Negri ha infatti progressivamente esibito aperture verso la filosofia della praxis e alcune sue categorie gramsciane (egemonia, rivoluzione passiva, moderno Principe). Il saggio mostra come alla fine Negri abbia fatto proprie le interrogazioni gramsciane per comprendere la contemporaneità e decifrare la postmodernità, mirando alla definizione di un progetto istituzionale comunista.

Nel suo saggio, Anxo Garrido mette a confronto la proposta post-fondazionale di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe con le rifles-

sioni suscite dal trattamento gramsciano della questione della metafora e dallo sviluppo di una teoria della traducibilità. A tal fine vengono sostenute due tesi: la prima, che il quadro post-marxista costituisce una traduzione riuscita del problema antieconomico all'interno delle coordinate di una filosofia post-strutturalista; la seconda, che il limite intrinseco di questa traduzione risiede nell'incapacità del quadro post-marxista di incorporare la teoria della traducibilità di Gramsci, un fatto che evidenzia i limiti analitici del formalismo di tale lettura.

Benedetta Lanfranchi indaga le dinamiche delle forme egemoniche e le condizioni per le possibilità contro-egemoniche all'interno dei modi di produzione sempre più digitalizzati che caratterizzano la Quarta Rivoluzione Industriale (4RI). In questa direzione si mette in tensione la “forma egemonica” teorizzata da Jean Baudrillard negli anni Settanta con l'attuale formulazione di *digitalocene*, concetto qui proposto come una teoria in divenire che trae spunto dalla formulazione di Jason W. Moore del *capitalocene* come ecologia-mondo del capitalismo. A partire da tali premesse, il saggio si interroga sull'impatto che la digitalità sta avendo sulla sfera politica attraverso le categorie gramsciane di senso comune e buon senso.

Il dossier si chiude con un trittico di saggi dedicati ai *Subaltern Studies*. Nel primo Giacomo Tarascio ricostruisce le origini e lo sviluppo concettuale dell'egemonia all'interno del percorso dei *Subaltern Studies*, in particolare attraverso gli scritti e l'esperienza di Ranajit Guha, principale animatore e teorico del collettivo indiano. A questo scopo vengono analizzate le prime letture di Gramsci in India e il contesto di formazione politico-culturale dei *Subaltern Studies*, per passare poi alla concettualizzazione dell'egemonia, incrociando l'elaborazione di Guha con i principali momenti teorici che scandiscono la pubblicazione dei dodici volumi della collana del collettivo.

Nel suo articolo, Stefano Visentin parte dalla ricezione in India dei concetti gramsciani di egemonia e rivoluzione passiva, in particolare da parte di Partha Chatterjee. Chatterjee sviluppa, attraverso una presa di distanza più politica che teorica, il pensiero di Guha, coniando una nuova definizione di “egemonia complessa” da applicare allo stato postcoloniale indiano. In un'analisi condotta parallelamente all'economista Kalyan Sanyal, Chatterjee mostra come le classi dominanti indiane cerchino di imporre un nuovo tipo di egemonia, che

in ultima analisi impiega anche strumenti populisti, per controllare e dirigere le classi subalterne, sebbene i risultati di questo progetto potrebbero non portare mai alla vittoria finale.

Infine, Ingo Pohn-Lauggas affronta il dibattito scaturito dalle critiche mosse dal sociologo Vivek Chibber ai *Subaltern Studies*. L'obiettivo di Chibber, in particolare, era quello di dimostrare il “fallimento dei *Subaltern Studies*” illustrando una serie di frantendimenti teorici e storici che hanno condotto alla rianimazione di un orientalismo essenzializzante. Tuttavia, mentre Gramsci non compare nell'argomentazione teorica di Chibber, Partha Chatterjee e Gayatri Spivak nelle loro risposte vi fanno ampio riferimento. Spivak, in particolare, coglie occasione dal dibattito per ricapitolare la propria lettura di Gramsci e, soprattutto, il suo utilizzo del concetto di subalternità.

Nella sezione *Archivio* stampiamo la traduzione in inglese (dovuta a Derek Boothman) della voce *Dialettica*, scritta da Giuseppe Prestipino per il *Dizionario gramsciano 1926-1937*.

3.

In questo numero è presente una sezione miscellanea aperta dal saggio di Richard Howson, Charles Hawksley e Nichole Georgeou che affrontano il caso della proposta di referendum che, il 14 ottobre 2023, avrebbe dovuto riconoscere i popoli indigeni come abitanti originari all'interno della Costituzione Australiana, fornendo loro una “voce” in parlamento. Lo studio dei fatti prende le mosse dalla critica al governo australiano e dal suo insufficiente sostegno al referendum, dimostrando così di non possedere quell'impegno all'educazione morale e intellettuale che sarebbe proprio di uno Stato “integrale”. Viene così proposta un'analisi gramsciana del referendum, esponendo prima le sue premesse metodologiche per poi descrivere il voto all'interno della mutevole struttura demografica dell'Australia.

Nel saggio di Marco Secci si riesamina il modo in cui Gramsci rifiuta di adottare la definizione del folklore come una “preistoria contemporanea”, data da Raffaele Corso. Secci sostiene che il concetto può essere riconsiderato alla luce della critica gramsciana e della sua concezione del folklore come sistema dinamico affine al linguaggio. Da qui si mostra come il folklore funzioni sia in modo conservativo, mantenendo elementi sociali repressi, sia in modo sovversivo, of-

frendo risorse per la resistenza culturale. Inoltre si evidenzia come la critica del folklore rimanga cruciale ancora oggi di fronte alle teorie del complotto e alla disinformazione.

Nell'ultimo saggio proposto, André Wagner Rodrigues de Sousa e Luciana Cristina Salvatti Coutinho illustrano i percorsi intrapresi per individuare gli studi gramsciani sull'educazione, in particolare quelli riguardanti oggetti di analisi risalenti al periodo imperiale della storia brasiliana. Da una prospettiva bibliografica, lo studio presenta sinteticamente la ricezione dell'opera di Gramsci in Brasile attraverso le ricerche accademiche in campo educativo, per affrontare poi alcuni importanti studi che si sono proposti di raccogliere e analizzare la produzione gramsciana nel contesto brasiliano degli ultimi decenni.

4.

Durante le fasi di lavorazione di questo numero è venuto a mancare Charles Hawksley, da sempre amico dello «*International Gramsci Journal*», suo attivo sostenitore e direttore, quando esso fu pubblicato per la prima volta presso l'Università di Wollongong (Australia). I direttori, il comitato scientifico e il comitato editoriale esprimono il più sentito cordoglio e sincero affetto agli amici e ai familiari di Charles, e in primo luogo alla sua compagna, Nichole, la quale fa parte del nostro comitato scientifico. Allo stesso tempo sottolineiamo l'onore e il privilegio di poter ospitare l'ultimo, significativo, lavoro di Charles, da lui scritto insieme a Nichole e a Richard Howson (cfr. sopra), frutto di un sincero impegno politico legato gramscianamente a una rigorosa analisi scientifica.

Abbreviations/Abbreviazioni

- CF* A. Gramsci, *La città futura (1917-1918)*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1982.
- CPC* A. Gramsci, *La costruzione del Partito comunista (1923-1926)*, Torino, Einaudi, 1971.
- CT* A. Gramsci, *Cronache torinesi (1913-1917)*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1980.
- DP* *Duemila pagine di Gramsci*, a cura di G. Ferrata e N. Gallo, Milano, Il Saggiatore, 1964.
- EN* Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci.
- FG* Fondazione Gramsci, Roma.
- Ep.* A. Gramsci, *Epistolario*, vol. 1: *gennaio 1906-dicembre 1922*, a cura di D. Bidussa, F. Giasi, G. Luzzatto Voghera, M. L. Righi, con la collaborazione di B. Garzarelli, L. P. D'Alessandro, E. Lattanzi e F. Ursini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009; vol. 2: *gennaio-novembre 1923*, a cura di D. Bidussa, F. Giasi e M. L. Righi, con la collaborazione di L.P. D'Alessandro, E. Lattanzi e F. Ursini, ivi, 2011 [EN].
- GSL* A. Gramsci - T. Schucht, *Lettere 1926-1935*, a cura di A. Natoli e C. Daniele, Torino, Einaudi, 1997.
- L* A. Gramsci, *Lettere 1908-1926*, a cura di A. A. Santucci, Torino, Einaudi, 1992.
- LC* A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di F. Giasi, Torino, Einaudi, 2020.
- LTG* P. Sraffa, *Lettere a Tania per Gramsci*, introduzione e cura di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- NM* A. Gramsci, *Il nostro Marx (1918-1919)*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1984.
- NPM* A. Gramsci, *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*, a cura di F.M. Biscione, «Critica marxista», XXVIII, 1990, n. 3, pp. 51-78.
- ON* A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, Einaudi, 1987.
- PLV* A. Gramsci, *Per la verità. Scritti 1913-1926*, a cura di R. Martinelli, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- Q* Quaderno (e.g./esempio: Q 1, § 1 = Quaderno 1, § 1)
- QC* A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll. (con numerazione continua delle pp.), Torino, Einaudi, 1975.
- QC [anast.]* A. Gramsci, *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, a cura di G. Francioni, 18 voll., Roma-Cagliari, Istituto della Enciclopedia Italiana - L'Unione Sarda, 2009.
- QM* A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica diretta da G. Francioni, vol. 2: *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, tomo 1, a cura di G. Cospito, G. Francioni e F. Frosini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017 [EN].
- QT* A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica diretta da G. Francioni, vol. 1: *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, a cura di G. Cospito e G. Francioni, 2 tomi (con numerazione continua delle pp.), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007 [EN].
- Scritti* A. Gramsci, *Scritti (1910-1926)*, vol. 1: *1910-1916*, a cura di G. Guida e M. L. Righi, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2019; vol. 2: *1917*, a cura di L. Rapone, con la collaborazione di M. L. Righi e il contributo di B. Garzarelli, ivi, 2015; vol 3, a cura di L. Rapone e M. L. Righi, ivi, 2023 [EN].
- SF* A. Gramsci, *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Torino, Einaudi, 1966.
- SLF* T. Schucht, *Lettere ai familiari*, prefazione di G. Gramsci, introduzione e cura di M. Paulesu Quercioli, Roma, Editori Riuniti, 1991.

Vol. 6, n. 2 (2025)

Scientific Journal

ISSN 1836-6554 (online)

Open access article licensed under CC-BY 4.0

DOI: <https://doi.org/10.14276/ijg.v6i2.5129>

La memoria del futuro di Antonio Gramsci. Dal fordismo al digitale

Roberto Finelli

Università di Roma Tre, roberto.finelli@uniroma3.it

Received: 08.07.2025 - Accepted: 21.11.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

In “Americanismo e Fordismo”, Antonio Gramsci ribalta la sua concezione degli intellettuali e teorizza la capacità del capitale di generare cultura direttamente attraverso le sue attività economiche e produttive, senza la necessità di ricorrere ad altre “agencies” culturali e istituzioni mediatici. Per l’autore di questo saggio, adottare questa preziosa intuizione significa comprendere come l’astrazione della ricchezza, al centro del sistema capitalistico, si traduca nello svuotamento del mondo concreto e nella sua simultanea riduzione a un’ingannevole apparenza superficiale. Attraverso questa diade dialettica di svuotamento e superficializzazione, il saggio tenta di interpretare la logora ideologia postmoderna e l’ideologia dell’infosfera che pretende di sostituirla oggi, con lo stesso effetto di occultare la vera realtà delle relazioni sociali capitaliste.

Keywords

Intellettuali, Cultura, Astrazione, Capitalismo digitale, Ideologia dell’Infosfera

Antonio Gramsci’s Memory of the Future: From Fordism to the Digital Age

Abstract

In “Americanism and Fordism”, Antonio Gramsci reverses his conception of intellectuals and theorises the capacity of capital to generate culture directly through its economic and productive activities, without the need to resort to other cultural “agencies” and mediating institutions. For the author of this essay, adopting this valuable insight means understanding how the abstraction of wealth, at the heart of the capitalist system, results in the emptying of the concrete world and its simultaneous reduction to a deceptive surface appearance. Through this dialectic dyad of *emptying* and *superficialisation*, the essay attempts to interpret the well-worn postmodernist ideology and the ideology of the infosphere that claims to replace it today, with the same effect of concealing the true reality of capitalist social relations.

Keywords

Intellectuals, Culture, Abstraction, Digital Capitalism, Ideology of the Infosphere.

La memoria del futuro di Antonio Gramsci. Dal fordismo al digitale

Roberto Finelli

1. Il capitale che è immediatamente “cultura”

L’acume dell’ingegno di Antonio Gramsci unito alla continuità e alla coerenza della sua ricerca politico-sociale ci hanno lasciato una preziosissima “memoria del futuro” che è depositata nelle pagine di *Americanismo e fordismo*, nelle quali Gramsci, quanto più recluso nelle tette mura del carcere pugliese di Turi tanto più spaziava con uno sguardo globale sull’evoluzione tecnologico-culturale e sulla nuova organizzazione sociale del capitalismo negli Stati Uniti. Ciò che Gramsci in quelle pagine lasciava in eredità al marxismo e al movimento comunista è, per dirla in modo assai schematico, una *teoria del capitale come istituzione totale*. Ossia una teoria che, superando il marxismo classico del materialismo storico fondato sulla metafora geologico-edilizia di struttura e sovrastruttura, configurava, all’opposto, una concezione dell’essere sociale in cui la sfera economica della produzione di capitale produce *ipso tempore* cultura e forme generalizzate della coscienza, individuale e pubblica: facendo collassare in tal modo la sovrastruttura sulla struttura e dilatando il capitale a fattore *paradossalmente unico* di socializzazione.

Il fordismo nel testo gramsciano non è solo un enorme processo di innovazione tecnologica, basato su una gigantesca meccanizzazione, sulla parcellizzazione tayloristica delle mansioni e sulla generalizzazione della catena di montaggio: ossia su una gestione altamente razionalizzata e programmata della fabbrica. Non è solo una elevazione intensissima della produttività industriale e del lavoro operaio nella produzione di valori d’uso a costi più bassi. Perché è contemporaneamente un processo di profonda trasformazione culturale e sociale che assimila, attraverso aumenti salariali e modificazioni nella tipologia dei consumi, la classe lavoratrice ai valori “morali” del capitale e della sua efficacia produttiva, così come di uno stile di vita condotto secondo razionalità di condotta e di compostezza dei costumi.

Il fordismo cioè rappresenta per Gramsci il passaggio storico epocale, nella storia del capitalismo moderno, della collocazione delle classi lavoratrici *dall'esterno all'interno* della cittadinanza capitalistica di mercato: con il transito da oggetto storico-sociale, precedentemente, solo di sfruttamento e di estrazione dispetica di plusvalore, pagato con un salario di mera esistenza biologico-animale a soggetto e componente indispensabile dell'economia del consumo:

l'America non ha grandi "tradizioni storiche e culturali" ma non è neanche gravata da questa cappa di piombo: è questa una delle principali ragioni – più importante certo della così detta ricchezza naturale – della sua formidabile accumulazione di capitali, nonostante il tenore di vita superiore, nelle classi popolari, a quello europeo. La non esistenza di queste sedimentazioni vischiosamente parassitarie lasciate dalle fasi storiche passate, ha permesso una base sana dell'industria e specialmente al commercio e permette sempre più la riduzione della funzione economica rappresentata dai trasporti e dal commercio a una reale attività subalterna della produzione, anzi il tentativo di assorbire queste attività nell'attività produttiva stessa (cfr. gli esperimenti fatti da Ford e i risparmi fatti dalla sua azienda con la gestione diretta del trasporto e del commercio della merce prodotta, risparmi che hanno influito sui costi di produzione, cioè hanno permesso migliori salari e minori prezzi di vendita). Poiché esistevano queste condizioni preliminari, già razionalizzate dallo svolgimento storico, è stato relativamente facile razionalizzare la produzione e il lavoro, combinando abilmente la forza (distruzione del sindacalismo operaio a base territoriale) con la persuasione (alti salari, benefici sociali diversi, propaganda ideologica e politica abilissima) e ottenendo di impenniare tutta la vita del paese sulla produzione. *L'egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno per esercitarsi che di una quantità minima di intermediari professionali della politica e dell'ideologia.*¹

Non c'è bisogno alcuno di ricordare la centralità della funzione degli intellettuali nel sistema di pensiero di Gramsci. Nella rielaborazione che ha compiuto del materialismo storico di Marx egli è giunto a concepire, io credo, la storia, più che un succedersi di modi di produzione, come un susseguirsi di egemonie culturali attraverso le quali una classe dominante riesce a imporre e a trasformare i propri interessi particolari, di parte, in interessi apparentemente universali, validi per l'intera società. In questa concezione più *culturalista* che non *materialista* della storia la funzione degli intellettuali, come operatori e funzionari degli universali, è ovviamente centrale: proprio per tale

¹ Quaderno 22, § 2: *QC*, pp. 2145-46 (corsivo mio).

capacità di trasformare attraverso una produzione di idee, il particolare e il parziale nell'universale. Coloro che da qualche anno offrono una lettura asistematica, contingentistica, *postmoderna* del Gramsci dei *Quaderni*, quale teorico, pressocché nietzscheano, di un accadere socio-politico da interpretarsi come continua variazione di rapporti di forza, evidentemente non si peritano di gettare alle ortiche questo nucleo *sistemico* e *invariante* gramsciano concernente la funzione ideologica degli intellettuali quali funzionari gestori e manipolatori (intenzionalmente o meno non conta) degli universali, ovvero come ideologi capaci di giustapporre, *senza mediazione intrinseca*, particolare storico e universale.²

In tal senso quanto a pratica ideologica fatta di *giustapposizione* e non di *mediazione* Gramsci pensa a partire dalla falsa coscienza di Marx della *Ideologia tedesca* e della *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* ma dilata e ripensa quel motivo in modo profondamente originale tanto da giungere a definire lo spazio della società civile, ossia il luogo sociale del confronto tra le ideologie, come distinto e peculiarmente connotato sia rispetto alla società economica che rispetto alla società politica. Salvo poi nella definizione del Partito come novello “Principe” trovare una funzione opposta per l'intellettuale comunista, il quale deve essere capace di esplicitare concettualmente, senza tradire, quello che i ceti popolari sentono ma non sanno esprimere e che, di conseguenza, è in grado di mettere in atto una unificazione tra concetto ed affetto, tra universale e particolare che, anziché giustapposizione estrinseca e falsificante, ha da essere mediazione intrinseca ed epistemologicamente vera. Dove la politica si definisce nell'essere costituita *intrinsecamente* dalla dialettica intellettuali-massa, ossia nel riuscire a mediare e a conciliare le due polarità, perché l'«elemento popolare “sente” ma non comprende né sa; l'elemento intellettuale “sa” ma non comprende».³

² Per una lettura postmoderna dell'opera di Gramsci cfr. in primo luogo E. Laclau, Ch. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, trad. it. di F. M. Cacciatore e M. Filippini, Genova, Il Melangolo, 2011; K. Jubas, *Reading Antonio Gramsci as a Methodologist*, «International Journal of Qualitative Methods», IX, 2010, 2, pp. 224-39; J. Martin, *The Post-Marxist Gramsci*, «Global Discourse», IX, 2019, 2, pp. 305-21. Su ciò cfr. anche le interessanti riflessioni di G. Tarascio, *Gramsci nelle pieghe della postegemonia. Alcune note critiche sulle radici e le contraddizioni di una teoria*, «Res Publica. Revista de Historia de Las Ideas Políticas», XXV, 2022, 3, pp. 329-42.

³ Quaderno 4, § 33: *QC*, pp. 451-52.

Il limite, profondo e drammatico, di Palmiro Togliatti, del togliattismo e dell'intera politica del Partito Comunista Italiano nel secondo dopoguerra è stato quello di non aver accolto e valorizzato sufficientemente questo lascito testamentario, così esplicito e nello stesso tempo così radicale, dell'eredità gramsciana che nel suo *Americanismo e fordismo* aveva lasciato le tracce, per chi avesse avuto occhi e intenzione di ben vedere, una vera e propria memoria del futuro, come s'è detto, ossia un *de te fabula narratur*.⁴ Per cui ciò che è rimasto fondamentalmente estraneo alla cultura industrialista e dello sviluppo delle forze produttive del marxismo ufficiale italiano è stata l'idea di una destinazione, alla lunga immanente, nella storia del capitale – anche nel nostro paese – a farsi istituzione totale, facendo della dimensione istituzionale-politica della democrazia una coreografia, indispensabile nell'essere messa in scena nel tempo storico della modernità, ma pure impedita per principio a contrastare la valenza universalizzante e mercificante, di cose e luoghi, di corpi e menti, di una logica accumulativa senza misura e qualità. Ovviamente, qui si dice questo non per contestare la congruenza e la legittimità storica della scelta democratica di una via italiana al socialismo, ma per evidenziare i profondi limiti e la povertà di una cultura essenzialmente politico-partitica che si confrontava con lo sviluppo più proprio e più intenso del capitalismo italiano nella sua storia con una del tutto insufficiente cultura economico-sociale e di fondo con la non conoscenza e la non appropriazione del Capitale di Marx: senza modernizzare cioè il suo *storicismo* e il suo *democraticismo* con la consapevo-

⁴ Vi sono molti autori che, muovendo da *Americanismo e fordismo*, hanno usato più o meno esplicitamente le categorie gramsciane elaborate in quelle pagine per interpretare fenomeni di trasformazione tecnologico-sociale più attuali, come il postfordismo, l'automazione, la condizione del lavoro nel capitalismo digitale. Qui sarà sufficiente citarne alcuni: M. Biscuso, *Rileggere Americanismo e fordismo oggi*, «Filosofia Italiana», III, 2007, pp. 2-8; P. Maltese, *Taylorismo, fordismo ed elaborazione del «nuovo tipo umano»*, «International Gramsci Journal», VI, 2025, 1, pp. 149-71; W. Buddharaksa, *Americanism and Fordism in Gramsci's Thought: Industrial Modernity, Cultural Hegemony, and Contemporary Relevance*, «Journal of Political Science Critique», XI, 2024, 22, pp. 1-16; U. Brand, M. Wissen, *Fordism, post-fordism and the imperial mode of living*, in *The Elgar Companion to Antonio Gramsci*, ed. by W. K. Karrol, Cheltenham, Edwar Elgar Publishing, 2024, pp. 279-97. Ma il saggio che qui si presenta non si è voluto estendere fino all'oggi, concentrandosi invece sulla originarietà del pensiero gramsciano quanto a una teorizzazione della funzione degli intellettuali che da esterna diventa interna al sistema capitalistico di produzione. Le mie considerazioni si limitano così intenzionalmente alle sole pagine di *Americanismo e fordismo*, perché intendono sollecitare il lettore a cogliere tutta l'intensità della rottura e della innovazione teorica che Gramsci compie rispetto a tale processo di interiorizzazione della funzione conoscitiva sociale, così genialmente compreso da lui, anche rispetto al suo medesimo sistema di pensiero.

lezza di cosa significhi una società attraversata e agita dall'espansione di un'astrazione reale. Era del resto quella cultura comunista ferma al Marx della *Prefazione* del '59 a *Per la critica dell'economia politica*, cioè a una visione della storia lineare e progressista istituita sulla contraddizione tra sviluppo delle forze produttive (assunte come valore intrinsecamente positivo) e i rapporti sociali di produzione e di appropriazione (pronti a capovolgersi da molle del progresso in impedimenti e catene). Senza aver mai fatto propria e approfondita la concezione successiva e più matura del Marx, non della contraddizione, ma dell'astrazione – specificamente dell'uso capitalistico della forza-lavoro come produzione di lavoro astratto – quale invariante strutturale di tutta la storia del capitalismo, pur nelle sue diverse forme. Senza dunque comprendere nella sostanza che una valorizzazione e difesa, giustissima, del mondo del lavoro avrebbe dovuto comunque confrontarsi con una valutazione antropologica e sociologica assai lucida e sensibile a ciò che implica tecnica e tecnologia nella formazione economico-sociale capitalistica.

2. L'egemonia come “verticalizzazione”

A muovere da questi limiti profondissimi, e quindi da un marxismo di fondo *senza Capitale*, s'è finito conseguentemente col leggere Gramsci secondo una prospettiva democratica e riformista, per cui il pensatore sardo avrebbe concepito il costruirsi di un'egemonia a mezzo di una battaglia delle idee condotta negli spazi culturali della società civile e delle istituzioni politico-democratiche, laddove a chi scrive Gramsci è apparso sempre come un teorico del comunismo che ha riflettuto sulla egemonia nel senso della costruzione di una “ideologia totalitaria” che sappia formare un gruppo sociale omogeneo al cento per cento, nel verso di affrancarlo da forme di coscienza e di conoscenza estranee alla materialità del suo essere sociale:

la struttura e le superstrutture formano un “blocco storico”, cioè l'insieme complesso e discorde delle superstrutture sono il riflesso dell'insieme dei rapporti sociali di produzione. Se ne trae: che solo un sistema di ideologie totalitario riflette razionalmente la contraddizione della struttura e rappresenta l'esistenza delle condizioni oggettive per il rovesciamento della praxis. Se si forma un gruppo sociale omogeneo al 100% per l'ideologia, ciò significa che esistono al 100% le premesse per questo rovesciamento.⁵

⁵ Quaderno 8, § 182: *QC*, p. 1051.

È in questa dimensione verticale che si gioca infatti, io credo, la trasformazione più originale di senso che Gramsci impone alla tradizionale concezione dell'ideologia in Marx quale sinonimo di falsa coscienza. Giacché nei *Quaderni* “ideologia”, ben al di là del significato marxiano, è funzione di verità, ha un carattere prevalentemente epistemologico-conoscitivo e procura conoscenza adeguata:

la tesi secondo cui gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie non è di carattere psicologico o moralistico, ma ha un carattere organico gnoseologico.⁶

Ma lo fa nel verso appunto *verticale* di produrre coincidenza tra sovrastruttura e struttura, ossia di portare all'autosapersi quell'essere sociale che, in quanto subalterno, è nella sua esistenza immediata coscienza frammentata e disorganica di sé. E solo attraverso questa *verticalità* del concetto di egemonia in Gramsci come generarsi di una soggettività storica nel suo farsi autonoma, non dipendendo dall'altro fuori di sé, si può poi mettere a tema e legittimare la dimensione *orizzontale* della stessa egemonia come capacità di direzione e di adesione ai propri valori da parte di altri gruppi sociali.

L'egemonia in Gramsci dunque non rimanda, a mio avviso, ad una pratica di dialogicità democratica e di confronto multiculturale ma al processo epistemologico dell'impossessamento del Sé da parte di un soggetto storico-collettivo e proprio nell'incapacità da parte delle nuove classi subalterne della modernità americana di contrapporre a un capitale fattosi istituzione totale una propria ideologia totalitaria vede in *Americanismo e fordismo* il dramma di una cultura che, fattasi tutta interna al capitale, soffre la sua massima esteriorizzazione e superficializzazione.

Ma a proposito di tale processo di interiorizzazione sociale messo in atto dal processo di produzione materiale del capitale non ci si può esimere dal riferimento a quanto Marx aveva già teorizzato, in un orizzonte epistemologico profondamente diverso a mio avviso da quello gramsciano, sul capitale come processo di interiorizzazione di ogni suo presupposto esterno. È quanto io nella mia ricerca, ormai cinquantennale su Marx, vado tematizzando e concettualizzando

⁶ Quaderno 13, § 18: *QC*, p. 1595.

come l'ontologia del “presupposto-posto” (di chiara *derivazione* dalla *Logica* hegeliana), secondo la quale il processo di valorizzazione tende a ridurre e ad assimilare alla sua logica l'intero essere sociale, *producendo e ponendo come proprie*, cioè attraversati e conformati dalla valorizzazione del valore, tutte le procedure lavorative, tecnologiche, organizzative che trova appartenenti a modalità sociali che storicamente precedono la sua. Vale a dire che ciò che costituisce secondo Marx il “Capitale” come “Soggetto” per eccellenza della modernità è la sua capacità di includere costantemente l'Altro, ispirato originariamente a logiche diverse dalla sua, omologandolo alla sua natura solo quantitativo-astratta-cumulativa.⁷

Basti pensare il luogo più classico in Marx riguardo al capitale come interiorizzazione dell'esteriore consistente nel passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale della forza-lavoro: quando cioè con il passaggio dal plusvalore assoluto al plusvalore relativo il modo di produzione abbandona qualsiasi cornice tecnico-manifatturiera (derivante da altri modi di produzione) e genera con «Macchine e Grande Industria» la *tecnologia* che produce *lavoro astratto*, cioè l'uso e il consumo capitalistico di un lavoro meccanizzato e senza qualità, consustanziale e coerente con la natura della ricchezza quantitativo-astratta qual è la sostanza (al di là dei valori d'uso prodotti) di ogni capitale.

Ma proprio coniugando insieme il Gramsci di *Americanismo e fordismo* e il Marx del capitale come astrazione in processo che si fa modello e paradigma, a partire dai processi astratti di lavoro, del campo delle intere relazioni sociali, o, se si vuole, come circolo del porre i propri presupposti, io credo, possiamo, anche se assai schematicamente, gettare qualche sguardo sulla realtà dell'oggi, mettendo a frutto la memoria del futuro che il pensatore sardo ci ha lasciato con particolare riferimento al nesso tra produzione materiale e produzione delle idee e delle coscienze.

Assai singolare in questo senso è stata la connessione tra *postfordismo*, sul piano del capitale propriamente detto, e *postmodernismo* sul piano della produzione filosofica e ideale. Il passaggio del capitalismo

⁷ Su questo mi permetto di rinviare alla mia interpretazione dell'opera di Marx esposta nei due volumi: R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004; Id., *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano, Jaca Book, 2016.

dalla tecnologia rigida alla tecnologia flessibile, fortemente incentrata sui nuovi sistemi informatici di comunicazione, ha comportato, infatti, una radicale dematerializzazione del sistema capitalistico, l'approfondirsi della sua invisibilità quanto alla sua istituzione di fondo basata sulla produzione e accumulazione di ricchezza astratta. Del resto già l'istituirsi della ricchezza astratta come vettore egemone di socializzazione comporta di per sé quel singolare svuotamento da parte dell'astratto del mondo del concreto, con il lascito residuale di una sovradeterminazione di senso e di apparenza della superficie, di cui ha trattato magistralmente quel grande studioso marxista del postmodernismo che è stato Fredric Jameson.⁸ Ed è perciò toccato ai più attenti di noi descrivere il nesso postfordismo-postmodernismo come un vero e proprio blocco storico gramsciano di saldatura tra struttura e sovrastruttura, dove la generalizzazione a livello mondiale di una unica tipologia economica, che s'è fatta appunto sistema globale, s'è accompagnata e mistificata con una concezione teorica, che sotto il primato heideggeriano-francese, ha rifiutato e *decostruito* ogni idea possibile di universalità e sistematicità, celebrando la valorizzazione del frammento, della narrazione dell'episodico e del contingente, nel convincimento che il mondo è fatto di segni e di linguaggio, cui compete un'ermeneutica, prima di materialità, sostanzialmente infinita.

3. L'ideologia dell'infosfera

Oggi il postmodernismo ha ceduto la sua egemonia culturale all'ideologia dell'infosfera, ossia alla nuova concezione ontologica e metafisica secondo la quale l'*Essere*, più che linguaggio, è *informazione*. Vale a dire che l'intera realtà, natura e umana, fisica e sociale, sarebbe costituita, da ultimo, solo da informazione e che la costituzione dei

⁸ Dell'opera di Fredric Jameson come interpretazione della cultura postmoderna quale superficie senza profondità, quale perdita del senso e dello spessore della storia, e quale estetizzazione/esteriorizzazione della vita, si ricordi il testo più esplicito in tal senso: F. Jameson, *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, trad. it. di S. Velotti, Milano, Garzanti, 1989. Ma cfr. in particolare Id., *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, London, Verso, 2002; e Id., *Valences of the Dialectic*, London, Verso, 2009, quale riproposizione originale del modo in cui una rinnovata dialettica possa ancora essere lo strumento più adeguato per leggere la società capitalistica contemporanea. Sull'opera di Jameson cfr. M. Gatto, *Fredric Jameson. Neomarxismo, dialettica e teoria della letteratura*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008; Id., *Fredric Jameson*, Roma, Futura Editrice, 2022.

nostri corpi e delle nostre menti non sia fatta anch'essa che da informazioni. Secondo quanto scriveva il fisico John Wheeler nel 1990:

tutto è bit [*It from bit*]. O per dirlo in altri termini, ogni “cosa” – ogni particella, ogni campo di forza, perfino lo stesso continuum spazio-temporale – deriva la sua funzione, il suo significato e la sua intera esistenza, seppure in taluni contesti indirettamente, dall’insieme di risposte fornite alle domande sì-o-no, di scelte binarie, di bit. “Tutto è bit” simboleggia l’idea che ogni oggetto del mondo fisico ha alla base – una base in molti casi veramente profonda – una fonte e una spiegazione immateriale; ciò che definiamo realtà emerge in ultima analisi dalla formulazione di domande sì-no e dalla registrazione dell’insieme delle risposte evocate; in sintesi, tutti gli enti fisici sono in origine teoreticamente informazionali e questo è un Universo partecipativo.⁹

Ed è dunque proprio da qui, dal lascito di tale memoria del futuro, che noi dobbiamo, io credo, ripartire, per intendere, in linee ovviamente molto generali, che cosa sia accaduto negli ultimi quarant’anni ad una cultura che nel suo complesso ha patito e subito tale processo di capitalizzazione, nel senso dell’essersi fatta tutta funzionale al mantenimento e alla riproduzione di un’organizzazione sociale fondata sul capitale.

Nessuno ovviamente nega l’enorme portata della rivoluzione digitale che sta consegnando l’intera umanità al passaggio epocale di un nuovo modo di scrittura, di comunicazione e di elaborazione delle informazioni. La possibilità di trasformare qualsiasi tipo di linguaggio naturale in un linguaggio alfanumerico codificato, in ultima istanza su base binaria, comporta una matematizzazione nel trattamento e nel calcolo delle informazioni la cui velocità è incomparabile rispetto alla “lentezza” del procedere della mente umana. Quindi è superfluo sottolineare quanto, riguardo alle meraviglie di queste nuove macchine, sia infeconda e regressiva qualsiasi prospettiva regressiva e luddistica di un ritorno al passato.

Ma appunto avere un atteggiamento lucido nei confronti delle nuove modalità di esistere, lavorare e relazionarsi generate dal mondo del digitale non significa cadere in quella che definisco come una metafisica dell’informazione. Si consideri in tal senso quanto scrive un autore molto celebrato come Luciano Floridi:

⁹ J. A. Wheeler, *Information, Physics, Quantum: The Search for Links*, in *Complexity, Entropy, and the Physics of Information*, ed. by W. H. Zurek, Redwood City, Addison-Wesley Publishing Company, 1990, pp. 309-36.

stiamo lentamente accettando l'idea che si fa strada a partire da Turing, per cui non siamo agenti newtoniani, isolati e unici, come una sorta di Robinson Crusoe su un'isola. Piuttosto, siamo organismi informazionali (*infor*), reciprocamente connessi e parte di un ambiente informazionale (l'*infosfera*), che condividiamo con altri agenti informazionali, naturali e artificiali, che processano informazioni in modo logico e autonomo.¹⁰

Una teorizzazione del genere *astrae*, a mio avviso, da ogni riflessione approfondita sulla natura “bina” dell’essere umano, sul suo essere composto cioè di animalità e corpo emozionale da un lato e di una dimensione storico-sociale-culturale dall’altro.¹¹ Ma soprattutto *astrae dall’astrazione capitalistica*, non considerando quanto un mondo ridotto a un continuo processo di elaborazione di informazioni sia animato dal capitale, quale marxianamente valore in processo, la cui destinazione autovalorizzantesi tende ad ammettere l’intervento attivo dell’essere umano solo nella misura si muove in un ambiente di lavoro, sia materiale che culturale, che sia precodificato e normato secondo regole, valori e giudizi “oggettivi”, proprio perché misurabile e quantificabili con la precisione del linguaggio matematico.

Il nuovo blocco storico con cui oggi noi tutti ci confrontiamo, secondo l’ispirazione e la lezione di Antonio Gramsci, vede stringere insieme la struttura di processi produttivi capitalistici basati sempre più su dispositivi di automazione e meccanizzazione digitale e, in

¹⁰ L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*, Roma, Raffaello Cortina, 2017, p. 6.

¹¹ Cfr. G. Longo, *Information at the Threshold of Interpretation: Science as Human Construction of Sense*, in *A Critical Reflection on Automated Science: Will Science Remain Human?*, ed. by M. Bertolaso and F. Sterpetti, New York, New Springer, 2019, p. 68; Id. *Matematica e senso. Per non divenire macchine*, Milano, Raffaello Cortina, 2021. La tesi di una natura “bina” dell’essere umano – composta da un lato di una dimensione biologico-emozionale non riducibile alla socialità comunicativo-linguistica e dall’altro di una mente linguistico-discorsiva – è venuta approfondendosi negli ultimi decenni soprattutto in ambito psicoanalitico, a muovere da una rivisitazione e riattualizzazione dell’*Etica* di Spinoza. Cfr. A. B. Ferrari, *L’eclissi del corpo. Un’ipotesi psicoanalitica*, Roma, Borla, 1992; R. Lombardi, *Metà prigioniero, metà alato. La dissociazione corpo-mente in psicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016. Ma già nell’opera di Freud emerge con chiarezza la tesi antropologica di fondo che il linguaggio non crea il senso, bensì lo fa emergere, lo porta alla luce, dotandolo di una configurazione simbolica espressiva. In tal senso mi permetto di rinviare a R. Finelli, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018, pp. 17-107. Quanto tutto ciò apra una discussione e un confronto con la VI Tesi di Marx su Feuerbach («ma l’essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all’individuo singolo. Nella sua realtà è l’insieme [das Ensemble] dei rapporti sociali») è questione, per la sua complessità, da affrontare in altro contesto.

termini sovrastrutturali, l'ideologia e la metafisica dell'informazione. Tanto da giungere a definirsi il tempo storico che stiamo vivendo come il tempo della "post-verità", giacché una "informazione senza interpretazione" del corpo biologico ed emozionale, qual è quella che oggi valorizzano i sostenitori del digitale e dell'Intelligenza Artificiale, non avrebbe bisogno altro che di precisione di calcolo matematico, per assegnarci noi tutti, io aggiungo, a una "governance del numero" che abroghi ogni autonomia di politica e vita civile.

Nel *Capitale* di Marx la "Technologie" (termine tedesco che egli riprende dallo scienziato cameralista Johann Beckmann) sta a significare l'uso capitalistico delle macchine che è *contemporaneamente* uso capitalistico della forza-lavoro in quanto erogazione di lavoro astratto.¹² Tornare ad applicare questa sinossi, questo insieme sistematico marxiano, al passaggio epocale che stiamo vivendo con la tecnologia informatica significa, a mio avviso, coniugare insieme il *paradigma dell'astrazione* con il nuovo *paradigma dell'estrazione*.¹³ Vale a dire che da un lato il capitalismo digitale sviluppa sempre più il cyber-lavoro, ossia una forma di lavoro fortemente dipendente dall'algoritmo del piano di lavoro codificato dall'Intelligenza Artificiale: dunque una forma di lavoro nella quale il prestatore d'opera è costantemente indirizzato, parcellizzato, misurato e monitorizzato e nella quale l'astrazione prende perciò la forma di una mente esteriore a sé medesima, dato che consegna il senso del suo agire tutto nella rapidità della risposta al programma della macchina. Ma dall'altro lato è proprio tale "meccanizzazione del vivente" a consentire che dall'*astrazione* nasca l'*estrazione*, cioè la raccolta e l'elaborazione di informazioni che, cedute spesso gratuitamente dall'utente di dispositivi e programmi digitali, sollecitano e facilitano, con i loro *data base* categorizzati in modo selettivo e discriminante, la formazione di nuove configurazioni algoritmiche. E proprio in tale circolarità di astrazione ed estrazione io credo consista il fondamento del capitalismo digitale che, mentre estrae plusvalore genera contemporaneamente riformulazioni e banalizzazioni del

¹² Cfr. G. Frison, "Tecnologia" e "Tecnica". Due categorie fondamentali per comprendere la modernità, a cura di P. Martinucci, Roma, Efesto Editore, 2025.

¹³ Cfr. T. Numerico, *Estrazione di valore e astrazione algoritmica: il capitale e l'appropriazione induttiva del futuro*, in *LA e pensiero critico*, a cura di R. Finelli e B. Montanari, con la collaborazione di C. Pozzessere, «ASTÉRISQUE», II, 2025, 2; Ead., *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Roma, Carocci, 2021.

mondo che procedono secondo matematizzazioni elaborate su medie statistiche e conformismi della superficie.¹⁴

Riprendere la memoria del futuro di Gramsci, consegnata nelle pagine di *Americanismo e fordismo*, significa dunque porre all'ordine del giorno, politico e sociale, ma soprattutto antropologico, la questione di una mente che, esterna al proprio corpo storico-biologico ed emozionale si riempie di un corpo digitale ed è perciò capace di tollerare ed alimentarsi di una cultura che, non solo nell'operare tecnologico, ma nella scuola e in tutta la filiera dell'istruzione, nelle nuove modalità parcellizzate della ricerca, nel giornalismo, nei *mass media*, nella produzione cinematografica, si è fatta *campo e dominio dell'esteriore*.¹⁵

¹⁴ Cfr. su ciò L. D'Auria, *Sull'intreccio perverso tra astrazione economica e cognitiva*, «Consecutio rerum», IX, 2024-25, 2, pp. 392-448.

¹⁵ Mi permetto di rimandare su questo a R. Finelli, M. Gatto, *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Roma, Rogas Edizioni, 2024.

Vol. 6, n. 2 (2025)

Scientific Journal

ISSN 1836-6554 (online)

Open access article licensed under CC-BY 4.0

DOI: <https://doi.org/10.14276/ijg.v6i2.5153>

Autoritarismo delle superfici e ideologie anti-teoriche. Osservazioni sulla postmodernità avanzata

Marco Gatto

Università della Calabria, marco.gatto@unical.it

Received: 03.08.2025 - **Accepted:** 16.09.2025 - **Published:** 31.12.2025

Abstract

Il saggio esplora gli sviluppi della teoria culturale e letteraria negli ultimi quarant'anni, identificando l'adesione alla postmodernità come sua direzione principale. In particolare, discute il passaggio dalla teoria a una forma narrativa di discorso teorico, le cui conseguenze più evidenti sono catturate in una nuova logica della superficie che rivela autentiche tentazioni antiteoriche all'opera in una parte non trascurabile del pensiero contemporaneo.

Keywords

Teoria, Superficie, Postmodernità, Critica letteraria, Fredric Jameson, Antonio Gramsci.

Authoritarianism of Surfaces and Anti-Theoretical Ideologies. Considerations on Advanced Postmodernity

Abstract

The essay explores the developments in cultural and literary theory over the last forty years, identifying adherence to postmodernity as its main direction. In particular, it discusses the transition from theory to a narrative form of theoretical discourse, the most obvious consequences of which are captured in a new logic of the surface that reveals genuine anti-theoretical temptations at work in a not insignificant part of contemporary thought.

Keywords

Theory, Surface, Postmodernity, Literary Criticism, Fredric Jameson, Antonio Gramsci

Autoritarismo delle superfici e ideologie anti-teoriche. Osservazioni sulla postmodernità avanzata

Marco Gatto

1.

La scelta di utilizzare l'aggettivo *avanzato* per designare la fase ultima dell'epoca postmoderna è legata al tentativo di mostrare come alla base dell'attuale congiuntura storica vi sia la compresenza dialettica di due momenti: l'uno progressivo, l'altro regressivo (per quanto si tratti di una polarità che lavora, come molte della stessa fattura, allo svuotamento dell'antinomia che la sostiene). L'attuale “blocco storico” – per usare un termine gramsciano che Roberto Finelli e io abbiamo ripreso in un recente libro a quattro mani¹ – vede il sistematizzarsi del perdurante compromesso tra un'ipermodernità intesa quale valorizzazione e accelerazione di istanze capitalistiche attive ben prima della svolta linguistica con cui si è soliti segnalare l'aurora del postmoderno (o l'eclissi del moderno) e una postmodernità estenuata, vale a dire colta in una permanente attività di “sovrastrutturalizzazione della struttura” e in un'intensiva estetizzazione della vita e dei rapporti sociali, ancora più radicali rispetto a quelle conosciute già a partire dagli anni Settanta, sulle quali aveva fatto luce in particolare la riflessione materialistica e geografica di David Harvey.²

Se lo intendiamo beneficiando del prefisso *iper*-, il postmoderno avanzato rispecchia appunto l'avanzamento o l'avanzata del capitalismo planetario nella forma di un modo di produzione votato al superamento di qualsivoglia limite, che si è reso, incontrandosi proficuamente con la sovrastruttura culturale, ancora più spettrale e spirituale di quanto già lo fosse ai tempi di Marx – un'astrazione che lavora incessantemente alla sua signoria svuotando il concreto e riducendolo, mediante suasorie pratiche di esteriorizzazione, a un presupposto stesso del dominio nel quale è implicato. Se invece intendiamo il no-

¹ R. Finelli, M. Gatto, *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Roma, Rogas, 2024.

² D. Harvey, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente* (1990), Milano, Il Saggiatore, 1993.

stro presente alla luce del *post-*, esso appare come un avanzo o come un'estenuazione stanca, specie sul versante sovrastrutturale – che è il versante della rappresentazione filosofica ed estetica della nostra condizione –, di moduli già battuti dall'industria culturale o dalla società dello spettacolo, ormai capaci di produrre passivi posizionamenti critici o fasulle proposte neoilluministiche, nonché vicoli ciechi in cui si arenano progetti intellettuali di cambiamento o di rivoluzione: insomma, un trascinamento senza forza che richiama la condizione di una merce ormai logora, eppure ancora capace di autoalimentarsi solo perché legata a stretto filo alla pervasività del capitale e delle sue strategie di dissimulazione. Ma proprio questo carattere dinamico, per quanto flebile, dei modi culturali di rappresentazione e interrogazione descrive la lotta per l'egemonia che lo sostiene: la necessità che la sovrastruttura si faccia – spesso contrariamente rispetto ai suoi obiettivi – garanzia esornativa del suo corrispettivo strutturale, ossia il supercapitalismo dei nostri tempi, e della sua vittoriosa avanzata.

Pertanto, si propone un allontanamento dalle dispute nominalistiche su quale prefisso sia preferibile, per sostenere invece che l'attuale congiuntura storica si riassume nel “blocco” che tiene uniti l'avanzamento dell'astrazione capitalistica nella sua declinazione finanziaria e planetaria e l'estenuazione culturalista che l'accompagna. È ovvio che, trattandosi di un blocco appunto “storico”, esso, al netto di tutte le coperture che l'estetizzazione diffusa permette, descrive uno squilibrio e manifesta un conflitto: il “ritardo” della sovrastruttura sulla struttura – una postmodernità culturale che riproduce se stessa senza riuscire a emulare il passo più sostenuto del modo di produzione capitalistico – è un sintomo che vale la pena interrogare, provando a capire se si diano ancora spazi per un alfabeto *modernamente* contrastivo. Il principale ostacolo alla riabilitazione di questo alfabeto è però costituito da un ulteriore elemento, non ancora considerato: la capacità che il capitalismo presente possiede di mettere a tema la sua natura astratta e spirituale, mutandosi direttamente in struttura del sentire e del comprendere. La potenza dell'astrazione capitalistica consiste oggi nello sconvolgere il rapporto dialettico tra struttura e sovrastruttura, presentandosi variamente nelle forme di una struttura che si fa, secondo le sue movenze (ovvero, esteriorizzandosi), immediatamente cultura, estetica o pensiero, e di una sovrastruttura

che non sembra avere margini di distacco critico dal modo di produzione e circolazione che la nutre e alimenta, perché appunto sua articolazione propulsiva. I moti di esteriorizzazione della realtà capitalistica coincidono dunque con la capacità, sempre più mimetica – e, come vedremo, sempre più dialettica –, di nascondere dominio e signoria nell'apparizione superficiale di libertà espressive ed estetiche. A quest'altezza estetizzazione e oppressione capitalistica lavorano al consolidamento di un'egemonia del “fuori” capace di ostacolare, con strumenti assai sottili, qualsivoglia accesso al “dentro”, alla profondità; conseguono questo risultato agevolmente perché riscrivono e rialfabetizzano il “fuori” e il “dentro” (disinnescando con acribia la relazione dialettica che li porrebbe in relazione).

Ciò per dire che il postmoderno avanzato coincide col momento di massima abilità dell'astrazione capitalistica di mimetizzarsi e dissimularsi nella concretezza dei corpi e dei rapporti sociali, svuotandoli e riabilitandoli su un piano solo epidermico. E tale capacità *dove* mantenere la sovrastruttura nell'illusione placida di una sua autonomia (o semiautonomia, se si vuole), proprio perché il rallentamento (l'estenuazione o il carattere di resto, avanzo, di cui si diceva) garantisce l'adesione delle forme simboliche alle dinamiche di annientamento del concreto. Questo spiega perché nell'indistinzione di cultura e capitale che descrive quasi didascalicamente i nostri tempi occorra vedere un ritorno manipolato e amministrato (il termine è, non senza volontà, adorniano) dell'autonomia culturale, ossia dell'idea feticistica che esista un ambito tutto esteriorizzato e simbolico nel quale confinare supposte zone franche o supposti anticapitalismi di maniera. Tale ambito estremizza il “fuori” dell'esteriorizzazione, tuttavia confinandolo e stringendolo – per svuotarlo di possibilità altre – in un “dentro” autonomistico. Cosicché il contenuto dell'esteriorizzazione patrocinato dal capitalismo del postmoderno avanzato corrisponde, non per paradosso ma proprio per ragioni strategiche ed egemoniche, a una restrizione e a una chiusura. Ciò rivela la natura del tutto patologica e fuorviante di questo costante “Altrove” verso cui l'astrazione spinge la realtà sociale e le rappresentazioni che ne conseguono.

Pertanto, il postmoderno avanzato può essere letto criticamente solo se facciamo appello alla capacità diagnostica della “mediazione” e se siamo in grado di demistificare i processi di svuotamento e di

risemantizzazione dei dualismi moderni messi in campo dall'astrazione capitalistica (ne abbiamo appena menzionato uno tirando in ballo la coppia “fuori”/“dentro”): insomma, se riusciamo a riabilitare una dialetticità a trazione moderna che oggi suona, a causa di chi l'ha voluta confinare a modernariato, tardiva e vetusta, ma che a giudizio di chi scrive costituisce l'unico modo per districarsi tra le maglie assai complesse dell'attuale condizione capitalistica, intesa appunto come *totalità in movimento*. Quest'ultimo termine – “totalità” –, accanto allo strumento moderno della dialettica, ha subito nell'ultimo quarantennio una serie di attacchi assai violenti da parte delle filosofie post-strutturaliste, decostruzioniste e deboliste. Al contrario, nelle pagine che seguono si proverà ad allestire una difesa e un rilancio della totalità come imprescindibile strumento di comprensione. Nello specifico, si intenderà l'attuale blocco storico come espressione del dinamismo incessante di una totalizzazione, quella capitalistica, che mira a imporsi come totalità già realizzata, in un perdurante tentativo sistematico di occultare le ragioni della sua costruzione egemonica, cioè di nascondere la necessità di riformulare con costanza i suoi presupposti, assorbendoli e amministrandoli.

Ecco per quale motivo, a parere di chi scrive, il nesso “superficie/profondità” si rivela assai produttivo, se letto con finezza dialettica. Perché il dominio dell'astrazione capitalistica, fondato sullo svuotamento del concreto e sulla ricollocazione di quest'ultimo sul piano epidermico delle apparenze e delle forme simboliche, viene a fondarsi e rifondarsi su un processo di esteriorizzazione e superficializzazione che, invece di aprire (come del resto promette), chiude e stritola la realtà sociale in una bolla effimera di senso. E tale processo – in sé dialetticamente agguerrito, e dunque comprensibile solo se si adotta una dialettica capace di sopravanzarlo – non solo ha buon gioco a dissimularsi nelle manifestazioni espressive ed estetiche, concepite come terreno elettivo di una soggettività appunto tesa all'esteriorizzazione patologica del Sé, ma è capace di assegnare alla realtà che nutre e produce *termini e alfabeti distorsivi*, dotandoli di un senso solo apparentemente nuovo, perché in fondo servile alla sua causa di dominio. Per dire, insomma, che la strategia di dissimulazione del capitale entro le manifestazioni non negoziabili di libertà soggettiva fa il paio con una gestione assai raffinata di un imposto *autofrainten-*

dimento che colpisce anche e soprattutto il sapere critico e i gruppi sociali che a quest'ultimo guardano come pratica politica.

Un esempio di autofraintendimento teorico – qualcosa che possiamo associare alla “rivoluzione passiva” di cui parlava, in altri contesti, Gramsci, e che costituisce uno degli esiti possibili dell'attuale congiuntura storica – concerne proprio il nesso “superficie”/“profondità”. Non casualmente, negli ultimi tempi, si sono affacciate alla ribalta proposte filosofico-culturali che intendono emancipare la superficie dai caratteri regressivi attribuitele da una certa critica moderna – e non casualmente queste rivendicazioni percorrono i sentieri, quasi sempre di matrice deleuziana o più generalmente post-strutturalista, di una possibile “post-critica” e di un sperata “post-teoria”. Si tratta, a mio avviso, di espressioni adesive, in larga parte neoliberali, perfettamente in linea con l'ideologia del postmoderno avanzato. Tuttavia, il grado di ambiguità che le contraddistingue è da rilevare con precisione, dal momento che costituiscono espressioni della sinergia, non più paradossale ma effettiva, tra cultura antagonistica e ideologia capitalistica.

Per quanto voglia rappresentarsi come radicale (e l'aggettivo di per sé meriterebbe una demistificazione in chiave materialistica, visti i percorsi pressoché impolitici della teoria *radical* degli ultimi trent'anni), il “superficialismo” appare come una risposta intellettualistica e ribellistica alle manovre di chiusura totalitaria allestite dal capitalismo avanzato. La capacità di inglobare *tutto* nel sistema produce, sul fronte culturale, illusorie contropartite, come l'idea ingannevole – improntata alla solita retorica dell'eccedenza rivoluzionaria – che si possa studiare, dandole credito emancipativo, la dimensione epidemica e superficiale a prescindere dalle sue determinazioni profonde e materialistiche, sia perché queste ultime la trascinerebbero inevitabilmente verso la critica claustrofobica, riduzionistica e spietata di taglio moderno (“tutta colpa del capitale!”), sia perché sulla cresta dell'evidenza superficiale si darebbero le possibilità di sviluppo di un “fuori” eccedente e liberatorio (fino a giungere all'idea, comica se non fosse presa seriamente, che solo dopo una piena realizzazione del capitale sia possibile accedere a questa agognata libertà). Ma la precondizione di un simile punto di vista sta nell'accettare che di per sé il capitale operi *staticamente* e in modo monologico. In risposta, la

cultura occidentale, nel suo versante antagonistico, reagisce pertanto con l’edificazione, più poetica che politica, più metafisica che concreta, di un supposto “fuori” specularmente *dinamico* e pronto a fornire gli attrezzi della ribellione. E non c’è dubbio che la naturalizzazione del capitale come modernariato o dato inerte mostri la reale matrice liberale di queste posizioni, molto più inclini a sguazzare nella cultura postmoderna che a sondarne le ragioni di senso, perché in fondo incapaci di postulare, tra i propri presupposti, una critica dell’economia politica e una conseguente lotta per l’oggettività.³

2.

Si può senza dubbio attribuire alle sempre più scadenti capacità di storicizzazione in nostro possesso la patente difficoltà nel tracciare le principali coordinate della teoria culturale degli ultimi quarant’anni. Ma, com’è stato notato,⁴ questo *deficit* è il sintomo di una condizione più generale. Occorrerebbe pertanto un doppio movimento di rendicontazione e problematizzazione delle istanze teoriche sorte dopo gli anni d’oro di cui si diceva; nello stesso tempo, non potremmo certo esimerci dall’azzardo di indicare qualche linea di tendenza, sia essa regressiva o progressiva.

Intanto, è bene dire che l’era post-teorica di cui parla sarcasticamente Terry Eagleton in un aureo libretto⁵ è anche l’era della *post-teoria* (o della sua variante più diffusa, la *post-critica*); pertanto, onde evitare ulteriori fraintendimenti, accetteremo l’idea che la fine dello

³ Dimenticano, tali filosofie immanentistiche (dagli ammiratori di Gilles Deleuze ai seguaci di Bruno Latour), un monito che Theodor W. Adorno, in tempi già sospetti, riservava sia alle false filosofie della profondità che alle più contraffatte speculazioni sulla superficie: «La profondità non consiste nel salvataggio di qualche senso misterioso, e superficiale non è quindi il pensiero che non si propone tale scopo, che dunque non afferma: basta che vada abbastanza in profondità, e ogni enigma sarà risolto. La profondità consiste nel lavoro e sforzo del concetto, per usare la famosa espressione di Hegel. La profondità non è qualcosa che è nascosto nel profondo dell’oggetto, nel suo interno, e certamente non si riduce neanche a ciò che è insito nel soggetto, allo sprofondarsi in sé – dunque –, con cui è identificata ad esempio dalle religioni orientali; la profondità è invece – per esprimerci ancora una volta in termini hegeliani – una certa posizione rispetto all’obiettività, un rapporto tra la coscienza e la realtà, e cioè quel rapporto che insiste, senza però ipostatizzare e presupporre qualcosa che risiederebbe all’interno della cosa, oppure, viceversa, nel soggetto stesso» (Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi, 2007², pp. 131-32).

⁴ È una delle tesi portanti di F. Jameson, *Postmodernismo. Ovvero, la logica culturale del tardo capitalismo* (1991), Roma, Fazi, 2007.

⁵ T. Eagleton, *After Theory*, London, Penguin, 2003.

strutturalismo e delle cosiddette “grandi narrazioni” sia l'espressione di una logica culturale nuova, detta postmoderna, e pertanto intenderemo la teoria letteraria e culturale che si sviluppa a partire agli anni Ottanta come ineluttabilmente postmodernista, offrendole in dono (o in pegno) questa etichetta. Il vantaggio è di cogliere la disillusione e l'amarezza degli “ancora moderni” come spie di una situazione storica complessiva.

L'eclissi della scienza del testo è stata vissuta da coloro che hanno creduto nell'ultima utopia formalista – lo strutturalismo francese e italiano – come un espediente per ritirarsi ancora una volta nel laboratorio della testualità autoreferenziale e come un paravento per difendersi sia dalla tecnologizzazione del lavoro analitico sia dall'invasione a tutto campo di nuovi metodi e discorsi teorетici. In un modo o nell'altro, si tratta di strategie destoricizzanti e auto-assolutorie, in linea con il mantenimento di uno spirito corporativo (peraltro politicamente esiguo). Ma la legittima nostalgia del moderno ha invaso, in larga parte, anche lo sfaccettato campo materialista: ragion per cui, di fronte al prodursi di mille marxismi in stramba saldatura con metodologie anche molto distanti, e di fronte al rinvigorimento delle seduzioni antidialettiche e antimaterialistiche messe in campo dai più vari “dispositivi” teorici, con l'inevitabile oblio del referente storico e sociale, è diventato assai difficile praticare il generoso assorbimento dialettico dell'alterità teorica postulato da Jameson in un noto saggio del 1971, *Metacommentary*, che assegnava al marxismo il compito di completare con il suo sguardo storicizzante le parzialità degli altri codici esegetici.⁶

Insomma, chi si ostini oggi a ragionare attraverso la lente della scienza del testo o attraverso l'esercizio dialettico della tradizione materialistica – “ancora strutturalista” o “ancora marxista”, per farla breve –, vede davanti a sé un'esplosione in mille rivoli delle ragioni primarie del proprio credo teorico e, in qualche caso, un'eterogeneità carnevalesca insopportabile. Vede però anche occasioni di efficace ripensamento delle proprie posture novecentesche e nuove sfide per la pratica di storicizzazione e materializzazione delle istanze più culturaliste, com'è stato in larga parte il caso degli studi postcoloniali o di genere per una cornice, quella marxista, sempre alle prese col

⁶ F. Jameson, *Metacommentary* (1971), in Id., *The Ideologies of Theory*, London-New York, Verso, 2008, pp. 5-19.

congenito rischio di restringere lo sguardo geografico sui conflitti o di adagiarsi su una visione androcentrica dei propri contributi alla critica dell'esistente.⁷

Il punto è che, da una parte o dall'altra, la postmodernità ha inaugurato una nuova forma di interrogazione teorica – Jameson propone di chiamarla «discorso teorico»⁸ – capace di diffondersi con incredibile sveltezza. Essa anzitutto si pone come rinuncia sistemica all'analisi “totale”; in secondo luogo, gradisce l'apertura, spesso in termini di coalescenza, ad altri discorsi o codici esegetici, evidentemente sentiti come non conflittuali. Dal punto di vista stilistico, il discorso teorico, in linea con un processo che interessa anche le scienze storiche e sociali, si identifica e si propone come *narrazione*, alla stregua cioè di una storia particolare da inserire nel quadro di una struttura narrativa più generale. L'elemento autobiografico può avere un peso decisivo, ma quel che conta è la predisposizione al racconto, al *recitamento* della teoria: non più organismo testuale plastico, cioè strumento mentale per ragionamenti avvenire, ma organismo testuale vivente, cioè corpo che respira e si pronuncia. La conseguenza è doppia: sia un'invadenza della teoria sia una sua evidente regressione filosofica nel verso istintuale.

La tendenza era stata già messa in luce da un fortunato libro di Antoine Compagnon,⁹ ma è evidente che la torsione letteraria della teoria debba essere rintracciata risalendo alle sue origini concettuali. Essa trova una scaturigine indubbia nell'«illusione testualista»¹⁰ favorita dalla *French Theory* e dall'egemonia non solo accademica conseguita da questa cornice di pensiero sul finire del secolo scorso. Come ha scritto l'appena citato François Cusset, fra i maggiori interpreti della parabola teorica francese, se «da filosofia diventa letteraria, la letteratura dal canto suo diventa una semplice regione della teoria; ciò in quanto queste tattiche di *letterarizzazione* fanno sì che il testo letterario si agganci al discorso teorico che lo inquadra e che pare giustificarlo».¹¹

⁷ Vedi su questo punto il recente lavoro di M. Cangiano, *Guerre culturali e neoliberismo*, Roma, nottetempo, 2024.

⁸ Jameson, *Postmodernismo*, cit., p. 12.

⁹ A. Compagnon, *Il demone della teoria. Letteratura e senso comune*, Torino, Einaudi, 2001.

¹⁰ F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze e Co. all'assalto dell'America* (2003), Milano, il Saggiatore, 2012, p. 101.

¹¹ Ivi, p. 103.

Tuttavia, questa notazione non basta. È necessario oggi porsi la questione sollevata dall'incontro, pressoché egemonico, tra accademizzazione radicale e post-strutturalista della *French Theory* (e delle sue tendenze estetizzanti o testualizzanti) e la miriade di particolarismi teorici sviluppatasi anzitutto in seno agli *Studies*. Perché non solo gran parte delle traiettorie culturaliste trova in Derrida, Foucault e Deleuze i riferimenti più consueti, ma perché le modalità di costruzione del discorso teorico della postmodernità sembrano aver assorbito, quasi senza verifica, gli stilemi di quella stagione, con le conseguenze filosofiche e politiche che ne sono il portato.

Tra queste ultime ne indichiamo due che permettono, a nostro giudizio, di comprendere la posta in gioco. La prima è la rinuncia alla totalità, intimamente legata alla fine del sistema filosofico o semplicemente alla dismissione delle logiche argomentative unitarie e complessive. La seconda è la manomissione, sul piano ideologico, dell'intento elaborativo e costruttivo della teoria, che in buona sostanza coincide con la messa al bando del concetto interpretazione (e del principio – “sospetto” o del crisma – “demistificazione” che si porta dietro). A questo proposito, sono ancora valide le letture proposte da Frank Lentricchia¹² e Peter Dews.¹³ In particolare, quest'ultimo, riprendendo una formula adorniana, ha assunto, in un libro purtroppo poco conosciuto in Italia, un punto di vista assai critico nei confronti del post-strutturalismo francese, vedendolo animato da una mortifera e nichilistica logica destrutturante. Secondo la sua ricostruzione, di chiara matrice marxista, la teoria francese riproduce, rinvigorendola continuamente, la frammentazione sociale imposta dal tardo capitalismo e si candida a formulare una grammatica adesiva e appiattita sui tempi. Questo svuotamento di potenziale critico è letto da Dews nei termini materialistici di un attacco permanente all'idea di totalità, per mezzo del quale la teoria è chiamata a smarcarsi e a dislocarsi da qualsivoglia apertura costruttiva che implichi una relazione o un conflitto tra parti. La logica della frammentazione impone, al contrario, che la particolarità diventi una virtù e che siano valorizzati i momenti di distacco, rottura, estrema individualizzazione delle parti

¹² Si vedano soprattutto F. Lentricchia, *After the New Criticism*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 e Id., *Criticism and Social Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

¹³ P. Dews, *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (1987), London-New York, Verso, 2007.

dal resto. D'altra parte, come ha scritto Lentricchia, il «principio fondamentale» del post-structuralismo di marca derridiana è il «decentramento», dal quale discendono sia l'idea dell'interpretazione come scarto dovuto al «*free-play*» del pensiero, sia l'idea che non ci sia nulla fuori del testo (dal momento che tutto, distorsioni incluse, si svolge al suo interno).¹⁴ Nel caso particolare del decostruzionismo di Paul de Man, scrive ancora Lentricchia, l'espulsione della Storia produce sul piano ideologico una «specie passiva di conservatorismo chiamato quietismo»¹⁵ (e l'accusa si può facilmente estendere, come del resto lo stesso Lentricchia fa in *Criticism and Social Change*, a un altro critico di Yale, ben noto in Italia per le sue posizioni sul canone occidentale, Harold Bloom).

3.

Ora, le disintegrazioni messe in campo dal post-structuralismo, che sboccano in una sostanziale “particularizzazione della teoria”, riflettente il movimento di frammentazione atomistica delle società postmoderne, si sono, negli ultimi trent'anni, incontrate in uno spazio dematerializzato, cioè appositamente reso impermeabile alla storia, con i particularismi culturalistici e neo-essenzialistici degli *Studies* e con il loro impeto decostruttivo e anti-universalizzante. Da questo impegnativo *cocktail* sono variamente usciti un femminismo in buona sostanza frantumatosi in posizioni assai divergenti (talune persino metafisiche o teologiche), un culturalismo sempre più legato all'assolutizzazione delle sue rivendicazioni locali e una generale tendenza del discorso culturale a prodursi in improbabili accostamenti teorici. Per dire, insomma, che l'ondata antidialettica e antimaterialistica interpretata da questi orizzonti di senso (o di volontario non-senso) rispecchia fedelmente un movimento nel quale l'identità teorica si gioca sul piano di una specifica e settoriale proposta narrativa e su quello impolitico della propria riconoscibilità immediata nel mercato dei metodi e dei codici esegetici.

La superfetazione di *teorie* corrisponde, insomma, a una spoliticizzazione della *Teoria*, alla sua frammentazione estetizzata. La teoria scompare a beneficio di un esercizio narrativo di presunta teoresi. E

¹⁴ Lentricchia, *After the New Criticism*, cit., p. 168.

¹⁵ Id., *Criticism and Social Change*, cit., p. 51.

ciò è vero – almeno per chi scrive, da una prospettiva senza dubbio minoritaria – anzitutto per quelle proposte che, in larga parte riscrivendo culturalisticamente i frutti più maturi della scuola di Birmingham e rimuovendo in particolare la lezione di Raymond Williams, manifestano un intento smaccatamente politico, con l’ambizione di produrre una posizione antagonistica. Nessuno può negare la genuina vocazione politica degli studi culturali, ma parimenti non si possono chiudere gli occhi di fronte alle compromissioni con la logica del tardo capitalismo – Vivek Chibber lo ha mostrato con forza nel caso degli studi postcoloniali¹⁶ – e alle curvature ontologiche intraprese da certe traiettorie persino di matrice marxista (specie nel campo degli studi sulla subalternità).¹⁷ Allo stesso modo, la riflessione portata avanti qui non va interpretata come statutariamente ostile alle teorie culturali nate al crocevia tra post-strutturalismo, decostruzione e studi di area, bensì come riconoscimento di alcuni rischi ormai evidenti sul piano concettuale e politico, e dunque come richiamo alla necessità di *storizzare e verificare* le posizioni in campo, spingendole verso una reale autocoscienza materialistica. Imbozzolata nella pura superficie della propria esteriorità concettuale e testuale, la teoria può assumere forme di assolutismo impolitico o, peggio, prodursi in vacue estenuazioni particolaristiche, legate a conflitti di mera natura culturale o linguistica.

Pertanto, la sfida lanciata alla teoria (e, potremmo dire, alla sua sopravvivenza nelle società del capitalismo avanzato), nonché a una comparatistica che non si rassegni a essere un terreno di conquista del marketing teorico-culturale, è quella di rompere il guscio mistico del linguaggio nel quale si è trattenuta. Se valore politico e necessità militante costituiscono ancora gli elementi basilari del suo agire, insieme alla forza concettuale e alla tenuta logica, la teoria è oggi chiamata a liberarsi dall’illusione testualista. È teoria della letteratura e teoria della cultura solo se non diventa assoluta e assolutoria *teoria dei testi*, ma pone come oggetto del suo prodursi e verificarsi costante la negoziazione tra testi e non-testi. Strategia, questa, che peraltro riabilita il testo stesso come organismo linguistico di senso

¹⁶ V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London-New York, Verso, 2013.

¹⁷ Torsione che riguarda anche pionieri come Ranajit Guha, partito da posizioni marxiste e approdato a posizioni largamente culturaliste. Sul punto vedi il recente G. Tarascio, *Tra margini e subalternità. Una chiave politica gramsciana per pensare il Mezzogiorno*, «Consecutio Rerum», VII, 2023, 14, pp. 119-46.

e come sede di processi e conflitti storico-materiali. Anche perché, quando ha dovuto per necessità farsi politico, il conturbante universo testualista della *French Theory* ha trovato l'*escamotage* di un “Fuori” eccentrico, dislocato e di per sé rivoluzionario, prodotto dal “Dentro” – un “Fuori” fittizio che ha spesso avuto i contorni astratti di una soggettività spogliata delle sue determinazioni materiali, una sorta di “oltre-testo nel testo” vissuto come miraggio poetico più che politico (e, quando apparentemente politico, in buona sostanza poetico). Nell’incontro tra testualismo di matrice francese e culturalismo particolarista con ragione Cangiano ha potuto vedere il sorgere di una prospettiva politica pienamente postmoderna (e quietistica, per dirla ancora con Lentricchia): un «macro-campo» in cui gli «*Studies* [sono] divenuti ormai una sorta di braccio esecutivo della stessa *Theory*».¹⁸ Il culturalismo si è imposto, a maggioranza, come articolazione politica di una narrazione fondata sulla rinuncia alla totalità e sulla destrutturazione permanente del senso.¹⁹ Se si accettano queste premesse nichilistiche, il valore senza dubbio politico delle rivendicazioni mosse dagli studi postcoloniali o dal femminismo radicale rischia di sfaldarsi alla prima verifica pratica (ossia extra-linguistica), lasciando il passo alle semplificazioni della *woke* o della *cancel culture* (e al loro congenito ed estetizzante panlinguismo).

Va però detto che il marxismo e il materialismo culturale non hanno assolto la funzione di argine reale alle derive linguistiche di marca neo-nietzscheana e neo-heideggeriana o alle teologie reazionarie in difesa dei classici e dell’autonomia estetica. Tolti alcune importanti eccezioni (dal già citato Jameson a Alex Callinicos),²⁰ si registra una generale stanchezza sia del marxismo che ha maggiormente resistito all’assimilazione strutturalista e culturalista (caldeggiate e sostenute, al contrario, da una conspicua mole di materialisti culturali: si pensi al “campione” dei *Cultural Studies* britannici, Stuart Hall, con la sua contraddittoria e improbabile sinergia di althusserismo e gramscismo), sia degli eredi della Teoria critica francofortese, che, dopo Adorno,

¹⁸ Cangiano, *Guerre culturali e neoliberismo*, cit., p. 11.

¹⁹ Mi si permetta di rinviare sul punto a M. Gatto, *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Macerata, Quodlibet, 2012.

²⁰ A. Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, London, Polity Press, 1989. In ambito teorico-letterario, cfr. la più recente ricognizione di B. Foley, *Marxist Literary Criticism Today*, London, Pluto Press, 2019.

hanno solo cautamente lambito i territori dell'estetica politica e della teoria letteraria.

3.

Qualche anno fa, in un articolo ricco e corrosivo, Barbara Carnevali, nel solco di Cusset, stigmatizzava l'involuzione della filosofia occidentale in *Theory*, ossia nel suo «simulacro» *midcult*; indicava in questa produzione accademica – esito dell'asilo concesso alla filosofia continentale dai dipartimenti di *Comparative literature*, dovuto all'egemonia acquisita dalla filosofia analitica – un pervertimento del pensiero critico, una sorta di «pseudo-filosofia per non filosofi» o di «“filosofia sintetica low cost”», complice anzitutto il «*détournement* letterario della tradizione filosofica»; ma citando direttamente gli imputati, vedeva nei discorsi della *Theory* e degli *Studies*, non senza aver menzionato il caso italiano (la supposta linea peninsulare che da Machiavelli porterebbe a Toni Negri e alla biopolitica), una filosofia sostanzialmente generica, la cui debolezza consiste nel perdere «tutti gli attributi specifici che hanno fatto la grandezza e la critica della filosofia nelle sue diverse forme e tradizioni», dalla solidità argomentativa fino alla «capacità di conservare memoria e nostalgia della totalità».²¹

Le posizioni di Carnevali sono in larga parte condivisibili. Necesitano senza dubbio di un approfondimento, accogliendo lo spirito provocatorio del testo. Ad esempio, concepire la produzione teorica contemporanea come un volgarizzamento della filosofia moderna e della specificità teoretica dell'attività di pensiero permette di cogliere solo una parte del problema in campo. Le ibridazioni – se così le vogliamo chiamare – tra letteratura e filosofia, tra saperi diversi e spirito militante, sono un dato di elementare evidenza nella filosofia occidentale (da Cartesio a Marx, da Sant'Agostino a Hegel). Ma l'ibridismo contemporaneo che sta alla base dello “stile” del *theorist* – la letteraturizzazione della filosofia di cui parlavamo prima, per dirne una – ha un marchio ideologico ben preciso (se non ci sono specificità disciplinari, ci sono evidenti specificità ideologiche, potremmo dire): è una miscela che, nascendo dalla preventiva accettazione del concetto di “differenza”, produce testi gioco-forza incapaci di proporre

²¹ B. Carnevali, *Contro la Theory. Una provocazione*, «Le parole e le cose», <https://www.leparole-e-lecose.it/contro-la-theory-una-provocazione/> (25 dicembre 2025).

un'elaborazione critica in grado di articolare legami, nessi, conflitti, relazioni, cioè di pensare la totalità se non mediante il prisma di un particolarismo che suona di cattivo infinito. Il punto è dunque ideologico; il suo sintomo è lo stile. Perché la forma adottata dal *midcult* teorico è quella di testualità giocate sull'esteriorizzazione artistica di formule, concetti, accostamenti, spesso “applicati” a oggetti culturali o a questioni etiche, pubbliche, sociali le più varie. L'ottica è quella di una particolarizzazione concettuale affidata a pose linguistiche estetizzanti, cosicché il testo teorico si trasforma in un reticolo contraddittorio di rimandi filosofici privi di consequenzialità e di peregrine esemplificazioni estetiche. In tal senso, il *pastiche* postmoderno rifluisce nella critica della cultura, trovandovi la sua eredità.

È vero che la comparatistica, specie nel mondo anglosassone, ha fatto da cassa di risonanza a questa nuova postura teorica. In fondo, si è lasciata egemonizzare dalle modalità di interrogazione filosofica tipiche della *Theory*. Non bisogna però confondere una certa tendenza, propria anche delle correnti marxiste (da Jameson a Rancière) e dovuta sostanzialmente alla sconfitta politica delle sinistre, a trovare nell'estetica un nuovo terreno d'elezione²² con la costituzione di un “genere” di scrittura accademica frequentato anzitutto dai comparatisti (o dai filosofi che guardano quasi esclusivamente alla letteratura). Il fatto che siano stati gli studi letterari ad aprirsi a una dimensione filosofica orientata al culto della testualità si spiega con una crisi tutta interna alla teoria letteraria, incapace di rispondere ideologicamente alla crisi del modello scientista imposto dallo strutturalismo francese. Anche in questo caso occorre ragionare su uno spostamento o su una riformulazione regressiva dell'alfabeto critico-teorico: alla chiusura testualista del formalismo più agguerrito, con le sue dichiarazioni altisonanti sulla morte dell'autore e del contesto, si è sostituita una chiusura testualista più morbida, ma non meno cieca, indirizzata a glorificare il testo nella sua sostanziale illeggibilità, nel suo carattere sfuggente, sempre impalpabile, e dunque potenzialmente mistico. La produzione teorica si pone allora come un atto di per sé nullo e inefficace, come una scrittura non altrimenti parziale perché parassitariamente avvinghiata a un oggetto già votato all'incomunicabilità, renitente a qualsiasi *explicatio*. È tutto politico, o allegorico, il trasfe-

²² Vedi G. Therborn, *From Marxism to Post-Marxism?*, London-New York, Verso, 2008.

rimento di questo nichilismo testuale sul piano del particolarismo culturalista di una buona parte degli *Studies*, la cui illusione principale consiste nello spostare le logiche performative del testo sullo scacchiera esistenziale di soggetti, gruppi o comunità ristrette.

Insomma, se esiste una letteraturizzazione della filosofia, esiste pure una “filosofizzazione degli studi letterari” che, particolarmente evidente nei settori della comparatistica, va letta come un ulteriore segno di volgarizzamento in chiave postmoderna. Così pure, è evidente che non si possa generalizzare questo processo a tutte le latitudini. Anche nel mondo anglosassone, soprattutto negli Stati Uniti, gli strascichi della *Theory* vivacchiano all’ombra della crisi più generale delle *Humanities*. A restare, ma è quasi solo una parvenza, è la disposizione a teorizzare beneficiando di un prestigio che va ovviamente spegnendosi. Più radicale è la situazione nel nostro paese, ad esempio. Anche in Italia la teoria della letteratura riconfluisce nella comparatistica, soprattutto nei termini, piuttosto transitori e occasionali, di contenitore di riferimenti più o meno spendibili in relazione all’oggetto letterario trattato. Tolta la storiografia della teoria letteraria, che meriterebbe un discorso a parte, si scrivono pochi, pochissimi libri a trazione teorica (che abbiano cioè l’obiettivo di proporre una riflessione ad ampio raggio sugli “statuti” della letteratura, con auspicabili riverberi politici). Dal punto di vista semplicemente disciplinare, eccetto rari casi, nelle università si insegna poca teoria letteraria e si preferisce, al limite, ragionare sulle sue specifiche “applicazioni” in sede critica. Capita raramente che uno studente di laurea triennale o magistrale abbia l’occasione di imbattersi, durante la sua formazione, nella lettura integrale di almeno un caposaldo della teoria letteraria del secolo scorso. D’altra parte, i manuali di teoria della letteratura (e quelli di critica letteraria) si contano sulle dita di una mano; per non parlare dei “classici” della teoria letteraria in commercio, vere e proprie mosche bianche del mercato editoriale umanistico.

4.

Le conseguenze possono essere lette, come al solito, in modo duplice. Per alcuni la liberazione dalla teoria è salutare; per altri, produce disorientamento e stallo. Pur appartenendo a questa seconda schiera, qui si vuole ragionare non tanto sulle posizioni sostanzialmente

postmoderne della prima (che trovano riparo anche e soprattutto a sinistra, va detto), quanto sulle estremizzazioni nichilistiche che le accompagnano. Ci riferiamo alle schiette pulsioni anti-teoriche o post-teoriche messe a tema nell'ultimo decennio (o poco meno) da alcune voci della comparatistica statunitense e accolte in Italia anzitutto da alcuni studiosi di filosofia politica. Si tratta di un fenomeno interessante perché descrive, a nostro giudizio, la svolta a destra (forse inconsapevole, forse no) delle grammatiche filosofiche provenienti da certo pensiero francese. La strada è stata aperta da Rita Felski con *The Limits of Critique*, un libro il cui bersaglio polemico è costituito dal marxismo, dalla psicoanalisi, dalla Scuola di Francoforte (con particolare riferimento a Adorno), dalle teorie del non-detto e del nascosto, e dalla pratica, a suo dire eccessivamente seriosa, della demistificazione.²³ Ma il percorso coincide con le proposte di Eve K. Sedgwick,²⁴ provenienti dal campo *queer*, o con quelle di più lunga durata di Bruno Latour,²⁵ per quanto una tentazione anti-teorica, anti-critica e anti-interpretativa abiti da molto tempo le stanze del discorso teorico postmoderno.²⁶

L'interesse per una risorgente avversione nei confronti della teoria critica (“critica” in senso lato, non solo francofortese) ha una motivazione politica. L'allergia alla postura demistificante è l'esito neoliberale delle più radicali posizioni “orizzontaliste” derivanti dalla *French Theory*, deleuzismo in testa (si noti l'-ismo), e dalle sue miscele culturaliste. La tensione anti-moderna della postcritica, cui corrisponde un invito ad abbandonare le strade dello scetticismo e a intraprendere quelle dell'ottimismo e della generosità conoscitiva, incontra l'idea che il modello esegetico materialista, per il quale non si dà superficie senza una relativa profondità, sia al giorno d'oggi vetusto e dannoso. È questa dimensione nascosta – quella dei “presupposti” che esitano in “posti”, per dirla col lessico della modernità hegeliana; o quella dei conte-

²³ R. Felski, *The Limits of Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 2015. Ma anche *Critique and Postcritique*, ed by E. S. Anker and R. Felski, Durham, Duke University Press, 2017.

²⁴ E. K. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990, e soprattutto *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham, Duke University Press, 2003.

²⁵ Del quale vedi almeno *Why has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, «Critical Inquiry», 2004, 30, pp. 225-48.

²⁶ *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, ed. by W. J. T. Mitchell, Chicago, University of Chicago Press, 1985⁴; *Post-Theory. Reconstructing Film Studies*, ed. by D. Bordwell and N. Carroll, Madison, University of Wisconsin Press, 1996.

nuti latenti che si fanno manifesti, per dirla col vocabolario freudiano; in generale, quel che Paul Ricœur ha indicato come ermeneutiche del sospetto – che i postcritici e i post-teorici contestano e rifiutano, dimostrando di non considerare una delle dialettiche basilari dell'attuale capitalismo, quella dell'assorbimento generalizzato di qualsivoglia elemento conflittuale e della rialfabetizzazione adialettica in chiave superficiale. D'altra parte, si tratta di proposte teoricamente fiacche (e voluttuosamente tali, va aggiunto), il cui carattere, per così dire, impolitico le rivela, per costitutiva ambiguità, aderenti a una generale spoliticizzazione della teoria, del resto contigua all'egemonia neoliberale. Per quanto si possa parlare, a proposito di Felski, militante di ispirazione femminista, di un «progressismo [che] rimane inarticolato»,²⁷ la sensazione è che la manomissione della consapevolezza teorico-critica conduca a un vuoto politico evidente e a un'assenza di indicazioni pratico-esegetiche: tutti limiti ben più gravi rispetto a quelli denunciati dal titolo del suo libro, che a questo punto potrebbe fruttuosamente intitolarsi *The Limits of Postcritique*. Ma, va detto, al giorno d'oggi la vacuità politica si traduce in una facile (o qualunquistica) adesione al paradigma egemone. E la ragione ultima di questo commento, che i postcritici leggeranno come classicamente malevolo (cioè tipicamente “critico”), risiede nel fatto che i presupposti per la maturazione di questo frutto per nulla appetibile fossero già avvertibili nelle proposte della teoria francese. Per cui, la post-critica o la post-teoria costituiscono l'esempio paradigmatico di tutti i limiti politici di quella stagione e del suo contrassegno sostanzialmente anarco-liberale.

Quel che la postcritica non dice o non racconta, insomma, è la sostanziale avversione nei confronti della dialettica, della mediazione, della totalità. La glorificazione della superficie presuppone l'idea che possa darsi una particolarità capace di vivere, in assoluta indipendenza, al di fuori della relazione col resto. Quando, in questa cornice di post-pensiero, si evoca il “legame”, lo si fa solo nei termini orizzontalistici di un “concatenamento” transitorio e occasionale, alimentato dall'illusione dell'indeterminatezza. In tal senso, la postcritica o la post-teoria costituiscono sostegni culturali all'egemonia della superficie che contrassegna l'attuale momento capitalistico. È la rimozione

²⁷ A. J. Habed, *Teoria e politiche della postcritica. Note su un dibattito transdisciplinare*, «Filosofia politica», 2020, 2, pp. 337-48: 346.

di questo rapporto con l'economico a favorirne l'esposizione in termini concettuali, specie se estetizzati attraverso il ricorso a neologismi, accostamenti inusitati, effetti speciali.

Inoltre, l'ossessivo riferimento alla letteratura messo in campo pertiene più all'esigenza stilistica di chi stende il testo che all'identificazione di un repertorio da analizzare, perché la postcritica si pone anzitutto come scrittura, come gioco stilistico di suggestivo assemblaggio asistemático di motti e posizioni, al di là della significazione, insomma come crezionismo linguistico. Vale a dire che la postcritica è una forma, tra le tante, di quell'esteriorizzazione/estetizzazione del concetto di cui ho parlato nelle prime pagine di questo libro. Ma è anche un discorso che vuole innestarsi sulle strade aperte dall'avanguardismo teorico di sinistra e dai fraintendimenti teorici che ha generato, specie in seno alla stagione post-operaistica, a partire dall'idea che si possa ricavare una qualche soggettività rivoluzionaria restando interni al processo di produzione, e quindi di fatto accettando l'orizzonte di pura immanenza che il capitale, *superficialmente* aggiungiamo noi, riconsegna. L'idea che si possa fondare sulla superficie una politica di emancipazione soggettiva trova il suo paradossale radicamento nel congedo dalla critica dell'economia politica.

5.

Al capo opposto di questa paradossale miscela di relativismo teorico, antistoricismo, ribellismo antagonista e culto dell'*écriture*, si colloca l'alternativa dialettica, anch'essa senza dubbio stanca e provata. Il suo insuccesso nei tempi attuali si spiega col valore che essa continua ad accordare al concetto di *mediazione*, che nei termini hegeliani si potrebbe tradurre con la formula ben nota della “fatica del concetto”. Se le teorie di derivazione francese o le post-teorie rinunciatricie hanno oggi la meglio, perché aderiscono a quella particolare “struttura del sentire” della postmodernità avanzata che è l'immediatezza,²⁸ una teoria dialettica e materialistica conosce invece i tempi lunghi della non-adesione, della battaglia con il non-identico, con ciò che le si oppone (al quale però è implicitamente legata), e risulta inevitabilmente *out of place*. Nel campo della teoria della letteratura, una proposta

²⁸ Vedi il recente A. Kornbluh, *Immediacy. Or, the Style of Too Late Capitalism*, Londra-New York, Verso, 2023.

dialettica si configura come il travagliato attraversamento del testo e di ciò che, all'interno e all'esterno dei suoi confini, gli inerisce, e si propone di studiare gli oggetti estetici alla luce di un doppio movimento ideologico, uno regressivo – di rispecchiamento inerte – e l'altro progressivo – di elaborazione attiva di una risposta, sul piano dell'immaginario, a un dilemma di natura materiale.²⁹ Per questo, è costretta a tornare su luoghi ritenuti superati come la dialettica di forma e contenuto. E per lo stesso motivo ritiene che la produzione estetica sia gioco-forza assorbita dal vortice del modo di produzione capitalistico e spesso assuefatta alle sue logiche, cosicché si predispone a scardinare le illusioni della superficie e a postulare un contenuto di verità, per dirla con Benjamin, sepolto e invisibile.³⁰

A quest'altezza, teoria e critica convivono in un processo conoscitivo che assume un'immagine ben precisa: quella di un percorso di scardinamento inesauribile delle immediatezze e delle superfici, delle false parvenze con cui i testi culturali si presentano, che deve condurre al problema delle scaturigini materiali e delle determinazioni concrete, celate dietro le forme. Qui “mediazione” significa interrogare i nessi e le relazioni che rendono possibile, dietro l'apparente autonomia dell'opera d'arte, la sedimentazione di un intero universo di rapporti e di leggi sociali. Molto opportunamente Franco Fortini ha parlato del testo letterario come *depositum historiae*, nelle cui profondità risuona l'eco di legami spesso impensabili con determinazioni altre e lontane.³¹ Alla critica e alla teoria è demandato il compito – vocato a un'autoverifica permanente delle proprie credenziali³² – di riempire lo spazio tra la singolarità della risposta estetica inscenata dal testo e la ragione materiale che lega quello stesso testo ai più larghi modi di riproduzione della vita e della società, nel nome di «inimmaginabili filologie avvenire».³³

²⁹ Evoco alcuni luoghi teorici cruciali di un grande libro dimenticato (in Italia): F. Jameson, *L'inconscio politico. La narrazione come atto socialmente simbolico* (1981), Milano, Garzanti, 1990.

³⁰ Il riferimento è alle prime battute del noto saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe: vedi W. Benjamin, “Le affinità elettive” di Goethe, in Id., *Opere complete*, vol. I, *Scritti 1906-1922*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2008, pp. 523 sgg.

³¹ F. Fortini, *Opus servile* (1989), in Id., *Saggi ed epigrammi*, a cura di L. Lenzini, Milano Mondadori, 2003, p. 1651.

³² È dialettico solo un pensiero al quadrato, capace di riflettere su se stesso nell'atto di porsi esecutivo, come ha scritto Jameson in alcuni luoghi incisivi di *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo* (1971), Napoli, Liguori, 1975, in particolare pp. 376 sgg.

³³ F. Fortini, *Sui confini della poesia* (1987), in Id., *I confini della poesia*, a cura di L. Lenzini, Roma,

Che una tale riappropriazione non possa certo prescindere dall’allestimento di una genealogia materialistica dei percorsi storico-culturali che hanno condotto sin qui, è una petizione di principio per nulla scontata. Le pulsioni antistoriciste fanno tutt’uno con la tendenza a liquidare la riflessione teorica e raccolgono risultati egemonici consistenti. Il deserto della critica e della teoria, per usare un’immagine di Geoffrey H. Hartman,³⁴ è anche e soprattutto il deserto della storia. Il discredito gettato sullo storicismo dalle filosofie analitiche, dalle posizioni post-strutturalistiche o dalle posture blandamente fenomenologiche, si accompagna, del resto, a quel tentativo di consegnare al passato la dialettica e le forme di pensiero sistematiche. L’offensiva antimarxista e antidialettica, in particolare, si nutre di strumenti più morbidi e suadenti di ripulsa e di antimodernità, il cui fine si risolve nell’accettare, persino entusiasticamente (un entusiasmo che ricorda i “debolisti” agli inizi degli anni Ottanta), un orizzonte di attivismo para-teorico individuale, un’estroflessione autonoma di gusti, punti di vista, traiettorie culturalmente fascinose, e dunque innocue. D’altra parte, chi voglia mantenere in vita gli alfabeti della modernità, riconoscendo ad esempio nel materialismo o nel marxismo, oppure nella psicoanalisi freudiana, il proprio ordine di senso, si trova costantemente a fare i conti con la sensazione di parlare al Novecento e non al Due mila; si trova, cioè, davanti al dilemma di accettare l’emersione o l’irruzione del “nuovo” e di farsi dettare l’agenda categoriale dalle sorgive manifestazioni di un nuovo immaginario. Più difficile, perché sempre sull’orlo estremo dell’abisso e del fallimento, è il compito di interrogare simultaneamente e costantemente il proprio posizionamento categoriale – vale a dire, nelle forme dell’autocoscienza metodologica o dell’autovalutazione critica dei presupposti teorici – al fine di integrarlo, senza manometterlo, nel momento storico-culturale.

Il rischio idealistico di sovrapporre il proprio dizionario concettuale all’oggetto dinamico di analisi richiama il teorico ad avvertenze pressoché quotidiane. Ma questa autocomprensione materialistica permanente costituisce la ragione – forse l’unica, possiamo spingerci a dire – della *Teoria*. A differenza della *theory*, essa non è l’esplici-

Castelvecchi, 2015, p. 19.

³⁴ G. H. Hartman, *La critica nel deserto* (1980), a cura di V. Fortunato e G. Franci, Parma, Mucchi, 1991.

tazione “attualistica” (nel senso gentiliano del termine) di un gesto originale del pensiero, ma è l’autoriflessività come precondizione del pensiero critico. E l’autoriflessività non è mai un territorio meramente soggettivo. Implica un serrato confronto con l’oggettività nella quale il soggetto è inevitabilmente, a tutti i livelli (dall’esistenziale allo storico), implicato. Il punto di partenza della teoria non può che essere sociale; il suo punto d’arrivo è parimenti inserito in una totalità inaggirabile di rapporti e relazioni. L’abbaglio neoliberale – oggi egemone – consiste nel soggettivizzare in modo esasperato l’uno e l’altro stadio – l’inizio e la fine – perdendosi inevitabilmente nella glorificazione del proprio assolutismo, che è l’altra faccia del pluralismo dogmatico dei nostri tempi.

Il disagio della dialettica. Gramsci, il nazionale-popolare e la critica operaista

Paolo Desogus

Sorbonne Université, paolodesog@yahoo.it

Received: 30.06.2025 - Accepted: 20.10.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

Questo saggio esamina il concetto gramsciano di nazionale-popolare, evidenziandone il ruolo centrale all'interno della filosofia della prassi, come categoria sia culturale che politica. Lungi dall'essere una nozione meramente letteraria, il nazionale-popolare viene mostrato come parte integrante della formazione di un soggetto rivoluzionario e del superamento dialettico della frattura storica tra popolo e nazione, una separazione rafforzata dall'egemonia borghese postunitaria in Italia. Attraverso un confronto critico con le traiettorie teoriche dell'operaismo e del post-operaismo italiani – in particolare gli scritti di Mario Tronti e Toni Negri – il saggio contrappone l'enfasi gramsciana sulla mediazione, l'egemonia e la lotta culturale a una visione dell'antagonismo radicata nell'immediatezza e nella spontaneità. Queste posizioni post-hegeliane e anti-dialettiche, si sostiene, riflettono in ultima analisi tratti chiave dell'ideologia neoliberista, nonostante le loro pretese di radicalità. Riprendendo l'elaborazione gramsciana del nazionale-popolare come processo di elevazione culturale e unificazione politica, il saggio propone un quadro di riferimento per la comprensione della lotta di classe che evita sia le concezioni economiciste sia quelle mitiche della resistenza. Il nazionale-popolare emerge così come un concetto capace di informare la politica emancipatrice contemporanea, fondata sulla produzione dialettica della volontà collettiva e orientata alla costruzione di una nuova civiltà comunista.

Keywords

Nazionale-popolare, Dialettica, Filosofia della praxis, Operaismo, Post-operaismo, Moltitudine

The Discomfort of Dialectics. Gramsci, the National-Popular, and Workerist Critique

Abstract

This essay examines the Gramscian concept of the national-popular, highlighting its central role within the philosophy of praxis as both a cultural and political category. Far from being a merely literary notion, the national-popular is shown to be integral to the formation of a revolutionary subject and to the dialectical overcoming of the historical divide between people and nation, a separation reinforced by post-unification bourgeois hegemony in Italy. Through a critical engagement with the theoretical trajectories of Italian workerism and post-workerism – especially the writings of Mario Tronti and Toni Negri – the essay contrasts the Gramscian emphasis on mediation, hegemony, and cultural struggle with a vision of antagonism rooted in immediacy and spontaneity. These post-Hegelian and anti-dialectical positions, it is argued, ultimately reflect key features of neoliberal ideology, despite their claims to radicalism. By returning to Gramsci's elaboration of the national-popular as a process of cultural elevation and political unification, the essay proposes a framework for understanding class struggle that avoids both economist and mythic conceptions of resistance. The national-popular thus emerges as a concept capable of informing contemporary emancipatory politics, grounded in the dialectical production of collective will and oriented toward the construction of a new communist civilization.

Keywords

National-popular, Dialectic, Philosophy of Praxis, Workerism, Post-Workerism, Multitude

Il disagio della dialettica. Gramsci, il nazionale-popolare e la critica operaista

Paolo Desogus

1. Nazionale-popolare e filosofia della praxis

Questo intervento prende le mosse dal tema del nazionale-popolare, fra le nozioni del periodo carcerario più citate di Gramsci, ma forse anche una delle più frantese a causa della trasformazione che questa coppia di termini ha subito rispetto al suo impiego originario. «Nazionale-popolare» o come più spesso capita di leggere «nazional-popolare» ha assunto nel corso degli anni un’accezione quasi sempre negativa, che tradisce la lettera dei *Quaderni* e che il più delle volte si riferisce a quella parte della produzione culturale aderente ai sentimenti più plebei e provinciali attribuiti alle masse popolari italiane. Non c’è dunque nulla di innocente nella caduta dell’ultima vocale di “nazionale”.¹ A questa distorsione impostasi nell’uso corrisponde infatti una vera e propria manipolazione ideologica, ovvero il ritorno, sotto mentite spoglie, del vecchio spirito elitario, sempre pronto a giustificare la divisione di classe e a confinare i sentimenti popolari ai margini, nel novero di quelle espressioni culturali «inferiori», prive di legittimità estetica e di qualsiasi valore civile.

Lo spostamento di senso dal «nazionale-popolare» al «nazionalpopolare» è in questo senso la traccia di un’esclusione politica. Mette su uno stesso piano la cultura leggera di grande consumo, che va dalla canzone alla fiction sino ai riti sportivi, e le manifestazioni espressive nate dal basso, che resistono alla colonizzazione del capitale e che custodiscono un sentimento del mondo popolare da cui occorre eliminare ogni traccia di effettualità storica. Completamente opposta era invece la pregnanza di senso espressa nei *Quaderni del carcere*. In Gramsci «nazionale-popolare» rimanda infatti alla grande cultura europea, al romanzo di Balzac o di Dostoevskij, cioè a quegli autori di opere

¹ Sull’apocope di “nazionale” cfr. G. Schirru, *Nazionalpopolare*, in *Pensare la politica. Scritti per Giuseppe Vacca*, a cura di F. Giasi, R. Gualtieri e S. Pons, Roma, Carocci, 2009, pp. 239-53. Sul concetto di nazionale-popolare vedi inoltre L. Durante, *Nazionale-popolare*, in *Le parole di Gramsci*, Roma, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Roma, Carocci, 2004, pp. 150-69.

capaci di calarsi nel vivere e sentire il mondo delle classi popolari per elevarne i sentimenti e le aspirazioni e sottrarle dai margini della storia.

Occorre nondimeno precisare che il significato di questa nozione esprime una valenza non riducibile al discorso culturale, né tanto meno alla sola letteratura del canone. Gramsci è del resto molto interessato alla nascente società di massa, alla funzione dei giornali e delle riviste. Non meno significativa è poi la sua attenzione al «brescianesimo»² e al romanzo d'appendice, da cui ha tratto importanti considerazioni sul superomismo, che trovano ancora oggi interesse nella critica.³ Non è dunque in discussione il rilievo di Gramsci nello studio dei problemi sovrastrutturali. Ma questo merito è stato tanto più grande quanto più letto in un senso intimamente dialettico con la base strutturale. Il nazionale-popolare si riferisce infatti a qualcosa di più ampio e complesso, che ha certamente a che fare con i temi letterari e culturali, non separabili anche da interrogativi sul valore artistico,⁴ ma che nell'ottica gramsciana si saldano al tema della lotta di classe e della formazione del soggetto rivoluzionario.

In questo senso il nazionale-popolare è in tutto e per tutto tra le principali categorie della filosofia della praxis. La sua elaborazione è radicata nell'analisi storico-politica che Gramsci ha svolto sulla vicenda italiana e in particolare sul ruolo dei suoi intellettuali e sulle contraddizioni del Risorgimento. Mentre sul piano più strettamente filosofico partecipa al superamento di ogni residuo positivistico e meccanicistico del marxismo allo scopo di saldare teoria ed esigenza di trasformazione della realtà. Proprio per questo lo studio del nazionale-popolare è parte integrante del lavoro di costruzione della «volontà politica».⁵ Nasce dell'idea gramsciana secondo cui «gli uomini prendono coscienza della loro posizione sociale e quindi dei loro compiti sul terreno delle ideologie».⁶ In quest'ottica, attraverso la giu-

² Sul «brescianesimo» cfr. M. Paladini Musitelli, *Brescianesimo*, ivi, pp. 35-54.

³ Ad aver restituito vita al tema del superomismo è stato Umberto Eco nel suo *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Milano, Bompiani, 1976. Cfr. inoltre R. Mordini, *De Sanctis, Gramsci e i pro-nipotini di padre Bresciani. Studi sulla tradizione culturale italiana*, Roma, Bordeaux, 2019; R. Descendre, «Surhomme», «bas romantisme», fascisme: *Antonio Gramsci et le roman populaire français*, in *La France d'Antonio Gramsci*, éd. par R. Descendre et J.-C. Zancarini, Lyon, ENS Éditions, 2021, pp. 113-52.

⁴ Di significativa importanza è in particolare Quaderno 23, § 7: *QC*, pp. 2193-95.

⁵ Quaderno 13, § 1: *QC*, in particolare pp. 1559-61.

⁶ Quaderno 10 II, § 41: *QC*, pp. 1318-19.

stapposizione dei termini di «nazionale» e «popolare», Gramsci indica il progetto di convergenza e di integrazione tra popolo e nazione che l'egemonia liberale e borghese postunitaria ha tenuto invece separati con ricadute sulla produzione culturale e sulla posizione degli intellettuali e delle forze egemoni rispetto alle masse popolari, confinate a un ruolo marginale e passivo.

In opposizione al tentativo di leggere il nazionale-popolare come una nozione minore, essenzialmente letteraria e scorporabile dal pensiero di Gramsci, e soprattutto in opposizione all'interpretazione che considera il suo contenuto come un residuo populistico di ascendenza «giobertiana» – secondo la ricostruzione di Asor Rosa⁷ – occorre fare luce soprattutto sulla sua natura intimamente dialettica, strettamente legata ai principali nodi teorici dei *Quaderni*. Il nazionale-popolare non è l'espressione delle masse disgregate, colte nella loro oggettiva spontaneità: questa categoria chiama in causa l'insieme dei gruppi sociali capaci di elevarsi a soggetto della storia e di far coincidere, per mezzo del lavoro culturale e politico, il proprio punto di vista e le proprie aspirazioni con il punto di vista e le aspirazioni dell'intera nazione. Lo statuto del nazionale-popolare è pertanto culturale, ma è allo stesso tempo storico-politico: è strettamente calato nella lotta per l'egemonia e definisce l'area di formazione del soggetto rivoluzionario portatore della «nuova civiltà» comunista. Prefigura infatti un modo nuovo di vivere e sentire il mondo fondato su un orizzonte di senso che riflette la prima tappa verso la condizione materiale libera dallo sfruttamento e dal dominio di classe.

Tornerò in modo più circostanziato sulla specificità del nazionale-popolare gramsciano, ma nell'economia di queste pagine vorrei farlo alla luce di alcuni sviluppi teorici sorti in Italia negli anni Sessanta e facenti capo alla traiettoria filosofica che ha preso le mosse dall'operaismo e da quei suoi intellettuali che, seppure da posizioni non sempre assimilabili, hanno individuato proprio nel nazionale-popolare l'elemento di maggiore debolezza dell'impianto teorico dei *Quaderni* e della linea politica a essi ispirata, cioè quella del Partito comunista italiano. Mi riferisco in particolare a Mario Tronti, limi-

⁷ A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo (1965) – Scrittori e massa (2015)*, Torino, Einaudi, 2015. La ricostruzione è stata contestata da M. B. Luporini, *Alle origini del «nazionale-popolare»*, in *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, a cura di G. Baratta e A. Catone, Milano, Unicopli, 1995, pp. 43-51.

tatamente agli scritti raccolti nel suo *Operai e capitale*, e a Toni Negri, di cui si prenderanno in esame anche gli sviluppi successivi alla fine dell'operaismo e al distacco da Tronti. A loro andrebbe poi affiancato il nome di Asor Rosa, soprattutto per il suo *Scrittori e popolo*. Ma dato che l'obiettivo del mio intervento è quello di mettere in risalto gli aspetti filosofico-politici del nazionale-popolare, non mi soffermerò sulla sua lettura, di cui del resto mi sono occupato altrove.⁸

Come in parte anticipato, il nesso di problemi che in queste pagine desidero approfondire riguarda i temi della dialettica, della totalità e della formazione del soggetto politico, tutti argomenti a mio avviso ancora oggi centrali per comprendere e agire sul presente attraverso Gramsci e attraverso le sue categorie. Il confronto con l'interpretazione operaista e post-operaista, alla luce del nazionale-popolare mi pare infatti che consenta di individuare una delle principali trame del pensiero antidialettico che, in anni più recenti, ha condotto all'elaborazione di un'idea di antagonismo – l'antagonismo delle moltitudini – incapace non solo di sfidare l'ideologia neoliberale, ma incapace persino di rendersi autonomo dal suo dominio, finendo di fatto complice della sua egemonia e della sua rivoluzione passiva.

2. Tronti e il rifiuto radicale della mediazione e del concetto di cultura

Come è noto, la parabola antigramsciana dell'operaismo e poi del post-operaismo prende le mosse da Tronti, il quale già nel convegno del 1958, sulla spinta della lettura di Galvano Della Volpe,⁹ si distanzia dalle letture più vicine al Pci e intravede nello stretto legame a Hegel la fragilità del materialismo dei *Quaderni*. Tronti ravvisa in quest'ottica una prossimità di Gramsci a Lukács. Il marxismo sarebbe infatti da entrambi concepito come la realizzazione del pensiero hegeliano: cioè la sua «conclusione».¹⁰ La posizione di Tronti, comune ad altri giovani marxisti degli anni Cinquanta, è

⁸ P. Desogus, *Cultura, mediazione e popolo in Gramsci*, in *Il presente di Gramsci. Letteratura e ideologia oggi*, a cura di P. Desogus, M. Cangiano, M. Gatto e L. Mari, Giulianova, Galaad, 2018, pp. 60-89.

⁹ Sul legame tra Tronti e Della Volpe cfr. G. Liguori, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche (1922-2012)*, seconda edizione riveduta e accresciuta, Roma, Editori Riuniti University Press, 2012, pp. 159-61.

¹⁰ M. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, in *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Roma, Editori Riuniti, 1973², p. 311 (ora anche in Id. *Scritti su Gramsci*, a cura e con saggio introduttivo di P. Serra, Bologna, DeriveApprodi, 2024).

però diversa. Secondo Tronti, occorre valorizzare l'elemento di rottura da Hegel compiuto da Marx: «Hegel non ha bisogno di essere concluso; Hegel è già la conclusione. È proprio la conclusione che Marx rifiuta».¹¹

Questa affermazione, molto netta e perentoria, è di poco successiva ai fatti d'Ungheria del 1956 e certamente risente del contesto politico successivo all'VIII congresso del Pci e alla relazione di Togliatti sulla «via italiana al socialismo», dove il segretario comunista ribadisce la propria continuità con Gramsci¹² e dove riafferma l'ancoraggio italiano alle istituzioni nate dopo la Resistenza e la Costituente («la democrazia di tipo nuovo»).¹³ Non meno significative sono però anche le preoccupazioni teoriche dovute alla sempre più sentita esigenza di tornare a Marx, talvolta anche contro Gramsci e contro il suo reclutamento nel cammino lungo «la via italiana al socialismo». Seppure da posizioni talvolta diverse, Della Volpe e numerosi altri intellettuali, alcuni dei quali interni al Psi, si fanno promotori della rilettura del *Capitale* orientata a restituire al marxismo la sua scientificità invece minata da un umanesimo ancora troppo idealistico, che proprio in Gramsci, e in particolare nel Gramsci promosso dal Pci, trovava una sponda e una giustificazione.¹⁴

Come emerge più nettamente negli scritti poi raccolti in *Operai e capitale*, la linea gramsciana di Togliatti non sarebbe in grado di cogliere le novità dello sviluppo industriale italiano e la posizione che assume la classe operaia nel contesto capitalista del miracolo economico. Il marxismo di Gramsci, per Tronti, sarebbe ancora troppo legato a Hegel e alla totalità che intrappola il punto di vista operaio e che lo assoggetta a quello dei ceti dominanti.

A partire da queste conclusioni, sempre in *Operai e capitale*, Tronti critica lo storicismo e dunque «la maledetta tesi politica controrivoluzionaria che vuole far ripercorrere agli operai tutta quanta la storia della borghesia». Nella sua lettura non c'è filosofia, né cultura di cui la classe operaia sarebbe erede: «La cultura infatti [...] è sempre bor-

¹¹ Ivi, pp. 312-13.

¹² P. Togliatti, *La via italiana al socialismo*, rapporto al comitato centrale del Pci, 24 giugno 1956, in Id., *Opere*, Vol. VI: 1956-1964, a cura di L. Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. 152-53.

¹³ Ivi, pp. 169-70.

¹⁴ G. Vacca, *Storiografia e vita nazionale. Liberalismo e marxismo nell'Italia del Novecento*, Roma, Treccani, 2022, pp. 137-76.

ghese: è sempre cioè rapporto tra intellettuali e società, intellettuali e popolo, intellettuali e classe; e sempre per questa via *mediazione* dei contrasti e loro soluzione in altro».¹⁵

Il termine «mediazione», come sarà poi nel pensiero operaista di Toni Negri, è qui interpretato come sinonimo di compromesso, anzi si direbbe di compromissione con le istituzioni borghesi, da cui discenderebbe il principio della rinuncia al conflitto e dunque delle aspirazioni rivoluzionarie. Prosegue subito dopo Tronti: «Se cultura è ricostruzione della totalità dell'uomo, ricerca della sua umanità nel mondo, vocazione a tenere unito ciò che è diviso, – allora è un fatto per sua natura reazionario e come tale va trattato».¹⁶

La polemica ha evidentemente come bersagli la filosofia della *praxis*, il suo portato umanistico insieme alla prospettiva di costruzione del soggetto politico su cui Gramsci riflette nelle pagine dei *Quaderni* dedicate alla «connessione sentimentale», al passaggio dall'in sé al per sé e dunque alla presa di coscienza delle contraddizioni del reale, che nell'ottica della filosofia della *praxis* conducono al superamento del momento economico-passionale in quello etico-politico.¹⁷ L'operaismo di Tronti (e successivamente di Negri) rifiuta in toto questi passaggi dialettici. A suo avviso stare dentro la mediazione di tipo gramsciano, sposata dal Pci, non consente di cogliere il ruolo della classe operaia rispetto allo sviluppo capitalistico. Attraverso una formula che poi è diventata celebre, tanto da essere ripresa ripetutamente anche per definire uno dei concetti chiave dell'operaismo, ovvero quello dell'«autonomia operaia», Tronti afferma che occorre prendere atto di quella che altrove ha definito come una vera e propria «rivoluzione copernicana»¹⁸ e cioè l'idea che lo sviluppo capitalistico è determinato dalle lotte sociali e non il contrario. Pertanto la classe operaia, che ne è protagonista, «deve presentarsi come componente interna dello sviluppo e al tempo stesso come sua interna contraddi-

¹⁵ M. Tronti, *Operai e capitale*, Roma, DeriveApprodi, 2013⁴, p. 247 (corsivo mio).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Qui faccio riferimento in particolare alla celebre nota sulla catarsi: Quaderno 10 II, § 6: *QC*, p. 1244.

¹⁸ L'idea di «rivoluzione copernicana» ha trovato sviluppo in *Operai e capitale*, ma è stata fissata con questa formula da Tronti successivamente per poi essere ripresa in diverse circostanze, anche in anni più recenti nell'ambito post-operaista. Cfr. M. Tronti, [La rivoluzione copernicana], 1963, in Id., *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, a cura di M. Cavalleri, M. Filippini e J. M. H. Mascat, Bologna, il Mulino, 2018, pp. 123-36.

zione».¹⁹ Ecco che dunque lo studio dei rapporti di produzione va demistificato, deideologizzato allo scopo di liberare l'iniziativa operaia, che così può appropriarsi consapevolmente della propria facoltà di determinare la modernità capitalistica e di scandire il ritmo della sua razionalizzazione tecnologica e burocratico-politica.

Tale opera di demistificazione e di deideologizzazione, per liberare il processo di «soggettivazione», altra categoria chiave dell'operaismo, deve rivolgersi proprio contro quelle forze sociali che si ostinano a leggere la lotta di classe in termini dialettici dentro la cornice delle alleanze democratiche. A questo proposito Tronti è esplicito nel mettere sotto accusa Togliatti e la sua «volgarizzazione [...] del partito nuovo».²⁰ Nel quadro della democrazia progressiva e della via italiana al socialismo «[l]a tensione tra capitale e lavoro diventa [...] una “istituzione legale della società”»²¹ che spegne le speranze rivoluzionarie e cala sulla classe operaia il punto di vista dei ceti dominanti.

Alla classe operaia spetta al contrario il compito di recuperare il proprio punto di vista di fabbrica sciogliendo tutte quelle mediazioni ideologiche e culturali che la legano al potere del capitale e che continuano a configurala sotto un piano ad esso subordinato.²² In questo senso deve dunque liberarsi di tutte le incrostazioni populistiche che la tengono ancorata alla rappresentazione di sé come classe subalterna. Lo stesso marxismo non deve essere più concepito come «andata al popolo», secondo la formula dei *Quaderni*. Secondo Tronti, in uno dei passaggi di *Operai e capitale* più antigramsciani, la classe operaia viene dal popolo, ma non è popolo:

[C]hi – come noi – si mette dal punto di vista operaio non ha più bisogno di «andare verso il popolo». Noi stessi infatti veniamo dal popolo. E come la classe operaia si emancipa politicamente dal popolo stesso nel momento in cui non si pone più come classe subalterna, così la scienza operaia rompe con l'eredità della cultura borghese nel momento in cui non assume più il punto di vista della società, ma quello della parte che vuole rovesciarla.²³

¹⁹ Id., *Operai e capitale*, cit., p. 54.

²⁰ Ivi, p. 115.

²¹ Ivi, p. 69.

²² Secondo Tronti occorre adottare «la forma di lotta del rifiuto, la forma di organizzazione del no operaio: rifiuto di collaborare attivamente allo sviluppo capitalistico, rifiuto di proporre positivamente un programma di rivendicazioni» (ivi, p. 249).

²³ Ivi, p. 247

Per dare luogo a questo rovesciamento occorre allora «l'urto violento di un colpo distruttivo: *qui la critica dell'ideologia deve consapevolmente porsi dal punto di vista operaio come critica della cultura*»,²⁴ definita nelle stesse pagine come «lavoro di dissoluzione di tutto quanto già c'è, rifiuto di continuare a costruire sul solco di questo passato». Un'ulteriore spinta espressa in chiave antumanistica chiude il ragionamento trontiano:

L'Uomo, la Ragione, la Storia, queste mostruose divinità vanno combattute e distrutte, come fossero il potere del padrone. Non è vero che il capitale ha abbandonato questi suoi antichi dei. Ne ha solo fatto la religione del movimento operaio: è così che continuano a governare attivamente il mondo degli uomini.²⁵

Tronti, che più tardi avrebbe di molto rivisto le sue posizioni, sino a riprendere la militanza nel 1967 nel Pci, tende tuttavia a precisare che la sua riflessione non si colloca propriamente nella prospettiva dell'antumanesimo. Il suo è piuttosto il rifiuto di esser parte anche solo polemica di qualcosa che irretisce le aspirazioni rivoluzionarie, dal momento che la negazione dell'umanesimo legherebbe ancora la classe operaia alla radice borghese.²⁶ Il risultato, come sarà poi chiaro nella vicenda intellettuale di coloro i quali hanno raccolto l'eredità di *Operai e capitale*, è in realtà molto diversa e ha trovato forma proprio nelle varie forme ostili all'umanesimo, sino alle convergenze tra postoperaismo dissolto nel poststructuralismo (Negri e Hardt) e il pensiero postumano.²⁷

Stando almeno alle intenzioni la posizione di Tronti all'altezza di *Operai e capitale* è in ogni caso di radicale sottrazione, di estraneità, di rottura volta a porre un solco con la tradizione umanistica e dunque con qualsiasi prospettiva nazionale-popolare o che ancora aspira a una cultura d'opposizione. Non c'è terreno comune tra operai e capitale. La loro contrapposizione, secondo Tronti, deve essere netta, senza mediazioni di sorta che non derivino direttamente dall'esperienza.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ «Così l'antumanesimo, l'irrationalismo, l'antistoricismo, da armi pratiche che potevano essere nelle mani della lotta operaia, diventano prodotti culturali in mano alle ideologie capitalistiche. In questo modo la cultura – non per i contenuti che momentaneamente assume nell'epoca contemporanea, ma proprio per la sua forma permanente, cioè proprio in quanta cultura – si fa mediatrice del rapporto sociale del capitalismo, funzione della sua conservazione» (ivi, pp. 247-48).

²⁷ R. Braidotti, *Il postumano*, trad. it. di A. Balzano, Roma, DeriveApprodi, 2014.

rienza di fabbrica.²⁸ Non è quindi configurabile in termini gramsciani né come una guerra di movimento, né come una guerra di posizione: dalle pagine di Tronti la lotta per il rovesciamento del capitale si presenta come una sorta di duello: «La continuità della lotta è semplice: gli operai hanno bisogno solo di se stessi e del padrone di fronte a se stessi».²⁹

Molti anni più tardi anche Negri e Hardt giungeranno a conclusioni simili, seppure nel contesto neoliberale e di esaltazione della disintermediazione.

3. Le radici storico-politiche del nazionale-popolare

È sorprendente che nella sua riflessione sulla fabbrica sul lavoro rivoluzionario Tronti non tenga minimamente conto dell'esperienza di lotta di Gramsci e de «L'Ordine Nuovo» durante il biennio 1919-20 e che non consideri che i *Quaderni* nascano, tra le tante ragioni, anche dalla riflessione sulla sottovalutazione degli apparati egemonici del capitalismo nella nascente società di massa. Certo, le forze produttive e i rapporti di produzione dei primi anni Sessanta studiati da Tronti erano enormemente più sviluppati, come lo erano però anche le capacità egemoniche e dunque il potere di neutralizzare le più radicali ambizioni di autonomia operaia. L'esperienza del biennio rosso e la meditazione carceraria degli anni successivi avrebbero dunque potuto ugualmente fornire elementi di riflessione proprio su quel deficit di dialettica che impedisce di decifrare i mutamenti egemonici di cui anche la classe operaia italiana è stata vittima negli anni Sessanta con l'affermarsi della società dei consumi.

Sul piano più filosofico-politico stupisce allora la rapidità con la quale Tronti affronta il tema dell'ideologia e del suo nesso con la totalità, per Gramsci decisivo proprio per una piena comprensione della relazione tra base economica e processi sovrastrutturali. Contrariamente a quanto affermato dagli operaisti, la filosofia della praxis «non è – scrive Gramsci – lo strumento di governo di gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l'egemonia su classi subalter-

²⁸ Secondo Tronti: «quando si tratta della classe operaia dentro il sistema del capitale, la medesima forza produttiva si può contare davvero due volte: una volta come forza che produce capitale, un'altra volta come forza che si rifiuta di produrlo; una volta dentro il capitale, un'altra volta contro il capitale» (*Operai e capitale*, cit., p. 180).

²⁹ Ivi, p. 93.

ne».³⁰ Non è, contrariamente a quello che dice Tronti, «la ceralacca»³¹ che tiene insieme struttura e sovrastruttura. La filosofia della praxis «è *l'espressione di queste classi subalterne che vogliono educare se stesse all'arte di governo* e che hanno interesse a conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli e ad evitare gli inganni [...] della classe superiore e *tanto più di se stesse*».³² La filosofia della praxis non si preoccupa in altre parole di costruire l'egemonia nei semplici termini del consenso passivo, ovvero di adesione esteriore a una data visone del mondo. Aspira all'elevazione dei gruppi sociali a soggetto attivo, incarnato nella storia. È in tal senso l'espressione del lavoro pedagogico-politico di costruzione della loro volontà, capace di farsi movimento dialettico ed espressione di nuova civiltà.

La proposta trontiana sembra invece del tutto trascurare la fatica della mediazione, fino a spingersi a un gesto liquidatorio di ogni dato culturale e simbolico, considerato intimamente nemico, portatore di un'intrinseca logica di subordinazione delle forze antagoniste. In realtà la filosofia della praxis non intende affatto lasciarsi assoggettare dalla visione del mondo dei dominanti, ma intende al contrario sfidare tutte le falsificazioni che non consentono di pervenire alla totalità. Non solo, si propone anche di sottoporre a critica la falsa coscienza che nasce all'interno del proprio stesso punto di vista. Gramsci per questo motivo non nega che la filosofia della praxis e il marxismo siano un'ideologia; riconosce anzi che le determinazioni di senso sovrastrutturali che le consentono di essere operativa sono storicamente situate, ma risolve questa loro parzialità con un continuo richiamo alla totalità e alla necessità di superare le resistenze corporativistiche ed egoistiche che impediscono la formazione del soggetto rivoluzionario. Potremmo per questo dire che *la filosofia della praxis è partecipe della storia in cui è calata, ma ne è allo stesso tempo la contraddizione*. Come si legge nel Quaderno 11:

[L]a filosofia della prassi è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo, è una filosofia liberata (o che cerca di liberarsi) da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico, è la coscienza piena delle contraddizioni, in cui lo stesso filosofo, inteso individualmente o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende

³⁰ Quaderno 10 II, § 41: *QC*, p. 1320.

³¹ Tronti, *Operai e capitale*, cit., p. 115.

³² Quaderno 10 II, § 41: *QC*, p. 1320.

le contraddizioni ma pone se stesso come elemento della contraddizione, eleva questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione.³³

Il soggetto rivoluzionario non è dunque mai qualche cosa di dato che perviene al proprio statuto rivoluzionario per la semplice posizione nei rapporti di produzione. Né è il risultato di semplici alleanze politiche, come talvolta rimproverato sia da Negri che da Tronti. Il soggetto rivoluzionario è l'esito di un processo. La stessa nozione di popolo-nazione non è una sommatoria di gruppi sociali diversi, ma è una costruzione culturale e politica. È l'esito del lavoro dialettico che permette alle singole istanze particolari di fare un salto qualitativo. Diversamente da quanto si osserva nella tradizione operaista, per Gramsci non c'è mai sovrapposizione tra classe intesa in senso sociologico *in sé* e classe intesa in senso politico *per sé*. La classe diventa soggettività rivoluzionaria *per sé* se è portatrice di una visione del mondo organica, orientata a superare i residui corporativistici di chi la compone e a porre continuamente se stessa nella contraddizione allo scopo di rafforzare la propria presa sulle traiettorie della storia.

In questo senso Gramsci supera un elemento di arretratezza che persiste in molto marxismo, come ad esempio in Tronti e Negri, e che concepisce la produzione delle idee e della cultura come luogo della falsa coscienza e della contraffazione dell'unica realtà che conta nella lotta di classe, ovvero la realtà della prassi materiale e dei rapporti di produzione. Secondo Gramsci, senza idee, valori, tradizioni e in definitiva senza una visione del mondo che aspiri a porsi come «nuova civiltà» è invece impossibile superare quella che sembra la legge immutabile del capitale e delle sue agenzie egemoniche.

Il concetto composito di nazionale-popolare nasce da questa esigenza di costruzione di una coscienza che tenga conto del concreto contesto italiano in cui dare vita a questo processo di trasformazione. Il richiamo al «popolo», inteso mai astrattamente, ma sempre legato a una determinata specificità culturale, sociale e storica, si inserisce nella tradizione del marxismo italiano di Labriola³⁴. Su questa stessa linea anche il riferimento al «nazionale» rifugge dalle generalizzazioni retoriche e si collega alla meditazione gramsciana sul Risorgimento,

³³ Quaderno 11, § 62: *QC*, p. 1487.

³⁴ Su questo punto cfr. N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino, Einaudi, 1975.

da cui le classi popolari, secondo la lettura dei *Quaderni*, sono state emarginate, deprivate di un ruolo attivo. Relativamente a questa riflessione non deve inoltre sfuggire anche il riferimento ad alcune celebri pagine di Marx ed Engels sul tema della nazione, del resto centrale anche per Lenin. Nel *Manifesto* affermano che «gli operai non hanno patria» per cui «non si può togliere loro quello che non hanno». Proprio in quest'ottica poco oltre aggiungono però che «la prima cosa che il proletariato deve fare è di conquistarsi il dominio politico, di *elevarsi a classe nazionale*», anche se naturalmente «non certo nel senso della borghesia».³⁵

In Gramsci queste parole acquisiscono un senso tutto particolare, che unisce alla riflessione sul Risorgimento uno dei temi capitali del suo pensiero, ovvero la «quistione meridionale». È anzi proprio a partire da tale questione che prende le mosse la problematizzazione del concetto di «gruppo sociale» poi affinato nei *Quaderni*,³⁶ riferimento strategico per Gramsci anche nell'ottica di costruzione di un soggetto popolare composto da elementi di classe non del tutto omogenei. Ecco un noto passo dalle *Note sul problema meridionale* del 1926:

Il proletariato, per essere capace di governare come classe, deve spogliarsi di ogni residuo corporativo, di ogni pregiudizio o incrostazione sindacalista. [...] Il metallurgico, il falegname, l'edile, ecc. devono non solo pensare come proletari e non più come metallurgico, falegname, edile, ecc., ma devono fare ancora un passo avanti: [da classe in sé devono diventare classe per sé - P. D.] devono pensare come operai membri di una classe che tende a dirigere i contadini e gli intellettuali, di una classe che può vincere e può costruire il socialismo solo se aiutata e seguita dalla grande maggioranza di questi strati sociali.³⁷

Le radici del nazionale-popolare stanno qui: nell'esigenza di superamento dialettico del *momento disgregato e corporativo* che nella riflessione successiva dei *Quaderni* trova forma nel *momento etico-politico*, ovvero nel processo di ricomposizione dei gruppi sociali verso l'unità politica, verso la costruzione della «nazione», qui intesa naturalmente in senso marxiano.

³⁵ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Torino, Einaudi, 1970⁶, p. 154 (corsivo mio).

³⁶ Sul problema teorico relativo ai passi in cui la nozione di «gruppo sociale» talvolta prende il posto della nozione di «classe», cfr. G. Ligurri, *Nuovi sentieri gramsciani*, Roma, Bordeaux, 2024, pp. 235-36.

³⁷ NPM, p. 61 (corsivo mio).

Negli scritti carcerari questa riflessione ha poi trovato sbocco nelle note sulla letteratura e in particolare nel Quaderno 21, in cui Gramsci riflette maggiormente sul nazionale-popolare. In queste pagine, per nulla estranee o laterali rispetto alla filosofia della praxis, il lavoro letterario si innesta nel processo di costruzione del nuovo soggetto della storia. Nella prospettiva di Gramsci la letteratura è infatti il catalizzatore del sentire popolare, il luogo in cui affiorano le sue istanze, le sue differenze entro un processo di elaborazione estetica e culturale che le iscrive nell'orizzonte di senso nuovo, inedito, che pone le base per l'edificazione della nuova civiltà comunista.

4. Negri e la sfida antidialettica

Soprattutto da parte di Negri, prima ancora dell'incontro con Deleuze, la soggettività è invece intesa in senso orizzontale e magmatico, ovvero come un flusso vitale, come una forza tanto più efficacemente antagonista quanto più capace di sbarazzarsi delle forme e degli abiti che la vincolano. Lo Stato, il partito e, più tardi, persino la Costituzione rappresentano delle trascendenze che imbrigliano la forza operaia nella logica del «compromesso» e delle «rivendicazioni gramsciane o populiste».³⁸ L'idea di autonomia del sociale – che Negri articola intorno al principio della cooperazione e della soggettività intese come forze produttive primarie, irriducibili alla mediazione istituzionale – nasce in contrapposizione alla verticalità del «politico», radicata nella forte ostilità verso la vicenda del Partito comunista italiano da Togliatti a Berlinguer, dalla «via italiana al socialismo» al «compromesso storico», senza soluzione di continuità.³⁹

Nonostante il costante riferimento al Pci e alle sue figure di riferimento – Gramsci, Togliatti e Berlinguer – non compare in Negri una vera trattazione sistematica del loro pensiero, anche solo in vista di

³⁸ A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Verona, Ombre Corte, 2007, p. 108.

³⁹ I commenti polemici di Negri verso Togliatti sono innumerevoli, qui mi limito a ricordare la descrizione proposta in una lunga intervista dove riconnette il pensiero del segretario comunista allo storicismo giobertiano, lo stesso a cui Asor Rosa, come è stato osservato, riconduceva il pensiero di Gramsci: «Il togliattismo era l'ideologia del compromesso e della sintesi e del compromesso ad ogni costo. Sulla base di un pensiero che era essenzialmente lo storicismo giobertiano, molto più che lo storicismo Gramsci, le forze popolari, queste erano il soggetto; il termine classe era completamente sparito dalla circolazione, tranne che in occasioni liturgiche. Il togliattismo ha come referenti le forze popolari» (ivi, p. 44).

una serrata critica per ribadire le ragioni operaiste o post-operaiste. I toni sono anzi di netto disprezzo, salvo qualche concessione al rivoluzionario sardo, verso il quale Negri ondeggiava tra timide aperture – nel corso del tempo divenute più forti senza tuttavia mai trovare sbocco teorico chiaro – e persistenti ostilità che adombrano per i soggetti in lotta un percorso alternativo «al di là della zuppa dell’impostazione togliattiana, dell’impostazione gramsciana e via di questo passo».⁴⁰

Le numerose cadute nell’invettiva, se non nell’insulto vero e proprio,⁴¹ sono in ogni caso un segno di difficoltà dovuta a ragioni politiche. Lasciando da parte la retorica autocelebrativa presente in molta letteratura operaista e post-operaista, il Pci ha comunque rappresentato il movimento operaio italiano in modo incomparabilmente più esteso, profondo e articolato di quanto abbiano fatto le forze marginali dell’operaismo, anche nei loro momenti più fortunati. La polemica ha una funzione più che altro propagandistica dietro la quale è possibile individuare un atteggiamento costantemente preoccupato di ciò che accade sul campo comunista. Nonostante la ribadita distanza, a uno sguardo più attento, si osserva infatti che Negri non ha del tutto rinunciato a misurarsi su questioni di ordine teorico. Per molti versi la polemica col Pci e con i suoi pensatori – tra i quali, seppure in una posizione defilata, subentra anche Tronti⁴² – prosegue in molte pagine in cui le riflessioni sull’autonomia confluiscano nella concezione dell’antagonismo attraverso una chiave sociologica che conserva la valenza antumanistica e antistoricistica della fine degli anni Cinquanta.

Ancora nella seconda metà degli anni Settanta, sulla scia del primo Tronti, ma contro il Tronti dell’«autonomia del politico», Negri si propone di portare alle estreme conseguenze la dialettica marxiana allo scopo di rimuovere ogni legame hegeliano insieme a qualsiasi idea di movimento ricompositivo e di conciliazione. I toni liquidatori non cancellano dunque l’esigenza teorica di misurarsi con un

⁴⁰ Ivi, p. 58.

⁴¹ «Il togliattismo rappresenta una ideologia estranea e nemica al movimento operaio» (ivi, p. 44). Cfr. inoltre i numerosi documenti raccolti in A. Negri, *I libri del rogo*, Milano, DeriveApprodi, 2006.

⁴² Sono numerosissime le pagine critiche che Negri ha dedicato a Tronti dopo il distacco. Anche nei momenti di maggiore polemica si percepisce tuttavia un fondo irriducibile di amicizia e di riconoscimento. Cfr. A. Negri, *L’autonomia del politico di Mario Tronti*, in É. Balibar, A. Negri, M. Tronti, *Anatomia del politico*, a cura di J. Mascat, Macerata, Quodlibet, 2022, pp. 45-56.

pensiero di cui il Pci, attingendo soprattutto da Gramsci, era stato il promotore nella traiettoria del nuovo umanesimo socialista legato a un'idea di dialettica fortemente debitrice di Hegel. Lo si osserva soprattutto negli anni di crisi e superamento dell'operaismo, quando si consolida l'idea di un antagonismo che ribadisce il vecchio principio di autonomia del punto di vista operaio rompendo con ogni aspirazione di ricomposizione, con ogni dialettica che non si arresti alla separazione.⁴³ Proprio per questo, infatti, riferimenti a Gioberti, al populismo e al compromesso debbono essere intesi come le immagini che schermano un'altra serie di problemi teorici, ovvero come la forma sublimata che, al di là delle apparenze, rimanda a Hegel, all'umanesimo e alla dialettica.

Questa attitudine compare anche in *Marx oltre Marx*, dove la furia polemica porta Negri a cercare le proprie pezze d'appoggio in Althusser e in particolare nelle pagine contro l'umanesimo marxista che avevano come principale oggetto di discussione critica Gramsci.⁴⁴ Nessun riferimento al pensatore sardo compare in questo scritto di svolta del pensiero negriano. Il suo nome resta nondimeno implicito nel tentativo di rimozione della dialettica compiuta in una variante del pensiero negativo, a cui in fondo l'operaismo era votato sin dai tempi di Tronti e di Asor Rosa: «*L'antagonismo non è più una forma della dialettica: la sua negazione*».⁴⁵

Alla luce di questa impostazione e attraverso la riflessione sulla composizione di classe Negri traduce la sua svolta antidialettica nello studio della società italiana degli anni Settanta. In questa nuova fase analizza la terziarizzazione del lavoro e il progresso del capitalismo per sviluppare il concetto di «fabbrica», che allarga l'opera di valorizzazione all'intera società.⁴⁶ Da qui ha poi preso le mosse per rinnovare ulteriormente l'antagonismo in una soggettività più ampia, quella

⁴³ Alla fine degli anni Settanta, accantonato l'operaismo, Negri si fa promotore di una «dialettica antagonistica» da intendersi come «logica della separazione contro dialettica onnirisolutiva» (A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui «Grundrisse»*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 141).

⁴⁴ La critica althusseriana rivolta a Gramsci compare nel capitolo *Il marxismo non è uno storicismo* pubblicato in L. Althusser, É. Balibar, *Lire le capital*, Paris, Éditions Maspero, 1965, tr. it. *Leggere il capitale*, Milano Feltrinelli, 1968, pp. 126-51. Queste pagine sono state oggetto di un'attenta analisi da parte di A. Crézéguet, *Althusser, étrange lecteur de Gramsci. Lire «Le marxisme n'est pas un historicisme»*, 1965-2015, «Décalages», vol. 2, https://decalagesjournal.org/wp-content/uploads/2024/09/decalagesvol2iss1_14.pdf (25 dicembre 2025).

⁴⁵ Negri, *Marx oltre Marx*, cit., p. 198.

⁴⁶ Id., *La fabbrica della strategia. 33 lezioni su Lenin*, Padova, Collettivo Editoriale Librirossi, 1977.

dell'operaio sociale e delle masse dei lavoratori che vivono la logica della fabbrica anche al suo esterno. Da questo cambiamento emerge come la lotta non è più solo appannaggio dell'operaio massa, ma anche dei proletari del terziario, della scuola, fino a includere le figure della marginalità prodotte dal capitalismo avanzato.

Come si può facilmente osservare, la soggettività articolata e composita che Negri ora riconosce era già ben presente in Gramsci sin dalle riflessioni precarcerarie nate dall'esperienza consiliarista e dalle lotte per contadine per il Mezzogiorno. Non c'è tuttavia identità tra «operaio sociale» negriano e «popolo-nazione». L'operaio sociale, categoria che indubbiamente pone questioni di ordine politico importanti, deve il suo statuto ancora una volta ai rapporti di produzione, riconfigurati in un'ottica più avanzata di quella studiata da Tronti negli anni Sessanta, ma pur sempre orientata a definire la funzione dell'antagonismo a partire dalla sua autonomia, che precede, anzi eccede e in larga misura determina le trasformazioni del capitalismo. Il popolo-nazione è invece una costruzione che nasce dal lavoro di centralizzazione delle istanze. Descrive il movimento dal sociale al «politico» lungo il processo scandito dal conflitto di classe in direzione del superamento della subalternità, verso la prospettiva della «nuova civiltà» comunista. Indica in questo senso lo sforzo di ricomposizione tra le classi popolari e la storia, l'uscita dalla passività e l'assunzione di una funzione determinate sul terreno politico.

5. Disintermediazione e antropologia neoliberale

L'inconciliabilità tra l'operaio sociale e il popolo-nazione, l'antiumanesimo e la svolta antidialettica non hanno impedito a Negri di compiere comunque qualche tentativo di avvicinamento a Gramsci, il principale dei quali compare in quello che è forse il suo lascito teorico più importante prima del definitivo passaggio al post-strutturalismo. Mi riferisco a *Potere costituente* del 1992, in cui fanno capolino alcune riflessioni sul «moderno Principe» gramsciano, che Negri assume in modo entusiastico e che interpreta come una «soggettività nuova, che nasce sul nulla di ogni determinazione o destino preconstituito e precostituisce collettivamente ogni determinazione e ogni destino!».⁴⁷

⁴⁷ Id., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, Manifestolibri, 2015, pp. 365-66.

In realtà, come si legge già alla nota 1 del Quaderno 13 il «moderno Principe» è anch'esso inquadrato da Gramsci nel processo dialettico di costruzione del popolo-nazione, dunque nell'ottica di una competizione tra il sociale e il politico o, se vogliamo, tra l'orizzontalità del conflitto e la verticalità del partito inteso come soggetto collettivo centralizzato. Dunque non nasce dal nulla, ma dal terreno concreto dei rapporti storici per effetto del processo di mediazione e ricomposizione. Nulla di tutto questo compare in Negri. La sua attenzione è tutta concentrata sull'elemento mitico e soreliano di questa figura. Il «moderno Principe» è nella sua lettura l'espressione del «pensiero del potere costituente come crisi e potenza, *come moltitudine e soggetto*».⁴⁸ Le determinazioni del «moderno Principe» sfuggirebbero dunque alla forma, all'istituzionalizzazione del potere costituito, e permangono nell'immanenza a uno stadio che probabilmente Gramsci considererebbe prepolitico o comunque inchiodato allo stadio economico-passionale.

Ora, non è il caso di soffermarsi troppo sugli equivoci di questa lettura negriana, dal momento che la loro causa è ancora una volta dovuta al deficit di dialettica e alle sempre più profonde ipoteche antumanistiche del post-operaismo. Le criticità dell'avvicinamento a Gramsci sono state presto sciolte nella riflessione teorica successiva, quella che ha condotto Negri a *Impero*, nelle cui pagine la forza costituente della moltitudine ha perso anche quel fragile tratto di prossimità che col «moderno Principe» aveva consentito l'accostamento a Gramsci.

Il concetto di moltitudine costituisce in effetti la principale regressione teorica della riflessione negriana dopo gli studi sull'operaio sociale. Non è un caso che in *Impero* Negri e Hardt recuperino persino i vecchi motivi asorrosiani contro il nazionale-popolare gramsciano⁴⁹. Sulla scorta di Deleuze, di Foucault, nonché di nuove acquisizioni, come il pensiero di Donna Haraway e altre fascinazioni del postumano, queste pagine vedono il soggetto antagonista sbriciolarsi, anzi polverizzarsi su di un piano reticolare che non ammette alcuna forma

⁴⁸ Ivi, p. 363 (corsivo mio).

⁴⁹ In nota a un passaggio in cui sul carattere «reazionario» del concetto di nazione quando impiegato in termini rivoluzionari Negri e Hardt ritornano proprio ad Asor Rosa di *Scrittori e popolo* per la sua critica al concetto gramsciano di nazionale-popolare (M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002, p. 402).

di centralizzazione e in cui la pratica politica tramonta sulla spinta dello stesso capitalismo, su cui Negri e Hardt evidentemente confidano molto più di quello che può apparire. Leggo da *Impero*:

Una volta raggiunto il livello globale, lo sviluppo capitalistico ha a che fare direttamente con la moltitudine, senza che si interponga più alcuna mediazione. A questo punto, la dialettica, in quanto scienza del limite e della sua organizzazione, si dissolve completamente. La lotta di classe, determinando l'abolizione dello stato-nazione e superandone i confini, pone all'ordine del giorno la costituzione dell'Impero come punto di riferimento dell'analisi e del conflitto. Senza quei confini, il contesto della lotta di classe è completamente aperto. Capitale e lavoro si fronteggiano in una forma direttamente antagonistica. Questa è la premessa imprescindibile di qualsiasi teoria politica del comunismo.⁵⁰

Il perché la globalizzazione debba porre fine alla mediazione è un fatto presentato in modo apodittico, a meno di non considerare questa conclusione in stretta continuità con «la fine della storia» di Fukuyama. Quello che comunque è interessante della citazione è che anche in Negri e Hardt, come nel primo Tronti, ritorna il momento mitico dello scontro «duale», anzi del duello: moltitudine contro capitale. Se però Tronti aveva avuto il merito di rilevare un momento di contraddizione reale della classe operaia nel rapporto tra forze produttive e modi di produzione, in *Impero* questa contraddizione è presupposta fatalisticamente nell'orizzonte della globalizzazione, data come inevitabile. Niente di tutto questo ha avuto luogo. Oggi non solo la profezia dell'«Impero» è stata smentita dai fatti geopolitici più recenti, ma è emerso un contesto multipolare del tutto opposto allo spazio liscio – cioè senza le striature che impongono la necessità della mediazione – immaginato da Negri e Hardt.

Il dato più radicalmente antigramsciano si registra nondimeno nell'insistenza imperitura alla frammentazione e nella fiducia verso le singolarità capaci di autodeterminarsi e di divenire agenti molecolari di trasformazione della società. Nei primi anni Duemila in *Moltitudine*, i due pensatori rinnovano il rifiuto di tutte le organizzazioni politiche in cui possa emergere la forma più elementare di gerarchia, di vincolo o di segmentazione: dal partito popolare di massa toglittiano fino ai *focos* boliviani di Che Guevara.⁵¹ Nello schema teorico di

⁵⁰ Ivi, p. 224.

⁵¹ M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nell'età dell'Impero*, Milano, Rizzoli, 2004,

Negri e Hardt prevale unicamente il modello reticolare della moltitudine, definito da singolarità dotate di identità mobili, rizomatiche, guidate da flussi di desiderio che non ammettono contrasti e interdizioni e che continuano a presupporre lo spazio liscio dell'«Impero». Il loro scopo non è la conquista del Palazzo d'inverno, ma è quello di farsi contropotere che si risolve nel sociale in opposizione al potere costituito: «Oggi – avevano del resto scritto nel 2000 Negri e Hardt – il militante non pretende neanche di essere rappresentativo, neppure dei fondamentali bisogni umani degli sfruttati. Oggi, la militanza politica rivoluzionaria deve riscoprire quella che è sempre stata la sua forma originaria: un'attività costituente e non rappresentativa».⁵² In *Assemblea* questa riflessione si è poi tradotta nella frase: «mai parlare a nome degli altri»,⁵³ slogan quanto mai indicativo dell'impasse individualistica del pensiero di Negri e Hardt.

Il risultato è comunque identico: nessuna consentimentalità, nessun movimento dialettico di elaborazione delle istanze, nessuna «nuova civiltà». A dispetto dei proclami rivoluzionari la mistica aspettativa che dalla libertà dell'individuo disintermediato si giunga alla trasformazione del mondo porta fatalmente a un modello politico incapace di pensare la processualità storica e di collocare la lotta nei grandi rapporti di forza. L'esito è un pensiero che nella sua traduzione politica si rivela confermativo dell'esistente.

Non per nulla le pratiche di lotta evocate da Hardt e Negri sono ancora una volta legate al sabotaggio, all'insubordinazione, allo scontro di piazza e a vaghe ipotesi di istituzioni non gerarchiche e decentralizzate. Le questioni della grande politica, dell'economia così come i conflitti globali sono abbandonati a un altrove, e dunque alle decisioni dei mercati, delle potenze egemoni e della governance. L'influenza di Foucault, tra gli autori di riferimento di Negri e Hardt, ha del resto spostato il problema del conflitto dalla necessità di contrastare e superare lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo – per il quale tra comunisti italiani e operaisti ci si poteva comunque ancora intendere – alla lotta contro i dispositivi disciplinari che impediscono alle singolarità di essere se stesse nella propria rizomatica diversità e dif-

pp. 97-98.

⁵² Iid., *Impero*, cit., p. 381.

⁵³ Iid., *Assemblea*, Milano, Ponte alle Grazie, 2018, p. 36.

ferenza. Stato, scuola, partito, famiglia e persino la lingua divengono luoghi di contenzione da deterritorializzare e non spazi in cui i singoli fanno esperienza del negativo, dell'altro da sé e dunque della dialettica che consente al soggetto individuale di costituirsi nel processo, sul terreno politico-sociale concreto, stringendo legami, istituendo vincoli e organizzandosi in «social catena» per resistere e creare un'alternativa al dominio neoliberale.

Questa fortissima ipoteca antidialettica non scompare nemmeno nei testi più recenti, come *Comune* e *Assemblea*, dove tuttavia si registra un riavvicinamento di Negri e Hardt a Gramsci, e in particolare alle pagine carcerarie sulla «rivoluzione passiva» e nuovamente sul «moderno Principe». Si tratta in realtà solo di prelievi strumentali che mettono ancora una volta tra parentesi l'elemento dialettico in nome di un ideale democratico ostile alla rappresentanza, all'organizzazione partitica e in definitiva ai processi di mediazione etico-politica. In *Assemblea* la stessa dialettica di «classe in sé» e «classe per sé» è esplicitamente liquidata come un residuo hegeliano del moderno.⁵⁴ Difficile trovare qualcosa di più distante dal marxismo dei *Quaderni del carcere*.

Anche in questi ultimi scritti persiste il modello antropologico fondato sulla singolarità, in direzione nettamente opposta alla prospettiva gramsciana, soprattutto alle note in cui insiste sul concetto di «catarsi» e sul lavoro di superamento dei particolarismi nel momento etico-politico. In Negri e Hardt l'ossessione moltitudinaria esalta sino all'eccesso la disintermediazione e assegna al singolo facoltà autopoietiche in grado di generare un antagonismo dal basso che rifugge da qualsiasi verticalità del politico. È per questo curioso che il nazionale-popolare di Gramsci sia stato accusato di populismo e di restituire un'immagine edificante e artefatta delle classi subalterne, funzione che invece svolge benissimo e in modo attualissimo la moltitudine di Negri e Hardt, privata della dialettica tra l'«in sé» e il «per sé», ma nella loro teorizzazione ugualmente dotata di un'innata e ineffabile virtù rivoluzionaria.

È esattamente questo rifiuto, questa negazione della dialettica che rende le formulazioni di Negri e Hardt coerenti con l'antropologia neoliberale. Di fatto la lotta della moltitudine è una lotta eminentemente orizzontale, incapace di districarsi nei rapporti di forza. È

⁵⁴ Ivi, pp. 99-100.

il frutto di quella che gramscianamente potremmo definire «rivoluzione passiva»,⁵⁵ intesa fedelmente come rivoluzione-restaurazione che il capitale, in nome dell'emancipazione senza dialettica, realizza attraverso la contrapposizione del singolo individuo ai corpi intermedi e a tutto ciò che centralizza e ostacola i suoi flussi di desiderio, felicemente precari e non di rado espressione di classi privilegiate che confondono la politica con l'estetica, la lotta di classe con l'autopoiesi. Nella moltitudine le singolarità sono già date «*in sé*», devono solo trovare il modo di potersi esprimere contro le segmentazioni della dialettica e del vecchio umanesimo gramsciano e nazionale-popolare che aspira invece al «*per sé*», all'etico-politico e all'unificazione dell'umanità in nome del comunismo.

⁵⁵ Questo impiego della nozione gramsciana di «rivoluzione passiva» riprende in larga parte le considerazioni di R. Finelli, *Il disagio della “totalità” e i marxismi italiani degli anni Settanta*, in *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, a cura di G. Vacca, Roma, Carocci, 2015, pp. 15-28.

Il «profeta del diagramma biopolitico». Il Gramsci di Antonio Negri

Pietro Maltese

Università di Palermo, pietromaltesepalermo@gmail.com

Received: 26.05.2025 - Accepted: 05.10.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

L'obiettivo di questo articolo è ricostruire il percorso di avvicinamento e recupero della teoria gramsciana compiuto da Antonio Negri. A tal fine, si prenderà in considerazione la traiettoria del filosofo dagli anni Sessanta fino agli scritti con Michael Hardt. Lo studio mostrerà la progressiva appropriazione di alcune categorie gramsciane (egemonia, rivoluzione passiva, Moderno Principe) per comprendere la contemporaneità e organizzare una pratica antagonista rispetto a quella esistente.

Keywords

Egemonia, Rivoluzione passiva, Moderno principe, Impero, Assemblea

The «Prophet of the Biopolitical Diagram». Antonio Negri's Gramsci

Abstract

The aim of this paper is to reconstruct Antonio Negri's path of approach and recovery of Gramsci's theory. To this end, the trajectory of the philosopher will be taken into consideration from the 1960s up to his writings with Michael Hardt. This study will show the progressive appropriation of some Gramscian categories (hegemony, passive revolution, modern Prince) to understand contemporaneity and organize an antagonistic practice with respect to the existing one.

Keywords

Hegemony, Passive Revolution, Modern Prince, Empire, Assembly

Il «profeta del diagramma biopolitico». Il Gramsci di Antonio Negri

Pietro Maltese

Introduzione

In questo intervento, si ricostruirà il percorso di avvicinamento e recupero, da parte di Negri, della teoria di Gramsci. Rispetto all'incomprensione dei *Quaderni* di una fetta non piccola della *sinistra rivoluzionaria* degli anni '60 e '70¹ e alle stroncature talora ancora riproposte da parte della galassia post o neo-operaista,² Negri ha infatti progressivamente esibito aperture verso la filosofia della *praxis*. La qual cosa non s'è tradotta in un'attenzione al *ritmo del pensiero in sviluppo* di Gramsci, né in un approfondito interesse, con alcune eccezioni, ai risultati degli studi sorti a partire dall'edizione Gerratana o a quelli legati all'Edizione Nazionale. Motivo per cui, ove dovesse formularsi un giudizio basato su parametri quali la correttezza filologica, esso non potrebbe che essere negativo. Qui, però, né si ha questo intento, né quello di sollevare Negri dall'onere del rigore nell'interpretare i testi. Si tratterà piuttosto di vedere *come e perché*, per decifrare la postmodernità³ e definire un *progetto istituziunale comunista*,⁴ egli abbia alfine fatto proprie interrogazioni gramsciane

¹ Cfr. F. Frosini, *Beyond the Crisis of Marxism: Gramsci's Contested Legacy*, in *Critical Companion to Contemporary Marxism*, ed. by J. Bidet and S. Kouvelakis, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 663-78: 665.

² A titolo esemplare, cfr. W. Montefusco, M. Sersante, *Dall'operaio sociale alla moltitudine. La prospettiva ontologica di Antonio Negri (1980-2015)*, Roma, DeriveApprodi, 2016, p. 14, i quali – continuando a citare dall'edizione Platone-Togliatti – accostano «crocianesimo, cattolicesimo e gramscismo», il cui «tratto comune» risiederebbe nella costruzione del «progetto di una forma di cultura a carattere nazionale». Gramsci sarebbe «un campione della continuità», al pari di «tutto lo storicismo nostrano», e con lui scomparirebbe «l'internazionalismo socialista e comunista del primo Novecento».

³ Cfr. A. Negri, *Alle origini del biopolitico. Un seminario*, in Id., *Il comune in rivolta. Sul potere costituente delle lotte*, Verona, ombre corte, 2012, pp. 78-96: 94, dove Negri afferma essere, la postmodernità, caratterizzata dal passaggio «dal politico al biopolitico». Emersa in concomitanza dell'apparizione di un *general intellect* riottoso, essa si contraddistinguerrebbe per forme di dominio (neoliberali) da intendersi quali controrisposte al '68, alle lotte anti-coloniali e anti-imperialiste, alle eterogenee «forme di rifiuto della disciplina e del controllo capitalistico»: M. Hardt, A. Negri, *Assemblea*, trad. it. Milano, Ponte alle Grazie, 2018, p. 97 (*Assembly*, New York, Oxford University Press, 2017).

⁴ Sull'idea di comunismo in Negri, cfr. E. Zaru, *Antonio Negri. Costituzione. Impero. Moltitudine*.

a dispetto di premesse che le rifiutavano⁵ e dopo una lunga sotto-
valutazione.⁶

1. Operai senza alleati

Il primo, importante, scritto in cui si rintracciano riferimenti a Gramsci (meglio: a quello che negli anni Negri definirà gramscismo o gramscianesimo) è del 1964. Trattasi dell'editoriale del terzo numero di «classe operaia», che rivela come, di fatto, allora egli vedesse nel Sardo il nume tutelare di un Pci impegnato a veicolare l'ipotesi della funzione nazionale della classe operaia e accogliesse l'idea del Gramsci populista.⁷ Nell'articolo, si tematizzano lotte che, congiungendosi, avrebbero investito «l'intera [...] società» e palesato l'assurdità di una politica delle alleanze a rischio di rifluire «nel discorso dell'avversario». All'altezza del '64, il tema delle alleanze apparerebbe al capitale, che, per realizzare politiche di programmazione, proverebbe a creare «il suo nuovo equilibrio nell'integrazione della classe operaia». Ecco perché il «“blocco storico”» antagonista da costruire sarebbe dovuto

Democrazia. Comunismo, Roma, DeriveApprodi, 2024.

⁵ Sul rapporto Gramsci-Negri, cfr. M. Landy, *Gramsci beyond Gramsci. The Writings of Toni Negri*, «Boundary 2», 1994, 2, pp. 63-97. Per uno studio più recente, cfr. F. Di Blasio, *Letture operaiste di Gramsci. Il caso Negri*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2020, 1-2, pp. 215-27. Cfr. infine le considerazioni di Casarino, il quale, conversando con Negri, gli esprime la convinzione che Gramsci abbia giocato un ruolo nella sua elaborazione teorica: C. Casarino, A. Negri, *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2008, pp. 160-61.

⁶ Gramsci ha un ruolo marginale nella formazione di Negri. Stando all'autobiografia, negli anni '50 lui e il suo gruppo di amicizia intellettuale erano, sì, affascinati dalla figura del militante ordinovista del biennio rosso (cfr. T. Negri, *Storia di un comunista*, Milano, Ponte alle Grazie, 2015, pp. 40-43), nondimeno leggendolo a spizzichi. Per lungo tempo, Gramsci è del resto percepito quale padre di una nuova Chiesa da abbattere. Nel 2005, lo stesso Negri dirà: «su Gramsci e sui sacri testi del comunismo italiano [...] arrivo molto tardi»: intervista in *Gli operaisti. Autobiografie di cattivi maestri*, a cura di G. Borio, F. Pozzi e G. Roggero, Roma, DeriveApprodi, 2005, pp. 235-54: 248. Nella conversazione con Casarino, a fronte d'una domanda interessata a sapere quando avesse per la prima volta letto Gramsci, Negri risponde: «I always read Gramsci! And always badly! There was no way to get rid of him. There wasn't a film you could watch without having already been told by the critics: "This is a classic example of the hegemony usage of such and such a concept!" There wasn't a play you could go to without having been given twenty pages of Gramsci to read in advance! It was all really suffocating and terribly dogmatic. But what was most absurd was the fact that somehow Gramsci had inevitably foreseen and approved of each and every political move of the communist party!» (Casarino, Negri, *In Praise of the Common*, cit., p. 47).

⁷ Si tratta di un Gramsci non dissimile da quello dei «Quaderni rossi». A titolo esemplare, cfr. A. Asor Rosa, *Il punto di vista operaio e la cultura socialista*, «Quaderni rossi», 1962, 2, pp. 117-30 e U. Coldagelli, G. De Caro, *Alcune ipotesi di ricerca marxista sulla storia contemporanea*, «Quaderni rossi», 1963, 3, pp. 102-8. Meno drastico il giudizio degli operaisti sul Gramsci ordinovista: G. De Caro, *L'esperienza torinese dei consigli di fabbrica*, «classe operaia», 1964, 1, pp. 17-18.

essere, per Negri, il «*blocco della classe operaia su se stessa [...] contro*» i suoi nemici, sì da potenziare prassi già in corso, agite da una compagine in grado di ridurre «a sé la massa sociale dei produttori».⁸ Che qui si equipari blocco storico e politica delle alleanze⁹ – rilanciando l’ipotesi di un blocco facente a meno di queste ultime – è evidente e tale sarà, presso gli intellettuali operaisti, l’interpretazione più diffusa di questa categoria.

Detto ciò, una data importante è il 1967. In quell’anno, vanno segnalate la partecipazione, da spettatore, al Convegno di Cagliari e l’organizzazione, a Padova, di un seminario nel quale Negri affrontava «problemi di tipo “gramsciano” senza esplicati rinvii ai concetti di Gramsci».¹⁰ A proposito dell’assise sarda, l’autobiografia si concentra sulla relazione di Bobbio, con cui nei primi anni ’70 Negri consente, adoperandola per mostrare l’estraneità di Gramsci e del PCI al marxismo.¹¹ In *Storia di un comunista*, essa è, invece, condannata e si retrodata al ’67 un giudizio, invero, divenuto negativo solo in seguito: «il ’67 sta fra la falsificazione togliattiana di Gramsci e» quella «sociologico-politica che debuttava con il patrocinio di [...] Bobbio», consistente nella «riconduzione del concetto di

⁸ A. Negri, *Operai senza alleati*, «classe operaia», 1964, 3, pp. 1, 18. Due anni dopo, Negri leggerà l’unità della classe quale risultato d’una «massificazione delle lotte» tale da costringere la controparte a elaborare strategie di controllo funzionali a incanalare istituzionalmente il conflitto e a «far funzionare riformisticamente» la «forza sociale e politica rappresentata dai movimenti della classe operaia»: T. Negri, *DC e socialdemocratici. Due proposte di gestione del sistema*, «classe operaia», 1966, 1, pp. 18-20: 18. Cfr. pure non firmato (attribuibile a Negri, Donati e Greppi), *Tessili e chimici una sola battaglia*, «classe operaia», 1964, 1, pp. 2-4, dove s’afferma l’«omogeneità politica della classe dei produttori», che sfuggirebbe al controllo del capitale e oltrepasserebbe le divisioni «di categoria economica» (p. 3).

⁹ Sul concetto di blocco storico cfr. P. Sotiris, *Gramsci and the Challenge for the Left. The Historical Bloc as a Strategic Concept*, «Science&Society», LXXXII, 2018, 1, pp. 94-119.

¹⁰ G. Guzzone, *Tra marxismo senza Capitale e “post-operaismo negativo”. Un dilemma (in)evitabile? Appunti e spunti sull’ultimo libro di Roberto Finelli*, «Syzetesis», VII, 2020, pp. 437-68: 445. Negri decifrava il taylorismo e il fordismo quali tentativi, per il tramite della «via tecnologica della repressione», di rompere il fronte operaio, dequalificando la forza lavoro e immettendone di nuova e auspicabilmente meno turbolenta; poneva, inoltre, un nesso stringente tra il ’29 e il ’17, il primo, in particolare, assunto a «contraccolpo delle tecniche repressive antioperaie» ripercuotentesi «sull’intera struttura dello stato capitalistico»: *John M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel ’29*, in S. Bologna et al., *Operai e Stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra Rivoluzione d’ottobre e New Deal*, Feltrinelli, 1972, pp. 69-101: 71-72.

¹¹ Nei primi anni ’60 Negri intrattiene un rapporto di amicizia intellettuale con Bobbio (cfr. Negri, *Storia di un comunista*, cit., p. 201) e ancora nel ’76 lo definisce «maestro» del «parlar chiaro»: A. Negri, *Esiste una dottrina marxista dello Stato?* (1976), in Id., *La forma Stato. Per la critica dell’economia politica della Costituzione*, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 273-87: 286.

“egemonia” a sovrastruttura politico-culturale della “società civile”. Gramsci era stato comunista, [...] leninista – tutto ciò era cancellato dalla faciloneria [...] con cui Bobbio condiva i suoi pasticci di storiografia delle idee politiche»¹² funzionali alla «trasformazione socialdemocratica del comunismo italiano», per la cui realizzazione occorreva strappare Gramsci «alla lotta di classe» e tramutare l’egemonia in «feticcio centrista», in un ideologico «spazio di confronto nella “società civile”». Al pari di quello togliattiano, *il Gramsci di Bobbio* sarebbe un «autore della “società borghese”», il Gramsci vero un suo «distruttore».¹³ A questa supposta mistificazione e nonostante, stando a un’epistola del 15 ottobre 1981 stesa a Rebibbia e pubblicata in *Pipe-Line*, alla fine degli anni ’60 stesse leggendo Gramsci comprendendone la potenza sino ad allora per certi aspetti ignorata,¹⁴ Negri afferma di avere deciso di non opporsi, persuaso non solo dell’impossibilità di liberare Gramsci dalla camicia di forza del togliattismo, ma dell’inutilità di farlo e, invece, dell’urgenza di liberarsi «dall’“egemonia” come da una prigione».¹⁵ Come si legge nell’autobiografia, solo in seguito reuterà opportuno compiere tale passaggio.

2. *Il gramscismo e l’operaio sociale*

Nella prima parte degli anni Settanta, allorquando prende avvio la teorizzazione dell’operaio sociale che si preciserà qualche anno dopo, non si rintracciano recuperi di Gramsci, ma tentativi, accennati, di storicizzarne le categorie, denunciandone le riprese in chiave riformista. Nella seconda metà del decennio, inizia, invece, una ripresa culminata nei lavori recenti.

¹² Negri, *Storia di un comunista*, cit., p. 304.

¹³ Id., *Da Genova a domani. Storia di un comunista*, Milano, Ponte alle Grazie, 2020, pp. 340-41.

¹⁴ Cfr. pure Casarino, Negri, *In Praise of the Common*, cit., p. 161: «I never read Gramsci [...] systematically. I was so annoyed by the dogmatic way in which he was interpreted and presented that I never took the time to read him carefully. [...] The problem was that Gramsci was used so as to avoid the very possibility of actually having a debate: I despised the fact that whenever he was mentioned or quoted, he was invoked biblically so as to put an end to all discussion». Nella medesima conversazione, Negri afferma: «my first attempts to get to know Gramsci in the 1960s clashed with the radicalism of my comrades at the time, who shunned him because they thought of him as a populist, while my later attempts clashed with [the] Gramscian reformism of the 1980s and 1990s» (Laclau e Mouffe), «in which the concept of hegemony was reduced to a sociological concept of consensus» (p. 164).

¹⁵ Negri, *Da Genova a domani*, cit., p. 342.

Quanto alla prima metà degli anni Settanta, va considerato *Partito operaio contro il lavoro*. Lì, Negri attacca «chi insiste» sull'«egemonia» di classe operaia», legando ciò al «riformismo comunista», al «gramscianesimo», tacciato di decifrare «gli obiettivi [...] più o meno socialisti» dei produttori quali «elementi di un cammino [...] di modifica dei rapporti di forza», ma non del «carattere di classe della società»¹⁶. Di gramscianesimo, Negri parla pure in un pezzo del '73 su «aut-aut», commentando un convegno dell'Istituto Gramsci torinese¹⁷ e analizzando un punto del sommario del Quaderno 22 (citato nella relazione generale di Berlinguer e Minucci) in cui Gramsci si chiede se l'americanismo possa evolversi nella forma delle rivoluzioni passive ottocentesche o «rappresenti [...] l'accumularsi molecolare di elementi destinati a produrre un'«esplosione» [...] di tipo francese».¹⁸ Ebbene, per Negri, Berlinguer e Minucci – a suo dire esponenti di un «gramscianesimo di maniera» aduso a un'«obsoleta apologia del lavoro» – deformerebbero tale «interrogativo», esibendo «due tipi di processo rivoluzionario, passivo ed attivo, a seconda che la trasformazione tecnologica sia subita o attivata dalla coscienza di classe», e operando una doppia falsificazione: 1) «letterale», non nominando, Gramsci, alcuna *rivoluzione attiva* e, rispetto a quella passiva, delineando «l'accumulazione molecolare di contraddizioni esplosive dentro» cui «agisce [...] la classe operaia»; 2) politica, giacché sarebbe, sì, secondo Negri, probabilmente vero (benché rintracciabile in altri testi dei *Quaderni*) che Gramsci immaginasse di sostituire la borghesia con la classe operaia «nella gestione dello sviluppo», ciò, però, in una situazione che autorizzava la pensabilità d'una mediazione del rapporto tra processo lavorativo e processo di valorizzazione da parte di «un funzionamento normale della legge del valore».¹⁹

Ora, riferendosi al gramscianesimo, Negri sta parlando degli epigoni o di Gramsci? E se si dovesse propendere per la prima ipotesi, quanto le pagine gramsciane avrebbero, comunque, contribuito a

¹⁶ Id., *Partito operaio contro il lavoro* (1974), ora in Id., *I libri del rego*, Roma, DeriveApprodi, 1997, pp. 69-133: 108.

¹⁷ Si tratta di *Scienza e organizzazione del lavoro*, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti, 1973. A essere, in particolare, commentata è la relazione generale di Giovanni Berlinguer e Adalberto Minucci (*Scienza e organizzazione del lavoro*).

¹⁸ Quaderno 22, § 1: *QC*, p. 2140.

¹⁹ A. Negri, *Ultimo tango a Mirafiori: note sul convegno del Gramsci*, «aut aut», 1973, 138, pp. 77-83: 78-79.

produrre il gramscianesimo? Al proposito, giova tornare alle sue lezioni su Lenin. Ritenendo le opzioni del capo bolscevico delle risposte collocate in una data formazione sociale, Negri ne lamenta le adozioni canonizzanti. A fronte dell'«isolamento oggettivo» del proletariato industriale, Lenin avrebbe compreso l'urgenza di «rovesciare» l'«isolamento in avanguardia»,²⁰ tentando di riunificare «una serie diversa [...] di forme di lavoro». Negli anni '70, però, si registrerebbero la «caduta delle divisioni oggettive della forza lavoro» e la «ricomposizione [...] della classe operaia nei confronti degli altri strati proletari».²¹ Di qui la necessità di ripensare la funzione di avanguardia della classe e del suo partito, non abbisognando, l'unificazione dei produttori, di alleanze non «riconducibili a identità di interesse operaio»,²² dandosi, fra «organizzazione e composizione di classe», un rapporto «immanente» e modificando, ogni «passo in avanti» della prima, le dinamiche conflittuali.²³ Bersaglio sono, quindi, le riprese *immediate* di istanze tattiche leniniane.²⁴ Nella quarta lezione, poi, è evocato il dibattito Sereni-Luporini sul concetto di *formazione sociale determinata* e si sottolinea l'adesione del primo a uno «storicismo pacificatore e ingenuo», «nei termini tradizionali del gramscianesimo».²⁵ Resta da capire se Negri già concettualizzi uno scarto significativo tra Gramsci e gramscismo equiparabile a quello tra elaborazioni leniniane e loro ripresa. Non aiuta a sciogliere il dilemma un saggio del '74 in cui, affrontando le (allora) recenti teorie comuniste dello Stato, egli discute di Miliband e Poulantzas, derubricandone i contributi entro un filone detto *variante neogramsciana* e scorgendovi un limite nel non indirizzare il conflitto «contro lo Stato», bensì nel mediarlo «sul livello della società civile».²⁶

²⁰ Id., *Trentatre lezioni su Lenin* (1976), Roma, Manifestolibri, 2004, p. 21.

²¹ Ivi, pp. 87-88.

²² Ivi, p. 91.

²³ Ivi, p. 246.

²⁴ Come Negri affermerà anni dopo: «Ogni volta [...] che cambia il contesto storico cambia anche il metodo. Non c'è un metodo "per sempre", universale [...]: ci sono metodi universali concretamente determinati, [...] che valgono "generalmente" in certe situazioni e in certi tempi. La determinazione è tanto importante quanto l'universalità» (*Cinque lezioni di metodo su Moltitudine e Impero*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p. 31).

²⁵ Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, cit., p. 55.

²⁶ Id., *Su alcune tendenze della più recente teoria comunista dello Stato: rassegna critica* (1974), in Id., *La forma Stato*, cit., pp. 196-232: 207. Di Miliband, Negri cita: *Lo Stato nella società capitalistica*, Bari, Laterza, 1970 (*The State in Capitalist Society*, New York, Basic Books, 1969); *Marx e lo Stato*, «Cri-

Ampiamente attingendo da un articolo di Serafini,²⁷ Negri critica l'uso milibandiano del concetto di società civile poiché, a suo dire, non riferito ai «rapporti [...] di produzione», ma a quelli «ideologici ed istituzionali». Il problema sarebbe l'adozione di uno «schema [...] gramsciano», non «marxiano».²⁸ Neppure l'altra *variante risulterebbe*, secondo Negri, marxiana, individuando, Poulantzas, la «fondazione dello Stato» nella società civile. Ne verrebbe un «cocktail storico-idealistico della teoria gramsciana della società civile».²⁹ Una netta bocciatura, con l'intervento di Bobbio richiamato in nota quale utile «critica “dal punto di vista marxiano” della teoria gramsciana della società civile».³⁰ La «tematica gramsciana dell’“egemonia”», continua Negri, rappresenterebbe una «chiave di interpretazione sociologica delle strutture del potere borghese», ma in Poulantzas si ipostatizzerebbe, fissandosi «su un terreno [...] la cui dialettica» si offrirebbe «in termini di idee e di mere rappresentazioni» e facendo un «pessimo servizio alla concezione gramsciana dell’“egemonia”».³¹ Critica di Gramsci e degli epigoni sembrano sovrapporsi, con quella ai secondi più aspra, in Italia individuati negli intellettuali organici al Pci. Si veda un passaggio di *Proletari e Stato* sul compromesso storico, a parere di Negri figlio d'«una curiosa concezione dell’egemonia»,³² coltivata da un movimento operaio ufficiale «revisionista nell’ideologia, riformista nel progetto, tecnocratico nella pratica». Tale revisionismo avrebbe una «storia» che si vorrebbe «gramsciana». Ancora aderendo a Bobbio, il filosofo padovano ammette le innovazioni di Gramsci relative alla «concezione dell’egemonia nella e sulla società civile», intravedendovi una

tica Marxista», 1966, 2, pp. 91-112 (*Marx and the State*, in *The Socialist Register*, ed. by R. Miliband and J. Savill, London, Merlin Press, 1965, pp. 278-96). Di Poulantzas: *Il concetto di «egemonia» e la teoria dello Stato*, in *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in Francia*, a cura di R. Descendre, F. Giasi e G. Vacca, Bologna, il Mulino, 2020, pp. 92-129 (*Préliminaires à l'étude de l'hégémonie dans l'État*, «Les Temps modernes», 1965, 234-235, pp. 862-1069); *The Problem of the Capitalist State*, «New Left Review», 1969, 58, pp. 67-78; *Potere politico e classi sociali*, Roma, Editori Riuniti, 1975 (*Pouvoir politique et classes sociales de l'État capitaliste*, Paris, Maspero, 1968).

²⁷ Cfr. A. Serafini, *Gramsci e la conquista dello Stato*, «Compagni», 1970, 2-3, pp. 39-40.

²⁸ A. Negri, *Su alcune tendenze della più recente teoria comunista dello Stato*, cit., p. 205.

²⁹ Ivi, p. 206.

³⁰ Ivi, p. 208 nota.

³¹ Ivi, p. 207.

³² T. Negri, *Proletari e Stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico* (1976), ora in Id., *I libri del rogo*, cit., pp. 137-94: 156.

proposta storicamente giustificabile, sebbene negli anni '70 irrecuperabile per l'assunzione «nello sviluppo capitalistico» della società civile, che toglierebbe credibilità a ogni «progetto egemonico» su di essa.³³ Donde l'urgenza di «distruggere fonemi come [...] “guerra di posizione”, “compromesso storico”, “egemonia”,³⁴ «concetto», questo, ammette Negri, potenzialmente utile, ma da evitare in quanto «legato» a una «concezione gradualistica».³⁵

Il primo lavoro in cui non solo si storica Gramsci, ma se ne apprezzano i nodi concettuali è *Il dominio e il sabotaggio*. Lì, il Sardo diviene un intellettuale afferente a una tradizione meritevole per avere scorto il «senso dell'autovalorizzazione proletaria» destrutturante l'ordine costituito – questo il tratto del suo «insegnamento» da conservare – e che, tuttavia, lo declinerebbe «in senso dialettico rispetto alla totalità» a motivo della preferenza della «corrispondenza» tra «interesse particolare operaio e [...] generale» rispetto all'«opposizione» e alla «separatezza».³⁶ Negri rintraccia, inoltre, nel discorso euracomunista un uso del lemma egemonia funzionale a sopprimere «la classe nella società»³⁷ e in un'intervista si riferisce polemicamente alla «versione togliattiana del gramscismo». Da un lato, quindi, Gramsci, dall'altro la sua declinazione presuntivamente deformata, che non adotta una terminologia marxiana e veicola un'«ideologia [...] della sintesi del compromesso ad ogni costo», figlia dello «storicismo giobertiano» e abituata a individuare il «soggetto» di riferimento in generiche «forze popolari».³⁸

Nello stesso periodo, Negri è invitato da Althusser a tenere un corso sui *Grundrisse*³⁹ e, aiutato da Paris,⁴⁰ nel '79 ne principia uno

³³ A. Negri, *Stato, spesa pubblica e faticenza del compromesso storico* (1975), in Id., *La forma Stato*, cit., pp. 233-69: 260-61. L'idea dell'egemonia sulla società civile sarebbe frutto di un «gramscianesimo», scrive l'anno successivo, affetto da un «limite di esegezi marxiana»: cfr. *Esiste una dottrina marxista dello Stato?* (1976), ivi, pp. 273-87: 274 nota.

³⁴ Id., *Dal “Capitale” ai “Grundrisse”* (1977), ivi, pp. 13-24: 22.

³⁵ T. Negri, *Per la critica della costituzione materiale* (1977), ora in Id., *I libri del rogo*, cit., pp. 197-244: 221.

³⁶ Id., *Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale* (1977), ora ivi, pp. 247-301: 256.

³⁷ Ivi, p. 269.

³⁸ A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale* (1979), a cura di P. Pozzi e R. Tomassini, Verona, ombre corte, 2007, pp. 40-42.

³⁹ Cfr. Id., *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Milano, Feltrinelli, 1979.

⁴⁰ Paris è stato il curatore, in Francia, dei *Quaderni* e degli *Scritti politici*, nonostante le frizioni con l'Istituto Gramsci e il Pci. Cfr. A. Natta, *Gramsci tradotto e «interpretato»*, «Rinascita», 1974, 50-

intitolato *Il problema della transizione e il PCd'I*, interrotto, per l'arresto, dopo la terza lezione su Gramsci. Diverse le ricostruzioni rintracciabili in una conversazione con Casarino del 2001 e nell'autobiografia. Nella prima, Negri ricorda come lui e Paris fossero in completo accordo nel criticare Gramsci,⁴¹ nella seconda, il racconto suggerisce che il corso nascesse dall'urgenza di sottrarre all'eurocomunismo la fonte primaria di legittimazione: Gramsci. Anche per questo avrebbe «cominciato a» leggerlo, «*tutto*», «alla [sua] maniera» e ad apprezzarne la «grandezza». Alla fine degli anni '70 si poteva, scrive, studiare Gramsci «in maniera nuova» e rivendicarlo contro ogni transizione «evoluzionista, lineare, positivista».⁴²

3. *Svolta ontologica*

Dopo il 7 aprile, si dà una trasformazione concettuale, ma non una vera e propria «rottura».⁴³ In tal senso, la *svolta ontologica* negriana non va esclusivamente intesa quale conseguenza di una sconfitta. Essa è, tra l'altro, sì, letteralmente anticipata in passaggi degli anni '70,⁴⁴ nondimeno è chiaro come oramai, in questa fase, si dia una differente funzione dell'ontologia all'interno della politica. Per intenderci: negli anni '60, antagonismo e autonomia di classe fungono da «chiave metodologica» per capire lo «sviluppo storico»; con la *sco-perta* dell'operaio sociale il *core* diviene un'autonomia della classe declinata (e radicalizzata) in chiave di autovalorizzazione. Quest'ultima si fa «principio ontologico-costituente» e l'antagonismo «effetto [...] dell'azione *a posteriori* del capitale sulle forze produttive autonome»; la produzione si dà quale terreno separato dai rapporti di capitale;⁴⁵ lo sfruttamento eccede ogni misura economica per configurarsi in guisa di un «vuoto ontologico» che stabilisce «forzosamente il vin-

51, pp. 21-22 e F. Lussana, *L'edizione critica, le traduzioni e la diffusione di Gramsci nel mondo*, «Studi Storici», 1997, 4, pp. 1051-86.

⁴¹ Cfr. Casarino, Negri, *In Praise of the Common*, cit., p. 163.

⁴² Negri, *Storia di un comunista*, cit., pp. 305-6.

⁴³ I. Viparelli, *Antonio Negri. La necessità della svolta ontologica*, «Cahiers du GRM», 2016, 10, pp. 1-11: 1.

⁴⁴ Cfr. Negri, *Dal "Capitale" ai "Grundrisse"*, cit., p. 23: «Se mai il marxismo voleva confermarsi in un'ontologia, l'ipotesi oggi sarebbe verificata. Certo, [...] una ben strana ontologia [...] tutta giocata sulla potenza della prassi collettiva del proletariato che rovescia il mondo dei valori di scambio in costruzione della propria *potenza*. Cfr. pure Negri, *Per la critica della costituzione materiale*, cit., p. 217, dove si parla d'una «positività radicale, ontologica del rifiuto del lavoro».

⁴⁵ Viparelli, *Antonio Negri*, cit., pp. 8-9.

colo di classe» per il tramite del «blocco dei processi produttivi».⁴⁶ Ecco i presupposti della *svolta*, la cui cifra sono gli studi su Spinoza. La linea Machiavelli-Spinoza-Marx – «“altro” corso», all’insegna dell’immanentismo radicale, «del pensiero filosofico» – adesso rappresenta, per Negri, un’«alternativa irriducibile a ogni concezione della mediazione borghese dello sviluppo», alla «subordinazione delle forze produttive ai rapporti di produzione».⁴⁷ Tale architettonica si riverbera nel lavoro su Leopardi, pubblicato nel 1987 ma in gestazione a Rebibbia,⁴⁸ in cui l’intellettuale di Recanati è presentato come un «Machiavelli lirico»⁴⁹ e del testo interessano, qui, le pagine sul *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*. In Italia – così Negri – la rivoluzione avrebbe distrutto la «tradizione» e l’ordine sociale vivrebbe «di abitudini [...] non di eticità». In altri paesi, il sociale raccoglierebbe «valori egemonici» corrispondenti alle classi dirigenti, funzionanti «attraverso la “pubblica opinione”» e tali da costituire un’«illusione [...] vera». Nel *Discorso*, si tematizzerebbe, insomma, il «conceitto di società civile [...] quindi di egemonia».⁵⁰ In nota, è chiamato, peraltro, in causa certo «“gramscismo” leopardiano»⁵¹ e sono stigmatizzati i tentativi di paragonare «l’impostazione sociologica del *Discorso*» al «discorso politico gramsciano». Nondimeno, appaiono aperture relative a un’«analogia fra il pensiero politico del *Discorso*» e quello di Gramsci, ciò ove si pervenisse al «punto nel quale in entrambi [...] la società civile» (ontologicamente produttiva) si ergesse «contro lo Stato», «in questo caso» fornendo di Gramsci un’interpretazione estranea al «“gramscismo”».⁵² Non solo, quindi, registrazione di uno scarto tra il gramscismo (contenitore in cui Ne-

⁴⁶ Ead., *Tra operaismo e biopolitica. Genesi e sviluppo del concetto negriano di produzione*, «Etica & Politica», 2018, 1, pp. 53-75: 56. Per un’analisi delle ambiguità dei testi negriani dei primi anni ’80, cfr. Ead., *L’operaio sociale. Tra “residuo dialettico” e “costituzione ontologica”*, «Cahiers du GRM», 2016, 9, pp. 1-14. Sul rapporto antagonismo-autonomia in Negri cfr. M. Modonesi, *Subalternità antagonismo autonomia. Marxismi e soggettivazione politica*, Roma, Editori Riuniti, 2015.

⁴⁷ A. Negri, *L’anomalia selvaggia. Potenza e potere in Baruch Spinoza* (1981), ora in Id., *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998, p. 187.

⁴⁸ Cfr. T. Negri, *Galera ed esilio. Storia di un comunista*, Milano, Ponte alle Grazie, 2017, p. 161.

⁴⁹ A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull’ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano, Sugarco, 1987, p. 399 nota.

⁵⁰ Ivi, pp. 141-43.

⁵¹ Ivi, p. 358 nota. Sono citati: U. Carpi, *Il poeta e la politica*, Napoli, Liguori, 1978; S. Gensini, *Linguistica leopardiana*, Bologna, il Mulino, 1984; F. Lo Piparo, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1979.

⁵² Negri, *Lenta ginestra*, cit., pp. 358-59 nota.

gri inserisce autori diversi tra loro) e Gramsci, ma spendibilità di pezzi del suo armamentario.

Quanto alla prima postura, si veda la prefazione alla seconda edizione de *I libri del rogo* (1997), in cui si polemizza con gli «opportunisti» rei di travisare Gramsci,⁵³ o la nuova introduzione alle lezioni su Lenin (2003), dove si rammenta l'uso del «gramscismo» quale «teoria riformista della trasformazione» e si biasima l'interpretazione dell'«egemonia [...] come dispositivo di consenso», aggredendo la tesi bobbiana. Tanto quest'ultima, quanto la lettura del Pci, annullerebbero «la volontà di potenza e l'indicazione leninista della dittatura del proletariato». Ecco perché Negri scrive: «Povero Gramsci, due volte tradito, [...] in quanto pensatore [...] leninista e [...] come autore di una improbabile teoria democratica del comunismo».⁵⁴

Quanto al ricupero e alla rivendicazione dell'eredità, si veda uno scritto parigino che descrive l'intervento degli operaisti in fabbrica come uno sviluppo delle intuizioni gramsciane⁵⁵ ed evoca la rivoluzione passiva;⁵⁶ oppure l'introduzione a *Labor of Dionysus*, in cui si chiama in causa Gramsci quale autore di riferimento per l'impostazione della relazione base-superstrutture e per i concetti di egemonia e, ancora, di rivoluzione passiva,⁵⁷ sette anni dopo detta *rivoluzione dall'alto* e considerata un contributo di fondamentale importanza per

⁵³ Negri, 1997: vent'anni dopo. Prefazione alla seconda edizione, in Id., *I libri del rogo*, cit., pp. 5-15: 7.

⁵⁴ Negri, Trentatre lezioni su Lenin, cit., p. 7. Il *leitmotiv* del povero Gramsci sarà più volte proposto. Cfr. Negri, *Da Genova a domani*, cit., p. 341; M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. Milano, Rizzoli, 2002, pp. 418-19 nota (*Empire*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2000).

⁵⁵ A. Negri, *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*, Cambridge, Polity Press, 1989, p. 75.

⁵⁶ Ivi, p. 186: «In the Italian tradition of Gramscism, one speaks of “passive revolution” in the sense of a revolution from above which the masses undergo passively. Today, it is perhaps appropriate to use the expression “passive revolution” to indicate a passive process of sectional movements of the masses which imposes a revolution from below».

⁵⁷ Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Labor of Dionysus*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1994, p. 17. Sull'egemonia, Negri s'interroga altresì in un testo del 1997: *The Constitution of Time*, in Id., *Time for Revolution*, New York-London, Continuum, 2003, pp. 19-126 (pp. 280-81 nota): «That the concept of *hegemony* of Gramscian origin had been considered potentially democratic, constitutes a paradox of political science. Leaving aside the obvious fact that to be hegemonic one must act among the masses, no one has wanted to question whether this is sufficient to characterize the concept of hegemony. Since this is not sufficient, one must decide whether hegemony comes *before* or *after* legitimization. It is here that the sophism is revealed. The capitalist response and that of the theory of the autonomy of the political and of the revolution from above have no doubt that hegemony is exerted *first*, *over legitimization*. But hegemony, is it isn't put in question, constitutes the icy condition of *dictatorship*».

la scienza politica.⁵⁸ Addirittura, ne *Il potere costituente*, sono commentati con entusiasmo alcuni passaggi gramsciani su Machiavelli.⁵⁹ Non meno interessante la nuova prefazione a *Descartes politico* (2004), con numerose occorrenze del lemma egemonia e delle aggettivazioni egemonico o egemonica.⁶⁰

Un anno dopo, in un breve opuscolo, Negri vede in Gramsci un pensatore che illumina una biopolitica affermativa rintracciabile «nella vita e nelle lotte della gente comune».⁶¹ Il testo è scritto durante un ricovero contrassegnato da una prostrazione fisica e spirituale ed *ex post* reputato espressione di una «mancanza di prospettiva»: «Solo dentro questa crisi intellettuale, favorita dalla depressione, ho potuto scrivere quelle sciocchezze».⁶² Non è questa la sede per dire se di sciocchezze si trattasse. Certo, esse non si comprenderebbero senza *Empire*.

4. Da *Empire* a *Commonwealth*

In *Empire*, s'affirma che la modernità sarebbe stata «definita dalla crisi [...] nata dal conflitto [...] tra forze immanenti [...] creative e un potere trascendente concepito per ristabilire l'ordine».⁶³ Lo Stato moderno andrebbe compreso quale macchina funzionale a depotenziare dette *forze* e tale scontro si reitererebbe nelle attuali e postmoderne *società del controllo*,⁶⁴ sorte per l'insufficienza dei «dispositivi della sovranità moderna [...] a governare le nuove soggettività» emerse negli anni '60 e '70,⁶⁵ esprimenti un «rifiuto del regime disciplinare»⁶⁶ e una serie di lotte, sì, non sfociate in un'«*unificazione politica globale*».

⁵⁸ Cfr. Casarino, Negri, *In Praise of the Common*, cit., pp. 164-65: «Gramsci [...] introduced the concept of revolution from above, which constituted an immensely important contribution to political science, and which enabled him to understand fascism as a phenomenon of negative hegemony. Gramsci was perhaps the only eyewitness who saw fascism exactly for what it was, who described fascism precisely as a revolution from above – and this alone already suffices to make him a political thinker of enormous importance».

⁵⁹ Cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* (1992), Roma, manifestolibri, 2002, p. 394.

⁶⁰ Id., *Prefazione alla nuova edizione* (2004), in Id., *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (1970), Roma, manifestolibri, 2007, pp. 7-22. La prefazione è pubblicata pure quale saggio indipendente: *Descartes politico: metafisica e biopolitica*, «Scienza & Politica», 2004, 31, pp. 21-37.

⁶¹ Id., *La differenza italiana*, Roma, nottetempo, 2005, p. 11.

⁶² Id., *Da Genova a domani*, cit., p. 178.

⁶³ Hardt e Negri, *Impero*, cit., p. 84.

⁶⁴ Ivi, pp. 38-39.

⁶⁵ Ivi, p. 237.

⁶⁶ Ivi, p. 246.

bale», eppure generative di «un complesso di effetti» che avrebbero costretto il capitale a ristrutturarsi.⁶⁷ Revisionando Foucault,⁶⁸ Hardt e Negri propongono, nello specifico, una declinazione positiva della biopolitica e negativa del biopotere⁶⁹ e veicolano l'idea d'una «*dissimmetria ontologica*»⁷⁰ tra *general intellect*, interpretato quale «potenza della vita»,⁷¹ e biopotere ontologicamente improduttivo. Quanto ai richiami all'autore dei *Quaderni*, discutendo di Lenin, rimarcano la comprensione del capo bolscevico della necessità dello Stato di «incorporare la moltitudine e le forme spontanee della lotta di classe» nelle sue «strutture ideologiche». Tale analisi costituirebbe la «prima articolazione del concetto di egemonia», poi «centrale» in «Gramsci».⁷² Da tenere, altresì, in considerazione la nota relativa a tale passaggio, in cui viene criticato lo svolgimento del tema dell'egemonia di Laclau e Mouffe, che non lascerebbe «spazio a una politica marxiana».⁷³ Gramsci è, poi, tirato in ballo per le letture del fordismo. Hardt e Negri ritengono, infatti, che abbia scorto negli Usa «l'unica prospettiva possibile dello sviluppo» e scrivono: «Per Gramsci si trattava [...] di sapere dove quella rivoluzione sarebbe stata attiva (come nella Russia sovietica) o passiva (come nel fascismo [...])».⁷⁴ Infine, discutono contraddittoriamente del «nazional-popolare» (*sic!*), per un verso descrivendolo come un «potente strumento per la costruzione di un'egemonia popolare», per l'altro rimandando a *Scrittori e popolo*, considerato «un'eccellente analisi critica» di questa nozione.⁷⁵

Empire ha provocato un vasto dibattito, attirandosi critiche talora richiamanti Gramsci,⁷⁶ e alcuni dei nodi problematici evidenziati

⁶⁷ Ivi, p. 259.

⁶⁸ Ivi, p. 43.

⁶⁹ Sul tema, cfr. A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milano, Raffaello Cortina, 2003, pp. 81-82; Id., *Quando e come ho letto Foucault* (2011), trad. it. in Id., *Il comune in rivolta*, cit., pp. 68-77: 70.

⁷⁰ Id., *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2008, p. 34 (*Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du politique*, Paris, Stock, 2006).

⁷¹ Id., *Quando e come ho letto Foucault*, cit., p. 71.

⁷² Hardt, Negri, *Impero*, cit., p. 221.

⁷³ Ivi, pp. 418-19 nota.

⁷⁴ Ivi, p. 355.

⁷⁵ Ivi, p. 402 nota.

⁷⁶ Cfr. T. Brennan, *The Empire's New Clothes*, «Critical Inquiry», 2003, 2, pp. 337-67. Contro-ri- spondendo e negando quanto scritto nella *Prefazione a Labor of Dionysus*, Hardt e Negri giungono a sostenere che Gramsci non sarebbe stato tra i loro autori prediletti: *The Rod of the Forest Warden: a Response to Timothy Brennan*, «Critical Inquiry», 2003, 2, pp. 368-73: 372. Cfr. pure, benché suc-

in letteratura riguardano la moltitudine, le sue forme organizzative, il suo dispiegarsi quale soggetto politico dotato di una credibile linea di condotta. Al proposito, va esaminata una recensione di Laclau, dove questi nota, nel testo, l'assenza di spazio per la politica a causa dell'assunzione di un'universalità immanente, propria d'una moltitudine non bisognosa di mediazioni e votata alla distruzione dei prodotti moderni delle istanze trascendenti. Qui, in particolare, importa la sottolineatura laclausiana della necessità di pensare ogni universalità quale esito di un'articolazione egemonica che all'esterno la costruisca. *Sic stantibus rebus*, la scelta per un'universalità immanente sarebbe opposta alla logica dell'egemonia di Gramsci, pensatore «comprendibilmente» oggetto, evidenzia l'intellettuale argentino, di scarse simpatie da parte degli autori di *Empire*. Il concetto di egemonia diviene, in sintesi, il discriminare per elaborare un giudizio su Hardt e Negri. Mancando in *Empire* in ragione della presupposizione di un'«unità della moltitudine»⁷⁷ non necessitante di essere articolata, la loro prospettiva sarebbe da rigettare. Essi penserebbero la convergenza di «lotte disperse» verso «d'assalto a un ipotetico centro», in grado di agglutinarsi senza un «intervento politico» esterno, senza bisogno di egemonia.⁷⁸ Sennonché, le rivendicazioni della moltitudine espresse nell'ultimo capitolo di *Empire* (il diritto alla cittadinanza mondiale, a un salario sociale, alla *riappropriazione*) sposterebbero «il campo dell'immanenza del sociale alla trascendenza del politico»⁷⁹ ciò non solo perché ogni pratica rivendicativa presuppone un'entità disposta a riconoscere le istanze rivendicate, ma pure perché le rivendicazioni discusse da Hardt e Negri implicherebbero «considerazioni strategiche» sui «mutamenti [...] dello Stato [...], le alleanze [...] e l'inclusione nell'arena della storia di settori sociali precedentemente esclusi. In altri termini», ci si troverebbe «sul terreno» della «“guerra di posizione”» e «questo

cessivo a *Moltitudine*, F. Fukuyama, *An Antidote to Empire*, «New York Times», 25/7/2004: «Hardt and Negri should remember the old insight of [...] Gramsci [...]: progress is to be achieved not with utopian dreaming, but with a “long march through institutions”». Da segnalare, nell'autobiografia, l'accostamento di Fukuyama e Laclau, entrambi visti come rappresentanti d'una «cattiva lettura» di Gramsci (*Da Genova a domani*, cit., p. 230).

⁷⁷ E. Laclau, *L'immanenza può spiegare le lotte sociali?*, in *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, a cura di M. Di Pierro e F. Marchesi, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 271-83: 276-77 (*Can Immanence Explain Social Struggles?*, «Diacritics», 2001, 4, pp. 3-10).

⁷⁸ Ivi, p. 278.

⁷⁹ E. Zaru, *La postmodernità di «Empire». Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018)*, Milano-Udine, Mimesis, 2019, p. 139.

gioco» risulterebbe «incompatibile» con l'ipotesi d'«una pluralità di lotte [...] disarticolate, tutte dirette [...] verso un supposto centro».⁸⁰ Quel che fa problema è l'immanentismo:⁸¹ per Laclau, il politico è «tentativo [...] di strutturare le segmentazioni e le fratture sociali»,⁸² non momento interno al sociale che articola; l'egemonia è questo tentativo e la politica non potrebbe che essere autonoma.

Questa critica ha un impatto notevole, con essa Negri si confronterà a più riprese, alfine ricuperando Gramsci e il concetto di egemonia su un piano di totale immanenza. Così, in alcune lezioni parigine svolte tra il 2004 e il 2005, si scaglierà contro Laclau e Mouffe, colpevoli di proporre «un'interpretazione puramente sociologica» dell'egemonia quale «*maggioranza* dell'opinione pubblica», raffigurata come se il suo «funzionamento potesse essere organizzato in maniera *trascendentale* all'interno della società civile».⁸³ È, comunque, in *Commonwealth* che il confronto con Laclau conduce a una sorprendente lettura. Per respingere l'idea della «pre-politicità della moltitudine»⁸⁴ e squalificare quella di un'«istanza egemonica al di sopra del piano di immanenza» incaricata di rappresentare «la pluralità delle singolarità come un'unità»,⁸⁵ Hardt e Negri segnalano l'analogia tra produzione biopolitica e «azione politica»⁸⁶ e chiariscono la natura di «programma di organizzazione» della moltitudine, invitando a dislocare la «discussione» al «piano» del suo «divenire».⁸⁷ Al pari del popolo evocato da Laclau, la moltitudine sarebbe «l'esito di un processo costituente»; mentre, però, il primo verrebbe «forgiato come un soggetto unitario [...]», la moltitudine sì articolerebbe «su un piano di immanenza [...] non [...] sussunto da un'egemonia».⁸⁸ Hardt e Negri vogliono

⁸⁰ Laclau, *L'immanenza può spiegare le lotte sociali?*, cit., p. 283.

⁸¹ Cfr. Ch. Mouffe, *Agonistics. Thinking the World Politically*, London-New York, Verso, 2013.

⁸² Zaru, *La postmodernità di «Empire»*, cit., p. 142.

⁸³ Negri, *Fabbrica di porcellana*, cit., p. 104. Nel lessico negriano, il «trascendentalismo» si identifica con ogni «posizione che, muovendo da un'istanza *previa* d'unità e [...] misura, controllo e gerarchizzazione, duplichì il reale in una mistificante ma gestibile illusorietà; da un punto di vista storiografico [...], designa sia in senso tecnico la filosofia trascendentale kantiana e le sue diramazioni, sia l'idealismo, le sue [...] filiazioni sino alle varianti fenomenologiche» (G. Boffi, G. Clemente, *Sul concetto di metafisica per Toni Negri*, «Etica & Politica», 2018, 1, pp. 11-41: 13).

⁸⁴ Zaru, *La postmodernità di «Empire»*, cit., p. 143.

⁸⁵ M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, tr. it. Milano, Rizzoli, 2010, p. 172 (*Commonwealth*, Cambridge, Belknap Press, 2009).

⁸⁶ Ivi, p. 179.

⁸⁷ Ivi, p. 174.

⁸⁸ Ivi, p. 175.

dire che in generale l'egemonia si collochi su un piano trascendente o stanno riferendosi alla sua particolare versione laclausiana? È, nel merito, utile esaminare il modo in cui essi affrontano il problema della transizione dopo un «evento insurrezionale», considerata processo non spontaneo e da governare. La questione inerisce al soggetto autorizzato a tracciare la «*diagonale politica* che indirizza la transizione»⁸⁹ e alla scommessa di pensare una *leadership* che non sopprima la «democrazia» e, al proposito, gli autori propongono di «riportare la *diagonale politica* al *diagramma biopolitico*», radicandola nella «*vita quotidiana*»⁹⁰ e richiamano il concetto di rivoluzione passiva, il quale, «nonostante [...] i [...] limiti», aiuterebbe «a capire come la relazione tra la diagonale politica e il diagramma biopolitico riguardi l'enigma della transizione». Da Gramsci, per Hardt e Negri, applicata a un «pluralità di contesti» con «significati altrettanto differenti», nella «prima e più importante occorrenza»⁹¹ dei *Quaderni* la rivoluzione passiva indicherebbe il «contrasto tra le regressioni della borghesia italiana del XIX secolo e i processi rivoluzionari» di quella «francese»; ovverosia una «trasformazione delle strutture politiche e istituzionali senza [...] un vasto e forte processo di produzione di soggettività». Sicché, i suoi «protagonisti» non sarebbero «gli attori sociali, ma i fatti».⁹² Come si può vedere nelle note dell'edizione originale, Hardt e Negri – che usano le *Selections* – ricavano questo primo uso dai §§ 11, 15, 17, 25, 59, 62 del Quaderno 15 e dalla quasi-totalità del § 62 del Quaderno 10. Vi sarebbe, poi, una «seconda occorrenza» collegata alla «mutazione delle strutture dello sviluppo capitalistico» nei primi del Novecento. Si darebbe, perciò, identificazione tra rivoluzione passiva e americanismo-fordismo, «denominazioni» per mezzo delle quali Gramsci abbrevierebbe il «passaggio» marxiano «dalla sussunzione formale alla sussunzione reale del lavoro sotto il [...] capitale». Dovrebbe, infine, registrarsi un terzo «uso», indicante «una prospettiva di lotta» e designante una processualità rivoluzionaria dalle fattezze della guerra di posizione «in una società sussunta sotto il capitale».⁹³ Identificandola con la guerra di posizione – pur trattandosi di concetti intrecciati, ma

⁸⁹ Ivi, p. 361.

⁹⁰ Ivi, p. 362.

⁹¹ Ivi, p. 363. Nel testo originale: «first and primary usage» (Iid., *Commonwealth*, cit., p. 365).

⁹² Iid., *Comune*, cit., p. 363.

⁹³ *Ibidem*.

non equivalenti –, Hardt e Negri fanno della rivoluzione passiva una strategia pensata da Gramsci per il Movimento operaio – quantunque egli ammonisca dall'accoglierla «come programma, come fu nei liberali italiani del Risorgimento»⁹⁴ – e vedono la guerra di posizione quale frutto di una «critica leninista del leninismo»⁹⁵ – sebbene, nei *Quaderni*, Lenin sia indicato come il teorico della guerra di posizione;⁹⁶ una critica, cioè, della guerra di movimento in nome di una strategia alternativa che non uscirebbe «dal cerchio del leninismo» – nel senso che, per il Sardo, la «strada maestra» resterebbe la guerra di movimento e la rivoluzione passiva-guerra di posizione rappresenterebbe «un'alternativa» in mancanza di un «soggetto politicamente attivo» in grado di guidare il «processo rivoluzionario». In sintesi, «le idee guida [...] di Gramsci» costituirebbero i «momenti in cui si articola una ricerca volta a» concepire «un'attività rivoluzionaria per tempi non rivoluzionari». «Per molti aspetti», Gramsci sarebbe «un profeta del diagramma biopolitico», che avrebbe colto l'impossibilità, da parte dell'«avanguardia degli operai dell'industria», di espletare «il ruolo di soggetto rivoluzionario attivo» e, grazie allo scavo sul fordismo, compreso il mutamento della composizione tecnica della classe operaia conseguente alla tracimazione, «entro il diagramma biopolitico», della «produzione [...] al di là dei muri della fabbrica», così affermando l'emergere di un'inedita soggettività – il *nuovo tipo umano* scoperto anche in virtù dell'abbandono della «distinzione tra struttura e sovrastrutture»⁹⁷ e del riconoscimento della «mutua interrelazione», propria di ogni «affermazione egemonica», tra «rapporti di produzione e rapporti ideologici».⁹⁸ Sennonché, anche perché non ne avrebbe avuto «la possibilità», Gramsci non sarebbe riuscito a vedere la «nuova traiettoria politica trasversale» determinata dalle trasformazioni del diagramma biopolitico. Scrivono, così, Hardt e Negri:

⁹⁴ Quaderno 15, § 62: *QC*, p. 1827.

⁹⁵ Hardt, Negri, *Comune*, cit., p. 364.

⁹⁶ Cfr. Quaderno 7 [b], § 16: *QC*, p. 866.

⁹⁷ Hardt, Negri, *Comune*, cit., p. 364. Cfr. pure T. Negri, *Comunismo: qualche riflessione sul concetto e la pratica*, in *L'idea di comunismo*, a cura di C. Douzinas e S. Žižek, trad. it. Roma, DeriveApprodi, 2011, pp. 179-90: 181, (*The Idea of Communism*, London-New York, Verso, 2010): «Come Gramsci ci ha insegnato (nella sua lettura della lotta di classe), il materialismo storico suggerisce di cogliere, attraverso le varie esperienze di uso proletario delle tecnologie e dell'organizzazione sociale capitalistica, la *metamorfosi* continua della figura, meglio dell'antropologia stessa, del lavoratore».

⁹⁸ Negri, *Alle origini del biopolitico*, cit., p. 83.

Il ritorno di un Gramsci leninista sul terreno biopolitico ci permette di ricomporre due vettori apparentemente divergenti del suo pensiero. Non siamo di fronte a un’alternativa – o l’insurrezione o le lotte nelle istituzioni, rivoluzione passiva e rivoluzione attiva. La rivoluzione è diventata simultaneamente insurrezione e istituzione [...]. Questo è il cammino del “Divenire Principe” della moltitudine.⁹⁹

5. *The Gramscian moment*

Il percorso di avvicinamento a Gramsci è condizionato dallo studio di un volume di Thomas, recensito nel 2011, che contribuisce a convincere Negri ad accogliere il Sardo tra i maestri dell’immanenza insieme a Bruno, Machiavelli, Spinoza, Marx.¹⁰⁰ Negri apprezza il modo in cui Thomas, usando l’«ottimo contributo di Francioni», affronta l’interpretazione gramsciana di Anderson e approfondisce il tema della «“rivoluzione passiva” della borghesia [...] mostrata attraverso passaggi molecolari» che avrebbero inciso «sulle strutture e sulle soggettività del processo storico». Addirittura, individua nella rivoluzione passiva uno strumento di cui si sarebbe «più o meno consapevolmente» servito per «descrivere, fra Descartes e Spinoza, la genesi dell’ideologia borghese», tra «accumulazione primitiva del capitale, configurazione dello Stato assoluto ed alternative repubblicane».¹⁰¹ «Forte e completa» è, poi, per Negri, la maniera di Thomas di trattare il concetto di egemonia, non presentato alla stregua d’«una teoria generica del potere sociale», ma collegato «alla definizione della “forma-Stato”» affermatasi «nel mondo occidentale, e nelle sue rivoluzioni». Così facendo, l’egemonia in origine borghese rinascerebbe «nella [...] dittatura del proletariato», configurandosi quale «arma da conquistare e [...] applicare» nella «lotta per» il «socialismo». Con «estrema preveggenza», continua Negri, Gramsci intuirebbe l’«egemonia proletaria [...] come radicamento su un contesto biopolitico», mentre in altri casi essa sarebbe biopotere che «dallo Stato investe la società». Quindi due diversi modelli di egemonia, uno positivo,

⁹⁹ Hardt, Negri, *Comune*, cit., pp. 364-65.

¹⁰⁰ Cfr. P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009. Non è superfluo ricordare le sottolineature di Thomas sul successo della categoria di immanenza presso il pensiero critico. Se un tempo – scrive – per accreditarsi nelle cerchie dell’intellettuale radicale non ci si poteva non dire materialisti, ora non ci si potrebbe non dichiarare sostenitori di un assoluto immanentismo e a rinforzare questa tendenza avrebbero contribuito studi su Spinoza come quelli Deleuze e Negri e, naturalmente, *Empire* (pp. 339-40).

¹⁰¹ A. Negri, *Ricominciamo a leggere Gramsci* (2011), in Id., *Il comune in rivolta*, cit., pp. 51-54: 52.

affermativo, produttivo, l'altro negativo. «Solo il primo» conterebbe, però, una «potenza costitutiva» tale da renderlo «dispositivo ontologico». In breve, traendo spunto da Thomas, ma giungendo a conclusioni del tutto proprie, Negri applica a Gramsci categorie di Foucault (rivisitate) e assume la filosofia della *praxis* tra le teorie immanenti tese a costruire una «mutua [...] correlazione tra teoria e politica».¹⁰²

Dopo la lettura di Thomas, la polemica con Laclau fa registrare una potenziata centralità di Gramsci e, in una conferenza del 2015, l'idea di affidare la ricomposizione della moltitudine a un elemento esterno è tacciata d'esser una «variante neo-kantiana». Per Laclau, osserva Negri, «l'immanenza, l'autonomia e la pluralità costitutive della moltitudine» risulterebbero «incapaci» di attivare una macchina egemonica e servirebbe un «motore trascendentale» destinato a «dirigere il processo» articolatorio della «pluralità» delle «domande democratiche». La stessa politica inerirebbe al «problema delle condizioni trascendentali del gioco fra articolazioni e/o equivalenze che si costituiscono nel sociale», sarebbe problema egemonico. Un'egemonia, per Negri, tuttavia, ridotta a «conceitto discorsivo [...] formale» e figlia di un «gramscismo “molle”». Il richiamo laclausiano a Gramsci rappresenterebbe, cioè, la «ricerca retorica di una [...] eredità» più che una «vera filiazione ontologica». Difatti, «il concetto di egemonia» si costruirebbe «sulla lotta di classe», manterrebbe una «“solidità” materialista» e genererebbe «un dispositivo di potere dei lavoratori in senso comunista». Pertanto, non lo si dovrebbe reinterpretare quale costrutto «sovrastrutturale della “società civile” [...] nell'accezione hegeliana».¹⁰³

Resta aperta la questione del processo di produzione della moltitudine come soggetto politico, che, con *Assembly*, Negri e Hardt cercano di dirimere anche attraverso Gramsci, tant'è che un punto centrale del volume concerne la costruzione di un *nuovo Principe* deputato ad assemblare le singolarità restando interno all'assemblea e così evitando la «separazione tra leader e seguaci». L'obiettivo è porre

¹⁰² Ivi, pp. 53-54. Concludendo la recensione, Negri si chiede perché continuare a rappresentare il pensiero gramsiano nei termini di una filosofia. Non è, scrive, la filosofia un'«illusione insostenibile» una volta assunti i «criteri» dello «storicismo», dell'«immanenza» e dell'«umanesimo» quali «categorie della riflessione nella *praxis*»?

¹⁰³ T. Negri, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau*, testo disponibile al sito: <https://www.euronomade.info/egemonia-gramsci-togliatti-laclau/> (24 aprile 2025).

una pietra tombale su sovranità e rappresentanza, lumeggiando la «capacità di prendere decisioni» e di coagulare le soggettività senza «centralizzazione» e radicando la diagonale politica «nel terreno sociale».¹⁰⁴ Ecco la strada maestra del *divenire Principe della moltitudine*. Per *Principe*, Hardt e Negri intendono «l'articolazione politica che intreccia differenti forme di resistenza e lotte» e «si manifesta come sciame».¹⁰⁵ Per questo, la sua emergenza non attiverebbe il «sistema immunitario dei movimenti» che, opponendosi al «virus della leadership» tradizionale, spesso condurrebbe ad aggirare ogni ragionamento sull'«invenzione» o la «costruzione di nuove forme di leadership», trasformando una sana «risposta immunitaria [...] in malattia autoimmune» e traducendo l'«affermazione [...] dell'immanenza [...] nel rifiuto di ogni norma e struttura organizzativa».¹⁰⁶ Riettando il «luogo comune» che attribuisce ai *leader* la «strategia»,¹⁰⁷ gli autori si propongono, tra l'altro, di superare l'impostazione dei rivoluzionari del XIX e del XX secolo, i quali avrebbero scommesso su un'equilibrata dialettica tra spontaneità e autorità o su una loro corretta sequenzialità temporale. Queste elaborazioni potrebbero, scrivono, riassumersi nell'«espressione [...] del “centralismo democratico”», con cui Gramsci immaginerebbe una «relazione duale», di «divisione» e «sintesi», tra i termini legati: una «topologia dinamica».¹⁰⁸ Il centralismo democratico definirebbe l'«unità degli opposti» dentro «un processo [...] dialettico» in cui l'«iniziativa democratica» dal basso e la «leadership centrale» adempiono a «ruoli differenti» (rispettivamente: tattica e strategia). Ripartizione da ribaltare non perché di per sé erronea, bensì in quanto adeguata alla composizione di classe dei primi del Novecento, mentre oggi – qualora nel diagramma biopolitico si riconoscessero le «capacità strategiche» della moltitudine¹⁰⁹ – la strategia apparterrebbe «ai movimenti e la tattica alla leadership».¹¹⁰ Solo così si comporrebbe un *nuovo Principe* «simile a un precipitato chimico» esistente «già in sospensione», «disperso nella società» e, «sotto le

¹⁰⁴ Hardt, Negri, *Assemblea*, cit., pp. 11-12.

¹⁰⁵ Ivi, p. 19.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 27-28.

¹⁰⁷ Ivi, p. 39.

¹⁰⁸ Ivi, p. 42.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 46-47.

¹¹⁰ Ivi, p. 43.

giuste condizioni», in grado di acquisire una «forza solida».¹¹¹ Hardt e Negri ne registrano, per di più, l'emergenza «nelle azioni di soggetti produttivi e riproduttivi»¹¹² e tra le diverse e complementari strategie della moltitudine annoverano: 1) l'esodo, che, anche nelle proficue forme d'una «politica di prefigurazione [...] che crea un nuovo tipo di fuori»,¹¹³ sconterebbe sia lo scarso impatto sull'esterno, sia il fatto di avere il «pubblico», che rifiuta, quale «esclusivo referente istituzionale»;¹¹⁴ 2) il «riformismo antagonistico», formula implicante una «temporalità lenta», una «lunga marcia attraverso le istituzioni» ed esprimente «il nucleo dell'idea gramsciana di guerra di posizione», ossia del dislocamento della «battaglia [...] nel campo della cultura, nel conflitto delle idee, nel dominio delle attuali strutture di potere»,¹¹⁵ e che, tuttavia, presenterebbe il problema di avere quale referente un ente esterno; 3) la «strategia egemonica», volta alla creazione delle «istituzioni di una nuova società»,¹¹⁶ si differenzierebbe da quelle esodanti per il pensare la trasformazione sociale «nel suo insieme», da quelle riformistiche per non assumere le istituzioni correnti a «terreno di azione», bensì a «oggetto di un'impresa “destituente”»; al pari di esse, però, non sarebbe esente da «insidie», e. g. il rischio che «il nuovo regime [...] ripeta il vecchio».¹¹⁷

Ora, benché detta egemonica, la paternità di quest'ultima strategia non è attribuita a Gramsci. L'egemonia gramsciana è, per Hardt e Negri, altra cosa. Presa consapevolezza dei limiti delle strategie esodanti, riformistiche, destituenti, occorrerebbe, per loro, riconoscere il riversamento, nel «contesto biopolitico», dell'«organizzazione sociale [...] in quella politica», recuperando l'autentico «conceitto gramsciano di egemonia». Quest'ultimo non sarebbe unicamente «una categoria politica [...] traduzione del conceitto leniniano di dittatura del proletariato) né sociologica (come se: egemonia gramsciana=società civile hegeliana)», comprendendo sia «il momento del partito [...] la produzione di soggettività e il potere costituente che gli dà carne), sia la dinamica di lotta

¹¹¹ Ivi, pp. 297-98.

¹¹² Ivi, p. 343.

¹¹³ Ivi, pp. 350-51.

¹¹⁴ Ivi, p. 306.

¹¹⁵ Ivi, pp. 352-53.

¹¹⁶ Ivi, pp. 349-50.

¹¹⁷ Ivi, p. 353.

sociale e di classe che trasforma» il reale. Detto altrimenti: l’egemonia quale dispositivo costituente piantato nel diagramma biopolitico. In tal senso, come già in *Commonwealth*, gli autori, approcciando il Quaderno 22, per un verso connettono l’elaborazione di un nuovo tipo umano al processo di razionalizzazione, per l’altro traggono la conclusione che il lavoratore fordista reindirizzerebbe e dispiegherebbe nelle lotte quanto appreso «dalla crisi economica» e dalle «trasformazioni tecnologiche».¹¹⁸ Se, peraltro, in *Commonwealth*, si dice che Gramsci non sarebbe stato in grado di trarre dalle analisi sul fordismo le conclusioni adeguate in ordine alla diagonale politica, ora questo deficit non è segnalato. Non casualmente, nel secondo volume dell’autobiografia, pubblicato tre anni dopo *Assembly*, Negri dà un’interpretazione del ’68 per cui in quell’anno sarebbe stata all’«opera» l’«egemonia gramsciana, quella vera» con «studenti e operai uniti», a costituire

un insieme continuo di insorgenza [...]. Ecco l’«egemonia» in gioco [...]. Se volete definire «egemonia», è al ’68 che bisogna tornare [...] perché «egemonia» è un fatto ontologico, la costituzione e la durata nel tempo di un nuovo soggetto rivoluzionario.¹¹⁹

Conclusioni

Autore i cui *fonemi* Negri invitava a distruggere, Gramsci finisce per risultare imprescindibile. Ciò accade in modo evidente al termine della traiettoria del filosofo padovano, quando è urgente tratteggiare la linea di condotta della potenza moltitudinaria. Attraverso l’assunzione di Gramsci nella tradizione alternativa del discorso filosofico, Negri ha creduto possibile offrire una controrisposta ad alcune obiezioni avanzate alla sua proposta degli ultimi decenni, la quale, a ben vedere, non si discosta *nell’essenziale* da quella dei decenni precedenti. Quale che sia il giudizio che se ne dà, non può non registrarsi la continuità di un dispositivo concettuale volto all’individuazione di una soggettività permanentemente costituente in rotta di collisione col potere.

¹¹⁸ Ivi, pp. 354-56.

¹¹⁹ Negri, *Da Genova a domani*, cit., p. 343.

«Deseo de plenitud» y límites del discurso. Una lectura de *Hegemonía y estrategia socialista* a la luz de la teoría de la traducibilidad

Anxo Garrido

Universidad Complutense de Madrid, anxogarr@ucm.es

Received: 07.07.2025 - Accepted: 05.10.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

El presente artículo se propone desarrollar una comparativa entre la propuesta posfundacional de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*, y las reflexiones propiciadas por el tratamiento gramsciano de la cuestión de la metáfora y su desarrollo de una teoría de la traducibilidad. Para ello, defendemos dos tesis. En primer lugar, que el esquema posmarxista constituye una traducción lograda de la problemática antieconomicista en las coordenadas de una filosofía post-estructuralista. En segundo lugar, que el resto inherente a dicha traducción se halla en la incapacidad del esquema posmarxista para incorporar la teoría gramsciana de la traducibilidad, hecho del que se derivan los límites analíticos de su formalismo.

Keywords

Laclau y Mouffe, Posmarxismo, Totalidad, Gramsci, Traducibilidad

«Desire for plenitude» and the limits of Discourse. A reading of *Hegemony and Socialist Strategy* from the Perspective of Translatability Theory.

Abstract

This article aims to develop a confrontation between the post-foundational proposal of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe in *Hegemony and Socialist Strategy*, and the reflections prompted by Gramsci's treatment of the question of metaphor and his development of a theory of translatability. To this end, we defend two theses. Firstly, that the post-Marxist framework constitutes a successful translation of the anti-economicist problematic into the coordinates of a post-structuralist philosophy. Secondly, that the remainder of this translation lies in the post-Marxist framework's incapacity to incorporate Gramsci's theory of translatability, a fact from which the analytical limits of its formalism derive.

Keywords

Laclau & Mouffe, Post-Marxism, Totality, Gramsci, Translatability

«Deseo de plenitud» y límites del discurso. Una lectura de Hegemonía y estrategia socialista a la luz de la teoría de la traducibilidad

Anxo Garrido

A menudo, la discutible pretensión de convertir a Gramsci en un adalid del reduccionismo clasista ha sido criticada como un límite intrínseco de la lectura de los *Cuadernos de la cárcel* barruntada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Esta vía exegética, que hemos reconstruido en un artículo precedente consagrado al pensamiento de la autora belga,¹ es sin duda uno de los itinerarios privilegiados para contextualizar las disruptivas tesis posmarxistas de *Hegemonía y estrategia socialista*. En dicha obra, la figura límite de Gramsci pone de manifiesto el abandono de un marxismo de cuño althusseriano – en el que se trataba de reconciliar la «determinación en última instancia por la economía» con la tesis de la «autonomía relativa de las superestructuras» – en favor de una posición posmarxista que se define por la deconstrucción de la metáfora arquitectónica que diferencia dos niveles necesarios de toda formación social. Caída esta distinción, la ontología de lo social posmarxista remitirá a un infinito juego de posiciones diferenciales, el cual se concretará históricamente en virtud de prácticas articulatorias contingentes que no conceden prioridad causal alguna a la estructura económica.

Dicho de forma extremadamente sintética, podríamos hablar de un paulatino rechazo de la determinación estructural de la ideología que se muestra solidario con el abandono de la solución gramsciana del problema vertebrada por el concepto de hegemonía. Así, durante su periodo todavía marxista, en su intervención en el *Seminario de Morelia* (1980), Mouffe estaba en condiciones de sostener que la ideología es «el terreno de una lucha incesante entre dos principios hegemónicos, es un campo de batalla en el cual las clases principales

¹ A. Garrido, *Del marxismo al posmarxismo. «Principio hegemónico» y exterioridad de la economía en el Gramsci de Chantal Mouffe*, «Materialismo storico», 13, 2022, 2, pp. 109-28.

luchan por apropiarse de los elementos ideológicos fundamentales de su sociedad para articularlos a su discurso».² Sin embargo, solo un año más tarde, en *Working Class Hegemony and the Struggle for Socialism*, la autora volverá sobre el mismo punto, abandonando la posición marxista y convirtiendo a Antonio Gramsci en el representante último de dicha tradición: «la posición de Gramsci consiste en afirmar que solo la clase obrera puede ser el principio articulador de una voluntad colectiva nacional-popular».³ Este cambio de postura se consolida definitivamente en el comentario de la posición gramsciana sito en *Hegemonía y estrategia socialista*:

El conjunto de la construcción gramsciana reposa sobre una concepción, en último término incoherente, que no logra superar plenamente el dualismo del marxismo clásico. Porque, para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad meramente relacional, obtenida a través de la acción de prácticas articulatorias, siempre tiene que haber un *único* principio aglutinante en cada formación hegemónica, y este solo puede ser una clase fundamental.⁴

Vemos así que la noción de «principio hegemónico» – convertida en *Hegemonía y estrategia socialista* en la de «un *único* principio aglutinante» – será la clave del rechazo de la hegemonía gramsciana como caso límite del reduccionismo clasista. Dicho «principio hegemónico» representa, en la perspectiva posmarxista, la expresión a nivel superestructural de los «intereses fundamentales» de una «clase económica fundamental», comprendida esta como cada uno de los polos que se vinculan a través del antagonismo dentro de un sistema sociológico bipartito.⁵ Sin embargo, si exploramos la concepción gramsciana del «principio hegemónico», nos daremos cuenta de que dicha noción comparece en una sola nota de los *Cuadernos de la cárcel* y de que en ningún caso cabe definirla como una realidad exhaustivamente clasista:

² Ch. Mouffe, *Hegemonía, política e ideología*, en *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, ed. por J. Labastida, México D.F., Siglo XXI, 1985, pp. 125-45: 131.

³ Ch. Mouffe, *Working-Class Hegemony and the Struggle for Socialism*, «Studies in Political Economy», 12, 1983, 1, pp. 7-26: 7.

⁴ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 104.

⁵ Las clases sociales se definen como «polos antagónicos de las relaciones de producción dominantes» (Ch. Mouffe, *Hegemony and Ideology in Gramsci*, en *Gramsci and Marxist Theory*, ed. by Ead., London, Routledge, Kegan & Paul, pp. 168-203: 171).

un principio hegemónico (ético-político) triunfa después de haber vencido a otro principio [...]. ¿Pero por qué lo vence? ¿Por sus intrínsecas dotes de carácter «lógico» y racional abstracto? Renunciar a buscar las razones de esta victoria significa hacer historia exteriormente descriptiva, sin identificar los nexos necesarios y causales. También el Borbón representaba un principio ético-político, personificaba una «religión» que tenía a sus fieles entre los campesinos y los *lazzari* (holgazanes). Así pues, siempre ha habido lucha entre dos principios hegemónicos, entre dos «religiones», y no solo habrá que describir la expansión triunfal de una de ellas, sino justificarla históricamente.⁶

No hay duda, por lo dicho en la apretada síntesis esbozada hasta aquí, de que la lectura posmarxista de Gramsci aqueja notables límites hermenéuticos. No obstante, el presente artículo aspira a abordar la relación entre ambas tradiciones desde un ángulo diferente. Nuestra pretensión será más bien la de establecer ciertas convergencias entre la propuesta en positivo de los posmarxistas – planteada fundamentalmente en el capítulo tercero de *Hegemonía y estrategia socialista* – y el antieconomicismo del autor sardo. En este sentido, la *primera tesis* que quisiéramos sostener es que Laclau y Mouffe logran una traducción apurada del antieconomicismo en las coordenadas de la filosofía post-estructuralista,⁷ reconduciendo la interpretación gramsciana de la tradición marxista a la más amplia problemática metafísica de la pregunta por el fundamento.⁸

Sin embargo, si bien nuestro punto de partida será esta capacidad de *traducir* uno de los grandes *leitmotiv* del pensamiento gramsciano, habremos de incidir en que, como sucede con toda traducción por lograda que fuere, conserva la de Laclau y Mouffe un *resto*: la marca de la *diferencia* entre los distintos códigos en los que se expresa un

⁶ Cfr. Cuaderno 10 I, § 13.iv: A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11* (1930-1935), ed. de A. J. Antón y A. Garrido, Madrid, Akal, 2023, p. 517.

⁷ J. Balsa, *Ernesto Laclau e l'egemonia: concetti chiave e dialoghi con Gramsci*, en *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, a cura di F. Frosini e F. Giasi, Roma, Viella, 2019, pp. 467-83, o S. Mazzolini, *Populism is not Hegemony: Towards a Re-Gramscianization of Ernesto Laclau*, «Theory & Event», 23, 2020, 3, pp. 765-86, entre otros, han subrayado la estrecha afinidad entre los planteamientos de Laclau y los desarrollos originales de Gramsci. Desde una perspectiva crítica, Peter Ives ha llegado a conclusiones similares: *Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 8, 2005, 4, pp. 455-68.

⁸ En tal virtud, la lectura laclauiano-mouffeana ha sido justamente inscrita en el marco del pensamiento político post-fundacional o heideggerianismo de izquierdas: cfr. O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 14-15.

mismo contenido. Dicho resto inherente a la traducción no es sino el signo de que ninguna *equivalencia* puede llegar a ser *identidad*, de que la traducción perfecta no existe y de que el Esperanto como sistema neutro, como grado cero del lenguaje, sencillamente no resulta viable.⁹ La *segunda tesis* que quisiera sostener en este artículo es que dicho *resto*, el elemento del pensar gramsciano inexpresable en términos post-estructuralistas (y que resulta intraducible por un marco construido en torno a la diferencia ontológica que separa la política institucional y lo político), es precisamente la teoría de la traducibilidad en su doble valencia: como traducción de teoría y práctica en el interior de una concepción del mundo, y como traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos. Este límite, quizás, venga a confirmar el vaticinio gramsciano, a saber, que «sólo en la filosofía de la praxis la “traducción” es orgánica y profunda».¹⁰

⁹ Sobre la traducción y sus límites, específicamente en lo que respecta al caso de Gramsci y Laclau, remitimos a los trabajos de Fabio Frosini, más en concreto a *Egemonia e verità: sulla critica de Laclau a Gramsci*, en Id., *Da Gramsci a Marx*, Roma, DeriveApprodi, 2009, pp. 105-20; *La religione dell'uomo moderno*, Roma, Carocci, 2009, pp. 24-25; y *Prólogo*, en D. A. Aragón Moreno, *Efecto Gramsci: fuerza, tendencia y límite*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2020. Sobre el rol de la traducibilidad como principio anti-esperantista, véase: R. Descendre, J. C. Zancarini, *Dalla traduzione alla traducibilità: uno strumento di emancipazione teorica*, «Materialismo storico», 5, 2018, 2, pp. 98-129. Naturalmente, sobre el problema del esperantismo, la referencia obligada es el artículo *La lingua unica e l'esperanto*, publicado por Gramsci en «Il Grido del Popolo» el 16 de febrero de 1918 (*Scritti*, vol. 3, pp. 159-63), que se suma a los artículos *Contro un pregiudizio* (24/1/1918, *ibidem*, pp. 71-73) y *Ancora intorno all'esperanto* (29/1/1918, *ibidem*, pp. 93-95).

¹⁰ Cuaderno 11, § 47: Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11*, cit., p. 708. Dicha afirmación, que a simple vista podría parecer un mero eslogan teórico, posee en cambio consecuencias filosóficas profundas que no podremos analizar en detalle en esta ocasión. Baste decir que, desde el punto de vista de lo estrictamente teórico, el posfundamentalismo de Laclau y Mouffe no gana una posición genuinamente post-metafísica, sino que el formalismo de su posición se ensambla un esquema trascendental siempre idéntico a sí mismo. Este, en realidad, traduce una fase muy concreta del desarrollo de las sociedades occidentales (la crisis de las formaciones sociales propias del fordismo atlántico) que a su vez opera como un lecho de procusto cuando se utiliza como grilla analítica en contextos diferentes. Cabría, pues, explorar las aportaciones posmarxistas desde la crítica que Gramsci había movilizado para la filosofía croceana: «no es posible traducir mutuamente filosofía tradicional y materialismo histórico. El mismo principio de traducibilidad recíproca es un elemento “crítico” inherente al materialismo histórico, en la medida en que se presupone y postula que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural y filosófica “fundamentalmente idéntica”» (*ibidem*, p. 145). En definitiva, las coordenadas de la filosofía gramsciana pueden traducir el planteamiento posmarxista, observándolo como abstracción determinada de una cierta fase de desarrollo social, mientras que el planteamiento posmarxista se muestra incapaz de dicha auto-historización, proponiendo una ontología de lo social que unas veces parece extensible a todo tiempo y lugar, y otras parece un marco explicativo de la modernidad política toda (Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, cit., pp. 197-98), pero que en ningún caso se pregunta por las condiciones sociales que se hallan en su origen.

1. Totalidad y fundamento

Quizás un buen punto de partida para desarrollar nuestras tesis sea detenernos con uno de los nombres tradicionalmente atribuidos al fundamento, a saber, la totalidad. Laclau y Mouffe hablan con fruición de «totalidad ausente»,¹¹ «totalidad disuelta»,¹² «deseo de plenitud permanentemente diferido»¹³ o de «totalidad imposible».¹⁴ Autores tan diversos entre sí como Toni Negri¹⁵ o José Luis Villacañas¹⁶ han señalado justamente que tras este modo de pensar la totalidad hallaríamos una cierta impronta neo-kantiana en la epistemología presupuesta por Laclau y Mouffe. Así, aunque los posmarxistas renuncien a cualquier unificación de la objetividad social con el recurso a sujeto transcendental alguno (como el del *Tractatus* wittgensteniano),¹⁷ resulta evidente la isomorfía entre su argumentación relativa a la totalidad como un objeto al tiempo necesario e imposible – cuyos límites, además, coinciden con los del discurso relativamente literalizado, es decir, con validez descriptiva intersubjetiva¹⁸ – y la argumentación kantiana relativa al carácter necesario de las ilusiones trascendentales en la dialéctica de su primera *Critica*.¹⁹

¹¹ *Ibidem*, p. 31.

¹² *Ibidem*, p. 71.

¹³ *Ibidem*, p. 163.

¹⁴ *Ibidem*, p. 164.

¹⁵ T. Negri, *Multitud, clase, pueblo: hegemonía de Gramsci a Laclau*, «Jacobin», texto disponible en: <https://jacobinlat.com/2023/05/08/multitud-clase-pueblo-hegemonia-de-gramsci-a-laclau/> (19 diciembre 2025).

¹⁶ J. L. Villacañas, *Retórica populista y retórica republicana*, «Revista internacional de pensamiento político», 12, 2017, pp. 283-304.

¹⁷ Laclau, Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, cit. p. 163. Recordemos la célebre justificación del sujeto trascendental que Wittgenstein realiza en la proposición 5.641 del *Tractatus*: «... existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo. / El yo entra en la filosofía por el hecho de que el “mundo es mi mundo” / El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite – no una parte del mundo →» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Gredos, 2009, p. 107).

¹⁸ A mi parecer, la rápida pero significativa alusión al primer Wittgenstein cuando deben referirse a los límites del discurso, no hace sino confirmar el esquematismo neokantiano al que nos referimos: «... el antagonismo, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la que se muestran (en el sentido en el que Wittgenstein decía que lo que no se puede decir se puede mostrar) los límites de toda objetividad» (Laclau, Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, cit., pp. 168-69).

¹⁹ «La ilusión trascendental no cesa [...] aunque haya sido descubierta y se halla comprendido claramente su nulidad a través de la crítica trascendental [...] se trata de una ilusión inevitable» (I. Kant, *Critica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2010 p. 299). Y, en concreto, respecto a la naturaleza dialéctica de la idea del mundo como totalidad: «la totalidad absoluta de las series de condiciones en el mundo sensible se basa exclusivamente en un uso trascendental de la razón, la cual exige tal

Asimismo, el recurso a la exterioridad parcial de la práctica articulatoria es del todo afín con el doble uso kantiano de la razón, siendo que también aquí – como en la tercera antinomia kantiana²⁰ – la diferencia ontológica (regional) es condición de posibilidad de la irrupción de la libertad en un espacio que, de otro modo, sería de determinación exhaustiva.²¹ Así, la diferencia ontológica (entre «lo social» y la sociedad, entre el discurso y las condiciones de la discursividad) permite la irrupción de la contingencia, la dislocación y el relajamiento del tipo de determinismo al que daría lugar una totalidad que pudiese cerrarse definitivamente y convertir las leyes que describen sus tendencias en las pautas irresistibles de su mera reproducción o en la consecución de un *télos* dado de antemano.

Exactamente al contrario, para que permanezca abierto el horizonte de la política, de la producción creativa de lo imprevisto y no garantizado *a priori*,²² ha de excluirse la posibilidad de cierre, de la consecución de una totalidad social clausurada.²³ Ahora bien, para Laclau y Mouffe la política así entendida no se gesta en las entrañas de la hegemonía, como una crítica inmanente que los subalternos dirigen contra el orden dado, sino que exige suponer un afuera (rela-

completud incondicionada de aquello que considera de antemano como cosa en sí misma; que el mundo sensible no contiene, empero, tal completud, entonces nunca podemos ya hablar de una magnitud absoluta de las series existentes en este mundo sensible, de si son limitadas o de si son *en sí ilimitadas*» (*ibidem*, p. 453). Sobre la dialéctica kantiana conserva todo su interés: P. Chiodi, *La dialéctica en Kant*, en N. Abbagnano *et al.*, *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971, pp. 164-96.

²⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, cit., pp. 409-12.

²¹ «El sujeto hegemónico como el sujeto de toda práctica articulatoria, debe ser parcialmente externo a lo que articula (de lo contrario no habría articulación alguna)» (Laclau, Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, cit., p. 178). De igual modo, Kant dice: «... aun cuando se conceda una facultad trascendental de la libertad capaz de iniciar los cambios del mundo, tal facultad debería, en cualquier caso, hallarse solo fuera de él» (*Crítica de la razón pura*, cit., p. 411). Conviene señalar que Laclau y Mouffe añaden inmediatamente a continuación una apostilla que parece querer salvar su solapamiento con el modelo kantiano («... no cabe concebir esa exterioridad como la existente entre dos niveles ontológicos diferentes», Laclau, Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, cit., p. 178). Ahora bien, para quien escribe, no resulta fácil concebir en qué sentido la distinción entre «discurso» y «plano general de la discursividad» logra alejarse del trascendentalismo del filósofo de Königsberg. De igual modo, cabría sostener que la idea de una exterioridad consistente en ubicar la práctica articulatoria en un discurso otro, permite reafirmar el paralelismo con la distinción entre ontologías regionales que es propia del pensamiento de Kant.

²² «La política, en tanto que *práctica de creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales*, no puede ubicarse a un nivel determinado de lo social, ya que el problema de lo político es el problema de la institución de lo social» (Laclau, Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, cit., p. 195).

²³ *Ibidem*, p. 163.

tivo) del discurso hegemónico.²⁴ Esta idea, motivo de divorcio entre el historicismo absoluto gramsciano y el (cuasi)trascendentalismo de Laclau, se radicalizará en 1990 con la publicación de *New Reflections on the Revolution of Our Time*. En dicha obra, Laclau identifica el afuera, el lugar de la diferencia ontológica, con una negatividad radical irrecuperable por ningún discurso óntico, esto es, por la pauta de reproducción que describe el funcionamiento de una determinada hegemonía en unas condiciones sociales dadas:

En tanto que el exterior que hemos intentado definir es un exterior radical y constitutivo, la negatividad dialéctica no constituye un verdadero exterior, ya que su presencia es sólo el antípodo de su necesaria recuperación por el sistema. Pero si la negatividad de la que hablamos muestra el carácter contingente de toda objetividad, si es realmente constitutiva, en tal caso no puede ser recuperada por ninguna *Aufhebung*. Es aquello que manifiesta, simplemente, el límite en la constitución de la objetividad y no es, por lo tanto, dialectizable.²⁵

Con ello, el momento de lo político, aquello que se contrapone a la mera reproducción del diagrama hegemónico, deviene un otro inefable, el lugar de la mística ante el que la teoría debe, simplemente, callar. Esto excluye cualquier intento de pensar la propuesta de Laclau como una filosofía de la praxis fundada sobre la *traducción* recíproca de teoría y práctica, pues lo inexpresable – en este caso la praxis, la acción productora de acontecimientos – no puede ser traducido. En tal virtud, se arriba a un modelo en el que lo político irrumpre como Acontecimiento – decisionistamente²⁶ – para desestructurar el orden

²⁴ Para una reconstrucción de esta alternativa, en la que se establece una genealogía de la posición gramsciana hasta el segundo ensayo sobre el materialismo histórico de Antonio Labriola, remitimos a: A. Garrido, *(Pos)hegemonía y subalternidad. Entre la crítica inmanente y el asedio fantasmal*, «Res publica. Revista de historia de las ideas políticas», 25, 2022, 3, pp. 301-8.

²⁵ No por casualidad, este momento de la argumentación laclauiana ha sido ampliamente reivindicado por los adalides de la poshegemonía, *in primis* por A. Moreiras, *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham-London, Duke University Press, 2001, p. 307. H. Legrás, *Subalternity and Negativity*, «Dispositio», 22, 1997, 49, pp. 83-102: 95, antes que Moreiras, ha subrayado justamente como este concepto de negatividad implica la ruptura de la tradicional relación entre teoría y práctica, a la que nos referiremos a continuación.

²⁶ En el año 2000, en el contexto de su diálogo con Slavoj Žižek y Judith Butler, Laclau se confrontará directamente con la cuestión del decisionismo, matizando mucho, en un modo no del todo compatible con las premisas teóricas de su planteamiento precedente, su postura inicial: «... esta es la forma en que yo establecería las distancias con el “decisionismo”: el sujeto que toma la decisión es solo *parcialmente* un sujeto; él es también un fondo de prácticas sedimentadas organizadoras de un marco normativo que opera como una limitación del horizonte de opciones» (J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la*

y refundarlo, sin que haya modo de pensar la transición entre órdenes más que como un interregno de anomia en el que colapsan los determinismos estructurales. En otras palabras, el post-estructuralismo que anima la reflexión de Laclau no puede reunificar *langue* y *parole* – o sincronía y diacronía, o prácticas y estructura – si no es en el momento de la irrupción innovadora del afuera constitutivo cuya exclusión permitía cerrar la estructura. Es decir, la práctica transformadora solo resulta posible como la ocurrencia de aquel acontecimiento que resultaba *impensable* e *indecible* – *intraducible*, en definitiva – desde las coordenadas simbólicas de las que se había dotado el orden que resulta desestructurado.

2. Totalidad ausente y metafóricidad

Corresponde a *Hegemonía y estrategia socialista* el mérito de haber llevado a cabo el primer acercamiento a la obra de Gramsci – y más específicamente a la cuestión del economicismo – utilizando como una de las claves de su interpretación la dupla literal-metafórico. La aproximación de los autores opera movilizando una serie de oposiciones destinadas a deconstruirse recíprocamente. Del lado de la literalidad caerían la estructura económica, la categoría de necesidad, lo material, la determinación, las leyes económicas, la lógica diferencial, lo social, la inmediatez o la dimensión sintagmática del lenguaje.²⁷ Lo metafórico, por su parte, se correspondería en el esquema posmarxista con la eficacia de las superestructuras políticas e ideológicas, la contingencia, lo simbólico, la sobredeterminación, la lógica equivalencial, lo político, el ámbito de la representación o el polo paradigmático del lenguaje. Desde esta óptica se hace evidente que la finalidad de su esquemática reconstrucción-deconstrucción de la tradición socialista sería demostrar la imposibilidad de ganar una literalidad última capaz de ser expresada en la objetividad de una estructura económica o de unas leyes de la historia. A falta de estas, como hemos dicho, resulta imposible fijar *a priori* el devenir de los acontecimientos históricos o la constitución de las identidades políticas.

²⁷ *izquierda*, Bogotá, FCE, 2017, p. 91). Para una lectura del decisionismo schmittiano por parte de Laclau, cfr. E. Laclau, *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2011, p. 115.

²⁷ Sirva de ejemplo la siguiente cita: «... la lógica de la necesidad es una lógica de lo literal: opera a través de fijaciones que, justamente por ser necesarias, establecen un significado que elimina cualquier variación contingente» (Laclau, Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, cit., p. 38).

En definitiva, la crítica al esencialismo que encontramos en *Hege-mónica y estrategia socialista* aspira a conquistar una autonomía de lo político plena, socavando cualquier determinación que pueda ser asumida como un límite necesario de la contingencia radical. Con ello, los autores cuestionan también, y quizás ante todo, que la economía – como ámbito de leyes que podrían condicionar lo político – pueda desempeñar ese rol de determinación apriorística, ofreciendo un baluarte último en condiciones de servir como cierre no contingente de la totalidad social.²⁸ A fin de garantizar esto, asistimos a una deconstrucción de la vieja metáfora arquitectónica marxista, pronta a disolver la estructura económica en un infinito juego de las diferencias. Pero, al mismo tiempo, a resultas del mismo movimiento, el formalismo posmarxista será incapaz de dotarse del utilaje analítico en condiciones de decir nada concreto sobre los fenómenos económicos, más allá de la afirmación genérica de su politicidad y su discursividad.

Sea como fuere, del carácter radicalmente abierto y contingente de toda totalidad social se sigue su incapacidad para constituir a los elementos que la componen como momentos estructurales plenamente diferenciados, toda vez que cada uno de ellos, dada la diferencia y asimetría entre cada discurso y el espacio de lo discursivo como tal, será siempre susceptible de ser rearticulado en un proyecto hegemónico alternativo.²⁹ Así, cada elemento social resulta intrínsecamente indecidible, pues oscila siempre entre su existencia como (cuasi)momento de una (cuasi)totalidad que casi le otorga un significado pleno (lógica de la diferencia) y su carácter flotante entre varios discursos que pugnan por articulárselo (lógica de la equivalencia entre los elementos de un discurso y el equivalente general):

Este conjunto no es la expresión de ningún principio subyacente externo a sí mismo [...], pero constituye una configuración a la que, en ciertos contextos de exterioridad, puede atribuirse un *significado* de totalidad [...] En una totalidad discursiva articulada, en la que cada elemento ocupa una posición diferencial (dicho en nuestros términos: en la que todo *elemento* ha sido reducido a *momento* de esa totalidad).³⁰

²⁸ *Ibidem*, pp. 112-24.

²⁹ *Ibidem*, pp. 153-54.

³⁰ *Ibidem*, pp. 143-44.

Este carácter indeterminado muestra una afinidad electiva con el concepto de sobredeterminación. Expandingiendo el uso de la lógica de la sobredeterminación en detrimento de la brida que suponía la «determinación en última instancia», la primera se convertirá para los autores en una fuerza deconstrutiva de todo esencialismo.³¹ Así, partiendo de una interpretación post-estructuralista del signo que equipara sobredeterminación y polisemia,³² es decir, que piensa la sobredeterminación como un exceso de significado inherente a cada significante, Laclau y Mouffe llegan a sostener el carácter simbólico del vínculo social. O lo que es lo mismo, cada elemento, en tanto que se halla escindido, porta una carga metafórica que lo vincula con la totalidad, ya que de un lado se representa a sí mismo y, de otro, guarda una relación de analogía con el *equivalente general*, relación sobre la que descansa la capacidad representativa de este último.

Significa esto, por todo lo dicho, que ningún elemento de la formación social puede considerarse como literal. Y, con ello, que la dupla literal-metafórico deviene, como anticipábamos, equivalente a la alternativa entre necesidad/determinación y contingencia/articulación. Por ende, la imposibilidad de construir una totalidad plena, en la que se determine exhaustiva y unívocamente el significado de cada uno de sus elementos, equivale a la imposibilidad de extirpar el carácter metafórico o sobredeterminado de cualquier discurso.³³

En este último punto, los posmarxistas concuerdan con una de las tesis centrales de la reflexión lingüística de Antonio Gramsci: la naturaleza metafórica de todo lenguaje.³⁴ Para analizar dicha convergencia conviene traer a colación el artículo de Peter Ives titulado *Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism*,³⁵ pues este ha sido uno de los intentos más acabados de llevar a cabo una confrontación entre las tesis de Laclau y Mouffe, y las del propio Gramsci usando la metáfora como clave interpretativa. Conviene señalar, sin embargo, que el artículo de Ives construye su argumentación solo a partir de los textos de segunda redacción (es decir, de Q 11, § 24 y Q

³¹ *Ibidem*, pp. 33-39.

³² *Ibidem*, p. 36.

³³ «Todo discurso de la fijación pasa a ser metafórico: la literalidad es, de hecho, la primera de las metáforas» (*ibidem*, p. 151).

³⁴ Cfr. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11*, cit., p. 672.

³⁵ Ives, *Language, Agency and Hegemony*, cit.

11, § 28), obviando el significado de ciertas transformaciones en el pensamiento de Gramsci que resultan visibles solo para una lectura diacrónica que coteje Q 11, § 24 (julio-agosto de 1932) con su texto A, Q 7, § 36 (escrito entre febrero y noviembre de 1931).³⁶

Dicha comparativa es importante, pues en la primera redacción Gramsci escribe que

todo el lenguaje es metáfora, y lo es en dos sentidos: es metáfora de la «cosa» u «objeto material y sensible» indicados, y es metáfora de los significados ideológicos que han recibido las palabras a lo largo de los períodos civilizatorios anteriores.³⁷

En cambio, en la segunda redacción leemos:

Si no se puede decir exactamente que todo discurso es metafórico con respecto a la cosa u objeto material y sensible indicados (o respecto al concepto abstracto) para no ampliar demasiado el concepto de metáfora, quizás pueda decirse entonces que el lenguaje actual es metafórico con respecto a los significados y al contenido ideológico que las palabras han tenido en anteriores períodos de la civilización.³⁸

Vemos así que entre febrero-noviembre de 1931 y julio-agosto de 1932 Gramsci reconsidera su concepción de la metáfora. De una acepción doble, en la que un valor referencialista (el lenguaje es metafórico por su remisión a la cosa) convive con la concepción de la metáfora como gozne privilegiado de la semántica histórica, se pasa a una concepción en la que se renuncia explícitamente a la primera acepción, haciendo de la metáfora únicamente un puente entre estratos semánticos sedimentados sucesivamente en un mismo significante.

Poco antes o contemporáneamente a la primera redacción Gramsci había escrito las notas § 64 y § 71 del Q 6 (diciembre de 1930-13 de

³⁶ Uno de los evaluadores del presente artículo señala acertadamente que la reconstrucción del problema que ensayamos recurre a una base textual limitada. No podemos sino reconocer la objeción y asumir que existen lecturas alternativas posibles y apoyos textuales en el texto de Gramsci que pueden contradecir nuestra aproximación de su obra a un marco posfundacionista. Hemos, no obstante, de señalar que, por lo que hace a la cuestión de la metaforicidad del lenguaje, nuestra reconstrucción es prácticamente exhaustiva, siendo que notas como Q 11, § 50, titulada, *Historia de la terminología y de las metáforas*, si bien podrían relacionarse con nuestro argumento, no nos parece que lo alteren en lo esencial.

³⁷ Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11*, cit., p. 178.

³⁸ *Ibidem*, pp. 671-72.

marzo de 1931), notas en las que, respectivamente, sostenía que «las superestructuras no generan superestructuras», es decir, que estas no se generan «por partenogénesis»,³⁹ y que «en la lengua no hay partenogénesis, esto es, una lengua produciendo otra lengua».⁴⁰ Por consiguiente, parece obvio que en 1931, como atestigua la reflexión sobre la metaforicidad del lenguaje en Q 7, § 36, Gramsci piensa todavía la instancia lingüística como delimitada por un afuera extralingüístico que la condiciona, de igual modo que apunta a la existencia de un afuera del ámbito superestructural, de la ideología.

En cambio, contemporáneas a la segunda redacción – a aquella antirreferencialista que sostiene un significado unívoco de la «metáfora» – son las notas en las que Giancarlo Schirru⁴¹ ha cifrado el definitivo giro lingüístico gramsciano: Q 10 II, § 44 (agosto-diciembre de 1932)⁴² y Q 11, § 12 (junio-julio de 1932).⁴³ En estas notas, Gramsci equipara lenguaje con cultura, filosofía y concepción del mundo. Y en ellas desaparece la referencia a una exterioridad ante-discursiva que pudiera hacer las veces de un afuera capaz de condicionar la ideología-concepción del mundo. Todo cuanto acontece se halla recogido y preconfigurado por un cierto discurso: toda práctica traduce ya una cierta concepción del mundo al tiempo que toda concepción del mundo es la expresión teórico-ideológica de un haz de prácticas sociales. Estamos ante un marco antiempirista que encuentra su culminación en las tesis sobre la «objetividad» del mundo externo.⁴⁴

³⁹ *Ibidem*, pp. 48-49.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 52.

⁴¹ Cfr. G. Schirru, *La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Antonio Gramsci*, en *Egemonie*, a cura di A. d'Orsi e F. Chiarotto, Napoli, Dante & Descartes, 2008, pp. 397-444: 420.

⁴² «Lenguaje significa también cultura y filosofía (aunque sea en el grado de sentido común), y por tanto el hecho «lenguaje» es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados: como mucho puede decirse que todo ser hablante tiene su propio lenguaje personal, o sea, su propio modo de pensar y de sentir. La cultura, en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, que tienen más o menos contacto expresivo, que entre sí se comprenden en diferente grado, etc. Son estas diferencias y distinciones histórico-sociales las que se reflejan en el lenguaje común y producen esos «obstáculos» y «causas de error» de las que se han ocupado los pragmatistas» (Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11*, cit., p. 592).

⁴³ «Todo lenguaje contiene elementos de una concepción del mundo y de una cultura» (*ibidem*, p. 631).

⁴⁴ Frente al materialismo vulgar, Gramsci sostendrá que la «creencia» en la objetividad del mundo externo es en realidad un residuo del sentido común católico que enseña que «el mundo, la naturaleza, el universo han sido creados por dios antes de la creación del hombre» (*ibidem*, p.

Por todo lo dicho, parece evidente que la evolución lingüística de Gramsci hacia el antirreferencialismo se halla entrelazada con su tendencia general a relativizar la centralidad de la metáfora arquitectónica base-superestructura⁴⁵ en favor de aquel otro modelo basado en la circularidad de los diferentes lenguajes científicos y filosóficos recíprocamente traducibles. En esta última imagen las relaciones económicas no gozarían de privilegio ontológico alguno, siendo solo uno de los lenguajes en los que resultarían expresables las prácticas de una sociedad determinada: el «acto “impuro”».⁴⁶ Así, cada uno de los lenguajes teóricos no es sino una abstracción determinada de una cierta situación práctica,⁴⁷ abstracción que, en tanto que científica, se produce mediante la intervención de procesos metodológicamente reglados a partir de los cuales se logran describir las leyes abstractas que rigen las regularidades que son propias de un cierto automatismo social.⁴⁸

El itinerario de lectura propuesto muestra un Gramsci que no postula un afuera del que derivar la literalidad del discurso teórico. Y dicho afuera tampoco puede ser el mentado «acto “impuro”», pues en esta acción se traducen ya siempre las coordenadas de una determinada concepción del mundo. Es decir, el «acto “impuro”» es ya el fruto de un determinado enlace entre teoría y práctica, es acción en el mundo que reproduce y se guía por una cierta concepción del mundo: «se es siempre hombre-masa u hombre-colectivo».⁴⁹

En este sentido, la falta de restricciones *a priori* que caracteriza al «historicismo absoluto» gramsciano, unida a la reflexión sobre la exterioridad del mundo externo y sobre la metaforicidad del lenguaje restringida a la semántica histórica, nos sitúan frente a un planteamiento tan posfundacional y anti-empirista como podría serlo el

659). Por el contrario, el sardo defiende una concepción subjetivista que a menudo le ha valido la acusación de idealismo: «¿Parece que pueda existir una objetividad extrahistórica y extrahumana? ¿Pero quién juzgará tal objetividad? ¿Quién podrá ponerse bajo esta especie de «punto de vista del cosmos en sí», y qué significará tal punto de vista? [...] Objetivo significa siempre «humanamente objetivo», lo que puede corresponder con exactitud a «históricamente subjetivo», es decir, que objetivo significaría “universal subjetivo”» (*ibidem*, p. 662).

⁴⁵ Para la reconstrucción somera de dicho proceso, cfr. G. Cospito, *Struttura e superstruttura*, en *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Roma, Carocci, 2004, pp. 227-46.

⁴⁶ Cfr. Cuaderno 11, § 64: Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11*, cit., p. 728.

⁴⁷ Cfr. Cuaderno 10 II, § 32: *ibidem*, p. 549.

⁴⁸ Cfr. Cuaderno 10 II, § 8: *ibidem*, p. 526.

⁴⁹ Cfr. Cuaderno 11, § 12: *ibidem*, p. 630.

defendido por Laclau y Mouffe. Sin embargo, se trata en el caso de Gramsci de un posfundacionalismo que «no fía la apertura de lo social a la dicotomía entre infinita significatividad y significaciones dadas cada vez, según una ontología de la diferencia», sino que se apoya en «la inmanencia de la teoría a la práctica».⁵⁰

3. *El resto*

Sin embargo, la teoría de la traducibilidad, y con ello volvemos sobre el *resto* que diferencia a Gramsci del posmarxismo, no postula la imposibilidad de totalización de los distintos discursos, de los diversos lenguajes científicos en los que cabe traducir la práctica social. Antes bien, cada uno de los lenguajes científicos y filosóficos ha de ser ya total, completo: ha de decir *todo* lo que puede decir cualquier otro discurso, pues solo así podrá traducirlo exhaustivamente y ser traducido por él de forma igualmente exhaustiva. En otras palabras, ambos han de ser *totalidades* en condiciones de decir *lo mismo* en una *forma diferente*. Esta es la condición de que los lenguajes que componen la concepción del mundo de la filosofía de la praxis, sus partes integrantes,⁵¹ puedan ser traducibles recíprocamente:

Si estas tres actividades son elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo, necesariamente ha de darse, en sus principios teóricos, la convertibilidad de la una a la otra, traducción recíproca en el lenguaje propio y específico de cada elemento constitutivo: uno está implícito en el otro, y todos juntos forman un círculo homogéneo.⁵²

Sin embargo, la idea de una concepción del mundo formada por la coexistencia de totalidades teóricas plenas no debe llevarnos a pensar el marxismo de Gramsci como una recaída en la metafísica de la presencia. Como supo ver tempranamente Badaloni en su reseña crítica de *Hegemonía y estrategia socialista*, no debemos obviar que Gramsci introduce una «fuerza deconstrutiva de la presencia» que podemos identificar en «lo molecular».⁵³ Asimismo, Frosini ha rastreado en las

⁵⁰ F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno Politica e verità nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, p. 25.

⁵¹ Cfr. Cuaderno 10 II, § 9: Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11*, cit. pp. 527-28.

⁵² Cuaderno 11, § 65: *ibidem*, pp. 728-29.

⁵³ N. Badaloni, *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*, Venezia, Arsenale Editrice, 1988, pp. 91-92. Sobre la problemática de «lo molecular» remitimos al excepcional trabajo de Antonio Di Meo, *Processi molecolari, psicología e storia*, en Id., *Decifrare Gramsci. Una lettura*

Tesis sobre Feuerbach la idea de una «paradójica totalidad abierta» que podría encontrar una marca terminológica en el uso del galicismo *ensemble* en la VI Tesis, en detrimento de los habituales *Das Ganze* o *Die Totalität*.⁵⁴

Permítasenos añadir aquí la idea de «resto» como garante del carácter abierto de la circularidad de discursos totales que componen la concepción del mundo marxista. El resto o desajuste entre la práctica social y su expresión en términos universales – en las leyes abstractas de los distintos lenguajes – garantiza que la relación entre universal y particular, entre teoría y práctica, esté dislocada. Con ello, el vínculo de lo universal y lo particular rehúye la forma de una circularidad determinista que considere la agencia particular como mera reproducción de una ley histórica, postulando la necesidad de prever en el propio nivel teórico la necesidad de reajustes, de reintegrar los desvíos en las regularidades sociales que producen innovaciones en el universal.

Asimismo, la idea de resto en la traducción recíproca de los distintos lenguajes científicos garantiza que política e ideología no pueden ser una mera expresión mecánica de la economía. Pero, a diferencia de lo que sucedía en el planteamiento de Laclau y Mouffe, el marco gramsciano no evapora la específica capacidad determinante de las distintas instancias, pues, para que haya traducibilidad, lo descrito en cada lenguaje ha de ser compatible con lo descrito en los demás. Los distintos lenguajes han de remitir a la misma práctica o, como lo expresa Gramsci, estos serán traducibles entre sí si remiten a una misma fase de desarrollo histórico: «dos estructuras fundamentalmente similares tienen superestructuras “equivalentes” y recíprocamente traducibles, cualquiera que sea el lenguaje particular nacional».⁵⁵

Las relaciones económicas – susceptibles de ser descritas y estudiadas en su autonomía gracias al lenguaje de la economía política – conservan aquí su capacidad causal, esto es, su capacidad para acoitar las traducciones legítimas en los otros lenguajes en un momento determinado, o lo que es lo mismo, solo serán compatibles en cada

filología, Roma, Bordeaux, 2020, pp. 134-202.

⁵⁴ Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, cit., p. 48. Y antes: E. Balibar, *La filosofia di Marx*, Roma, manifestolibri, 1994, p. 36.

⁵⁵ Cuaderno 11, § 49: Gramsci, *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11*, cit., p. 712. Sobre la posibilidad de la traducción fundada sobre la «igualdad de realidad efectiva», cfr. *ibidem*, p. 412.

configuración concreta con un número limitado de discursos políticos e ideológicos. Esto no significa que la economía devenga un *deus absconditus* o un *arché* capaz de totalizar sin resto el *ensemble* de las relaciones sociales convirtiéndolas en simples expresiones suyas, pues su capacidad de determinación por vía negativa es idéntica a la que puede ser propia de la política o de la ideología.

El modelo de la traducibilidad implica la *coherencia* entre los diferentes lenguajes, el hecho de que una determinada práctica expresada en un discurso político dado no puede resultar *coherente* con cualquier expresión de la misma práctica en el lenguaje de la filosofía o de la economía. Así, cada discurso regional puede ser coherente con una pluralidad de discursos expresados en los demás lenguajes regionales, pero no puede resultar coherente con *cualquier* discurso. De este modo, la economía (como la política o la ideología) conserva una cierta capacidad causal, aunque solo sea por vía negativa, aunque solo se exprese en el hecho de que no puede ser incoherente con los demás discursos que están en condiciones de traducir teóricamente un mismo estadio de desarrollo práctico.⁵⁶

4. Una coda práctica para un marxismo posfundacional

Todo lo dicho no niega – aunque tampoco lo exige a priori – la posibilidad de dar una prioridad causal a la estructura económica como rasgo característico de un programa estratégico-normativo de corte marxista, esto es, del programa de autogobierno de las clases subalternas. Dicha prioridad resultaría compatible, por ejemplo, con el modelo sostenido por Giovanni Vailati en el texto *Sull'applicabilità dei concetti di causa ed effetto nelle scienze storiche* y con su definición de la idea de causa como «antecedente constante».⁵⁷

La relación entre estructura y superestructura, según su argumentación, no sería entonces de causa-efecto, sino de influencia recíproca entre ambas esferas, lo cual permitiría a los adalides del materialismo histórico afirmar el predominio de lo económico sin que esto signifique negar eficacia a las superestructuras como «causas modificado-

⁵⁶ Sobre el concepto gramsciano de «coherencia», cfr. P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 362-80.

⁵⁷ G. Vailati, *Sull'applicabilità dei concetti di causa ed effetto nelle scienze storiche*, en Id., *Scritti (1863-1909)*, Firenze, B. Seeber, 1911, pp. 459-64.

ras de la estructura y de la vida económica misma».⁵⁸ Según Vailati, la inclinación por los factores económicos «para aplicarle a ellos, excluyendo al resto, el nombre de “causas”»⁵⁹ responde en las ciencias históricas «a una distinción de índole esencialmente práctica» y que, en realidad, tiene que ver con «la representación que nos hacemos del modo y del orden en el que deberemos, o querremos, proceder para modificar la tendencia de los hechos de los que se trata».⁶⁰

Así, si leemos simultáneamente la reflexión de Gramsci sobre la traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos y la argumentación de una de sus fuentes reconocidas en este filón teórico, Giovanni Vailati, estaremos en condiciones de ganar un modelo que, desde el momento mismo de su exposición, pueda dar una primacía práctica a lo económico sin que esto signifique convertir dicha esfera en un fundamento de lo social. Asimismo, el posfundacionalismo gramsciano que, aún tentativamente, hemos tratado de perfilar permitiría abordar como dos partes orgánicas de una misma grilla de análisis el momento de la práctica transformadora y el del marco teórico que la define, de un modo tal que «lo sedimentado», la forma específica de la coyuntura, las contingentes regularidades prácticas que gozan de una existencia que produce efectos, se concibían como *ya siempre* condicionando el juego infinito de lo social.⁶¹ Es decir, Gramsci puede ofrecer una solución al punto de llegada de la argumentación laclausiana, al problema del carácter desnivelado (*unevenness*) de lo social frente al que hubo de detenerse el formalismo de su planteamiento.⁶²

⁵⁸ *Ibidem*, p. 463.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ E. Laclau, *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?*, en Id., *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 81.

⁶² F. Frosini, *Sobredeterminación: una pieza suelta en el puzzle populista*, en *Efecto Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo*, ed. por J. L. Villacañas y A. Garrido, Madrid, Lengua de trapo, 2021, pp. 411-28: 425.

Vol. 6, n. 2 (2025)

Scientific Journal

ISSN 1836-6554 (online)

Open access article licensed under CC-BY 4.0

DOI: <https://doi.org/10.14276/ijg.v6i2.5180>

Egemonia all'ombra della post-realtà. Individuando il senso comune nel digitalocene

Benedetta Lanfranchi

American University of Rome, benedettalanfranchi83@gmail.com

Received: 05.09.2025 - Accepted: 27.10.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

Questo articolo indaga se “la forma egemonica” teorizzata da Jean Baudrillard si stia attualmente realizzando nel contesto di quello che qui viene provvisoriamente chiamato “digitalocene”, attingendo liberamente alla formulazione del capitalocene di Jason W. Moore, che considera il capitalismo non solo come un sistema di produzione ma come un sistema di vita. L’articolo si chiede se il digitalocene stia sostituendo le concezioni storiche di ciò che costituisce il senso comune e il buon senso tra i gruppi sociali, come teorizzato da Antonio Gramsci, inibendo la capacità politica di impegnarsi in pratiche intellettuali e attive contro-egemoniche.

Keywords

Senso comune, Buon senso, Digitalocene, Egemonia, Post-realtà

Hegemony in the Shadow of Post-Reality. Locating Common Sense in the Digitalocene

Abstract

This article investigates whether “the hegemonic form” theorised by Jean Baudrillard is currently being realised in the context of what is here tentatively called “the digitalocene”, drawing at liberty from Jason W. Moore’s formulation of the capitalocene that looks at capitalism not only as a system of production but as a system of life. The article questions whether the digitalocene is displacing historical understandings of what constitutes senso comune (common sense) and buon senso (good sense) among social groups as theorised by Antonio Gramsci, inhibiting the political ability to engage in counter-hegemonic intellectual and active practices.

Keywords

Common Sense, Good Sense, Digitalocene, Hegemony, Post-Reality

Hegemony in the Shadow of Post-Reality: Locating Common Sense in the Digitalocene

Benedetta Lanfranchi

Introduction

This article investigates the dynamics of hegemonic forms and the conditions for counter-hegemonic possibilities within the increasingly digitized modes of production that characterize the Fourth Industrial Revolution (4IR).¹

While the beginning of the Digital Age is usually associated with the advent of the Third Industrial Revolution (3IR) (also known as the Information Revolution) – bracketed between the invention of the point-contact transistor in 1947 and the birth of the World Wide Web in 1989 – some maintain that we are now undergoing a new, “epi-digital” revolution that is characterized by robotics, advanced materials, genetic modifications, the Internet of Things, drones, neurotechnologies, autonomous vehicles, artificial intelligence, and machine vision.²

According to Karl Schwab, while 4IR is still to be conceptualized as part of the same Digital Age that also encompasses 3IR, the velocity, scope and systems impact and paradigm shift in technology policy that industry has been undergoing since the early 2000s are creating a break with both the Information Revolution and the previous two industrial revolutions in terms of the sophistication and integration of the digital technologies that are being developed:

A much more ubiquitous and mobile internet, smaller and more powerful sensors that have become cheaper, and by artificial intelligence and machine learning [...] It is the fusion of these technologies and their interaction across

¹ The term “counter-hegemonic” is used in this article to refer to generalized phenomena of counter-power and resistance rather than to the creation of a new hegemonic bloc by subaltern classes, as per Gramsci’s theorization of the concept.

² T. Philbeck, N. Davis, *The Fourth Industrial Revolution: Shaping a New Era*, «Journal of International Affairs», 72, 2018/2019, 1, pp. 17-22; DOI: <https://www.jstor.org/stable/26588339>.

the physical, digital and biological domains that make the fourth industrial revolution fundamentally different from previous revolutions.³

Media theorist Robert Hassan argues that the pervasiveness of digital technologies is propelling us into a proper «condition», that of digitality, defined as:

The process of a machine, a logic, that has not only rapidly colonised every part of the inhabited planet, but has also suffused the consciousness of almost every person within it in terms of his or her engagement with each other through networks of communication, production and consumption.⁴

This article interrogates the impact that digitality is having on the political sphere by way of Antonio Gramsci's categories of *sensō comune* (common sense) and *buon sensō* (good sense), which the Italian thinker postulates as the building blocks of *any* process of political consciousness and action.⁵

The article questions whether this new «condition of digitality» is so far reaching that a new ontological formation is being ushered in with 4IR, one that is tentatively termed “the digitalocene”. The concept of the digitalocene is here proposed as a theory-in-progress that draws at liberty from J.W. Moore's formulation of the capitalocene as capitalism's world-ecology, underscored by the ontological formation of the Human/Nature binary.⁶ What is important in Moore's theorization of the capitalocene is that it doesn't just look at capitalism as a system of production, but rather as a system of life, one whose world-historical *praxis* is «the cheapening of the lives and work of many humans and most non-human natures».⁷

³ K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, Cologny-Geneva, World Economic Forum, 2016, p. 12.

⁴ R. Hassan, *The Condition of Digitality: A Post-modern Marxism for the Practice of Digital Life*, Westminster, University of Westminster Press, 2020, p. 2.

⁵ The Gramscian terms and the complexities entailed in their translation are thoroughly explained in the next section of the article.

⁶ J. W. Moore, *The Capitalocene*, Part I: *On the nature and origins of our ecological crisis*, «The Journal of Peasant Studies», 44, 2017, 3, pp. 594-630, DOI: <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1235036>; Id., *The Capitalocene*, Part II: *Accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy*, «The Journal of Peasant Studies», 45, 2018, 2, pp. 237-79, DOI: <https://doi.org/10.1080/03066150.2016.1272587>; *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. by J. W. Moore, Binghamton (N. Y.), PM Press, 2016; J. W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, London, Verso, 2015.

⁷ Id., *The Capitalocene*, Part I, cit., p. 8.

Digitalocene is here proposed to investigate whether the proliferation of multiple, virtual realities enabled by digital technologies are threatening the very existence of *senso comune* and *buon senso*, resulting in the inhibition of counter-hegemonic intellectual and active practices. This theory-in-progress of the digitalocene is not meant to be techno-deterministic, and remains rooted in a critique of capitalism. Following David Harvey's theory of the space economy of capital, which states that capital accumulation is profoundly influenced by geo-spatial limits, digitalocene is first and foremost seen as achieving the expansion of these limits through the production of new, digital spaces.⁸ Digitality, that is, is seen as operating as a spatial fix.⁹

However, my argument is that the changes that are being introduced with 4IR are not just of a socio-economic nature, but are also of an ontic and ontological nature, thus requiring something more than a social ontology for their analysis. Digital capitalism is not just producing new commodities, conquering new frontiers of capital accumulation, exploiting new forms of labor and producing new forms of alienation but it is actually fabricating new reality/ies. Even though the main driving force behind their production may be that of capital accumulation, the point is that their *effects* are so far reaching that they cannot be understood only in terms of economic production and labor relations.

Though these new realities are largely virtual and/or artificially generated, they increasingly possess ontic qualities, existing as real spaces with increasingly powerful material effects on more and more social relations. Since the advent of social media with the launch of Facebook in 2004, followed by YouTube and Twitter in 2005 and 2006, Instagram in 2010 and TikTok in 2016, recent statistics now indicate that there are currently 5.66 billion social media “user identities” around the world, making social media users a “supermajority” of the earth’s population, with users outnumbering non-users by two to one.¹⁰ In terms of innovations in artificial intelligence (AI), the year 2022 was ground breaking in terms of developments of large language model (LLMs) used in generative AI chatbots with the

⁸ D. Harvey, *The Limits to Capital*, Oxford, Blackwell, 1982.

⁹ D. Greene, D. Joseph, *The Digital Spatial Fix*, «tripleC: Communication, Capitalism & Critique, Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society», 13, 2015, 2, pp. 223-47.

¹⁰ <https://datareportal.com/social-media-users> (23 October 2025).

launch of ChatGPT, followed suit by Gemini, DeepSeek, Claude and others. Generative AI is increasingly being integrated across most industries. As more and more time is spent in and interacting with these digitally generated spaces, the more our cognitive and social realities are being reshaped.¹¹ These changes call for a renewed self-understanding and renewed reflections on the socio-political categories that we can apply to understand how we individually and collectively think and act in these spaces. This article focuses on the Gramscian socio-political categories of common sense and good sense, questioning how these might operate in the digitalocene.

1. Antonio Gramsci's common sense and good sense

Senso comune and *buon senso* are two key, recurring categories of thought and action in Gramsci's *Prison Notebooks*.¹² The already complex layers and meanings that make up Gramsci's notions of *senso comune* and *buon senso* in the original Italian are further complicated by the English translation of these terms. As explained by Hoare and Smith in their critical edition of the *Notebooks*, with the term *senso comune* Gramsci refers to the incoherent set of generally held assumptions and beliefs common to any given society, while *buon senso* refers to the practical, empirical – though not necessarily rational or scientific – thinking.¹³ What Hoare and Smith highlight is that Gramsci's notion of *buon senso*/good sense is actually very much in line with the English widespread notion of common sense as popularly-held, sound judgment. This confusion is what makes the English translation of the Gramscian terms particularly arduous, since *buon senso* would normally be translated as common sense in English, whereas

¹¹ L. Floridi, *The 4th Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

¹² A complete English translation of the *Notebooks* is not yet available. The available critical editions in English are: Joseph A. Buttigieg's three volume edition for Columbia University Press, which contains translations of notebooks 1-8 (out of a total of 33 notebooks, if one includes the four translation notebooks which are not included in Valentino Gerratana's 29 notebooks edition, but which are being included in the new national edition of the *Notebooks* under the editorship of Gianni Francioni, Giuseppe Cospito and Fabio Frosini); the *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (1971); the *Selections from the Cultural Writings*, translated by William Boelhower and edited by David Forgacs and Geoffrey Nowell-Smith (1985); the *Further Selections from the Prison Notebooks*, translated and edited by Derek Boothman (1995). I will mainly be referencing Gramsci's translated texts in this article.

¹³ A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks (SPN)*, London, Lawrence and Wishart - New York, International Publishers, 1971, p. 322.

common sense has a different meaning in the Gramscian lexicon. Kate Crehan has also highlighted the complexity in translating these terms when she writes that:

It is important to note [...] that the Italian *senso comune* is a far more neutral term than the English *common sense*. The English term, with its overwhelmingly positive connotations, puts the emphasis, so to speak, on the ‘sense’, *senso comune* on the held-in-common (*comune*) nature of the beliefs.¹⁴

For all of the above reasons, Peter D. Thomas has opted for a retention of the Italian terms in his work, arguing for the conceptually unsatisfying solution of using notes to indicate the specificity of the concept for Gramsci while continuing to deploy the English translation. Thomas believes that the English deployment of the terms do not do justice to the philosophical import of Gramsci’s conceptualization of *senso comune* aimed, in fact, at redefining the nature of philosophy itself.¹⁵ This article maintains both the Italian and English terms interchangeably.

In terms of the analysis of the concepts, a thorough historical overviews is offered by Giuseppe Cospito in his article *Senso comune/ buon senso*, where he begins by tracing Aristotle’s first philosophical use of the term *koine aisthesis* (common sense or common perception) and its Latin, more politically inclined rendering into *communis consensus* – in terms of a shared consensus – by Cicero. Cospito then points to the term’s resurfacing in the early modern period through the writings of Gianbattista Vico, Thomas Reid, George Berkeley, David Hume, with different meanings, characterizations and focuses, from the ethical-political to the epistemological, moral and aesthetic.¹⁶ A key theorization in this history is Immanuel Kant’s theorization of *sensus communis* in relation to taste in the *Critique of Judgment* (1790).¹⁷ Finally, the nineteenth century revival of common sense is

¹⁴ K. Crehan, *Gramsci’s Common Sense. Inequality and its Narratives*, Durham-London, Duke University Press, 2016, p. X.

¹⁵ P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 16, 61.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Of note here is Hannah Arendt’s important theorization of common sense in the *Lectures on Kant’s Political Philosophy* – delivered at the New School for Social Research in New York in 1970 and edited by and published posthumously in 1982 – where she develops Kant’s aesthetics into a theory of moral and political judgment. See H. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*,

evidenced in the pragmatism of James, Pierce and Dewey, the spiritualism of Bergson, the neo-Thomism of Gilson and Maritain and the analytic philosophy of Moore and Wittgenstein.

This overview meaningfully contextualizes Gramsci's engagement with the term, starting from his journalistic production in 1916, through his private correspondence in the 1920s and up to the writing of *The Prison Notebooks* in 1929-1935 (with the turning point in the theorization of these terms taking place in 1932, according to Cospito) within the Italian intellectual debates of the 1930s, also stimulated by the publication of Lucien Febvre and March Bloch's *Annales* (1929) in France – in which they explicitly aimed to research popular culture – and Benedetto Croce's *Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia* (1928) in Italy.¹⁸

Guido Liguori singles out four cardinal tenets in Gramsci's delineation of *senso comune*:

- a) "every social stratum has its own 'common sense'" and therefore in a society there exist different common senses; b) common sense is defined as "the most widespread conception of life and morals" within a given social stratum; c) common sense derives from the sedimentation left behind by previous philosophical currents; d) common sense is in continuous modification (and therefore different common senses follow one another over time).¹⁹

Gramsci's characterizations of *senso comune* in the *Notebooks* are oftentimes unforgiving, with common sense discussed in terms of that uncritical, incoherent, simple, passive, unconscious or superstitious realm of thought that Gramsci clearly differentiates from critical, conscious and informed processes of thought that constitute what he terms «second level philosophy». ²⁰ And yet, despite these negative

Chicago, University of Chicago Press, 1982.

¹⁸ G. Cospito, *Senso comune/buon senso*, «Materialismo storico», 5, 2018, 2, pp. 6-77; DOI: <https://doi.org/10.14276/2531-9582.1967>.

¹⁹ G. Liguori, *Senso comune*, in *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Rome, Carocci, 2009, pp. 759-61; in English (*Common Sense/Senso comune: Gramsci Dictionary*) in «International Gramsci Journal», 4, 2021, 2, pp. 125-29: 125; <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol4/iss2/9>.

²⁰ Gramsci divides philosophy into two orders: first order philosophy, entailing a dimension of philosophy that is not strictly academic or scholarly, that lives in popular culture and expression and which is unconsciously held; second order philosophy entailing a critical, self-reflective activity that requires knowledge of history and of a national language. The question of whether common sense and folklore are to be considered as one single category in Gramsci's thought

categorizations, the nexus between common sense and philosophy is a central question of Notebook 11 (dedicated to the study of philosophy), as evidenced by Fabio Frosini.²¹ *Senso comune* is a central feature of Gramsci's broader intellectual and political project, the philosophy of praxis.²²

In advocating the idea that «[everyone] is a philosopher» and that «Each [person], finally [...] carries on some form of intellectual activity»,²³ in Notebook 11 Gramsci identifies a philosophy «common to all» in three specific realms of human experience:

1. Language itself, which is the totality of determined notions and concepts and not just of words grammatically devoid of content; 2. “Common sense” and “good sense”; 3. Popular religion, and, therefore, also the entire system of beliefs, superstitions, opinions, ways of seeing and acting, which surface collectively under the name “folklore”.²⁴

While the collective generative ground of *senso comune* is mainly a socio-cultural one, it harbours the potential of becoming *political* in its relationship to *buon senso* and eventually even to philosophy, which is why «Gramsci takes common sense seriously».²⁵ Gramsci takes common sense seriously because there cannot be social emancipation without it, because common sense is what resonates with the masses, without which processes of social transformation cannot take place, as emphasized by Crehan:

has been the subject of ongoing academic debate in the field, as has the question of whether Gramsci in fact ever redeems the category of common sense at all or rather maintains a negative connotation over it. For a thorough philological and philosophical analysis of these debates refer to Cospito, *Senso comune/buon senso*, cit.; Liguori, *Common Sense*, cit.; Thomas, *The Gramscian Moment*, cit.; R. P. Jackson, *Senso Comune, Buon Senso and Philosophy in Gramsci*, «International Gramsci Journal», 5, 2024, 4, pp. 165-85; DOI: <https://doi.org/10.14276/igj.v5i4.4732>; F. Frosini, *Filosofia della praxis*, in *Le parole di Gramsci*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Rome, Carocci, 2004, pp. 93-111. For a comparative analysis of Gramsci's idea of philosophy see B. Lanfranchi, *Does This Mean That There is Philosophy in Everything? A Comparative Reading of Henry Odera Oruka's and Antonio Gramsci's First and Second Order Philosophy*, in *Rethinking Sage Philosophy: Interdisciplinary Perspectives on and beyond H. Odera Oruka*, ed. by K. Kresse and O. Nyarwath, London, Bloomsbury Publishing, 2022, pp. 77-98.

²¹ F. Frosini, *Gramsci e la filosofia*, Rome, Carocci, 2003, pp. 168-82.

²² Frosini, *Filosofia della praxis*, cit.

²³ *SPN*, p. 330 and p. 9, respectively. Gramsci's famous phrase is that «all men are philosophers» but I am confident he would not object to my modifying it here so as to include myself and other fellow women into the category.

²⁴ *SPN*, p. 323.

²⁵ Crehan, *Gramsci's Common Sense*, cit., p. 186.

The bringing into being of new, genuinely counter-hegemonic narratives—a crucial part of any social transformation—has to start with the world inhabited by the mass of the population. And that world is the world of common sense.²⁶

According to Gramsci common sense constitutes the very condition for a *certain type of thinking*, intimately bound to *feeling*, and necessary for processes of social transformation, as elucidated in Q 4, § 33 and again in Q11, §67:

The error of the intellectual consists in believing that one can *know* without understanding and, above all, without feeling or being impassioned: in other words, that the intellectual can be an intellectual if he is distinct and detached from the people. [...] Only if the relationship between intellectuals and people-masses, between the leaders and the led, between the rulers and the ruled is based on an organic attachment in which impassioned sentiment becomes understanding and hence knowledge (not mechanically but in a living manner), only then is the relationship one of representation, and only then does one get an exchange of individual elements between the rulers and the ruled, the leaders and the led, in other words, only then does a life of connectedness, which alone is a social force, become a reality, and the “historical bloc” come into being.²⁷

Feeling and impassioned sentiment are crucial in establishing a common ground, which in and of itself comes to constitute a new knowledge base through the embodied exchange of diverse social groups member’s different political experiences. «The passage from *knowing* to *understanding* to *feeling* and vice versa from *feeling* to *understanding* to *knowing*», allows for a transfer and sharing of the different experiences of being ruled and ruling, being led and leading.²⁸

Here the accent on the collective aspect of *senso comune*—which, Crehan rightly stresses, is more present in the Italian rendering of the concept, where the accent is placed more on «the held in common» of the *comune*—is crucial. Common sense constitutes a crucial node around which the relationship between first and second order philosophy must be worked out for philosophy to exist as an emancipatory praxis, linking universal political quests with the particular realities of specific social groups.

²⁶ K. Crehan, *Living subalternity: Antonio Gramsci's concept of common sense*, in *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar*, ed. by C. Zene, London, Routledge, 2013, p. 113.

²⁷ Gramsci, *Prison Notebooks*, vol. 2 (PN2), New York, Columbia University Press, 1996, p. 173. I am profoundly indebted to Fabio Frosini for calling my attention to the importance of this passage for the present discussion.

²⁸ PN2, p. 173 (Q 4, § 33: QC, p. 452).

However, social transformation only happens when a certain type of genuine dialogue between the intellectuals and the masses takes place, enabling those who live the condition of subalternity to come up with the coherent, effective counter-narratives necessary to overcome the existing hegemonic structures, which they cannot do by themselves, implicated as they are in the daily struggles of survival and resistance. Given the fragmentary, heterogeneous and socio-culturally specific nature of common sense, only *partial* processes of critical elaboration and social homogenization can take place via *senso comune*. For this reason, the further elaborations of good sense – and eventually, philosophy – are needed for the formation of a truly counter-hegemonic movement that is able to challenge the dominant hegemony by becoming a historical bloc of its own. Counter-hegemonic movements of social transformation are initiated through processes of internal homogenization and awareness on the part of each groups' organic intellectuals.

Leaving aside for a moment the characterization of common sense in terms of its negative or positive connotations and contents, what seems to be undisputed is the importance of the «held-in-common» of *senso comune* for processes of social transformation to take shape; the importance, that is, of the *shared experience* of the world that is made through popular culture, folklore, religion, language, scientific knowledge, magic, superstition, ideology, labour etc., as diverse and specific to different social – as well as cultural, ethnic, racial and gender-based – groupings these may be. For Gramsci, each social group exists on the basis of its function in terms of its productive force in the global economy and each group possesses its own common sense. In our current highly virtual and increasingly networked and fragmented social reality, where production and consumption are taking on radically new forms, what does common sense even look like? And how do counter-hegemonic processes unfold in a socio-economic landscape that makes it harder and harder for social groups to aggregate on the basis of their productive functions?

2. *The hegemonic form*

Serious challenges to the formation of political collectivities that characterized the earlier, industrial capitalism of Gramsci's time started arising long before the advent of 4IR, as the proliferation and heterogeneity of social groupings increasingly came to characterise our

postmodern condition. They began with capitalism's radical restructuring into neoliberalism in the late 1970s – underpinned by de-industrialization in the West, tertiarization and individual employment agreements – and were accompanied by the culture of postmodernism, expressed in philosophy, politics and the arts.

Political economists and sociologists have been describing the developments of capitalism in the information age in terms of post-industrial or late capitalism; information capitalism; new capitalism and immaterial capitalism, among others.²⁹ Newer forms of capitalism that are now being named by scholars as we progress into 4IR are cognitive capitalism; digital capitalism; surveillance capitalism; cybernetic capitalism; and platform capitalism, among others.³⁰ Some of the common evidence that the most recent critiques of digital capitalism highlight are: non-consensual practices of data extractivism, with data being the new commodity of digital capitalism; the new pockets of unpaid labour and new forms of labour exploitation – which includes new forms of child labour exploitation, even in developed countries – that are accompanying the digital revolution; the presence of new frontiers of capital accumulation, with new forms of alienation; and finally, the experimental nature of new forms of non-human intelligence that have increasing influence on human affairs without any real knowledge as to its long term effects.³¹ Some even argue that the four pillars that characterize modern colonialism – extraction, expansion, exploitation and extermination – also characterize the data harvesting conducted by Big Tech companies, thus constituting a novel form of coloniality involving data.³²

²⁹ M. Lazzarato, *Immaterial Labor*, in *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, ed. by M. Hardt and P. Virno, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 133-47; M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000; L. Boltanski, E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London, Verso, 2005.

³⁰ D. Schiller, *Digital Capitalism*, Cambridge (MA), MIT Press, 1999; N. Srnicek, *Platform Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 2016; S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London, Profile Books, 2019; Y. Moulier-Boutang, *Cognitive Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 2011; C. Fuchs, *Digital Capitalism: Media, Communication and Society*, vol. 3, London, Routledge, 2022; J. Overwijk, *Cybernetic Capitalism. A Critical Theory of the Incommunicable*, New York, Fordham University Press, 2025.

³¹ The excessively intrusive, all-encompassing and increasingly destructive force of late capitalism has been described by Nancy Fraser in terms of cannibal capitalism in *Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do about It*, London, Verso, 2022. Fraser's analysis however does not focus on the digital aspect of capitalism.

³² N. Couldry, U. A. Mejias, *Data Grab: The New Colonialism of Big Tech and How to Fight Back*,

It is important to remember here with Christian Fuchs that while digital capitalism is becoming the dominant mode of production, different faces of capitalist exploitation continue to co-exist across different global geographies (and also, I would add, across differentiated forms of racialized and gendered labor):

Capitalism is many things at the same time, it is to a certain degree informational, but also at the same time to a certain degree financial capitalism, imperialistic capitalism, hyperindustrial capitalism, etc. We have many capitalisms today existing within one overall capitalist mode of organizing society. Capitalism is at the same time a general mode of production and exploitation and a specific realization, co-existence and interaction of different types and forms of capitalist production and exploitation.³³

Despite the fact that these are different theories of digital capitalism, what they all have in common is a critique of the increasing pervasiveness of capitalism as a system of production that is encroaching on all spheres of human life, including all of our social interactions with others as well as the depths of our privacy. What they also have in common is that while sharing the view that information technologies and knowledge are novel centres of contemporary society, they are seen as inscribed in a continuous history of capitalism. This differentiates the digital capitalism theorists from the information society theorists who maintain that information technologies have brought about a new kind of society that has radically transformed social relations and economic production.³⁴ A more isolated yet strong voice in the debate is that of Yanis Varoufakis who argues that the economy of the digital age impinged by the Big Tech giants is actually bringing capitalism to an end, as we transition into an era of techno-feudalism.³⁵

Chicago, Chicago University Press, 2024.

³³ C. Fuchs, *Capitalism or Information Society? The Fundamental Question of the Present Structure of Society*, «European Journal of Social Theory», 16, 2012, 4, p. 419.

³⁴ An excellent summary of the difference between continuous and discontinuous information society theories is offered by Christian Fuchs in *Capitalism or Information Society? The Fundamental Question of the Present Structure of Society*, «European Journal of Social Theory», 16, 2012, 4, pp. 413-34. Examples of the discontinuous theories are D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973; N. Stehr, *Knowledge Societies*, London, Sage, 1994; M. Castells, *The Rise of the Network Society*, London, Wiley-Blackwell, 2010 (1st ed. 1996).

³⁵ Y. Varoufakis, *Technofeudalism: What Killed Capitalism*, London, The Bodley Head, 2023.

French philosopher Jean Baudrillard had started posing the question of hegemony in the context of late, information capitalism in the West as early as the 1970s, as he observed the increased pervasiveness of consumption through processes of total commodification, with alienation also becoming ubiquitous.³⁶ Leaving behind previous modes of domination characterized by the traditional tropes of slavery, obedience and alienation, Baudrillard theorized the hegemonic form as the ultimate, terminal phase of domination that was being realized through the liquidation of the real through the virtual in what he termed “hyperspace” or “hyperreality”.³⁷

Baudrillard thought that the hegemonic form was being realized through processes of simulacra and simulation, which entailed the liquidation of all referentials via the substitution of the real itself for signs of the real. These processes were challenging the distinction between truth and falsity, real and imaginary. He did not ascribe the origin of hyperreality to the advent of the digital technologies of the information age, situating the origin of the battle between the murderous power of images and the real all the way back to the byzantine iconoclastic controversy and other such religious controversies over the question of iconoclasm.³⁸ Still, it is clear that the new digital technologies of the 1970s, 1980s and 1990s were instrumental producers of hyperreality, due to the sheer amount of copies that they were able to generate, as well as the levels of virtuality that they enabled.³⁹ Baudrillard saw these technologies as instrumental in speeding up processes of «the generation of models of a real without origin or reality», resulting in «*The desert of the real itself*».⁴⁰

³⁶ D. Kellner, *Jean Baudrillard*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. by E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/baudrillard/>.

³⁷ J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

³⁸ Baudrillard refers to the major religious and political dispute in the Byzantine Empire from the 8th to 9th centuries over the use and veneration of religious images (icons) as an example of his theories on simulacra and simulation. He refers to the iconoclastic controversy as a historical example of the tension between the simulacrum – the copy whose original has been lost, a process that was deeply feared and opposed by the iconoclasts – and simulation, as the process of creating models that replace reality, celebrated instead in the iconophiles’ embrace of images as a way to represent divinity.

³⁹ In his Introduction to the *Agony of Power*, Sylvère Lotringer notes how the French theorist «took a huge step forward when he discovered the “Silicon Valley” phenomenon, the home-based computer utopia». See S. Lotringer, *Introduction*, in J. Baudrillard, *The Agony of Power*, trans. by A. Hodges, Cambridge (MA), Semiotext(e), 2010, p. 11.

⁴⁰ J. Baudrillard, *Simulations*, New York, Semiotext(e), 1983, p. 2.

Baudrillard thought that the hegemonic form was coming into being through a triple sacrifice: that of value – whereby capital surpasses itself and turns against itself shattering the economic illusion –; that of representation – whereby power turns against itself shattering the democratic illusion –; and that of reality, where the entire system turns against itself shattering the metaphysical illusion.

Capital is both the total realization of value and its liquidation. Power is now the final form of representation: it only represents itself. The system is the total version of the Real and at the same time its liquidation through the Virtual. This is the hegemonic form.⁴¹

The French thinker was thus a forerunner in evidencing the challenges of mapping hegemony in the shadow of postmodernity, pointing to the political form of late, information capitalism as one in which everyone is both hostage and accomplice of global power via «the reality of networks, of the virtual and total exchange where there are no longer dominators or dominated» and which we enter into *consensually* (whether involuntarily or not).⁴² According to Baudrillard, the virtual dimension of hegemony is different from both «the domination of capital and different from the dimension of power in its strictly political definition».⁴³

While other postmodern and poststructuralist philosophers have been flirting for decades with notions that there is no such thing as truth but only narrative – encapsulated in the deconstruction between texts and meaning, the death of the author, the power of discourse and in the notion that gender – and other notions of identity – are but social constructs, the question now is whether post-truth is starting to take a new turn in the context of the digitalocene under the guises of *post-reality*.⁴⁴ Baudrillard was already hinted at this phe-

⁴¹ Baudrillard, *The Agony of Power*, cit., p. 42.

⁴² *Ibidem*, p. 33.

⁴³ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁴ The above is an intentionally overly simplified, polemical summary of the major philosophical tenets of poststructuralism and postmodernist. The summary refers to the following major works, respectively: J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester, Manchester University Press, 1984 (1st ed. 1979); J. Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2016 (1st ed. 1967); R. Barthes, *The Death of the Author*, in Id., *Image-Music-Text*, London, Fontana Press, 1977 (1st ed. 1968), pp. 142-48; M. Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*, New York, Pantheon Books, 1978 (1st ed. 1976); J. Butler,

nomenon when he described «the deregulation of reality through information, the media and virtual reality».⁴⁵ He described this «denial of reality» as «the most serious of all forms of self-denial».

This immense enterprise of deterrence from every historical reference, this strategy of discrediting, of divesting from reality in the form of parody, mockery, or masquerade, becomes the very principle of government. The new strategy – and it truly is a mutation – is the self-immolation of value, of every system of value, of self-denial, indifferentiation, rejection and nullity as the triumphant command.⁴⁶

As we transition more and more into 4IR with its rapid development in terms of AI, the denial of reality has increasingly new digital tools. I would thus argue that post-reality in the digitalocene is distinguished from the largely symbolic and narrative terrain of the post-modernists' musings because of its increasingly *ontic* quality, enabled by digitality.

3. Post-truth or post-reality?

The phenomenon of post-truth really started to become popularized in 2016, when the Oxford Dictionary named post-truth the word of the year. This was in the wake of the result of the UK Brexit referendum – with roughly 38 percent of the UK population voted to leave the EU securing a 51,9 percent victory for the leave vote and thus initiating the process of the UK's withdrawal – and Donald Trump's first election to the Presidency of the United States. A key element that both of these election campaigns had in common was the involvement of the British political consulting firm Cambridge Analytica, which was subsequently investigated for its appropriation of personal data for targeted political advertising of up to 87 million Facebook users without their consent. Political theorist Nanjala Nyabola maintains that the testing ground for Cambridge Analytica's activities was the Kenyan general election of 2013, a game changer in terms of digital politics in Kenya and beyond, entailing a shift towards the digital reporting of results and the increased use of social media platforms to disseminate political messages, unfortunately much in the form of hate speech.⁴⁷

Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, New York, Routledge, 1990.

⁴⁵ Baudrillard, *The Agony of Power*, cit., p. 49.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 50

⁴⁷ N. Nyabola, *Digital Democracy, Analogue Politics: How the Internet era is Transforming Politics in*

The major tenets of post-truth have been identified by MacIntyre as «the obfuscation of facts, abandonment of evidential standards in reasoning, and outright lying».⁴⁸ Han traces the connections between post-truth and fake news arguing that while lying implies the truth by covering it, fake news represents an attack on the facts themselves, a “defactizing” of reality.⁴⁹ This is enabled by digitality’s undermining of «the solidity of the factual» by making producibility universal. According to Han, digitality’s universal producibility eliminates reality as the referent.⁵⁰

According to the Oxford Dictionary definition, the appeal to personal belief and emotion over objective facts is a corner stone of post-truth politics, which create a scenario whereby what is true or not is dependent on how we *feel* about it. The link with populism as a political strategy is obvious, as pointed out by Zabala, who identifies digital populism as a new form of populism that is arising in direct connection to the proliferation of digital media and genres and that it:

not only uses digital platforms to allow politicians to communicate with the electorate, but also bases its political programme directly in the power of social media and its potential for manipulation.⁵¹

Zabala argues that digital populism differentiates itself from traditional right-and left-wing populism because social media enables the direct conveyance of messages to – and even interaction with – the people, which is something that is common among both right- and left-wing populists.

In their detailed study on the effects of social media communications, Cinelli, De Francisci Morales, Galeazzi, Quattrociocchi and Starnini define echo-chambers as «environments in which the opinion, political leaning, or belief of users about a topic gets reinforced due to repeated interactions with peers or sources having similar tendencies and attitudes» that act as «a mechanism to reinforce an ex-

Kenya, London, ZED Books, 2018.

⁴⁸ L. MacIntyre, *Post-Truth*, Boston, Cambridge (MA), MIT Press, 2018, p. 1.

⁴⁹ B.-H. Han, *Infocracy*, London, Cambridge, Polity Press, 2022, p. 46.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 51.

⁵¹ S. Zabala, *Beware of Digital Populism*, «Al Jazeera», 7 February 2020; see <https://www.aljazeera.com/opinions/2020/2/7/beware-of-digital-populism/> (17 November 2025).

isting opinion within a group and, as a result, move the entire group toward more extreme positions».⁵²

Arguedas, Robertson, Fletcher and Nielsen point to the importance of differentiating an echo chamber from a filter bubble, with a filter bubble being more insidious than an echo chamber in the sense that «it is primarily produced by ranking algorithms engaged in passive personalization without any active choice on our part»⁵³. The use of personalization in the ranking of search engine results and social media feeds can really contribute to creating «a unique universe of information for each of us» thus insulating us more and more from a common world of information that we share in with others.⁵⁴

The grave problems of the widespread misinformation that characterizes post-truth politics in the present era should not be ascribed to social media alone. Sylos Labini and Caravani, for example, welcome the proliferation of news on social media, which they believe is all the more needed given the fact that mainstream media is so fraught with propaganda. They dismiss the idea that the spread of misinformation and problems of social alienation are inherently related to social media, inviting to set aside any romanticized notions of a mainstream media common sense. Rather, the problem for them resides in the concentration of media ownership, which is just as obscene for mainstream media as it is for social media, though social media actually remains freer than mainstream media, a fact that Sylos Labini and Caravani find evidenced by the very different coverage of the genocide in Gaza offered through mainstream and social media.⁵⁵ Sylos Labini and Caravani thus conclude that:

⁵² M. Cinelli *et al.*, *The echo chambers effect on social media*, «Public National Academy of Sciences», 118, 2021, 9, p. 2.

⁵³ A. R. Arguedas, C. T. Robertson, R. Fletcher, R. K. Nielsen, *Echo chambers, filter bubbles, and polarisation: a literature review*, Reuters Institute for the Study of Journalism, 2022, p. 11; <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:6e357e97-7b16-450a-a827-a92c93729a08> (19 December 2025).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵⁵ While the privately owned Associated Press in the USA, the semi-governmental Agence France-Presse in France and the privately owned Reuters in the UK disseminated the majority of international news that is disseminated by mainstream media, currently the American Meta Platforms owns four of the biggest social media platforms – Facebook, WhatsApp, Facebook Messenger, and Instagram - all with more than 1 billion monthly active users each; the American Google owns YouTube with over 2.5 million active users globally; the Chinese company ByteDance owns TikTok, with 1,5 billion active users worldwide; and the American X Corp owns X (formerly known as Twitter) with 611 million monthly active users in the world.

When and how a media narrative that is more aligned with the complexity of reality – one that embraces its contradictions and avoids simplistic depictions of good versus evil – can be offered to a growing audience remains an open question, and the solution depends on creating independent channels of information that hold both prestige and credibility.⁵⁶

Nyabola draws similar conclusions from Kenya's first digital decade, which she locates between the two highly contentious general elections of 2007 and 2017.⁵⁷ As the country was swept up in the dramatic events of the 2007 post-election violence, media suffered censorship both through a media ban on live broadcasts and through self-censorship, leading to a scenario whereby:

Reliable and verifiable information was scarce, and the main source of information for those tracking the developments was the internet. [...] Internet forums like Mashada or the Concerned Kenyan Writers group became heated sites for conversations and argument, some of it extremely productive and some of it replicating the contours of the offline violence. On the whole, online forums opened up a new space for political discourse in Kenya that was being stifled in the traditional media and offline society.⁵⁸

Her theory that between 2007-2017 Kenyan politics served as a kind of laboratory for digital politics leads her to conclude that while producing devastating effects on the country on one side, this also «fueled a thirst for new politics, new discourses and new places to have them, the contours of which would soon mimic global shifts in how political information is created and delivered».⁵⁹ Nyabola believes that social media are simply a tool, and that their «efficacy depends greatly on the user and their ability to link online visibility with offline action» since «Twitter as an ecosystem still needs regular infusions of passion and direction from offline spaces in order to thrive as a space for political action».⁶⁰

These positive appreciations of social media in contexts where the main dissimulator of truth and reality is mainstream media are of extreme importance. They point to mainstream media's pollution

⁵⁶ F. Sylos-Labini, M. Caravani, *Conflict, Climate and Inequalities*, London, Springer, 2025, p. 86.

⁵⁷ Nyabola, *Digital Democracy*, cit., p. 19.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 29.

⁶⁰ *Ibidem*.

of common sense through biased reporting and covering up of true facts, which is certainly not any more conducive to the formation of informed and empowered political collectivities just in virtue of its being less heterogenous and more analogue than social media.

However, I would argue that while social media is a vital aid against the dissimulation of truth and reality promulgated by mainstream media, it also poses an unprecedented threat in terms of what Baudrillard called the simulacrum, by pushing the simulacrum onto a terrain of ontic and not just symbolic mystification. This mystification is happening via the increasing difficulty of distinguishing between the analogue real and the artificially generated reals.

This is why I believe that it is important to place the analysis of filter bubbles, echo-chambers and digital populism within a framework of the digitalocene, in order to take into account the specific ontological formation of digitality that drives 4IR. These phenomena generate alarm not only because they are fuelling social polarization by locking individuals and groups into distinct, limited thought bubbles – *de facto* compromising their ability to engage with diverse opinions, knowledges and feelings – but because they are actually threatening the very existence of a common ground due to the fact that people end up inhabiting different – and mostly artificial – realities that possess increasing ontic standing and ontological significance. This has significant consequences for trying to think with Gramsci's categories of *senso comune* and *buon senso* in the digitalocene.

It could of course be argued that digital technologies are just new channels that amplify the disaggregate, incoherent, scattered knowledges that make up *senso comune*, whether in its analogue, digital, real or virtual manifestations. However, I would caution that while there are in fact parallels that can be drawn between *senso comune*'s analogue and digital manifestations, what has to be highlighted as a crucial difference is the *amount* of different realities that inhabit the digitalocene, which can in no way be equated to the different social grouping that made up the mid-twentieth century societies of industrialized nations or the globalized world economy of the millennials. Before the advent of the digitalocene, the number of social groups was more limited, with each group presenting higher degrees of coherence in terms of their specific ideologies. Let us take a filter bubble as an ex-

ample of a digital social grouping; what stands out is its fleetingness in time – so fleeting as to not allow for any kind of stratification of *any* type of knowledge, ideology or common sense – and also the heightened individualization in terms of its membership.

Finally, for Gramsci the specific type of knowing that develops from common sense is profoundly connected to *feeling* and to the strongly sentient and experiential domains of passion and organic attachment. Its characterization in terms of the bodily experience of «impassioned sentiment» reflects what Pizza has called Gramsci's «political attention to the living». ⁶¹ This political attention to the living is the essence of Gramsci's philosophy of praxis as outlined by Frosini, that was meant to overcome the monistic dualism of matter and spirit, subject and object, which he saw as perpetuated both by idealist and materialist philosophical approaches in favour of a unitary, critical and dialectical relationship between theory and practice. ⁶² It is what Pizza defines as Gramsci's anthropology, expressed in: «The intertwining between thought and life, the continued effort of elaborating a living theory». ⁶³ In Q11, §67 Gramsci is very clear that: «One cannot make politics-history without this passion, without this sentimental connection between intellectuals and people-nation». ⁶⁴

When trying to locate common sense in the digitalocene, we must ask whether this form of impassioned knowledge – which according to Gramsci provides the link between feeling, knowing and understanding, without which socially transformative processes cannot take place – can be transferred to the virtual sphere.

In *On the Postcolony*, Achille Mbembe theorized the form of power of the postcolony in terms that resonate deeply with Baudrillard's hegemonic form, whereby the Foucauldian tropes of surveillance and punishment no longer act as the main *dispositifs* of political power, but rather «an intimate tyranny that links the rulers to the ruled». ⁶⁵ For this reason, Mbembe warns that in order to

⁶¹ G. Pizza, *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Rome, Carocci, 2020, p. 67 (my translation).

⁶² Frosini, *Filosofia della praxis*, cit.; Pizza, *L'antropologia di Gramsci*, cit., p. 67.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ SPN, p. 418; QC, p. 1505.

⁶⁵ A. Mbembe, *On the Postcolony*, Johannesburg, Wits University Press, 2015 (1st ed. 2001), p. 128.

understand postcolonial relations it is important to go beyond the standard, binary categories of resistance vs. passivity, autonomy vs. subjection, state vs. civil society, hegemony vs. counter-hegemony as these do not account for the «mutual ‘zombification’ of both the dominant and those apparently dominated» that share the same living space.⁶⁶

In his more recent *Critique of Black Reason*, Mbembe argues that digitality is entailing «the becoming black of the world», a universalization of «the black condition» in terms of the creation of new subaltern groups that will be made to experience the condition of «non-humanity» historically inflicted on racialized subalterns.⁶⁷

Mbembe's reflections on digitality were further developed in the context of the mass quarantine measures enforced by governments worldwide in 2020 in an effort to contain the spread of the new SARS-COV-virus that was causing mass hospitalizations and deaths around the globe. On April 13, 2020 he wrote a post on a University of Chicago blog that was initiated by the philosophy department inviting philosophers to reflect on the Covid pandemic and the experience of lockdown.

I will here quote extensively from that blogpost because of the poetic beauty and honest transparency of Mbembe's reflections, which went well beyond the imminent pandemic, openly discussing his worst fears for the digitalocene, with the lockdown featuring as a new type of existence reliant on digital, rather than physical, interactions:

There is no doubt that the skies are closing in.

[...]

Papering over the cracks simply won't do. Deep in the heart of this crater, literally everything must be reinvented, starting with the social. Once working, shopping, keeping up with the news and keeping in touch, nurturing and preserving connections, talking to one another and sharing, drinking together, worshipping and organizing funerals begins to take place solely across the interface of screens, it is time to acknowledge that on all sides we are surrounded by rings of fire. To a great extent, the digital is the new gaping hole exploding Earth. Simultaneously a trench, a tunnel, a moonscape, it is the bunker where men and women are all invited to hide away, in isolation.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 104; M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York, Vintage Books, 1979.

⁶⁷ A. Mbembe, *Critique of Black Reason*, Durham (NC), Duke University Press, 2017.

They say that through the digital, the body of flesh and bones, the physical and mortal body, will be freed of its weight and inertia. At the end of this transfiguration, it will eventually be able to move through the looking glass, cut away from biological corruption and restituted to a synthetic universe of flux. But this is an illusion, for just as there is no humanity *without bodies*, likewise, humanity will never know freedom alone, outside of society and community, and never can freedom come at the expense of the biosphere.

[...]

We must start afresh. To survive, we must return to all living things—including the biosphere—the space and energy they need. In its dank underbelly, modernity has been an interminable war on life. And it is far from over. One of the primary modes of this war, leading straight to the impoverishment of the world and to the desiccation of entire swathes of the planet, is the subjection to the digital.

In the aftermath of this calamity there is a danger that rather than offering sanctuary to all living species, sadly the world will enter a new period of tension and *brutality*. In terms of geopolitics, the logic of power and might will continue to dominate. For lack of a common infrastructure, a vicious partitioning of the globe will intensify, and the dividing lines will become even more entrenched. Many states will seek to fortify their borders in the hope of protecting themselves from the outside. They will also seek to conceal the constitutive violence that they continue to habitually direct at the most vulnerable. Life behind screens and in gated communities will become the norm.⁶⁸

Conclusions

This article is of an exploratory/inquisitive nature, intended to raise questions and perplexities more than to provide answers. While it is not intended as a piece of techno-scepticism or digitophobia, it does aim to shed light on what may be areas of risk in the digitalocene. The article wants to raise concern regarding the risks of displacement and/or loss of what constitutes our common sense as framed and understood by Gramsci because, to quote Liguori: «What is at stake is the conception of the world of the subalterns, which must be transformed or replaced by launching a hegemonic challenge».⁶⁹

The loss of common sense means the loss of the intelligibility of the world by the subalterns, because one of the most characteristic forms of collective ensembles that subaltern opinion takes for Gram-

⁶⁸ A. Mbembe, *The Universal Right to Breathe*, «Critical Inquiry», 47, 2021, 2, pp. 58-62.

⁶⁹ Liguori, *Common Sense*, cit., p. 129.

sci is *senso comune* (common sense), as stated by Crehan: «Subalterns, we might say, inhabit a world rendered intelligible by common sense».⁷⁰

The loss of *senso comune* (common sense) puts at stake the subalterns' conception of the world – and therefore also the possibility to change their condition by initiating a process of counter-hegemony. Without that specific form of intelligibility – the feeling-knowing-understanding of the world – counter-hegemony becomes *de facto* unthinkable and unactionable.

⁷⁰ Crehan, *Gramsci's Common Sense*, cit., p. 186.

Vol. 6, n. 2 (2025)

Scientific Journal

ISSN 1836-6554 (online)

Open access article licensed under CC-BY 4.0

DOI: <https://doi.org/10.14276/igj.v6i2.5157>

Le forme dell'egemonia nella parabola dei *Subaltern Studies*

Giacomo Tarascio

Università di Urbino Carlo Bo, giacomo.tarascio@uniurb.it

Received: 13.08.2025 - Accepted: 13.12.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

I *Subaltern Studies* hanno rappresentato uno dei più noti canali della discussione globale sui concetti gramsciani e la loro eredità, in particolare per quello che riguarda la subalternità. Funzione analoga con l'egemonia, sulla quale il collettivo indiano ha avuto un approccio ancora più peculiare e – probabilmente – più dissonante dall'originaria elaborazione gramsciana. Lo scopo di questo contributo sarà quello di ricostruire le origini e lo sviluppo concettuale dell'egemonia all'interno del percorso dei *Subaltern Studies*, in particolare attraverso gli scritti e l'esperienza di Ranajit Guha, principale animatore e teorico del collettivo. A questo scopo verranno analizzati le prime letture di Gramsci in India e il contesto di formazione politico-culturale dei *Subaltern Studies*, per passare poi alla concettualizzazione di egemonia attraverso i volumi collettivi e gli scritti di Guha.

Keywords

Subaltern Studies, Egemonia, Subalternità, Dominio, Ranajit Guha

The Forms of Hegemony in the Trajectory of the Subaltern Studies

Abstract

Subaltern Studies has been one of the most prominent channels in the global discussion on Gramscian concepts and their legacy, particularly concerning subalternity. A similar role can be observed with the concept of hegemony, on which – if possible – the Indian collective developed an even more distinctive approach, one that was likely more dissonant from Gramsci's original formulation. The aim of this paper is to trace the origins and conceptual development of hegemony within the trajectory of *Subaltern Studies*, particularly through the writings and experience of Ranajit Guha, the collective's leading figure and theorist. To this end, the early readings of Gramsci in India and the political-cultural formation of *Subaltern Studies* will be examined, followed by an analysis of how the conceptualization of hegemony evolved throughout the theoretical journey of the Indian collective.

Keywords

Subaltern Studies, Hegemony, Subalternity, Dominance, Ranajit Guha

Le forme dell'egemonia nella parabola dei Subaltern Studies

Giacomo Tarascio

1. Introduzione

I *Subaltern Studies* hanno rappresentato uno dei più noti canali della discussione globale sui concetti gramsciani e la loro eredità, in particolare tutto quello che riguarda la subalternità. Una funzione analoga si registra anche con il concetto di egemonia, sul quale – se possibile – il collettivo indiano ha avuto un approccio ancora più peculiare e più dissonante dall'originaria elaborazione gramsciana. Lo scopo di questo contributo è quello di ricostruire le origini e lo sviluppo concettuale dell'egemonia all'interno della parabola dei *Subaltern Studies*, in particolare attraverso gli scritti e l'esperienza di Ranajit Guha, principale animatore e teorico del collettivo. In questa direzione verranno discusse le prime letture di Gramsci in India e il contesto di formazione politico-culturale dei *Subaltern Studies*, per analizzare l'evoluzione della concettualizzazione di egemonia lungo tutto il percorso teorico del collettivo indiano. La ricognizione sarà divisa in tre fasi, incrociando i momenti teorici alla pubblicazione dei volumi della collana *Subaltern Studies*: la prima fase della ricerca storiografica che corrisponde ai primi tre volumi curati da Guha; la seconda fase dalla storiografia all'affermazione globale attraverso i *Postcolonial Studies*, compresa tra le ultime curatele di Guha e i numeri pubblicati negli anni Novanta; infine, l'ultima parte del progetto legata al definitivo abbandono dei paradigmi storiografici e alla pubblicazione degli ultimi due volumi.

In questo percorso verranno messe in evidenza le peculiarità e i contributi elaborati all'interno dei *Subaltern Studies* per delineare una loro concezione di egemonia, componendo così una mappa dei riferimenti carsici che si trovano tra le principali pubblicazioni.¹ Infatti, proprio per l'origine e lo sviluppo delle molteplici ricerche del collettivo, si osserveranno percorsi e letture differenti – e spesso

¹ Per un maggiore approfondimento delle riflessioni sull'egemonia di Partha Chatterjee e Gayatri Chakravorty Spivak rimando agli articoli a loro dedicati in questo dossier.

differenziate – nelle quali si susseguono a ritmo irregolare alcuni piccoli tasselli o spostamenti teorici, formando un contenitore sempre aperto piuttosto che l'ancoraggio di una costruzione concettuale vera e propria. Anche per questo motivo gli eventuali richiami all'elaborazione gramsciana non verranno utilizzati in senso comparativo per verificare l'attinenza filologica al concetto di egemonia, ma come riferimenti orientativi rispetto alle diramazioni teoriche dei *Subaltern Studies*.

2. Riferimenti e contesto di formazione del nucleo teorico dei *Subaltern Studies*

Per delineare le origini teoriche e storiche dei *Subaltern Studies* è necessario, innanzi tutto, ricalibrare la posizione di ispiratore dei *Subaltern Studies* assegnata allo storico Susobhan Chandra Sarkar, il quale fu il primo a introdurre il pensiero gramsciano in India attraverso la sua attività accademica, ma senza influenzare direttamente i futuri componenti del collettivo – a differenza di quanto viene tramandato nella ricostruzione della storia del collettivo.² Infatti, fu con la spinta degli eventi del 1956 che Sarkar, intellettuale del filosovietico Partito comunista d'India, maturò l'interesse per la riflessione sulla questione contadina che si svolgeva in Italia nel partito guidato da Togliatti.³ È dunque intuibile come il ponte fra Sarkar e Gramsci si sia posto su questa base,⁴ subito sostenuta dalla prima diffusione di scritti gramsciani in lingua inglese: in *The Thought of Gramsci*⁵ del 1968 Sarkar, mosso dalle urgenze politiche indiane, pone la sua attenzione sugli elementi sovrastrutturali dell'azione del partito muovendosi dalla raccolta gramsciana curata da Louis Marks e dal saggio di John

² Cfr. D. Chakrabarty, *A Small History of Subaltern Studies*, in *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pp. 3-19; e P. Capuzzo, *Introduzione*, in *Studi gramsciani nel mondo. Gli studi culturali*, a cura di G. Vacca, P. Capuzzo e G. Schirru, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 15-41. Per uno sguardo generale sui *Subaltern Studies* cfr. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, ed. by V. Chaturvedi, London, Verso, 2000; e *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning, and the Globalisation of South Asia*, ed. by D. Ludden, Delhi, Permanent Black, 2001.

³ B. De, *Susobhan Chandra Sarkar*, in *Essays in Honour of Prof. S. C. Sarkar*, New Delhi, People's Publishing House, 1976, p. XLVIII.

⁴ La linea dei comunisti italiani, come emerge dagli atti dell'VIII Congresso del partito, era sintetizzata nella formula “la terra a chi lavora” e consisteva soprattutto per il Mezzogiorno nella creazione di una unione tra braccianti agricoli e piccoli possidenti: questa linea si poneva come alternativa alla collettivizzazione forzata dell'agricoltura dei paesi socialisti.

⁵ S. C. Sarkar, *The Thought of Gramsci*, «Mainstream», 2 November 1968, pp. 17-26.

Cammett.⁶ Dall'articolo emerge un interesse particolare per la fase de «L'Ordine Nuovo» e la formazione del Partito comunista d'Italia, a cui si aggiungono accenni sugli intellettuali e le note storiche nei *Quaderni del carcere*. Tuttavia, quello che più interessa in questa sede è la breve esposizione che Sarkar fornisce del concetto di egemonia, nella quale si possono individuare due cardini che, come si vedrà, torneranno nella seconda fase del percorso teorico di Guha. Il primo riguarda la lettura del paragrafo iniziale del Quaderno 12⁷ nel quale Sarkar vede la società civile e la società politica come piani di una sovrastruttura così come riportato dalla traduzione di Marks, ma dalla quale si discosta immediatamente assegnando l'egemonia esclusivamente al primo piano e il dominio diretto al secondo. Il secondo cardine risiede in quello che Sarkar crede di individuare come un limite del concetto gramsciano di egemonia, ovvero la mancanza di una evidente “inter-penetrazione” tra la funzione della società civile e quella della società politica.⁸ Bisogna dire però come, pur recependo i primi elementi di rottura delle letture britanniche, la ricostruzione sarkariana del pensiero gramsciano punti primariamente a evidenziare i collegamenti leninisti al fine di fornire una nuova base di rinnovamento organizzativo ai comunisti indiani.

Nonostante l'impegno di Sarkar nella diffusione di Gramsci all'interno del comunismo indiano, non è questo il periodo in cui si registra l'attenzione di Guha alle analisi più politicamente orientate di quello che dichiarava essere il suo maestro, visto il polemico abbandono del Partito comunista avvenuto nel 1956. Inoltre, il numero di note gramsciane disponibili in inglese era ancora limitato e poco coincidente con le ricerche che il giovane storico indiano stava svolgendo, già indirizzato allo studio degli archivi statali attraverso un'autonoma metodologia marxista più vicina al maoismo.⁹ Dunque l'interesse di Guha non poteva svilupparsi dal Gramsci della lettura leninista di Sarkar, tesa a espandere il bagaglio teorico del partito senza rotture con la linea sovietica. Tanto più che su questa spinta si avviarono, fra

⁶ L. Marks, *The Modern Prince and other Writings*, London, Lawrence and Wishart, 1957; J. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford, Stanford University Press, 1967.

⁷ Quaderno 12, § 1: *QC*, pp. 1513-40.

⁸ Cfr. S. C. Sarkar, *The Thought of Gramsci*, cit., p. 18.

⁹ Frutto di questo periodo di ricerca sarà R. Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, Paris, Mouton, 1963.

gli allievi diretti di Sarkar e gli storici marxisti indiani, studi di vasta portata sull'effettiva forma sociale delle relazioni rurali nel passaggio dalla condizione semi-feudale al capitalismo. In questo contesto l'egemonia venne considerata nel senso gramsciano di un rapporto di forze all'interno delle classi oppresse e sfruttate,¹⁰ un approccio non solo distante dagli scritti di Guha in quel periodo, ma che in seguito sarebbe stato contestato dai *Subaltern Studies* per il suo meccanicismo prevalentemente sociologico e poco attento al piano della coscienza dei contadini.

Bisogna evidenziare, tuttavia, come la distanza di Guha fosse in primo luogo fisica, trovandosi in Inghilterra già dal 1959 e rimanendovi per un ventennio. Fu con l'esperienza all'università di Manchester che Guha iniziò a dare sostanza alle sue ricerche sull'autonomia della coscienza e della cultura contadina, modellando la propria definizione di "popolo" a partire dallo strutturalismo di Lévi-Strauss e dalla concezione di cultura plebea di Edward P. Thompson.¹¹ Proprio lo storico inglese fu fondamentale per Guha nel saldare gli elementi del populismo rurale indiano alle innovazioni storiografiche introdotte dalla *History from below*. Da questa base, lungo gli anni Settanta si sommarono ulteriori influenze: da Raymond Williams a Stuart Hall, da Benedict a Perry Anderson, da Carlo Ginzburg a Ernesto Laclau, fino all'emergente maoismo naxalita in India che fece da collante storico-politico. Inoltre, bisogna ricordare come nel Regno Unito il passaggio dagli anni Sessanta agli anni Settanta fu percorso da due importanti eventi: da un lato il rinnovato interesse per Gramsci dopo la prima diffusione degli studi sviluppati dalla storiografia marxista inglese; dall'altro l'avanzare di un culturalismo più militante, contrapposto al marxismo strutturalistico di Louis Althusser – con Gramsci che venne assunto come un «Anti-Althusser»,¹² in grado di correggerne il riduzionismo attraverso un marxismo arricchito di nuovi concetti.¹³

¹⁰ H. Alavi, *Studies in the Development of Capitalism in India*, Lahore, Vanguard Publishers, 1978; e U. Patnaik, *Agrarian Relations and Accumulation. The "Mode of Production" Debate in India*, Bombay, Oxford University Press, 1990.

¹¹ Cfr. S. Sarkar, *The Decline of Subaltern in Subaltern Studies*, in *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, cit., p. 301.

¹² Cfr. D. Forgacs, *In Gran Bretagna*, in *Gramsci in Europa e in America*, a cura di A. A. Santucci, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 63.

¹³ In questo senso che la coppia gramsciana società politica-società civile venne ripresa in

Gli stimoli provenienti dal contesto politico e culturale britannico furono decisivi per la maturazione di una concezione storica da fondarsi su caratteri indiani specifici e autonomi dal colonialismo, dove la massa contadina non era più soggetta all'egemonia del capitalismo o dello Stato. Questo intreccio permise di far emergere i contadini come attori storici dotati di coscienza autonoma all'interno di una categoria fluida che, con la prima raccolta dei *Subaltern Studies I*¹⁴ del 1982, prese il nome di classi subalterne – diventando in poco tempo semplicemente subalterni.

3. I primi numeri di Subaltern Studies e la ricerca delle forme elementari

Nei primi anni di lavoro dei *Subaltern Studies* la subalternità viene definita principalmente dalla ricerca storiografica, criticando le storiografie elitarie – nazionaliste e colonialiste – per evidenziarne il loro limite nel non riconoscere la politica all'interno delle ribellioni contadine. Assume così un ruolo centrale la «politica del popolo», ovvero uno spazio politico autonomo che non ha origine o dipendenza dal potere delle élite e i gruppi subalterni rappresentano gli attori principali.¹⁵ Con questa formula si intendeva assimilare la nota indicazione gramsciana sulla ricerca delle tracce di iniziativa autonoma,¹⁶ ma elidendo da subito i gruppi subalterni dalle relazioni egemoniche e dallo Stato integrale entro il quale si articolano.¹⁷ Nella politica del popolo le ribellioni dei contadini indiani acquisiscono così un ruolo centrale, esprimendo la propria mobilitazione su di un piano orizzontale e violento in rapporto al dominio delle élite. È in questa direzione che la subalternità viene a definirsi per sottrazione, ovvero come l'area sociale nella quale è rap-

senso dicotomico, contrapponendola alla concezione althusseriana di apparati ideologici di Stato.

¹⁴ R. Guha, *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982.

¹⁵ R. Guha, *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India*, in *Subaltern Studies I*, cit., p. 4.

¹⁶ Cfr. Quaderno 25, § 2: *QC*, p. 2284.

¹⁷ L'egemonia in Gramsci rappresenta la sintesi delle istanze associative e organizzative nei termini della società politica, attraversata dalle articolazioni che determinano le stratificazioni sociali dello Stato integrale. In questa chiave la società civile diviene la sede dei processi disgregativi e dell'esercizio del potere direttivo della società politica, con i gruppi subalterni vincolati e stratificati al suo interno; tuttavia, non si tratta di una collocazione statica e passiva, in quanto i gruppi subalterni vengono prodotti attivamente all'interno delle relazioni dialettiche dello Stato integrale. I gradi di subalternità vengono così strutturati in relazione alle capacità specifiche e alle forme istituzionali dei gruppi sociali nella società civile, oltre che alle articolazioni determinate dalle istanze organizzative della società politica. Cfr. P. D. Thomas, *Cosa rimane dei subalterni alla luce dello "Stato integrale"?*, «International Gramsci Journal», 1, 2015, 4, p. 90.

presentata dalla totalità demografica della popolazione ad esclusione delle élites. Nei primi lavori del collettivo i contadini indiani assurgono così ad attori storici dotati di coscienza autonoma, in una dimensione relazionale con il dominio e dove l'elemento subalterno prende il ruolo della classe sociale nell'analisi storica dell'India.

All'interno dei *Subaltern Studies* l'egemonia viene identificata come quella della borghesia sulle classi sfruttate e oppresse nel loro insieme, quindi una *leadership* – il termine con il quale viene tradotto la “direzione” gramsciana¹⁸ – che agisce in nome di interessi specificamente elitari su di un ordine sociale verticale. È in questa definizione che si trova il motivo per il quale nell'ottica del collettivo non vi è egemonia in India, in quanto si tratta di un contesto storico opposto dove, da un lato, vi era una borghesia nazionalista che non era stata capace di rappresentare tutta la Nazione e, dall'altro lato, una classe operaia che non aveva la giusta coscienza di sé per esercitare una leadership in grado di condurre i contadini oltre le battaglie locali. Da qui il “fallimento della nazione nel raggiungere sé stessa”,¹⁹ ovvero l'assenza di una egemonia in grado di determinare una vittoria sul colonialismo avviando una rivoluzione democratico-borghese o di una egemonia della classe operaia e dei contadini in grado di avviare una “nuova democrazia”. Queste prime elaborazioni della funzione dell'egemonia sono percorse da una forte carica antielitaria, con al centro la critica alla classe dirigente nazionalista e alla storiografia a essa legata; ma vi permangono anche forti elementi marxisti – si pensi ad esempio all'accenno fatto da Guha su di una stratificazione dei subalterni derivata dalla relazione con il lavoro produttivo.²⁰ Tuttavia, fin da qui si distinguono due importanti cesure: la prima verso il modo che Gramsci aveva di intendere l'egemonia e la subalternità in relazione dinamica;²¹ la seconda verso la concezione orizzontale

¹⁸ L'interpretazione di Guha risente delle ambiguità della prima traduzione inglese delle note gramsciane da lui usata. In particolare, i curatori della traduzione evidenziano nella loro introduzione le difficoltà di resa del termine *direzione* in inglese, traducendola in *leadership*; in aggiunta, venne proposto di usare i termini *egemonia* e *direzione/leadership* in modo intercambiabile, con il risultato di creare ulteriori ambiguità e forti dissonanze con la concettualizzazione originaria dei *Quaderni*. Cfr. A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. by Q. Hoare and G. Nowell Smith, London-New York, Lawrence & Wishart, 1971, pp. XIII-XIV.

¹⁹ Guha, *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India*, cit., p. 7; traduzione mia.

²⁰ Ivi, p. 5.

²¹ Sulla relazione tra egemonia e subalternità nei *Quaderni* mi permetto di rimandare a G. Tarascio, *Tempo e subalternità nella filosofia della praxis*, «International Gramsci Journal», 5, 2024,

dell'egemonia come un rapporto di forze all'interno delle classi oppresse e sfruttate che, come già detto, caratterizzava anche il marxismo indiano. Semplificando, si può quindi affermare che per i *Subaltern Studies* l'orizzontalità si trovava proprio nell'assenza di egemonia: è l'approfondimento di questa posizione che porterà più avanti alla rottura con la componente marxista del collettivo e a un polemico confronto con la storiografia marxista indiana sui temi più strettamente storico-economici e sociologici.

Un ulteriore elemento caratterizzante della ricerca dei *Subaltern Studies* si trova nella contestazione degli approcci storiografici legati a una visione del tempo lineare e progressivo, sostituita dall'affermazione di un benjaminiano *adesso* ("now"). Questa contrapposizione nasce dal confronto con gli storici della *History from below* e il loro approccio progressivo nella definizione della coscienza politica delle classi subalterne, descritta come un processo di sviluppo intellettuale dalla subalternità alla politicizzazione finale; da qui la definizione di "prepolitiche" per le ribellioni dettate dallo spontaneismo piuttosto che da una consapevolezza politica. All'interno dei *Subaltern Studies* quella di "prepolitica" viene interpretata come categoria strategica che dimostrerebbe il limite della storiografia marxista inglese nella comprensione dei movimenti contadini al di fuori dell'Europa. È dunque in contrasto a questa visione che si afferma l'adesso, in quanto le rivolte dei contadini erano da considerarsi politiche nello stesso momento dell'insorgenza.²² La critica del collettivo fin dall'inizio si concentrò in particolar modo su Eric Hobsbawm, che, tuttavia, nel 1959 utilizzò la definizione di «prepolitici» per indicare gli «individui» che al momento della ribellione non avevano ancora trovato «un preciso linguaggio con il quale esprimere le proprie aspirazioni».²³ In questo senso bisogna sottolineare come anche nella ricerca di Guha, nel passaggio dalla dichiarazione dei principi teorici all'analisi storica applicata, è possibile trovare la medesima questione storiografica: lo

4, pp. 78-83.

²² «Il contadino o subalterno, si diceva, era politico nello stesso momento in cui insorgeva in una ribellione contro le istituzioni del Raj. Le loro azioni erano politiche nel senso che rispondevano e influivano sulle basi istituzionali della governance coloniale» (D. Chakrabarty, *La storia subalterna come pensiero politico*, «Studi culturali», I, 2004, 2, p. 238).

²³ E. J. Hobsbawm, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Torino, Einaudi, 2002, p. 5. Per una risposta alle critiche dei *Subaltern Studies* cfr. Id., *Per capire le classi subalterne*, «Rinascita», XLIV, 1987, 8, p. 23.

storico indiano, infatti, mostra come i gruppi subalterni raramente siano in grado di formulare autonomamente un nuovo linguaggio della ribellione, tendendo in un primo momento a utilizzare o rielaborare i linguaggi e i simboli del potere tradizionale o religioso.²⁴ Quello di Guha è un passo in avanti nella comprensione dell'autodeterminazione e dell'azione dei gruppi subalterni, tuttavia non sufficiente a dimostrare l'autonomia delle rivolte dai processi storico-politici – a meno di non voler separare il linguaggio dalla coscienza. Dunque, pur condividendo la radice gramsciana, i *Subaltern Studies* e la *History from below* mostrano due modi di aggirare il nodo della relazione tra subalternità ed egemonia: i primi riducendo la politica all'autonomia fino a essenzializzare i gruppi subalterni; i secondi concependo l'iniziativa dei subalterni in maniera deterministica e premoderna.²⁵ Si può dunque affermare come in entrambi i punti di vista le stratificazioni delle coscenze storiche di gruppo non vengano colte nelle contraddizioni dell'insieme delle relazioni sociali, ovvero nell'egemonia.²⁶ Negli anni successivi il nodo del divenire storico continuerà a non essere affrontato dai *Subaltern Studies* nei termini dell'egemonia, per venire piuttosto trasposto all'interno della critica postcoloniale allo storicismo.

Alla luce di quanto esposto si può riassumere l'obiettivo originario dei *Subaltern Studies* in una ricerca che definisse i contadini indiani come attori storici e politici, dimostrandone l'autonomia. Da qui si costituiva il nucleo di un'idea di popolo autosufficiente e non contaminata dalla modernizzazione o dalle sue espressioni ideologiche, dunque inaccessibile a qualsiasi egemonia o forma scientifica di pensiero proveniente da altrove.²⁷ Diveniva così necessario delineare quelli che erano gli «aspetti elementari» dell'autonomia e della ribellione subalterna, compito al quale Guha nel 1983 dedicò la sua opera

²⁴ In particolare, era la religione a essere considerata come la modalità fondamentale della coscienza contadina, in quanto costituiva l'elemento che più influenzava la formazione dell'idea di potere. Bisogna tuttavia sottolineare come Guha analizzasse anche questo aspetto delle rivolte contadine al di fuori di qualsiasi implicazione egemonica.

²⁵ In questo senso il caso più emblematico è quello di George Rudé e delle sue analisi delle rivoluzioni popolari attraverso i termini della psicologia delle folle; cfr. G. Rudé, *The Crowd in History. A study of popular disturbances in France and England, 1730-1848*, New York, Wiley, 1964.

²⁶ Quaderno 16, § 12: *QC*, pp. 1875-76.

²⁷ Cfr. P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 199.

più importante.²⁸ In questo lavoro lo storico indiano fa emergere le storie dei subalterni dalle ombre degli archivi delle classi dominanti, in particolare ricomponendo i frammenti dei periodi di ribellione attraverso i sei aspetti della coscienza insorgente dei contadini: negazione, ambiguità, modalità, solidarietà, trasmissione e territorialità. L'obiettivo era quello di comprendere la natura delle pratiche interne alle ribellioni dei contadini indiani tra l'avvento del governo coloniale e la formazione del movimento nazionalista, facendo dei subalterni degli attori collettivi. Era dunque necessario che l'analisi dei caratteri elementali passasse dalla relazione tra dominio e subordinazione, al fine di evidenziare il piano fondamentale della politica dei subalterni che trovava sviluppo attraverso la negazione. L'egemonia rimaneva così separata dai gruppi subalterni e vincolata al piano elitario, di conseguenza poco citata e non senza alcuni fraintendimenti. Infatti, da un richiamo alla «“conscious leadership”»,²⁹ la gramsciana direzione consapevole, si evince come Guha leggesse la categoria in senso storico-stadiale, ovvero l'identità tra coscienza e organizzazione che non poteva che condurre a una lettura di nuovo prepolitica delle ribellioni subalterne – l'opposto del significato nei *Quaderni*, dove la categoria delinea il nucleo politico spontaneo dell'agire dei gruppi subalterni che va oltre il semplice sovversivismo.³⁰

La pubblicazione dell'opera di Guha sancì il primo vero momento di visibilità della ricerca del collettivo, alimentando tensioni non più latenti con il marxismo indiano e attirando le prime articolate critiche come quella nota di *Can the Subaltern Speak?* di Spivak.³¹ Tuttavia, quella che doveva essere la tappa di un percorso di consolidamento teorico e intellettuale andava a incrociare nuovi e importanti fermenti teorici, generando una progressiva spaccatura nel collettivo che percorreva la separazione della società e della cultura dalle istituzioni statali e dall'economia politica.³² Lo spartiacque di questa divisione fu

²⁸ R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

²⁹ Ivi, p. 5.

³⁰ Quaderno 3, § 49 [G § 48]: *QM*, p. 486.

³¹ Cfr. G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?* in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. by C. Nelson and L. Grossberg, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 283-91. Il testo circolava fin dal 1985 con il titolo *Power, Desire, Interest*.

³² Cfr. V. Kaiwar, *The Postcolonial Orient. The Politics of Difference and the Project of Provincialising Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 99-102.

l'introduzione, nel 1983, da parte di Benedict Anderson della nozione di comunità immaginate, attraverso la quale la riflessione sull'origine e la diffusione del nazionalismo veniva spostata sulle forze culturali che producevano identità e passioni nazionali.³³ L'influenza di Benedict Anderson apriva ai *Subaltern Studies* la strada a nuove storie nazionali basate sui popoli e le culture native, ma al costo di estremizzare ulteriormente la separazione tra subalternità ed egemonia.³⁴

4. Dominio senza egemonia

Dalla metà degli anni Ottanta prende inizio un decennio di importanti cambiamenti per i *Subaltern Studies*: dal 1985, con il volume IV,³⁵ fece il suo ingresso nel collettivo Spivak a cui si aggiunse la partecipazione di Bernard S. Cohn: la prima introducendo l'esplorazione del linguaggio e della testualità del potere discorsivo; il secondo – che aveva già avuto una forte influenza sulla formazione intellettuale del collettivo – spostando l'analisi della subalternità nella storia antropologica, attraverso l'affermazione del primato dell'opposizione tra il sapere indigeno e quello coloniale. Da qui prese le mosse una ri-strutturazione dei *Subaltern Studies*, prima con il polemico abbandono da parte di alcuni degli elementi marxisti,³⁶ successivamente con la rinuncia di Guha al ruolo di editor della pubblicazione principale del collettivo – dopo il Volume VI,³⁷ senza per questo perdere la sua influenza sull'indirizzo teorico. Questo fu il momento in cui si intensificarono le tensioni con la storiografia marxista indiana, mentre non venne meno il collegamento con Marx. Come affermato da Chakrabarty, il collettivo non era unito da un unico punto di vista ma dal rifiuto di certe posizioni e tendenze accademiche,³⁸ per cui l'av-

³³ Cfr. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York, Verso, 1983.

³⁴ È da sottolineare come negli anni successivi una delle critiche più acute a Benedict Anderson arriverà proprio da Partha Chatterjee, cfr. *The Politics of the Governed. Reflection on Popular Politics in the most of the World*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 6; si veda anche H. K. Bhabha, *Nation and Narration*, London-New York, Routledge, 1990, pp. 291-322.

³⁵ *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, ed. by R. Guha, Delhi, Oxford University Press, 1985.

³⁶ Su tutti Sumit Sarkar.

³⁷ *Subaltern Studies VI. Writings on South Asian History and Society*, ed. by R. Guha, Delhi, Oxford University Press, 1989.

³⁸ D. Chakrabarty, *Invitation to a Dialogue*, in *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society*, ed. by R. Guha, Delhi, Oxford University Press, 1987, p. 364.

vicinamento al poststrutturalismo e la progressiva centralità che acquisiva la critica del discorso coloniale non poteva che spostare l'asse del progetto – anche se i volumi continuaron a essere pubblicati il nome di *Writings on South Asian History and Society* fino al Volume X del 1999.

Pur mantenendo come obiettivo principale la comprensione della coscienza che informava le azioni politiche intraprese dalle classi subalterne autonomamente da qualsiasi élite, per tutti i numeri degli anni Ottanta si fece più evidente la separazione tra la relazione dominio-subordinazione e l'egemonia, continuando a confinare quest'ultima alle relazioni elitarie. In questa ottica risulta di particolare interesse il Volume V del 1987, dove Spivak affronta la “questione delle metodologie d’élite e del materiale subalterno” sul piano della rappresentazione letteraria.³⁹ In questa sede la filosofa bengalese riattiva la relazione tra egemonia e subalternità, anche se limitatamente in senso culturalista, per descrivere la subalternizzazione del materiale testuale del Terzo Mondo e la subalternità di genere che si creano attraverso le appropriazioni occidentali – in questo specifico caso da parte del femminismo *liberal* statunitense. Ritorna nell’analisi di Spivak il tema della produzione di conoscenza su sé stessi da parte dei gruppi subalterni e il ruolo del linguaggio al suo interno.⁴⁰ Nello stesso volume l’economista Ajit K. Chaudhury analizza i momenti attivi di unificazione delle classi subalterne nelle crisi delle contraddizioni capitale-lavoro, come nel caso delle tendenze contrastanti che possono spostare le contraddizioni al di fuori del dominio della base materiale: in un brevissimo riferimento il concetto di egemonia viene ritenuto insufficiente a cogliere il problema di questa contraddizione, liquidando sostanzialmente Gramsci sul piano di una applicazione più ortodossa del marxismo-leninismo.⁴¹

Questi esempi illustrano la graduale curvatura del progetto dei *Subaltern Studies* che divenne una svolta sul finire del decennio, con la

³⁹ G. C. Spivak, *A Literary Representation of the Subaltern: Mahasweta Devi’s “Stanadayini”*, ivi, pp. 91-134.

⁴⁰ «Therefore did Gramsci speak of the subaltern’s rise into hegemony; and Marx of associated labour benefiting from “the forms that are common to all social modes of production”. This is also the reason behind one of the assumptions of subalternist work: that the subaltern’s own idiom did not allow him to *know* his struggle so that he could articulate himself as its subject» (ivi, p. 111).

⁴¹ A. K. Chaudhury, *Search of a Subaltern Lenin*, ivi, pp. 236-51.

loro introduzione nelle università degli Stati Uniti a opera di Edward Said, oltre che sulla spinta della pubblicazione di una raccolta di testi del progetto curata da Guha e Spivak.⁴² L'effetto principale di questo passaggio fu l'accentuazione della critica all'episteme occidentale e alle sue forme di potere affiancate a una maggiore aderenza ai *Postcolonial Studies*, elementi necessari al contatto con l'accademia statunitense, a sua volta tendente all'essenzializzazione e che si era dimostrata poco ricettiva verso le originarie ricerche sulla coscienza delle ribellioni contadine. Quella che per i critici divenne la “postcolonizzazione”⁴³ del progetto ebbe un effetto tutt'altro che secondario, ovvero l'introduzione di Gramsci in una forma politica e teorica più adatta ad essere assimilata dal contesto culturale statunitense come il teorico della subalternità – ponendo così le fondamenta di quella che sarebbe diventata la postcolonizzazione dello stesso Gramsci.⁴⁴ Questa inedita centralità acquisita come custodi e interpreti dell'autore dei *Quaderni*, unita all'impatto nel discorso postcoloniale, richiese una riformulazione delle origini del collettivo più conforme a alla nuova dimensione, con la conseguenza del ritorno a Sarkar come originario ispiratore di una autonoma via indiana al pensiero gramsciano.

Il Volume VII⁴⁵ del 1993 è il primo del nuovo corso, ma soprattutto quello che segna uno dei momenti più importanti di questo percorso con la pubblicazione del saggio di Guha dal titolo *Discipline and Mobilise*, nel quale inizia a prendere forma l'idea del dominio senza egemonia. Infatti, l'egemonia in quanto tale viene vista come un desiderio di potere non raggiungibile da parte del blocco dirigente all'interno del nazionalismo indiano, frenato da una resistenza culturale che Guha descrive in termini quasi ancestrali. Dunque, un dominio privo di egemonia era l'unica cosa alla quale poteva aspirare lo stato coloniale e, successivamente, la borghesia nazionalista. L'egemonia,

⁴² *Selected Subaltern Studies*, ed. by R. Guha and G. C. Spivak, New York-Oxford, Oxford University Press, 1988.

⁴³ Cfr. Kaiwar, *The Postcolonial Orient*, cit., pp. 84 e 136; e V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London-New York, Verso, 2013, pp. 8-9. Per la risposta di Spivak – e più in generale il suo confronto con l'egemonia – si veda articolo di Ingo Pohn-Lauggas all'interno di questo dossier.

⁴⁴ *The Postcolonial Gramsci*, ed. by N. Srivastava and B. Bhattacharya, New York, Routledge, 2012; e M. Green, *On the Postcolonial Image of Gramsci*, «Postcolonial Studies», 16, 2013, 1, pp. 90-101.

⁴⁵ *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, ed. by P. Chatterjee and G. Pandey, Delhi, Oxford University Press, 1993.

intesa come il governo basato sul consenso apparente dei governati, non può esistere nel contesto indiano, così come il dominio che include l'egemonia – un tipo speciale di dominio, secondo Guha, che si può trovare in altri contesti. Per questo motivo la borghesia nazionalista rincorreva una egemonia che non poteva essere che fittizia: la disciplina e la mobilitazione si alimentavano così in previsione di uno Stato futuro, verso il quale la borghesia cercava di parlare a nome e di catturare l'immaginazione del popolo-nazione, ma senza poter raggiungere l'egemonia perché aveva imparato il suo linguaggio – il nazionalismo – dal colonizzatore.

A partire dallo scopo di definire la politica comunitaria indiana in questo nuovo percorso, Guha approfondisce questa impostazione nel famoso *Dominance without Hegemony* del 1994. Qui fornisce un modello di *configurazione generale del potere* (figura 1.) relativo allo Stato coloniale indiano⁴⁶ e basato sulla coppia generale dominio/subordinazione (D/S) in relazione con due ulteriori coppie costitutive di elementi interagenti: coercizione e persuasione legati a D (C1 e P); collaborazione e resistenza legati a S (C2 e R):

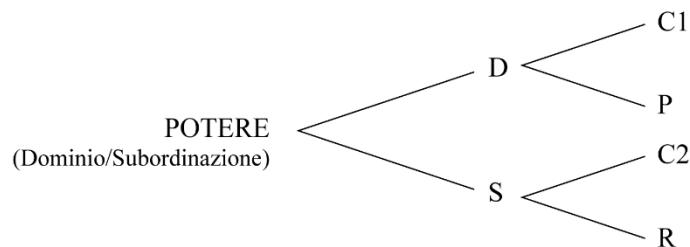


Figura 1. Configurazione generale del potere

La relazione nella coppia generale è diversa da quella che intercorre tra gli elementi interagenti delle coppie costitutive in quanto D[ominio] e S[ubordinazione] si implicano a vicenda così come le coppie C1/P [coercizione/persuasione] e C2/R [collaborazione/resistenza], ma mentre la prima si applica in tutti i casi in cui una struttura autoritaria di potere che si mantiene nel tempo può essere legittimamente definita, nel secondo caso per gli elementi interagenti è valida solo in

⁴⁶ Cfr. R. Guha, *Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1997, p. 22.

determinate condizioni legate alla contingenza. Dunque, la specificità degli eventi e delle esperienze sono in funzione dell’iterazione tra universale e contingente: la forza di questa mutualità ridistribuisce D[ominio] e S[ubordinazione], variandoli nel tempo in base ai rapporti di forza che distinguono un sistema sociale.⁴⁷ La composizione organica del potere è così determinata dalla combinazione di fattori circostanziali e strutturali, per cui non vi è struttura ideale di potere che non sia modificabile dalle contingenze storiche. Per Guha il sistema coloniale è caratterizzato dalla specifica prevalenza della C1[coercizione], perché non vi può essere colonialismo senza coercizione; successivamente il linguaggio di conquista diventa di ordine, la forza impara a convivere con le istituzioni e le ideologie vengono progettate per generare consenso fino al dominio del corpo del colonizzato.⁴⁸ Dall’altro lato, l’egemonia è sinonimo di una condizione di dominio tale che nella coppia costitutiva a esso collegata la P[ersuasione] supera la C1[coercizione]. Definita in questi termini l’egemonia, secondo lo storico indiano, opererebbe come un concetto dinamico, mantenendo la struttura di D[ominio] più persuasiva, aperta sempre e necessariamente verso il punto di rottura in cui C2[collaborazione] sfocia in R[esistenza]; ne segue, tuttavia, che non vi può essere alcun sistema egemonico in base al quale la P[ersuasione] annulli completamente C1[coercizione], in quanto se accadesse non ci sarebbe dominio e quindi nessuna egemonia.

Secondo Guha il modello avrebbe dovuto garantire un concetto dinamico di egemonia, mantenendo la sua struttura nel piano del dominio senza rinunciare al piano del consenso attraverso la persuasione; tale impostazione garantiva così di evitare in primo luogo l’«assurdità liberale» di concepire lo Stato senza coercizione e, soprattutto, la conseguenza gramsciana di utilizzare la giustapposizione

⁴⁷ «The mutual implication of D and S is logical and universal in the sense that, considered at the level of abstraction, it may be said to obtain wherever there is power, that is, under all historical social formations irrespective of the modalities in which authority is exercised there. Yet nothing in this abstract universality contradicts the truth of the contingency of power relations arising from the reciprocity of C and P in D and that of C* and R in S» (ivi, p. 21).

⁴⁸ «In rural India the coercive intervention of the state was allowed to encroach on a domain which was jealously guarded by the instruments and ideology of bourgeois law in metropolitan Britain. This was the domain of the body, made inviolable by *habeas corpus* and the individual’s right to the security of his or her own person. But the body of the colonized person was not so secure under the rule of the same bourgeoisie in our subcontinent, as the uses of Order to mobilize manpower demonstrated again and again» (ivi, p. 26).

antinomica tra dominio ed egemonia/*leadership* – intesi come sinonimi alternati nei *Quaderni*. Da questa impostazione di Guha si evince come ai già richiamati limiti di traduzione del termine direzione – non direttamente imputabili a lui – si affiancasse l'adesione alle tesi di Perry Anderson sul concetto gramsciano di egemonia.⁴⁹ Infatti, la ricostruzione che lo studioso inglese fa dell'egemonia nei *Quaderni* si basa su di una infondata “metamorfosi in tre tappe”,⁵⁰ nella quale i dati iniziali della teorizzazione del concetto vengono invertiti con le conclusioni: l'analisi di Gramsci viene così ad assumere «un'indeterminatezza costante nella messa a fuoco dell'oggetto»,⁵¹ quando in realtà si tratterebbe degli schematismi e degli apriorismi ideologici dello stesso Anderson. Il risultato è quello di definire l'egemonia in Gramsci tra due significati contrastanti, ovvero il primo che la vede come il polo del consenso contrapposto a quello della coercizione, mentre nel secondo diventa la sintesi tra consenso e coercizione.⁵² Dunque, nel modello di Guha vengono assorbite le contraddizioni della lettura gramsciana di Anderson, cosa di per sé relativa se non che lo stesso schematismo si riverbera sulla *Configurazione generale del potere* dove l'elemento della resistenza mostra un determinismo circolare che rende difficoltoso spiegare le specificità delle forme di potere diverse da quella indiana.⁵³

Tornando direttamente all'analisi di Guha, si evince come l'imperialismo britannico in India fosse basato sull'imposizione di un dominio coercitivo, privo di consenso da parte dei gruppi subalterni. Di conseguenza, il fallimento dello Stato coloniale e della borghesia indiana aveva portato a una “egemonia spuria”: questa consisteva in una condizione nella quale la vita della società civile non poteva essere

⁴⁹ P. Anderson, *Ambiguità di Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1978, pp. 9-78. Nel suo saggio Anderson dichiara lo scopo di analizzare le funzioni specifiche del concetto di egemonia e di individuare la logica delle diverse formulazioni del ragionamento gramsciano, il tutto attraverso un procedimento di ricostruzione filologico. Tuttavia, è proprio sul piano della ricostruzione della filologia gramsciana che il saggio presenta i suoi limiti più evidenti.

⁵⁰ Cfr. G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 149-228; si veda anche P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 41-83.

⁵¹ Anderson, *Ambiguità di Gramsci*, cit., p. 33.

⁵² Cfr. ivi, pp. 38-40.

⁵³ Per una messa in discussione del modello della *Configurazione generale del potere* e della sua applicabilità in contesti diversi da quello indiano mi permetto di rimandare a G. Tarascio, *Nazione e Mezzogiorno*, Roma, Ediesse, 2020, pp. 40-47.

pienamente assorbita nell'attività di uno Stato di dominio senza egemonia, per cui l'insieme sociale era caratterizzato dalla coesistenza di diverse culture nella quale la cultura del gruppo dominante era solo la più forte tra le altre.⁵⁴ In questa situazione si aveva così la coesistenza non sovrapposta di uno spazio di politica dell'*élites* con uno spazio di politica dei subalterni, dove la politica dei dominanti non era in grado di inglobare le forme politiche dal basso nella loro interezza. Nel caso opposto, quello di una intersecazione fra i due spazi, le masse avrebbero cercato di recuperare uno spazio di autonomia in quanto lo spazio della politica subalterna non può dipendere dalle politiche elitarie.

Il libro di Guha generò una serrata discussione, in particolare sul piano storiografico dove venne contestato l'approccio culturalista, oltre alla tesi che vedeva l'imperialismo britannico basato esclusivamente sul dominio coercitivo per l'assenza dell'egemonia nel Subcontinente indiano.⁵⁵ Infatti, Guha nella sua analisi non aveva considerato la funzione egemonica delle espropriazioni e delle legislazioni coloniali, tuttavia decisive nella riformulazione dei rapporti di lavoro e delle relazioni di potere nelle comunità contadine.⁵⁶ Il problema con l'interpretazione di Guha e la sua formulazione dell'egemonia si trova – per storici come Andrew Wells – nella disconnessione aprioristica tra consenso e coercizione; infatti, l'idea che l'imposizione di regimi coloniali fosse eccessivamente dipendente dalla coercizione – e, quindi, non egemone – rischia di produrre una distinzione essenzializzata e astorica tra il colonizzatore e il colonizzato. Anche all'interno degli stessi *Subaltern Studies* si registrarono pareri discordanti con le tesi di Guha, in particolare di Chatterjee e Chakrabarty,⁵⁷ ma senza rotture o polemiche all'interno del collettivo; per questo motivo *Dominance without Hegemony* divenne centrale dando comunque un riferimento coerente al concetto di egemonia all'interno dei volumi che chiusero gli anni Novanta.⁵⁸

⁵⁴ Cfr. Guha, *Dominance without Hegemony*, cit., pp. 72-80.

⁵⁵ Cfr. *Reading Subaltern Studies*, cit.; e *Hegemony. Studies in Consensus and Coercion*, ed. by R. Howson and K. Smith, New York-London, Routledge, 2008.

⁵⁶ In questo senso il possesso della terra diventava un elemento fondamentale per misurare i processi egemonici del colonialismo in India e le sue varianti regionali: cfr. A. Wells, *Hegemony, Imperialism, and Colonial Labour*, ivi, pp. 130-31.

⁵⁷ Per approfondire la posizione di Partha Chatterjee rimando al successivo articolo di Stefano Visentin contenuto in questo dossier.

⁵⁸ *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, ed. by S. Amin and D. Chakra-

5. *La fine della storiografia*

L'ultimo ciclo del collettivo trova fondamentalmente inizio con il Volume XI del 2000, il secondo curato da Chatterjee – insieme a Pradeep Jeganathan – che portò non a caso a un approccio concettuale più esteso dell'egemonia attraverso le tematiche di genere e una maggiore attenzione all'India postcoloniale.⁵⁹ In questa direzione il contributo più originale sul concetto in esame si rivela essere quello di Satish Deshpande, nel quale vengono esplorate le strategie spaziali implicate nelle aspirazioni egemoniche del comunitarismo indù all'interno dello spazio-nazione dell'India.⁶⁰ All'interno di questo quadro l'egemonia si lega alla nozione di spazialità, mirando a identificare l'articolazione tra comunità immaginata e il suo dominio territoriale attraverso la quale si definisce lo spazio-nazione. Innovando uno dei temi principali dei *Subaltern Studies*, Deshpande analizza il conflitto oltre la contesa tra nazionalisti e colonialisti includendo «i complessi conflitti interni tra diverse fusioni da entrambe le parti, ciascuna con la propria coscienza regionale, di classe o etnica»⁶¹ Lo spazio sociale diventa così non solo l'arena delle relazioni di potere, ma anche uno dei mezzi con cui si cerca di esercitarlo nella sua frammentazione spaziale.⁶²

Alla pubblicazione del collettivo si affiancò nello stesso anno l'importante e noto *Provincializing Europe* di Chakrabarty, nel quale la ricerca dei *Subaltern Studies* sulla storia coloniale dell'India viene messa al centro della critica postcoloniale. Uno degli assi portanti del discorso di Chakrabarty – per limitarsi ai temi di questa sede – è la connessione alla critica delle immagini lineari e stadiali della storia, attraverso la quale si dipana la scomposizione della temporalità dello storicismo moderno.⁶³ In particolare viene sottolineato come la storiografia dei *Subaltern Studies* metta in discussione «la premessa per cui il capita-

barty, Delhi, Oxford University Press, 1996; e *Subaltern Studies X. Writings on South Asian History and Society*, ed. by G. Bhadra, G. Prakash and S. Tharu, Delhi, Oxford University Press, 1999.

⁵⁹ *Subaltern Studies XI. Community, Gender and Violence*, ed. by P. Chatterjee and P. Jeganathan, New York, Columbia University Press, 2000.

⁶⁰ S. Deshpande, *Hegemonic Spatial Strategies: The Nation-Space and Hindu Communalism in Twentieth-century India*, ivi, pp. 167-211.

⁶¹ Ivi, p. 170; traduzione mia.

⁶² Per un più ampio sviluppo di queste tesi cfr. S. Deshpande, *Contemporary India. A Sociological View*, New Delhi-New York, Penguin, 2004.

⁶³ Cfr. S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, ombre corte, 2008, pp. 37-38.

lismo porterebbe necessariamente i rapporti di potere borghesi in una posizione egemonica», di conseguenza la critica alla categoria di prepolitico pluralizza la storia del potere nella modernità globale e «da separa da qualsivoglia narrazione universalista del capitale».⁶⁴ Proprio per questi motivi Chakrabarty rimane piuttosto aderente alla concezione dell'egemonia dei *Subaltern Studies* senza richiami diretti, ma offrendone una sua espansione attraverso l'analisi della società civile nel Bengala. Infatti, sul piano che Gramsci considerava la sede dei gruppi subalterni e della disgregazione,⁶⁵ Chakrabarty compie il percorso opposto indicando nella società civile un portato del colonialismo e del pensiero moderno europeo – prima culturale che istituzionale. L'introduzione della società civile diveniva così il canale di diffusione del dominio europeo nella vita pubblica, urbana e culturale del Bengala, ma generando in opposizione modi antitetici di organizzare il tempo e lo spazio. Fra questi Chakrabarty cita l'*adda*,⁶⁶ una pratica sociale di gruppo nata dai ceti medi che consisteva nel riunirsi in un luogo per lunghe discussioni che rompevano la logica borghese legata allo sviluppo e all'utilità.⁶⁷ L'*adda* e la sfera domestica venivano così a costituire spazi di autonomia e adattamento verso l'emergere di una società civile dalla quale le classi medie traevano sostentamento, a spese delle donne e degli altri gruppi sociali subordinati. Tuttavia, l'obiettivo di Chakrabarty era quello di mostrare come nella società bengalese esistessero «modi di immaginare i mondi della vita che non hanno mai inteso replicare gli ideali politici o domestici della cultura europea moderna»,⁶⁸ dai quali emergeva il rigetto innanzitutto pratico alle distinzioni storistiche tra premoderno, non moderno e moderno. Dunque, la differenza tra il soggetto moderno bengalese – per quanto possa essere criticabile anche questa forma di modernità – e il soggetto classicamente borghese della modernità

⁶⁴ D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi, 2004, p. 31.

⁶⁵ Cfr. P. D. Thomas, *Il cittadino sive subalterno*, «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 2021, 1, pp. 175-92.

⁶⁶ Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., pp. 237-78.

⁶⁷ «Le conversazioni dell'*adda*, dall'altra parte, si contrappongono per definizione all'idea di raggiungere un risultato preciso. Partecipare a un *adda* significa immergersi in un senso del tempo e dello spazio che non è soggetto all'attrazione gravitazionale di un fine esplicito. L'introduzione di una finalità che potrebbe rendere la conversazione "strumentale" al raggiungimento di un obiettivo diverso dalla vita sociale dell'*adda* stesso ne ucciderebbe, così si dice, lo spirito e il principio» (ivi, p. 266).

⁶⁸ Ivi, p. 283.

non doveva essere letta nei temini stadiani di una mancanza o una “sala d’aspetto” (“*not now*”), quanto piuttosto l’*adesso* di un orizzonte temporale dell’azione autonoma dal dominio coloniale. Chakrabarty giunge per questa via a delineare un modello di società civile coerente con un dominio senza egemonia e che va oltre le concettualizzazioni europee della modernità, ma lasciando i gruppi subalterni sospesi passivamente fra due temporalità. Seppur venga specificato come lo scopo non sia quello rappresentare le pratiche di vita delle classi subalterne,⁶⁹ escludendole o rinunciando a considerarle significa farne il limite non rappresentabile delle forme di dominio. Per cui vi possono essere molteplici e differenti forme della modernità, ma dal punto di vista subalterno potrebbe trattarsi dello stesso dominio.⁷⁰

A distanza di pochi anni dal suo precedente libro, nel 2002, Guha pubblica *History at the Limit of World-History*, che dopo la sua scomparsa può considerare il suo testamento teorico. Ripartendo dal dominio senza egemonia inteso come tentativo coloniale di appropriarsi del passato dell’India, Guha amplia la sua riflessione sul ruolo della storiografia europea e del progetto coloniale dietro la “storia del mondo”. A informare questo tipo di dominio è la concezione di Hegel riguardante i “popoli senza storia” di Asia e Africa.⁷¹ Infatti, la

⁶⁹ «Il mio obiettivo è quello di esplorare le potenzialità e i limiti di alcune categorie sociali e politiche europee per la concettualizzazione della modernità politica nel contesto di mondi della vita non europei. Per realizzarlo ricorro ai dettagli storici relativi ai mondi della vita che conosco con un certo grado di intimità» (ivi, p. 38).

⁷⁰ Nel suo unico accenno al dominio senza egemonia Gramsci lo inserisce all’interno del processo di rivoluzione passiva, citando come esempio la funzione della classe dirigente piemontese nell’assumere in sé il ruolo delle altre classi dirigenti locali nella fase di unificazione. L’analisi di Gramsci – a differenza di Guha e Chakrabarty – pone in evidenza come le classi dirigenti locali non mirassero a dirigere gli altri gruppi sociali ma al dominio dei loro interessi, da qui la necessità di una forza che assumesse e centralizzasse il dominio sui gruppi subalterni locali: nello specifico storico, le classi dirigenti locali spaventate dalle tensioni delle campagne e restie a concessioni sociali (la “riforma agraria”) si affidarono al Piemonte, che svolse la funzione come un partito – inteso come personale dirigente di un gruppo sociale – avendo in più a disposizione gli strumenti statali (esercito e diplomazia). Uno Stato si fece così dirigente del gruppo sociale stesso che avrebbe dovuto essere dirigente, mentre dall’altro lato incise la disgregazione delle masse contadine che risultavano ancora prive della coscienza e dell’esperienza politica per rispondere – a tal proposito Gramsci si chiede cosa sarebbe successo «se il così detto brigantaggio che si ebbe nel napoletano e in Sicilia dal ’60 al ’70 si fosse avuto dopo il 1919». Si evince così come in Gramsci l’idea di dominio senza egemonia – alla quale Guha si è ispirato – non costituisca un paradigma, quanto piuttosto una precisa condizione non comprensibile al di fuori del ruolo dei gruppi subalterni e della categoria di rivoluzione passiva. Cfr. Quaderno 15, § 59: *QC*, pp. 1822-24.

⁷¹ Cfr. R. Guha, *History at the Limit of World-History*, New York, Columbia University Press, 2002, pp. 8-10.

logica coloniale delle potenze liberal-imperialiste aveva bisogno della preistoria nel senso hegeliano per nobilitare il dominio sui vinti e sui colonizzati e fondare la propria egemonia, o più precisamente quello che Guha considera il suo simulacro.⁷² Qualsiasi potenza che aspirasse a tale egemonia doveva sfruttare il passato precoloniale della popolazione soggetta direttamente ai fini della costruzione di un impero oppure elaborarlo riscrivendolo per servire lo stesso fine in modi più sofisticati. In opposizione a tale impianto Guha delinea un profondo coinvolgimento nel passato, inteso come esperienza che metta al centro la narrazione storica e il suo legame con la tradizione indiana – da non considerare premoderna.⁷³ Le storie raccontate e tramandate dalla tradizione si basano sulla ricorsività e la ripetizione, durando nel tempo grazie alla meraviglia generata dalla narrazione: questa meraviglia si lega al luogo e al momento indicanti quella che potrebbe essere una determinata disposizione alla contemplazione, richiamando direttamente il significato *Befindlichkeit* in Heidegger.⁷⁴ Da qui Guha si muove verso la critica della povertà della storiografia attraverso una letteratura creativa che sostituisce la fattualità con la fatticità, nella quale fa incrociare Heidegger alle considerazioni sulla storiografia del poeta indiano Rabindranath Tagore. Su questo impianto il concetto di effettività rimanda a una storicità informata sull'esperienza di chi scrive, in quanto chi scrive la storia è la storia stessa e nello stesso momento scrive di sé.⁷⁵ Per questo motivo, al contrario della fattualità della rappresentazione storiografica, la fatticità deve essere appresa in anticipo prima che il fenomeno sveli il suo significato o le motivazioni, svolgendo una funzione simile a quella del preludio nell'antica drammaturgia indiana.⁷⁶ Il ricorso alla tradizione indiana giunge così per Guha – come per Chakrabarty – a ottenere un valore universalizzante ed emancipatorio dal coloniali-

⁷² Ivi, pp. 44-45.

⁷³ «To place experience at the heart of a narrative is to stake out a claim to truth in the name of realism and vraisemblance for the novel, and that of authenticity and veracity for historiography. In either case, it is the narrator's testimony that is under scrutiny» (ivi, p. 55).

⁷⁴ Ivi, p. 65; e cfr. A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2000, pp. 113-16.

⁷⁵ Sul concetto di effettività Guha cita direttamente Heidegger: «implica: l'essere-nel-mondo di un ente "intramondano" tale da poter comprendersi come legato, nel suo "destino", all'essere dell'ente che incontra all'interno del proprio mondo» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, pp. 79-80).

⁷⁶ Cfr. Guha, *History at the Limit of World-History*, cit., pp. 78-79.

smo europeo, tuttavia basato su di un richiamo dalle implicazioni identitarie e a rischio di ambigui paralleli con l'heideggeriano *völkisch*.

Concludendo, l'ultimo volume dei *Subaltern Studies*⁷⁷ non espande il concetto di egemonia oltre quanto visto in precedenza, ma si ferma e si esaurisce a metà strada tra concettualizzazione di Guha e l'approccio di Chatterjee. L'embricato percorso fra le tre opere più importanti di Guha e i contributi contenuti nei volumi collettivi si lega strettamente alla storia indiana, rendendo così peculiare questo progetto storico-politico e non comprensibile se separato dal suo contesto – principio che dovrebbe essere tenuto fermo sia da chi muove facili critiche sia da chi ne fa astratte apologie. La centralità dell'India ha dato negli anni un compatto sviluppo concettuale nonostante le contraddizioni e i frantendimenti; dall'altro lato, è stato il limite che ha portato i componenti del collettivo a generalizzare il Sud Globale attraverso il prisma della storia indiana e oltre il quale i tentativi di nuovi collettivi *Subaltern Studies* si sono rapidamente disgregati. Dunque, è all'interno di questa complessa articolazione che bisogna guardare al mosaico che compone l'egemonia nei *Subaltern Studies*, dalla lettura centrata sulla relazione tra subalternità e dominio, passando dalla critica delle letture stadiale a quella della storiografia europea. Composizione dalla quale Gramsci scompare progressivamente, lasciando nei *Subaltern Studies* una traccia più sugli obiettivi ideali che in quelli filosofici. Anche per questo, pur nella sua critica radicale e anche quando la intende esclusivamente sul piano del dominio, l'egemonia rimane per Guha un piano ineludibile della sua analisi sulla subalternità – una cesura che sarà tuttavia compiuta dalla postegemonia che a lui si ispirerà. Quella che lasciano i *Subaltern Studies* e il loro fondatore rimane comunque una delle interpretazioni dell'egemonia più influenti tra il postcolonialismo e il postmodernismo. Una creativa finestra di osservazione su quarant'anni di pensiero critico.

⁷⁷ *Subaltern Studies XII. Muslims, Dalits, and the Fabrications of History*, ed. by S. Mayaram, M. S. S. Pandian and A. Skaria, New Delhi, Permanent Black and Ravi Dayal Publisher, 2005.

Egemonia complessa e governamentalità. La politica dei subalterni nell'India contemporanea

Stefano Visentin

Università di Urbino Carlo Bo, stefano.visentin@uniurb.it

Received: 21.07.2025 - Accepted: 14.09.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

L'articolo esamina la ricezione in India del pensiero di Antonio Gramsci, e in particolare il concetto di egemonia e rivoluzione passiva. In particolare, è il gruppo di ricerca dei *Subaltern Studies* ad aver fatto ampio riferimento all'opera di Gramsci, non solo con il suo fondatore Ranajit Guha, ma anche con un secondo studioso membro del gruppo, Partha Chatterjee. Chatterjee sviluppa, criticandolo in parte, il pensiero di Guha, coniando una nuova definizione di "egemonia complessa" da applicare allo stato postcoloniale indiano. In un'analisi condotta parallelamente all'economista Kalyan Sanyal, Chatterjee mostra come le classi dominanti indiane cerchino di imporre un nuovo modello egemonico, che in ultima analisi impiega anche strumenti populisti, per controllare e dirigere le classi subalterne, sebbene i risultati di questo progetto potrebbero non portare mai alla vittoria finale.

Keywords

Egemonia, India, Subaltern Studies, Governamentalità, Rivoluzione passiva, Populismo

Complex Hegemony and Governmentality. The Politics of Subalterns in Contemporary India

Abstract

The article considers the reception in India of Antonio Gramsci's thought, and in particular the concept of hegemony and passive revolution. In particular, it is the Subaltern Studies research group that has used reference to Gramsci's work extensively, not only with its founder Ranajit Guha, but also with a second scholar member of the group, Partha Chatterjee. Chatterjee develops, criticizing him in part, Guha's thinking, coining a new definition of "complex hegemony" to apply to the Indian postcolonial state. In an analysis conducted in parallel with economist Kalyan Sanyal, Chatterjee shows how India's dominant classes seek to enforce a new hegemonic model, which ultimately also employs populist tools, to control and direct the subaltern classes, although the outcomes of this project may never achieve ultimate victory.

Keywords

Hegemony, India, Subaltern Studies, Governmentality, Passive Revolution, Populism

Egemonia complessa e governamentalità. La politica dei subalterni nell'India contemporanea

Stefano Visentin

1. Introduzione: i Subaltern Studies nella storiografia postcoloniale

Il progetto teorico-politico che prende il nome di *Subaltern Studies* si è sviluppato in India a partire dagli inizi degli anni '80 del secolo scorso; si tratta di un progetto costituito da una serie di ricerche pubblicate in 11 volumi tra il 1982 e il 2000 (più un dodicesimo volume uscito nel 2005)¹ e in numerose monografie, a partire dall'intuizione di Ranajit Guha, storico ed economista nato nel 1923, il quale raccolse intorno a sé studiosi appartenenti perlopiù alla generazione successiva alla sua, per condurre una critica alla storiografia colonialista britannica, ma anche a quella anti-coloniale indiana, accomunate da un disinteresse o da un fraintendimento (un fraintendimento voluto, in quanto funzionale alla costruzione di un determinato apparato ideologico) per il ruolo giocato dalle classi subalterne durante la lotta per l'indipendenza. L'intenzione primaria dei *Subaltern Studies*, per usare le parole di Guha, è quella di «favorire il superamento dell'approccio elitario che contraddistingue molte attività di ricerca» nel settore degli studi storici coloniali.²

Va segnalato il carattere marginale del collettivo rispetto all'ortodossia di quella parte dell'accademia indiana che si ispirava al marxismo: un gruppo minoritario di studenti attorno a uno studioso isolato in patria,³ sui quali – e questo è il secondo punto che vorrei

¹ Un indice completo degli articoli pubblicati nei primi dieci volumi è consultabile all'indirizzo: <https://www.juragentium.org/topics/rol/it/subalt.htm#issues> (19 luglio 2025). Per una presentazione più articolata della storia e dei contenuti teorici del collettivo si veda S. Visentin, *Soggetti, storie, resistenze. Un attraversamento dei Subaltern Studies dalla storia coloniale all'India contemporanea*, in *Pensare, classificare, costruire l'alterità. Percorsi di critica postcoloniale*, a cura di G. Ricotta e G. Ruocco, Roma, Castelvecchi, 2025, pp. 300-22.

² R. Guha, G. C. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo* (1988), Verona, ombre corte, 2002, p. 29.

³ Come ha osservato lo stesso Guha in *Introduction to Subaltern Studies*: «we had the advantage of owing no loyalty to any department, faculty, school, or party. With no curriculum, no dogma, no official line to guide it, no professor, prophet or politburo to watch its every step» (R. Guha,

evidenziare – aveva avuto un impatto politico decisivo l'emergenza del maoismo naxalita⁴ alla fine degli anni '60 e inizio degli anni '70 del '900. Partha Chatterjee racconta che

The Maoist movement emerged as a critique of the main Communist party, the Communist party was at this time in any case divided, one [part] that was pro-Soviet, and another that was pro-China. But the Maoists were again critical of both of these parties, because they had basically the same economic politics.⁵

A partire da questo posizionamento politico, la prospettiva storiografica che viene assunta dal collettivo mira a condurre una duplice critica: quella della storiografia britannica sviluppatasi attorno alla scuola di Cambridge, che si occupava dei movimenti anti-coloniali indiani e del processo di decolonizzazione, ma che era, ancora con le parole di Chatterjee, «a very colonial centred history»; e, ancora più rilevante, la storiografia degli studiosi indiani della Jawaharlal Nehru University, che mirava a sfidare quella inglese attraverso un discorso essenzialmente nazionalista ed elitista – a proposito della quale Guha scriverà che essa mancava «to acknowledge, far less interpret, the contribution made by the people on their own, that is, independently of the elite to the making and development of this nationalism».⁶ La sostituzione del concet-

Introduction to Subaltern Studies Readers (1997), ora in Id., *The Small Voice of History. Collected Essays*, Oxford, Permanent Black, 2002, pp. 318-32: 323).

⁴ Cfr. <https://www.rivistailmulino.it/a/i-maoisti-indiani>. Sul movimento maoista in India si veda A. Roy, *Walking with the Comrades*, London, Penguin, 2011; trad. it. *In marcia con i ribelli*, Milano, Guanda, 2012; U. Chandra, *The Maoist Movement in Contemporary India*, «Social Movement Studies», 13, 2014, 3, pp. 414-19.

⁵ Da un'intervista personale, condotta il 16 giugno 2022. Nella stessa intervista Chatterjee afferma: «what he [Guha] said was that by using this term and putting it in the title, we were actually making it clear that we were not abandoning Marxist lessons at all, we were completely aware of the importance of terms like the bourgeoisie, and the proletariat, and so on. We were completely aware of that history, but we were trying to argue that in order to understand the Indian situation, you cannot rely on the traditional way in which Marxist class analysis was used in Europe. And just as Gramsci was trying to provide new kinds of readings, new kinds of interpretations, to the history that he was seeing, we were also following Gramsci's methodological premise, and basically examining the received history of the received tradition of Marxist class analysis in India, and that is why the use of the term Subaltern was particularly appropriate, that would mean that we were not necessarily discounting the idea of the working class, or the idea of the proletariat, but we were saying that you cannot use those terms or those concepts in the same way that they have been defined in the European context».

⁶ R. Guha, *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India*, in *Subaltern Studies I*, Oxford, Oxford University Press, 1982, pp. 1-9: 3. Va segnalato che qui il termine “popolo” è usato da Guha come sinonimo di “classi subalterne”: il popolo è la parte esclusa dalla storia, non l'espressione/rappresentazione della totalità della nazione.

to di classe con quello di popolo ha quindi uno scopo essenzialmente polemico nei confronti degli storici vicini ai partiti comunisti indiani, incapaci, a detta del collettivo, di costituire un'opposizione tanto teorica quanto politica alla direzione presa dallo sviluppo socio-economico dell'India, il cui orientamento anti-popolare culminerà con la dichiarazione dello stato di emergenza da parte di Indira Gandhi nel 1975. Si trattava di una vera e propria «ontological divide between generations»,⁷ qualcosa di assimilabile alla frattura generata in Europa nella seconda metà degli anni '60 del Novecento: è alla generazione dei nati dopo il 1947 e alla loro profonda disillusione che i membri dei *Subaltern Studies* indirizzano i loro lavori: «What came to be questioned was thus not only the record of the ruling party, which had been in power for over two decades by then, but also the entire generation that had put it in power».⁸ Non è casuale che proprio Guha si rivolgesse scherzosamente ai giovani del collettivo chiamandoli «*Midnight's Children*» (in riferimento al famoso romanzo di Salman Rushdie).⁹

È anche – se non soprattutto – a partire da questa rottura che va compreso il significato del riferimento a Gramsci nei membri dei *Subaltern Studies*, e in particolare in Guha.¹⁰ In un testo del 2007, inviato a Roma per un convegno organizzato dalla «Gramsci International Society», lo storico indiano parla della necessità per uno studente – quale egli ritiene di essere in relazione a Gramsci – di «adattare» l'insegnamento del maestro alla congiuntura nel quale si vive e si agisce politicamente; un'operazione possibile soltanto se il «maestro» in questione¹¹ è stato in grado di elaborare non un'opera dogmatica, ma – come è stato il caso di Machiavelli per Gramsci – «a live work», che si apre alla prosecuzione di altri studiosi provenienti da tempi e

⁷ Guha, *Introduction to Subaltern Studies Reader*, cit., p. 320.

⁸ Ivi, p. 322.

⁹ Sull'importanza dell'opera di Salman Rushdie per gli studi postcoloniali si veda P. Jani, *Decentering Rushdie. Cosmopolitanism and the Indian Novel in English*, Columbus, The Ohio State University, 2010.

¹⁰ Per una breve ricostruzione della ricezione del pensiero di Gramsci in India si vedano: D. Cappello, *La ricezione di Gramsci in India. Traduzione del Quaderno 25 in Bengali*, intervento al seminario «Identità, culture e politiche in Asia meridionale», Napoli 15-17 maggio 2012; A. K. Patanaik, *Gramsci and South Asia. Common Sense, Religion and Political Society*, London-New York, Routledge, 2025.

¹¹ È interessante notare come anche il volume di Patanaik inizia con un riferimento al ruolo del maestro, affermando che «The guru or teacher has to be accepted when he is found to be a real guru, whatever the community from which he comes» (Patanaik, *Gramsci and South Asia*, cit., p. 4).

luoghi differenti.¹² Grazie a questa «openness» dell'opera gramsciana, continua Guha, «in our urge to learn from Gramsci we were entirely on our own and owed nothing to the mainstream communist parties»:¹³ Gramsci permette così a Guha e ai suoi accoliti di sentirsi ancora marxisti, pur nel rifiuto radicale del marxismo filo-sovietico (che di fatto egli aveva abbandonato già nel 1956, dopo l'invasione dell'Ungheria). Questa insistenza sulla differenza del pensiero gramsciano rispetto all'ortodossia marxista è, per molti versi, tipica dell'approccio postcoloniale all'opera del filosofo italiano, approccio influenzato in misura significativa da quello dei *Cultural Studies*.¹⁴ Ad esempio Timothy Brennan nel volume *Wars of Position*, osserva che i lettori postcoloniali di Gramsci conoscono un numero relativamente limitato di testi gramsciani (di fatto quelli contenuti nella *Selection from the Prison Notebooks*, la raccolta del 1971 che, secondo Brennan, «have defined the limits of understanding of Gramsci for three decades»),¹⁵ e perlopiù si concentrano su quattro temi: egemonia, subalternità, rivoluzione passiva e senso comune.

2. Dominance Without Hegemony

Come si è già rilevato, l'intera opera di Guha si basa sulla convinzione radicata che la borghesia del suo paese, che aveva guidato la lotta contro il colonialismo indiano, non sia poi riuscita a dare forma a un percorso politico capace di emanciparsi pienamente dal retaggio coloniale e di includere nel processo di istituzione dello stato i gruppi subalterni, mantenuti anzi in una condizione di dipendenza rispetto al governo delle *élites*: «the failure to speak for the nation»¹⁶ è dunque l'esito di una incapacità – che la borghesia indiana deriverebbe dal colonialismo inglese – di ampliare la propria egemonia su tutte le aree dell'esistenza e della coscienza popolare. Tuttavia a questa

¹² R. Guha, *Gramsci in India: Homage to a Teacher*, in Id., *The Small Voice of History*, cit., pp. 361-70: 370.

¹³ Ivi, p. 362.

¹⁴ «Il recupero e la rielaborazione di alcuni tra i temi centrali del pensiero gramsciano si ebbe innanzitutto nel mondo anglofono, dove si rivelò pioniera la scena intellettuale britannica dei '50. Fu infatti per il tramite dei Cultural Studies che Gramsci giunse ad esser letto e finanche ad occupare un ruolo fondamentale nella vita intellettuale dell'India» (D. Cappello, *La ricezione di Gramsci in India*, cit., p. 3).

¹⁵ T. Brennan, *Wars of Position. The Cultural Politics of Left and Right*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 241.

¹⁶ Guha, *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India*, cit., p. 5.

altezza emergono molto chiaramente le differenze con la concezione gramsciana di subalternità, e di conseguenza anche con il riferimento all'egemonia. Se infatti Gramsci pensa la ricerca di una soggettività subalterna come passo necessario, ancorché non sufficiente, per l'elaborazione successiva di un progetto egemonico opposto a quello delle classi dominanti, riconoscendo sì l'importanza della spontaneità nell'agire subalterno, ma insistendo anche sul carattere progressivo e unificatore delle lotte di questi gruppi, che originariamente non possono che essere frammentarie ed episodiche, di contro Guha rifiuta qualsiasi visione progressiva del soggetto subalterno, e questo produce delle conseguenze rilevanti per quanto riguarda proprio il riferimento al concetto di egemonia. Non è chiaro, infatti, se Guha consideri i famosi sei punti presenti nei gramsciani *Appunti sulla storia delle classi subalterne*¹⁷ esclusivamente come criteri metodologici di ricerca, o se invece ritenga che essi rappresentino anche nello sviluppo storico il percorso compiuto dalla soggettività dei subalterni. Vi è sicuramente una profonda insoddisfazione nei confronti di qualsiasi determinismo storico, al punto che la stessa definizione di subalterno rimane per molti versi indeterminata: «The social groups and elements included in this category represent the demographic difference between the total Indian population and all those whom we have described as the “élite”»:¹⁸ una definizione per negazione,

¹⁷ 1. «il formarsi obiettivo dei gruppi sociali subalterni [...]», la loro diffusione quantitativa e la loro origine da gruppi sociali preesistenti; 2. «il loro aderire attivamente o passivamente alle formazioni politiche dominanti»; 3. «la nascita di partiti nuovi dei gruppi dominanti per mantenere il consenso e il controllo dei gruppi subalterni»; 4. «le formazioni proprie dei gruppi subalterni per rivendicazioni di carattere ristretto e parziale»; 5. «le nuove formazioni che affermano l'autonomia dei gruppi subalterni ma nei vecchi quadri»; 6. «le formazioni che affermano l'autonomia integrale» (Quaderno 25, § 5: *QC*, p. 2288). Marcus Green a proposito di questo elenco, osserva che «This is not a complete, ahistorical, or essentialist methodology since Gramsci contends that these phases of study could be more detailed with intermediate phases and combinations of phases [...]. From this statement one can deduce that these six phases do not just represent the methodology of the subaltern or integral historian, but also represent the phases in which a subaltern group develops, from a “primitive” position of subordination to a position of autonomy. That is, the phases represent the sequential process in which a subaltern group develops and grows into a dominant social group or, in other instances, is stopped in its ascent to power by dominant social groups or political forces» (M. Green, *Gramsci cannot speak*, «Rethinking Marxism», vol. 14, 2002, 3, pp. 9-10.)

¹⁸ Guha, *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India*, cit., p. 8. Cfr. anche Green, *Gramsci cannot speak*, cit., p. 16: «With the exception of a short quotation, Gramsci's concept of subaltern groups is not defined or discussed further. In fact, in contrast to Gramsci's definition, Guha defines subaltern groups as “the people” or “non-elite”».

dunque, benché, sul piano dell'azione la ribellione dei subalterni, come osserva David Arnold, «was not, therefore, merely some automatic reflex action to external or political stimulus: it was “peasant praxis”, the expression through peasant action of the collective consciousness of the peasantry».¹⁹ In tal senso il recupero della categoria gramsciana di subalterno da parte di Guha e degli altri membri dei *Subaltern Studies* evidenzia la peculiarità di una soggettività che si rapporta all'agire delle *élite* secondo una relazione binaria incomponibile, secondo uno schema manicheo che impedisce qualsiasi integrazione tra i due piani, e di conseguenza anche il successo di un'operazione egemonica nei confronti dei subalterni.²⁰

Nel 1997, quindici anni dopo l'inizio del progetto dei *Subaltern Studies*, Guha pubblica *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, considerato anche dai suoi maggiori critici²¹ il suo lavoro più importante, nonché un testo fondamentale per comprendere il progetto teorico e politico dei *Subaltern Studies*, nella misura in cui esso mette a tema il carattere peculiare sia del dominio coloniale inglese, sia della borghesia postcoloniale indiana. Giacomo Tarascio all'interno di questo fascicolo discute con grande precisione il contenuto e gli aspetti problematici del libro; ma una presa di distanza nei suoi confronti (per quanto non del tutto esplicita, dal momento che il debito e l'amicizia nei confronti di Guha non l'avrebbe permesso) sarà condotta anche da alcuni esponenti del gruppo, in particolare da Dipesh Chakrabarty e da Partha Chatterjee; io mi soffermerò sulla critica di Chatterjee, che ci permetterà di procedere verso la definizione di un nuovo concetto di egemonia, che pur rimanendo interno all'analisi della soggettività subalterna nell'India contemporanea, rovescia di fatto l'interpretazio-

¹⁹ D. Arnold, *Gramsci and Peasant Subalternity in India*, in *Mapping Subaltern Studies and the Post-colonial*, ed. by V. Chaturvedi, London, Verso, 2000, pp. 24-49: 40. Cfr. ancora ivi, p. 42: «Thus, the economic, social and cultural forms of Indian peasant existence in themselves provided, to a far greater degree than Gramsci identified in the Italian peasantry, vital elements of peasant solidarity and collective action».

²⁰ Cfr. V. Chaturvedi, *A Critical Theory of Subalternity: Rethinking Class in Indian Historiography*, «Left History», 12, 2007, 1, pp. 9-28: «Guha argued that the politics of subaltern classes in colonial India did not exhibit the characteristics of the rural groups described by Gramsci. Specifically, he disagreed with one of Gramsci's central claims that “subaltern groups are always subject to the activity of ruling groups, even when they rebel and rise up”. Guha stated that the domain of subaltern politics was autonomous from elite politics: that is, “it neither originated from elite politics nor did its existence depend on the latter”» (p. 10).

²¹ Ad esempio V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London, Verso, 2013.

ne di Guha. Lo storico indiano infatti aveva evidenziato il peso ben maggiore giocato dall'elemento della coercizione (cui corrisponde, sul versante subalterno, la resistenza dei dominati) rispetto a quello della persuasione (che ha invece come corrispondente il principio della collaborazione) tanto nel dominio coloniale, quanto in quello esercitato dalla borghesia indiana dopo l'indipendenza (secondo lo schema proposto da Giacomo Tarascio). In particolare, quest'ultima avrebbe tentato di coinvolgere i gruppi subalterni nella costruzione della nazione indiana attraverso una sorta di mobilitazione eterodiretta; tuttavia questo progetto sarebbe finito malamente, a causa dell'incapacità della classe borghese indiana di seguire le orme della borghesia europea nel processo di costruzione degli stati nazione moderni. Il movimento egemonico viene così identificato con la costruzione di una società civile universale, di uno stato di diritto inclusivo e di una democratizzazione formale delle istituzioni statuali.²² Non esisterebbe dunque egemonia senza l'articolazione di un progetto di inclusione progressiva e tendenzialmente consensuale delle masse subalterne nella cornice dello stato moderno, liberale e formalmente democratico. L'intenzionalità politica del ragionamento di Guha che traspare dalle pagine di *Dominance without Hegemony* è esplicita:

Nor, as a consequence [della mancata comprensione di questa assenza di potere egemonico - S. V.], has it been possible for any tendency within our own intellectual practice to come up with a principled and comprehensive (as against eclectic and fragmentary) critique of the indigenous bourgeoisie's universalist pretensions, which are articulated nowhere more prominently and significantly than in its hegemonic, but spurious, claim to speak for the nation and its use of historiography in support of that claim. In short, the price of blindness about the structure of the colonial regime as a dominance without hegemony has been, for us, a total want of insight into the character of the successor regime too as a dominance without hegemony.²³

La figura del subalterno sfugge così al tentativo di inglobarla in un progetto egemonico, nella misura in cui essa non si lascia cattu-

²² R. Guha, *Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1998, p. XI: «This is the idea that with the ascendancy of the bourgeoisie in Western Europe all of the power relations of civil society have everywhere been so fully assimilated to those of the state that the two may be said to have coincided in an undifferentiated and integrated space where alone such relations have situated and articulated themselves ever since».

²³ Ivi, p. 97.

rare dalle categorie politiche moderne: non solo da quelle di libertà borghese e di democrazia rappresentativa, ma finanche dalla nozione stessa di una soggettività tendenzialmente razionale e dotata di una coscienza trasparente a sé stessa.

3. Chatterjee e Sanyal: la costruzione di un'egemonia complessa

Le critiche al testo di Guha sono state numerose. Perlopiù si è insistito sul fatto che l'Europa a cui fa riferimento lo storico indiano è per molti aspetti un'Europa immaginaria o "iperreale" (per riprendere un termine utilizzato da Chakrabarty in *Provincializing Europe*),²⁴ ricostruita a partire da una tradizione storiografica di matrice liberale, che tende a leggere lo sviluppo democratico dei paesi europei secondo una linea progressiva priva di contraddizioni, *in primis* quelle di classe.²⁵ In altri termini, l'approccio che potremmo definire "occidentalista"²⁶ di Guha alla storia europea manca di considerare il ruolo della lotta di classe nel processo di democratizzazione degli stati nazionali, e di conseguenza non vede il ruolo della violenza dello stato che anche in Occidente ha sempre affiancato il progetto egemonico della borghesia (si potrebbe dire che, da questa prospettiva, Guha assume una concezione dell'egemonia assai poco gramsciana, nella misura in cui la considera inseparabile dallo sviluppo dello stato liberale). Tuttavia quello che interessa più evidenziare a questo punto è la presa di distanza rispetto a *Dominance Without Hegemony* da parte di Partha Chatterjee, una presa di distanza²⁷ che ha una valenza più politica che teorica, nel senso che si concentra sul presunto fallimento egemonico della borghesia nazionalista indiana dopo il 1947: quello che Guha infatti legge come un'incapacità da parte delle classi dirigenti di "assorbire" i gruppi subalterni nel progetto di modernizzazione del paese, per Chatterjee è invece l'emergenza di un

²⁴ D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* (2001), Roma, Meltemi, 2004, p. 45.

²⁵ Così Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., p. 80: «Guha bases his analysis on a Whig historical tradition that was born, in the early nineteenth century, as an apologia for capital. It is the bourgeoisie's vision of its past – cleaned up, beatified, and perfumed».

²⁶ L'accusa di un occidentalismo speculare a quella di orientalismo coniata da Said è stata spesso utilizzata da studiosi marxisti per attaccare gli studi postcoloniali; si veda in proposito *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, ed. by C. Bartolovich and N. Lazarus, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

²⁷ Nel saggio pubblicato in italiano *Gramsci in India: egemonia capitalistica e politiche subalterne* (in *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, a cura di F. Frosini e F. Giasi, Roma, Viella, 2019, pp. 411-35), Chatterjee parla di un'arricchimento delle tesi di Guha da parte di altri studiosi del gruppo (cfr. p. 415).

nuovo tipo di egemonia, specifica delle vicende dell'India postcoloniale, perlomeno a partire dalla crisi del progetto sviluppista.²⁸ Per comprendere questa linea di lettura occorre da un lato considerare alcuni passaggi del percorso teorico di Chatterjee, e dall'altro soffermarsi – ovviamente in maniera molto sintetica – sulle diverse fasi dello sviluppo economico dell'India indipendente.

1. Nel 1986, quindi undici anni prima di *Dominance without Hegemony*, Partha Chatterjee pubblica *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*,²⁹ un volume nel quale egli analizza, utilizzando la terminologia gramsciana, il distacco tra élite e popolo creatosi nella storia novecentesca dell'India, allorché la costruzione della macchina statale era apparsa come l'unico strumento disponibile per uscire dal sottosviluppo economico e sociale. Chatterjee traccia un paragone tra la storia indiana e le vicende risorgimentali italiane, rilette attraverso la categoria gramsciana di rivoluzione passiva, costruendo un'analogia tra Cavour e Nehru da un lato, e Mazzini e Gandhi dall'altro.³⁰ Inoltre egli affronta il pensiero dei principali studiosi critici del nazionalismo (da John Plamenatz e Horace Davis a Benedict Anderson)³¹ da una prospettiva postcoloniale – e, nel contempo, studia lo stato postcoloniale a partire dall'ideologia nazionalista –,³² evidenziando gli elementi di eterogeneità nella struttura fittiziamente omogenea della nazione moderna e procedendo così in una direzione differente rispetto al successivo lavoro di Guha.

Il carattere problematico del progetto nazionalista indiano (la famosa «unità nelle diversità»)³³ che Chatterjee mette in evidenza deri-

²⁸ Cfr. B. Selwyn, *The Struggle for Development*, Cambridge, Polity Press, 2017. Per uno sguardo d'assieme della storia dell'ideologia sviluppista cfr. M. Di Meglio, *La decolonizzazione dell'economia politica*, in *Pensare, classificare, costruire l'alterità*, cit., pp. 191-222.

²⁹ P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London, Zed Books, 1986.

³⁰ Cfr. ivi, pp. 43-52, e poi ancora il cap. 5: *The Moment of Arrival: Nehru and the Passive Revolution*, pp. 131-66. Ma si veda soprattutto p. 50: «In fact [...], I will need to argue that “passive revolution” is the general form of the transition from colonial to post-colonial national states in the 20th century».

³¹ Ivi, cap. 1: *Nationalism as a Problem in the History of Political Ideas*, pp. 1-35.

³² «What I propose here [...] is a study of the ideological history of the post-colonial state by taking as paradigmatic the most developed form of the state. That is to say, I give to nationalist thought its ideological unity by relating it to a form of the post-colonial state which accords most closely to the theoretical characterization I have made above of the passive revolution» (ivi, p. 49).

³³ «Dato che lo Stato indipendente indiano non poteva essere unificato da un singolo nazionalismo linguistico, l'ideologia ufficiale del blocco dominante fece ricorso a una costruzione della storia indiana che valorizzava la sua antica civiltà, risalente al periodo vedico, insistendo

va dall'impossibilità di costruire un discorso egemonico utilizzando le categorie dell'occidente colonialista – *in primis* quella di stato nazionale –, cosicché tale progetto finisce per essere attraversato da un duplice movimento contraddittorio: da un lato la tendenza delle classi dirigenti a istituire una sfera pubblica “moderna”, governata dalla ragione scientifica di matrice europea, che tra gli altri aspetti assume il primato dell'economia sugli altri saperi;³⁴ dall'altro, la resistenza popolare ad accettare questa visione, contrapponendole il richiamo a una visione più tradizionale e pre-coloniale dell'India, a una “indianità” autentica radicata sui costumi secolari e sulla religione millenaria. Di conseguenza, il controllo della direzione delle masse popolari finisce per essere più nelle mani di Gandhi, che, secondo Nehru, «operates with a religious element, i.e. he has a wrong history, sociology and economics, but [...] uses words that are well known and understood by the masses».³⁵

Il tentativo di sanare la frattura esistente tra i due domini della politica – quella scientifica delle *élite*, e quella “emotiva” dei subalterni – diventa così la cifra del processo di modernizzazione della nazione indiana, condotto secondo Chatterjee attraverso una consapevole ricodificazione del messaggio gandhiano per renderlo funzionale (il concetto di “funzionalità” risulta decisivo) al progetto stesso.³⁶ D'altra parte la nuova nazione indiana, negoziando queste specifiche modalità di modernizzazione e di costruzione della cittadinanza, istituisce nuove forme di dominio e di esclusione: la transizione verso la modernità dello stato indiano finisce per seguire le orme di una gramsciana rivoluzione passiva, all'interno della quale «the strategic relations of forces between capital, precapitalist dominant groups and the popular masses can be seen as a series of contingent, conjunctural moments».³⁷ Certamente si tratta di una prospettiva non

però anche su una cultura dell’“unità nella diversità”» (Chatterjee, *Gramsci in India*, cit., p. 421).

³⁴ «To Nehru, the “scientific method” also meant quite specifically the primacy of the sphere of the economic in all social questions» (Chatterjee, *Nationalist Thought*, cit., p. 139). È significativo che anche l'appropriazione del marxismo avvenga all'interno di questa cornice: cfr. *ivi*, p. 140.

³⁵ *Ivi*, p. 152.

³⁶ «Thus, it now became possible for Jawaharlal Nehru, Prime Minister of India, to inaugurate on Gandhi's birthday a new factory for making railway coaches and say: “I am quite sure that if it had been our fortune to have Gandhi with us today he would have been glad at the opening of this factory”» (*ivi*, p. 154).

³⁷ *Ivi*, p. 91.

dogmaticamente liberale e anzi egualitaria – tanto è vero che Nehru fa spesso riferimento al socialismo –, tuttavia, continua Chatterjee:

the need for equality was entailed in the very logic of progress: progress meant industrialization, industrialization required the removal of barriers which prevented particular groups from fully participating in the entire range of new economic activities, hence industrialization required equality of opportunity.³⁸

La produzione di uguaglianza diventa così «a technical problem, a problem of balancing and optimisation», e il socialismo diventa «a business of rational management of productive resources».³⁹

2. Veniamo allora brevemente all'economia. Come ricorda Sanjaya Baru in *75 Years of Indian Economy*, la parola d'ordine dell'economia indiana fin dall'inizio del XX secolo (quindi ancora durante il dominio coloniale), era: «Industrialize or perish!»:⁴⁰ un'industrializzazione che, a partire dall'indipendenza, viene concepita a imitazione del modello sovietico, ovvero come uno sviluppo guidato politicamente (potremmo definirla come la variante statalista e di sinistra dell'ideologia sviluppista che permeò i rapporti tra primo e terzo mondo dalla fine della seconda guerra mondiale agli anni '70). Nonostante l'opposizione di Gandhi al progetto guidato da Nehru,⁴¹ la linea seguita dal governo indiano fu quella di spingere verso un'industrializzazione pianificata, in cui – come aveva già notato Chatterjee – il discorso tecnocratico forniva le basi ideologiche di una nuova egemonia: come osserva l'economista indiano Kalyan Sanyal in *Ripensare lo sviluppo capitalistico* (un testo del 2007, che dialoga con diversi membri dei *Subaltern Studies*, *in primis* con Chatterjee), «il “visionario idealista” [della prima fase dell'indipendenza; *nota mia*] fu completamente sostituito dal “professionista dello sviluppo”».⁴²

Non è possibile soffermarsi sulle diverse caratteristiche del processo di sviluppo economico indiano e sulla sua peculiare interpretazione del modello duale di Arthur Lewis (convivenza di sviluppo economico e di economia di sussistenza);⁴³ restando però al testo di Sanyal,

³⁸ Ivi, p. 159.

³⁹ Ivi, p. 160.

⁴⁰ S. Baru, *75 Years of Indian Economy*, New Delhi, Rupa Publications, 2022, p. 16.

⁴¹ Un'opposizione che, segnala Kalyan Sanyal, ricorda il dibattito tra Lenin e i *narodniki* in Russia (cfr. K. Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico* (2007), Firenze, La Casa Usher, 2010, p. 155).

⁴² Ivi, p. 157.

⁴³ W. A. Lewis, *Economic Development with Unlimited Supplies of Labour*, «The Manchester School», 22, 1954, 2, pp. 139-91.

l'economista sottolinea – citando proprio Chatterjee⁴⁴ – la necessità di andare oltre Gramsci e di rompere con lo storicismo ben presente nell'ideologia sviluppista, ma anche nel concetto di egemonia come «dialettica bloccata»,⁴⁵ per comprendere la costruzione del momento egemonico postcoloniale come «un processo globale»,⁴⁶ e non solo limitato all'orizzonte nazionale. In estrema sintesi, Sanyal articola la sua critica attraverso un'analisi dei territori postcoloniali esclusi dal progresso economico, da lui definiti con il termine di «terra desolata»,⁴⁷ mostrando come essi costituiscano non il residuo di uno sviluppo non ancora pienamente realizzato, bensì l'esito compiuto dello sviluppo stesso, esprimendo così la logica complessa di funzionamento del capitale maturo nelle ex-colonie. In altri termini, il rapporto del capitale con la massa di emarginati che abita le terre desolate è un rapporto di espropriazione (espropriazione dei mezzi di produzione, espropriazione delle terre, espropriazione dei saperi...), ma non necessariamente di sfruttamento (non vi è estrazione di plusvalore, poiché non vi è sussunzione all'interno del sistema di produzione capitalistico).⁴⁸

Ma l'aspetto più interessante – e certamente più problematico – del ragionamento di Sanyal è il fatto che egli distingue tra l'autosussistenza economica del capitale⁴⁹ e la sua autosussistenza politico-ideologica – ovvero la sua capacità di generare egemonia. Infatti da quest'ultimo punto di vista «il capitale non è autocostitutivo: per assicurare la legittimità della sua esistenza, esso deve affrontare l'esterno in termini politico-ideologici».⁵⁰ Il termine decisivo qui è «legittimità», nel senso che per Sanyal il capitalismo postcoloniale (a differenza di

⁴⁴ La citazione è dal volume *The Nation and its Fragments*, del 1993: «passive revolution is in fact the general framework of capitalist transition in societies where bourgeois hegemony has not been accomplished in the classical way» (*The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories* (1993), ora in *The Partha Chatterjee Omnibus*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 212).

⁴⁵ Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, cit., p. 56. Secondo Sanyal si tratterebbe, in termini più generali, di «problematizzare lo Stato postcoloniale» (ivi, p. 46), a partire dalla critica dello storicismo applicato alla genesi della società capitalistica, ovvero di quella temporalità storica che istituisce il pre-capitale come fase precedente all'ascesa e alla stabilizzazione del capitalismo.

⁴⁶ Ivi, p. 59.

⁴⁷ L'analisi è condotta al capitolo 2: *La nave dei folli* (pp. 60-109), dove esplicativi riferimenti a Foucault si intrecciano con una critica serrata di alcune correnti del marxismo terzomondista.

⁴⁸ Non è difficile cogliere delle assonanze con le analisi sul «nuovo imperialismo» condotte da David Harvey in *La guerra perpetua* (2003), Milano, Il Saggiatore, 2006.

⁴⁹ «In Marx il capitale è autosussistente solo quando possiede le condizioni per creare nuovi valori senza scambio [...] con l'esterno non capitalistico» (ivi, p. 73).

⁵⁰ Ivi, p. 74.

quello coloniale) non può (più) permettersi di imporsi solo attraverso l'esercizio brutale della violenza,⁵¹ poiché oggi, anche nei paesi non occidentali, «i temi della democrazia e dei diritti umani sono emersi e consolidati fino a formare una parte imprescindibile e integrante dell'ordine sociale e politico»,⁵² che il capitale, anche se non ha prodotto, tuttavia si vede “costretto” ad accettare. Per tale ragione la produzione del non-capitale, della terra desolata, degli esclusi, non è il segno di una debolezza o di un limite del capitalismo postcoloniale, bensì è l'esito di un suo parziale successo egemonico, nella misura in cui il dominio e la coercizione non sono più sufficienti al governo della popolazione indiana. La critica a Guha e alla sua interpretazione della storia politica indiana come segnata dal fallimento delle *élite* diventa così evidente.

Tornando alla storia economica indiana, la crisi del debito pubblico del 1991 e il pesante *downgrading* delle agenzie di *rating*, con l'inevitabile intervento del Fmi e la conseguente apertura dell'economia a un «globally integrated system»⁵³ indirizza l'economia, secondo i dettami della dottrina neoliberale e del *Washington Consensus*, verso la liberalizzazione del mercato e verso l'esportazione, piuttosto che verso il soddisfacimento dei bisogni interni. Di conseguenza, anche la politica subisce un deciso cambio di passo: da un lato la classe capitalistica acquisisce «un'egemonia morale-politica sulla società civile, costituita principalmente dalle classi medie urbane in rapida crescita e da quelle che aspiravano a tale status»;⁵⁴ dall'altro appare necessario agire nei confronti degli abitanti dello spazio di non-capitale (e dell'economia informale che prospetta ai margini delle grandi fabbriche) operando un «rovesciamento (*reversal*)» degli effetti più devastanti delle nuove spinte all'accumulazione per espropriazione, indirizzandosi verso una

⁵¹ Si pensi, solo per fare un esempio, all'uso politico da parte dell'impero britannico delle carestie, che in India fecero milioni di vittime. Su questo tema cfr. M. Davis, *Olocausti tardovittoriani* (2000), Milano, Feltrinelli, 2018.

⁵² Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, cit., p. 74. Poco più avanti il testo ci dice che questi discorsi «possiedono un certo grado di autonomia».

⁵³ Sul 1991 come anno di un “regime change” si veda ancora Baru, *75 Years of Indian Economy*, cit., cap. 11, pp. 102-17: 108.

⁵⁴ Chatterjee, *Gramsci in India*, cit., p. 422. La citazione continua così: «Cominciò a esercitare un'influenza molto più forte sia sui governi federali che su quelli statali, non tanto attraverso la mobilitazione di partiti politici e di movimenti, quanto attraverso la classe burocratico-manageriale, i vari media che erano sempre più influenti, il potere giudiziario, e altri organismi di regolamentazione indipendenti».

modalità di interventi di tipo governamentale, i quali provvedono ad assegnare a parti specifiche della popolazione mezzi di sussistenza e altre forme di sostegno contro la povertà.⁵⁵ Questi interventi governamentali modificano il quadro politico, nella misura in cui introducono una frattura nell’ambito della cittadinanza tra chi appartiene alle classi dominanti (la burocrazia manageriale, e in generale la classe media urbana) e il resto della popolazione, sulla quale si esercita quella che Sanyal definisce «una forma complessa di egemonia».⁵⁶

4. Egemonia, rivoluzione passiva e populismo

Torniamo ora a Chatterjee, e nello specifico a un saggio del 1988 che, rispondendo a un intervento critico di Ajit Chaudhuri,⁵⁷ definisce, in parziale sintonia quanto scriverà successivamente Sanyal, e certamente in una direzione diversa da quella presa da *Dominance Without Hegemony* – il passaggio da un concetto “semplice” di egemonia a una versione “complessa” di essa. La struttura semplice dell’egemonia è così sintetizzata: «a. There is a homogeneous cultural space over which persuasion (by the elite) and collaboration (by the subaltern) can operate; b. collaboration (by the subaltern) is the negative of persuasion (by the elite) and c. there is no element of collaboration in subaltern consciousness which is autonomous of the persuasive principle of the elite».⁵⁸ Chatterjee osserva che nel caso in cui la coscienza dei subalterni occupi uno spazio socio-culturale (e, aggiungerei: economico, nella misura in cui essi abitano un territorio non sussumto al capitale) differente da quello delle *élite*, l’egemonia semplice non può applicarsi; tuttavia questo non significa che essa scompaia, bensì che l’*élite* deve riuscire ad appropriarsi di «elements of collaboration in subaltern consciousness which spring from an autonomous cultural space»,⁵⁹ il che è possibile «only by constructing a surrogate

⁵⁵ Cfr. ancora ivi, p. 425: «Mentre l’accumulazione primitiva continua a distruggere le occupazioni tradizionali, si cerca di controllarne gli effetti attraverso la mediazione dello Stato».

⁵⁶ Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, cit., p. 208; ma cfr. anche p. 212: «L’egemonia [complessa] è una strategia rappresentativa, un’articolazione del discorso che sanziona il dominio o nega la sua esistenza postulando una totalità armonica».

⁵⁷ A. Chaudhuri, *From Hegemony to Counter-Hegemony: A Journey in a Non-Imaginary Unreal Space*, «Economic and Political Weekly», 23, 1988, 5, pp. 19-23.

⁵⁸ P. Chatterjee, *On Gramsci’s Fundamental Mistake*, «Economic and Political Weekly», 23, 1988, 5, pp. 24-26: 24.

⁵⁹ *Ibidem*.

cultural space in which the elements of persuasion and collaboration (the latter not the negative of the former) appear as distorted, displaced and condensed».⁶⁰ Gli aggettivi usati da Chatterjee (*distorted, displaced, condensed*) sono ripresi dal lessico psicoanalitico applicato alla teorica critica da Althusser (in realtà anche Gramsci, quanto parla della storia delle classi subalterne, dice che essa «è necessariamente disgregata ed episodica»);⁶¹ come conseguenza politica più rilevante questo significa che un movimento contro-egemonico non può cercare di contrapporre alla “sintesi surrogata” dell’egemonia complessa borghese una sintesi “vera” che la sostituisca, ma può solo contestarla, mostrandone i limiti e «tracing the way back from the displaced (surrogate) universal “to its original point”, and second, moving from this lower moment of the universal to a higher one».⁶²

Chatterjee individua questo schema complesso anche nel pensiero gramsciano, laddove Gramsci critica la filosofia (soprattutto quella hegeliana) che presuppone di avere un accesso privilegiato alla verità, ponendo invece «the role of philosopher who constructs universal as a historical problem».⁶³ Quindi, se da un lato Chatterjee riconosce uno spazio di autonomia all’agire subalterno che spinge la borghesia capitalista a complessificare il proprio progetto egemonico, dall’altro egli nega all’*agency* dei subalterni qualsiasi prospettiva egemonica, attribuendole soltanto la possibilità di criticare l’egemonia dominante. Con le parole di *The Nations and its Fragments*, il lavoro politico da compiere non è «to inject into popular life a “scientific” form springing from somewhere else, but to develop and make critical an activity that already exist in popular life».⁶⁴

Nel corso degli anni Chatterjee ha continuato a misurarsi, seppure indirettamente, con il tema dell’egemonia complessa prodotta dalla borghesia indiana a partire dalla fine della guerra fredda, e con le resistenze “spurie” che le classi popolari oppongono a essa. In *The Politics of the Governed* (tradotto in italiano con un titolo un po’ infelice: *Oltre la cittadinanza*), del 2004, un altro concetto gramsciano come quello di “società politica” viene utilizzato (seppure in maniera molto

⁶⁰ Ivi, p. 25.

⁶¹ Quaderno 3, § 14: *QM*, pp. 454-55.

⁶² Chatterjee, *On Gramsci’s Fundamental Mistake*, cit., p. 25.

⁶³ Ivi, p. 26.

⁶⁴ Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, cit., p. 199.

libera) per indicare la spaccatura netta e inconciliabile tra i gruppi subalterni (benché Chatterjee non utilizzi più questo termine, preferendo la definizione foucaultiana di “popolazione”)⁶⁵ e la società civile indiana, dal momento che i primi vengono governati non come soggetti di diritto (né di fatto si percepiscono come tali), bensì attraverso delle pratiche governamentali che fuoriescono dall’orizzonte universalistico della legge, differenziando i loro interventi sulla base di richieste particolari. Per questo la governamentalità che si applica alla popolazione non opera nei termini di un’attuazione o di un ampliamento di diritti, bensì in quelli di una (sempre parziale) soddisfazione di esigenze (*demands*) sociali specifiche e plurali; in questo consiste la sua differenza con le politiche tradizionali di *welfare*, che sono, almeno nelle intenzioni, appunto dirette a tutta la cittadinanza.⁶⁶ Dal canto suo la società politica, nell’avanzare le sue *demands*, si muove in un ambito dell’agire politico spurio, parzialmente opaco e tendenzialmente esterno alla cornice della legalità e più simile alle forme dell’economia morale analizzata da E.P. Thompson.⁶⁷

È possibile a questa altezza cogliere una precisa assonanza con le tesi di Sanyal sulla gestione governamentale delle masse dei poveri esclusi dallo sfruttamento capitalistico,⁶⁸ ma anche una significativa differenza, poiché laddove l’economista parla di «una dimensione che sta fuori dalla classe, uno spazio che la categoria di classe – descrivendo una relazione basata sull’estrazione e l’appropriazione di pluslavoro – è incapace di affrontare»,⁶⁹ Chatterjee invece continua a

⁶⁵ «I cittadini abitano la teoria, le popolazioni il campo delle politiche» (P. Chatterjee, *Oltre la cittadinanza* (2004), Roma, Meltemi, 2006, p. 50).

⁶⁶ Ivi, pp. 50 sgg.

⁶⁷ «La società politica spesso crea una comunità dove prima non ne esisteva nessuna, oppure dà nuova forma a vecchie strutture comunitarie. Vale a dire, i gruppi di popolazione acquisiscono il carattere morale-politico della comunità entrando in contatto con la società politica» (*Gramsci in India*, cit., p. 426). Il riferimento è a E. P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, «Past & Present», 50, 1971, 1, pp. 76-136.

⁶⁸ Lo stesso Chatterjee riconosce l’importanza del testo di Sanyal (pubblicato dopo *The Politics of the Governed*) in un saggio del 2008, *Democracy and Economic Transformation in India*, «Economic & Political Weekly», April 19, 2008, pp. 53-60.

⁶⁹ Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico*, cit., p. 243. Una critica rilevante a Sanyal è quella condotta da Muhammad Ali Jan, il quale osserva che, «while his [di Sanyal] arguments are an important corrective to certain teleological readings of capitalism, they are nevertheless based on a reified view of capitalist social relations as being reducible to the production relation between free wage-labour and capital, which leads to his problematic and ultimately unsatisfactory distinction between “capital” and the “non”-capitalist “need economy”. This view of capitalism is unsuccessful in capturing the diversity of capitalist development in actual post-colonial historical

usare una terminologia che, sebbene fortemente influenzata da Foucault, contiene ancora precisi riferimenti al marxismo e in particolare a Gramsci: ad esempio, la categoria di rivoluzione passiva rimane ancora al centro del suo interesse, come dimostra la seguente citazione dall'articolo del 2008 *Democracy and Economic Transformation in India*:

Passive revolution was a form that was marked by its difference from classical bourgeois democracy. But to the extent that capitalist democracy as established in western Europe or north America served as the normative standard of bourgeois revolution, discussions of passive revolution in India carried with them the sense of a transitional system – from pre-colonial and colonial regimes to some yet-to-be-defined authentic modernity.⁷⁰

Per concludere questa ricostruzione, torna utile compiere un ultimo passaggio, che riguarda l'interesse da parte di Chatterjee, a partire dal saggio *Lineages of Political Society*,⁷¹ per un altro concetto che, pur non essendo di origine gramsciana, mantiene significativi riferimenti a Gramsci. Si tratta del concetto di populismo, che viene ripreso dalla definizione e dall'uso che ne fa Ernesto Laclau,⁷² per cercare di dare una struttura più stabile nel tempo e più ampia nello spazio alle insorgenze della società politica. In tal senso la politica populista, nella misura in cui «do not respect any principle of correspondence between specific demands and their representative articulation»,⁷³ appare a Chatterjee «the effective form of contemporary democratic politics»,⁷⁴ capace di muoversi al di fuori dell'egemonia borghese, e nel contempo di articolare uno spazio che, anche se non può essere definito come pienamente controegemonico, in ogni caso esso, «infused by popular mobilizations, acts as a constant reminder of the abstract character of the foundation of democracy on popular sovereignty».⁷⁵

development» (“Ideal-types” and the diversity of capital: A review of Sanyal, in «Contemporary South Asian Studies Programme-School of Interdisciplinary Area Studies», 2012, pp. 1-11: 1).

⁷⁰ Chatterjee, *Democracy and Economic Transformation in India*, cit., p. 56. La medesima affermazione è ripresa in *Gramsci in India*, cit., p. 416.

⁷¹ P. Chatterjee, *Lineages of Political Society. Studies in Postcolonial Democracy*, New York, Columbia University Press, 2008.

⁷² «Laclau discusses populism as a continuation of his earlier Gramsci inspired analysis of hegemony» (ivi, p. 140).

⁷³ Ivi, p. 143.

⁷⁴ Ivi, p. 142.

⁷⁵ Ivi, p. 147.

Tuttavia, più di Laclau, Chatterjee si dimostra consapevole dei rischi della politica populista, nel senso che quest'ultima può anche essere utilizzata da chi detiene il potere per rompere la catena equivalenziale, o per dirigerla contro un nemico immaginario. Così in un volume del 2020, intitolato *I am the People. Reflections on the Popular Sovereignty Today*,⁷⁶ il riferimento al populismo, soprattutto in relazione all'India contemporanea, assume un significato differente rispetto al precedente *Lineages*,⁷⁷ poiché ora emerge la difficoltà estrema di articolarlo come movimento controegemonico, laddove manchino «social classes with the necessary consciousness and organization».⁷⁸ Chatterjee ritorna così ancora una volta a Gramsci, in particolare proprio ai concetti di egemonia e rivoluzione passiva – ai quali dedica numerose pagine del testo⁷⁹ – per definire la politica del capitale neoliberale in India (ma non solo) come il tentativo di costruire un blocco egemonico a partire dall'eterogeneità sociale e dall'assenza di sincronia tra la formazione dello stato-nazione indiano e quella di una corrispondente cittadinanza nazionale.⁸⁰ Il populismo del nuovo capitale, di conseguenza, è da un lato il segno della crisi egemonica della borghesia capitalista novecentesca,⁸¹ dall'altro il tentativo di questa stessa borghesia (iniziato con lo stato di emergenza di Indira Gandhi nel 1973, e divenuto centrale dopo la crisi del 1991) di recuperare il controllo egemonico sulle classi subalterne facendo leva non più sulla dinamica inclusiva del diritto e delle politiche di *welfare*, bensì su un progetto neo-bonapartista (per usare nuovamente il lessico marxiano) che coniugi gli interventi governamentali differenziati con una retorica unificante del nome del leader⁸² – di cui è elemento

⁷⁶ P. Chatterjee, *I am the People. Reflections on the Popular Sovereignty Today*, New York, Columbia University Press, 2020.

⁷⁷ Una direzione che Chatterjee aveva già anticipato in un seminario tenuto presso il dottorato di Global Studies dell'Università di Urbino nel 2018.

⁷⁸ Chatterjee, *I am the People*, cit., p. XVII. A questa altezza la critica alle tesi di Chantal Mouffe sul populismo di sinistra sono particolarmente efficaci.

⁷⁹ Sulla rivoluzione passiva si veda soprattutto ivi, pp. 45-49 e 74 sgg.

⁸⁰ «The approach involves, we may add, a Gramscian appreciation of the lack of synchrony between the formation of the nation-state as distinct from the people-nation and of the role of contingency in the unfolding of historical events» (ivi, p. 77).

⁸¹ «I believe the most meaningful way to understand populism is to see it as a crisis of bourgeois hegemony» (ivi, p. 84).

⁸² «Nessun sistema di *governance* potrebbe mai soddisfare tutti i bisogni della società; se lo facesse, il governo sarebbe ridotto a mera amministrazione e non ci sarebbe più posto per la politica. In realtà, rivendicazioni e richieste di aiuti governativi vengono avanzate continuamente, sebbene siano molto eterogenee, ma è nel mondo della politica che vengono trasformate in

decisivo la mobilitazione costante contro il nemico, esterno o interno che si voglia (nel caso dell'India, tale ruolo è svolto nella retorica del presidente Modi dalla figura del musulmano indiano).

In conclusione: il chiaro spostamento di Chatterjee verso una visione pessimista dei rapporti di forza tra le classi, che lo porta ad affermazioni del tipo:

in Western democracies today effectively only one fundamental class in action – the owners of capital – that has both the consciousness and the organization to sedulously pursue its class interest; all other fundamental classes are demobilized and scattered,⁸³

svolge in ogni caso la funzione di aprire uno spazio di discussione su un possibile nuovo utilizzo del lessico gramsciano – in particolare del concetto di egemonia – in uno spazio marcato da un'eterogeneità sociale generata dall'ideologia neoliberale e dalla crisi di qualsiasi mediazione statuale che non sia improntata al sostegno “retorico” del populismo del capitale. D'altra parte, se da un lato la frammentazione delle classi subalterni sembra rendere improponibile un recupero della nozione di movimento contro-egemonico che non sia meramente negativo, nondimeno la riflessione di Chatterjee ha il merito di mostrare una politica di emancipazione delle masse diseredate deve fare ancora i conti con lo sfruttamento capitalistico, nelle sue forme più diverse e articolate, e con la costruzione di nuove forme di organizzazione, capaci di dare vita a processi contro-egemonici che non si riducano alla sottrazione e alla mera resistenza. Per citare il titolo di un intervento di Chatterjee del 2022: «struggles for hegemony have not ceased».⁸⁴

istanze più ampie e complesse: il populismo trasforma richieste eterogenee nella pienezza retorica di richieste popolari» (Chatterjee, *Gramsci in India*, cit., p. 428).

⁸³ Ivi, p. 74. Chatterjee sembra aver dimenticato eventi come lo sciopero di 180 milioni di lavoratori indiani avvenuto il 2 settembre 2016, a proposito del quale Jayati Ghosh, economista della Jawaharlal Nehru University, ha dichiarato al *Guardian*: «Meno del quattro per cento dei lavoratori in India sono coperti da tutele sindacali, e anche quelli stanno vedendo le proprie protezioni restringersi sempre di più. Il sentimento generale è che il governo non stia prendendo di mira la povertà, ma i poveri, e che ci sia una reale diminuzione della spesa per i servizi pubblici essenziali». Negli ultimi anni inoltre si è manifestato un nuovo protagonismo della classe contadina indiana, come anche della popolazione studentesca. Una interessante analisi della lotta maoista naxalita è invece presente nelle ultime pagine di *Gramsci in India*, cit., pp. 430-33. Ancor più di recente, il 9 luglio 2025 circa 250 milioni di lavoratori indiani hanno scioperato contro le riforme economiche del presidente Modi.

⁸⁴ P. Chatterjee, *Struggles for Hegemony have not Ceased*, «Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 25, 2022, 3, pp. 321-27.

Note sul ruolo del concetto di subalternità nella controversia sulla teoria postcoloniale tra Gayatri Ch. Spivak e Vivek Chibber

Ingo Pohn-Lauggas

Universität Wien, ingo.pohn-lauggas@univie.ac.at

Received: 16.07.2025 - Accepted: 03.11.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

Questo articolo affronta il dibattito suscitato dalla critica fondamentale ai *Subaltern Studies* mossa dal sociologo americano Vivek Chibber nel libro *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (2013). Il suo obiettivo era quello di dimostrare il «fallimento dei *Subaltern Studies*», sostenendo tutta una serie di fraintendimenti teorici e storici che avevano portato a un allontanamento dai principi fondamentali dell'Illuminismo e alla rianimazione di un orientalismo essenzializzante. Dopo aver riassunto sommariamente le tesi di Chibber, mi concentro su un aspetto degno di nota del dibattito da lui incitato: mentre Gramsci non ha praticamente alcun ruolo nell'argomentazione teorica di Chibber (a differenza del più recente libro *The Class Matrix*, 2022), Partha Chatterjee e Gayatri Ch. Spivak nelle loro risposte fanno ampio riferimento al pensatore sardo. Spivak, in particolare, coglie l'occasione del dibattito per ricapitolare la propria lettura di Gramsci e, soprattutto, il suo utilizzo del concetto di subalternità. Il presente articolo si propone di analizzare come Spivak contrappone Gramsci a Chibber e cosa ci sarebbe da dire criticamente al riguardo.

Keywords

Subalternità, Subaltern Studies, Spivak, Chibber, Teoria postcoloniale, Questione meridionale, Capitalismo

Notes on the Role of the Concept of Subalternity in the Dispute about Postcolonial Theory: Gayatri Ch. Spivak and Vivek Chibber

Abstract

This article deals with the debate sparked by the American sociologist Vivek Chibber's fundamental critique of Subaltern Studies in his work *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (2013). His aim was to demonstrate the «failure of Subaltern Studies» arguing that a whole series of theoretical and historical misinterpretations had led to a departure from the basic principles of the Enlightenment and to the revival of an essentializing Orientalism. After a rough summary of Chibber's theses, I focus on a remarkable circumstance in the ensuing discussion: while Gramsci plays practically no role in his theoretical argumentation (unlike in his more recent book *The Class Matrix*, 2022), he is very much taken up by Partha Chatterjee and Gayatri Ch. Spivak in their responses. Spivak, in particular, takes the opportunity of the debate to recapitulate her own reading of Gramsci and, above all, her use of the concept of subalternity. How Spivak positions Gramsci against Chibber, and what needs to be critically noted, is the subject of this paper.

Keywords

Subalternity, Subaltern Studies, Spivak, Chibber, Postcolonial Theory, Southern Question, Capitalism

Note sul ruolo del concetto di subalternità nella controversia sulla teoria postcoloniale tra Gayatri Ch. Spivak e Vivek Chibber

Ingo Pohn-Lauggas

Introduzione

Fin dai primi anni della loro costituzione negli anni '70, gli studi subalterni sono stati oggetto di critiche talvolta piuttosto polemiche. All'inizio queste critiche riguardavano soprattutto i metodi del *Subaltern Studies Group*, accusato di fare una storiografia superficiale, di essere troppo marxista o non abbastanza marxista, di orientarsi troppo ai paradigmi "occidentali" e così via;¹ negli anni '90 sono emerse critiche ben più radicali rivolte al loro nuovo orientamento teorico, etichettato dai critici come postmodernista.² In un testo incisivo al riguardo, Sumit Sarkar, membro fondatore dei *Subaltern Studies*, individuava addirittura un «Decline of the Subaltern in *Subaltern Studies*»,³ denunciando un cambiamento di prospettiva che si era verificato nel corso degli anni, un allontanamento dalle lotte delle classi subalterne in direzione di una critica del sapere dominante coloniale-occidentale, al quale si cercava di contrapporre una coscienza collettiva non occidentale.

Ma ancora più scalpore ha suscitato il sociologo Vivek Chibber, docente alla New York University, con la sua fondamentale critica alla teoria postcoloniale, che nel 2013 ha voluto mettere alla prova con il titolo *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*.⁴ Sulla base degli scritti di Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty e Partha Chatterjee – e solo questi – il suo obiettivo dichiarato era quello di dimostrare nientemeno che il «fallimento dei *Subaltern Studies*»,⁵ sostenendo tutta una serie di errori interpretativi teorici e storici che, a suo avviso, ostacolano la

¹ Cfr. R. Connell, *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in social science*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 167.

² Cfr. D. Chakrabarty, *Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of Subaltern Studies*, «Economic and Political Weekly», 30, 1995, 14, pp. 751-59: 751.

³ S. Sarkar, *The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies*, in *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, ed. by V. Chaturvedi, London-New York, Verso, 2000 (1996), pp. 300-23: 300.

⁴ V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London-New York, Verso, 2013.

⁵ Ivi, p. 22.

prospettiva di un internazionalismo proletario e anticapitalista nel senso di Marx. La serie di pubblicazioni dei *Subaltern Studies* sarebbe «the emblem of both the turn away from class and the embrace of postcolonial theory».⁶ Da un lato, il libro ha riscosso grande consenso, dall'altro ha anche provocato numerose repliche critiche e un dibattito che, seppur solo in parte, può essere ripercorso in una raccolta pubblicata nel 2017.⁷ Oltre alle critiche politiche e teoriche, ha suscitato sconcerto anche l'atteggiamento di Chibber, che ha ripetutamente definito semplicemente «sbagliati» ed «erronei» gran parte dei fondamenti teorici dei *Subaltern Studies*, «irredeemably flawed»:⁸ «Ranajit Guha's argument is mistaken»,⁹ «Subaltern Studies fails as an explanatory framework»,⁹ le loro argomentazioni sono «fundamentally flawed»;¹¹ «Subalternist theorists are simply mistaken»,¹² perché: «one cannot adequately criticize a social phenomenon if one systematically misunderstands how it works».¹³ E sempre via così.

Nel presente testo non mi soffermerò oltre un breve riassunto sull'argomentazione di Vivek Chibber, ma mi concentrerò piuttosto su un aspetto degno di nota del dibattito da lui incitato. Infatti, sebbene Chibber, in nome di un “vero” marxismo, intenda smantellare nientemeno che il fondamento teorico dei *Subaltern Studies*, Gramsci non ha praticamente alcun ruolo nel suo libro: «the theoretical lineages of the Subalternists' arguments»¹⁴ non sono il suo tema. Come si possa condannare Guha per tutti i suoi «errori» teorici senza prendere in considerazione la teoria di Gramsci, che egli stesso definisce il suo «maestro»,¹⁵ è una questione senza risposta; tornerò su questo punto più avanti.

Mi interessa piuttosto un altro aspetto: nella sua replica a Chibber, Gayatri Chakravorty Spivak¹⁶ fa ampio riferimento a Gramsci per di-

⁶ Ivi, p. XI.

⁷ *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, ed. by R. Warren, London-New York, Verso, 2017.

⁸ Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., p. 22.

⁹ Ivi, p. 23.

¹⁰ Ivi, p. 24.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, p. 25.

¹⁴ Ivi, p. 27.

¹⁵ R. Guha, *Oaggio a un maestro*, in *Gramsci, le culture e il mondo*, a cura di G. Schirru, Roma, Viella, 2009, pp. 31-40.

¹⁶ G. Ch. Spivak, *Postcolonial theory and the specter of capital*, «Cambridge Review of International

mostrare che lei stessa – contrariamente a quanto sostiene Chibber – si muove decisamente e costantemente sul terreno marxista. Il fatto che Spivak colga l'occasione del dibattito con Chibber per ricapitolare la sua lettura di Gramsci è per noi di grande interesse. Come è noto, con il suo controverso saggio *Can the Subaltern Speak?*¹⁷ ha contribuito in modo non trascurabile alla carriera internazionale del concetto di subalternità, e nonostante tutte le critiche giustificate su alcuni aspetti del suo utilizzo dei teoremi di Gramsci, che ricorderò brevemente più avanti, possiamo presumere che nel corso degli anni sia rimasta una lettrice di Gramsci: a differenza di molti altri autori, anche e soprattutto nel campo degli studi culturali, non si è limitata a servirsi del repertorio altisonante della teoria dell'egemonia senza approfondimento; ciò ci consente un confronto critico di un certo livello. Il presente articolo si propone di (e si limita ad) analizzare come Spivak contrappone Gramsci a Chibber e cosa ci sarebbe da dire al riguardo.

1. Cosa dice Chibber?

Vediamo innanzitutto, in linea generale, le argomentazioni centrali di *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. Contrariamente a quanto suggerisce il titolo, Chibber non si occupa della teoria postcoloniale in quanto tale, ma esclusivamente dei *Subaltern Studies* e, come già detto, solo degli scritti di Guha, Chakrabarty e Chatterjee, di cui dimostra di essere abbastanza ben informato. Egli attribuisce loro tutta una serie di malintesi politici, valutazioni storiche e interpretazioni analitiche ugualmente errate. Le critiche centrali riguardano la classificazione delle idee illuministiche come eurocentriche e la rianimazione di un orientalismo essenzializzante da parte degli studi subalterni; a ciò Chibber oppone il ritorno ad una teoria universalizzante che, nel senso di Marx, rimanga coerentemente fedele alla tradizione dell'Illuminismo.

Sebbene esenti Guha in parte dalla critica di un orientalismo rianimato, Chibber gli attribuisce, al pari di Chatterjee, l'affermazione di una psicologia decisamente specifica dei contadini indiani che la distinguebbe radicalmente dagli occidentali: il collettivo subalternista «deny that agents share a common set of needs or interests across cultural

Affairs», 27, 2014, 1, pp. 184-98.

¹⁷ Ead., *Can the Subaltern Speak?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. by C. Nelson and L. Grossberg, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

boundaries, erguing instead that the peasants and industrial workers in the East have a wholly different psychology from those in the West.¹⁸ Ciò si baserebbe sulla gravemente errata valutazione secondo cui il capitalismo avrebbe abbandonato in Oriente la sua tendenza all'universalizzazione, che si ritrova ad esempio nella distinzione tra due forme di storia (*History 1* e *History 2*) operata da Dipesh Chakrabarty nel suo scritto *Provincializing Europe*.¹⁹ Mentre la cultura capitalista in Occidente avrebbe prodotto identità secolari, agli occhi dei subalternisti le identità religiose in Oriente non solo sarebbero state preservate, ma addirittura rafforzate. Il capitalismo moderno avrebbe quindi prodotto «two distinct cultural forms in East an West».²⁰ La psicologia politica verrebbe quindi percepita esclusivamente determinata culturalmente; ai contadini indiani verrebbe per esempio negata la capacità degli oppressi occidentali di separare la propria identità e i propri interessi da quelli del gruppo sociale di appartenenza. Chibber vede in questo «a striking revival of nineteenth-century colonial ideology»,²¹ che si manifesta a sua vista anche nella celebrazione del locale e del particolare, invece di concepire razionalità e oggettività come categorie universali. La focalizzazione del *Subaltern Studies Group* sugli aspetti culturali e identitari farebbe perdere di vista l'universalità della lotta per la libertà degli oppressi in tutto il mondo. La sua concezione essenzialista del Sud come caratterizzato da formazioni sociali che non possono essere comprese con categorie occidentali rafforzerebbe un orientalismo esotizzante, secondo cui le società di quelle regioni appaiono privi di razionalità e ragione.

Ciò mette in discussione nientemeno che la tradizione dell'Illuminismo nel suo complesso, in combinazione con un'analisi errata delle dinamiche capitalistiche, il cui effetto nelle società postcoloniali non viene percepito del tutto o viene percepito in modo «errato»: «In all the best-known works produced by the Subaltern Studies collective, even though the Enlightenment tradition as a whole is routinely impugned, it is Marxism that takes the brunt of the attack».²²

¹⁸ Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., p. 153.

¹⁹ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2000; cfr. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., pp. 213 sgg.

²⁰ Ivi, p. 153.

²¹ Ivi, p. 176.

²² Ivi, p. 284.

La tesi dell'abbandono della tendenza universalizzante del capitale è per Chibber legata al malinteso che chi la contesta parta dal presupposto dell'esistenza di paesaggi sociali omogenei. Ma universale non è necessariamente sinonimo di omogeneo, e Marx avrebbe dimostrato che non è affatto contraddittorio con la logica del capitalismo consentire l'esistenza di identità sociali diverse all'interno di una formazione – purché queste non ostacolino lo sfruttamento della forza lavoro. L'errore del *Subaltern Studies Group* sarebbe stato quello di escludere la possibilità che il capitalismo non solo accetti questa diversità sociale, ma che in determinate circostanze la promuova addirittura.

2. *Let's talk about Gramsci*

Per quanto sarebbe ovvio confrontare almeno quest'ultimo argomento con la teoria dell'egemonia, Chibber non fa riferimento a Gramsci per sostenerlo, il cui nome, come già accennato, non compare nemmeno una mezza dozzina di volte in 300 pagine. Da un lato, l'autore sostiene che un confronto con le influenze teoriche dei *Subaltern Studies* avrebbe superato i limiti del suo lavoro e, dall'altro, che non era sua intenzione mettere alla prova l'interpretazione “giusta” di determinati teorici da parte dei subalternisti.²³ Per quanto riguarda l'interpretazione di Gramsci da parte di Ranajit Guha in *Dominance without Hegemony*,²⁴ Chibber non riesce a trattenersi dal trovarla «discutibile»,²⁵ ma si limita a questo accenno. Eppure proprio una verifica di questo tipo sarebbe stata di grande interesse, come dimostra già la prima risposta a Chibber data da Partha Chatterjee nel 2013 durante il panel «Marxism and the Legacy of Subaltern Studies» nell'ambito della conferenza *Historical Materialism* a New York.²⁶ Ora spetta a Chatterjee individuare i gravi malintesi, a cominciare proprio dall'analisi chibberiana di *Dominance without Hegemony* – e questo, poco sorprendentemente, ha a che fare sostanzialmente con Gramsci.

Il malinteso consisterebbe essenzialmente nel fatto che Chibber considera la storiografia liberale riportata in senso critico da Guha

²³ Ivi, p. 27.

²⁴ R. Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard (Mass.), Harvard University Press, 1988.

²⁵ Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., p. 35.

²⁶ P. Chatterjee, *Subaltern Studies and Capital*, «Economic and Political Weekly», 48, 2013, 37, pp. 69-75.

come una sua diagnosi personale: se la democrazia borghese nell'India postcoloniale rappresenta un dominio senza egemonia, allora nessuna rivoluzione borghese può essere stata egemonica nel senso di Guha, secondo Chibber, nemmeno quella inglese o quella francese del 1789. Ma Guha non voleva affatto sviluppare una sociologia storica delle rivoluzioni borghesi in Europa, bensì semplicemente mettere in luce l'ideologia liberale che si esprime nella sua storiografia. È questa ideologia che presuppone la tendenza universalizzante del capitale e quindi afferma che in Inghilterra e in Francia si sia instaurata un'egemonia nel senso che la borghesia avrebbe potuto sostenere di "parlare a nome dell'intera società".²⁷ Questa narrazione viene ripresa dai liberali indiani e applicata alle condizioni locali, quindi ancora una volta non è Guha ad affermare che il dominio britannico in India si basava sul consenso e che la borghesia indiana si era messa nella posizione, in condizioni postcoloniali, di parlare a nome dell'intera nazione. Secondo Chatterjee, Guha sapeva benissimo: «these liberal claims to hegemony for the colonial as well as the postcolonial regimes are spurious».²⁸ Chibber però gli mette in bocca l'affermazione secondo cui le rivoluzioni borghesi sarebbero diventate egemoniche perché hanno incluso gli interessi delle classi subalterne nel loro programma rivoluzionario.²⁹ «It would be absurd», afferma Chatterjee, «for anyone following Gramsci's lead to say so».³⁰ Guha si colloca piuttosto saldamente sul terreno gramsciano quando afferma che l'egemonia borghese si realizza, tra l'altro, attraverso la presentazione dei propri interessi come interessi sociali universali da parte della classe dominante.

Ricordiamo a questo proposito la famosa nota nei *Quaderni* del carcere in cui Gramsci descrive con grande precisione il momento

in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi corporativi, nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia corporativa, di gruppo meramente economico, e possono e debbono divenire gli interessi di altri gruppi subordinati. Questa è la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano «partito», vengono a confronto ed entra-

²⁷ Ivi, p. 69.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., p. 84

³⁰ Chatterjee, *Subaltern Studies and Capital*, cit., p. 70.

no in lotta fino a che una sola di esse o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area sociale, determinando oltre che l'unicità dei fini economici e politici, anche l'unità intellettuale e morale, ponendo tutte le quistioni intorno a cui ferve la lotta non sul piano corporativo ma su un piano «universale» e creando così l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati.³¹

Cito questo passo ben noto così ampiamente perché Vivek Chibber, in ben altra sede, espone in modo molto dettagliato la sua interpretazione di Gramsci, ed è interessante stabilire un collegamento proprio qui. Per questo la seguente parentesi: nel 2022 Chibber ha presentato con *The Class Matrix*³² un'altra “resa dei conti”, per così dire, questa volta con il cosiddetto *Cultural Turn* nelle scienze umane. Come cercherò di dimostrare vale la pena fare una breve digressione su questa resa dei conti.

Come suggerisce il sottotitolo – *Social Theory after the Cultural Turn* – abbiamo lasciato alle spalle questa “svolta” perché, dopo una fase culturalista seguita alla fine di Unione Sovietica e concorrenza di sistema, in cui l'analisi di classe era passata di moda, oggi il capitalismo è tornato all'ordine del giorno e con esso gli approcci materialistici. L'aspirazione di Chibber di collocare quegli aspetti del culturalismo che egli considera produttivi, nonostante tutte le critiche, in un solido quadro materialista (nelle sue parole), non può essere approfondita ulteriormente in questa sede; vorrei solo evidenziare il ruolo che Gramsci svolge nel perseguitamento di questo obiettivo.

Per Chibber è infatti determinante la questione della stabilità dei rapporti di potere e, di conseguenza, la produzione del consenso. La generazione fondatrice dei *Cultural Studies* britannici attorno a Stuart Hall, Raymond Williams ed E. P. Thompson ha cercato una risposta a questa domanda “nella cultura”, in una sfera apparentemente trascurata dal marxismo tradizionale. Anche secondo Chibber questo orientamento è stato inizialmente abbastanza produttivo, purché non avesse perso di vista il fatto che la *agency* politica ha sì a che fare con la cultura, ma che le regole fondamentali del sistema sono ancora stabilite dalla struttura di classe della società. In una seconda fase, a partire dagli anni '80, que-

³¹ Quaderno 13, § 17: *QC*, p. 1584.

³² V. Chibber, *The Class Matrix. Social Theory after the Cultural Turn*, Harvard (Mass.), Harvard University Press, 2022.

sto approccio sarebbe stato però assolutizzato, ponendo al centro solo l'interpretazione culturale dei rapporti di classe: la classe è stata così rappresentata come prodotto della cultura invece che il contrario.

Per Chibber, in parole povere, la questione è dove cercare le fonti dell'instabilità del capitalismo: nella percezione marxista tradizionale, la struttura di classe è sinonimo di instabilità, mentre la stabilità proviene dalla sovrastruttura, cioè “dall'esterno”, al di là della base materiale. Questa sarebbe stata anche la visione degli intellettuali culturalisti del secondo dopoguerra, che cioè «*the structure was the location of capitalism's destabilizing mechanisms and that its sources of stability would therefore have to be found outside that structure*».³³ Con il loro orientamento verso il culturale, essi non hanno affatto eliminato un punto debole del marxismo, ma piuttosto lo hanno interiorizzato; secondo la posizione di Chibber, infatti, questa è una visione inadeguata delle cose, poiché la struttura di classe, a prescindere dai conflitti che le sono inerenti, garantisce anche essa stessa la stabilità, ovvero quando la classe dominante amministra bene gli interessi materiali delle classi subordinate. I culturalisti avrebbero quindi sopravvalutato irrimediabilmente la sfera dell'ideologico: «*I suggest that the key is not ideology but certain facts about the class structure itself*»,³⁴ poiché «*the subordinate class's consent is not based upon ideological indoctrination or culture but upon the promise of steadily improving material welfare*».³⁵

Ed è qui che entra in gioco Gramsci, «*the theorist of the “superstructure” par excellence*».³⁶ Chibber ritiene che considerare il sardo un precursore del *Cultural Turn*, come è stato stilizzato anche e soprattutto dai protagonisti dello stesso, sia un grave errore di interpretazione della sua teoria. Siccome la questione dell'autostabilizzazione dei rapporti di potere è un punto di partenza essenziale della teoria dell'egemonia e Gramsci cercava la risposta nei processi egemonici che si svolgono nella sfera della società civile, il ricorso a lui da parte dei *cultural Gramscians*, come li chiama Chibber, è perfettamente comprensibile. Che l'accettazione delle condizioni, il «*Gramscian Consent*»,³⁷ abbia un ruolo essenziale nella stabilità del

³³ Ivi, p. 115

³⁴ Ivi, p. 79.

³⁵ Ivi, p. 99.

³⁶ Ivi., p. 83.

³⁷ Ivi, p. 109.

capitalismo è un fatto indiscusso anche per Chibber; ma sul punto essenziale: «hegemony was based on consent, and consent was secured through culture»,³⁸ egli si discosta dal *mainstream* della tradizionale interpretazione di Gramsci, come egli stesso lo presenta, in quanto non vede gli intellettuali e le istituzioni culturali della sovrastruttura nel ruolo di creare questo consenso, ma la base materiale stessa. Finché la classe dominante è in grado di sviluppare le forze produttive in modo tale che anche gli operai abbiano la loro parte di benessere, anche il loro consenso è garantito. Anche Gramsci l'avrebbe vista così ed era quindi molto più materialista di quanto i culturalisti volessero percepire (forse anche in una vanitosa sopravalutazione del proprio ruolo di intellettuali nella società che, con richiamo a Gramsci, si attribuivano); tuttavia, la vista su questi fatti viene ostruita se si identifica la questione della stabilità capitalistica con quella dei rapporti egemonici. Chibber scrive che con la sua lettura materialistica di Gramsci non intende negare completamente l'aspetto ideologico, ma: «I develop an account of capitalist stability that reconstructs hegemony on materialist lines and demotes the place of consent – even in its reconstructed materialist form – to a secondary role».³⁹

Chibber non lascia senza risposta nemmeno la domanda sul perché la stabilità sembri mantenersi anche quando la situazione materiale della classe operaia peggiora e/o il consenso attivo al sistema in realtà viene meno, come avviene da decenni nel neoliberismo: il consenso si trasforma allora in rassegnazione, «workers accept their location in the class structure because they see no other viable option».⁴⁰ Si tratta ovviamente più di una questione della loro organizzazione che di ideologia. La teoria di Gramsci – «at least in the form we have inherited it»⁴¹ – non è quindi sufficiente per Chibber per spiegare la stabilità capitalistica, che è sostenuta dal consenso ma non dipende da esso. Un ruolo più importante è svolto dalla situazione materiale dei soggetti dominati o, se del caso, dalla loro rassegnazione. Ed infine: dall'esistenza o meno della capacità dei dominati di organizzarsi – il che ci riporta alla questione dei subalterni.

³⁸ Ivi, p. 85.

³⁹ Ivi, p. 86.

⁴⁰ Ivi, p. 106.

⁴¹ Ivi, p. 105.

Infatti, proprio la capacità di (auto)organizzazione è un presupposto importante per lanciare la sfida egemonica, ovvero per uscire dalla subalternità e diventare Stato: mentre l'unità storica delle classi dominanti si realizza nello Stato, le classi subalterne, secondo Gramsci, «per definizione, non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare “Stato”».⁴² Da ciò Gramsci deduce, in un famoso passaggio del Quaderno 25⁴³ dedicato alla «Storia dei gruppi sociali subalterni», la necessità di studiare attentamente le singole fasi di questo sviluppo auspicabile verso la capacità di rivendicare «l'autonomia integrale».⁴⁴ «La ricostruzione storica di questo sviluppo sarebbe stata per il marxista sardo propedeutica alla stessa azione politica».⁴⁵ Con questa unità tra storiografia e azione politica torniamo ai *Subaltern Studies*.

3. *La lezione di Spivak*

Anche se alcuni indizi suggeriscono che dietro l'affermazione già riferita di Chibber in *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, secondo cui in questo libro non si sarebbe occupato di Gramsci non solo per motivi di spazio ma soprattutto per non “distrarre” i suoi lettori,⁴⁶ si nasconde il fatto «that he is not “familiar with the relevant literature”», come ipotizza Gayatri Spivak, citandolo ironicamente nella sua recensione,⁴⁷ non si può negare che almeno alcuni anni dopo Chibber in *The Class Matrix* abbia cercato il confronto con il pensiero di Gramsci, anche se giunge, come si è visto, a conclusioni un po' eccentriche, la cui critica non è oggetto del presente articolo. Torniamo però al 2014, quando Gayatri Spivak ha dedicato al libro di Chibber dell'anno precedente una recensione approfondita, che ci interessa

⁴² Quaderno 25, § 5: *QC*, p. 2288.

⁴³ Testo A in Quaderno 3, § 91 [G 90]: *QM*, p. 532-33.

⁴⁴ Quaderno 25, § 5: *QC*, p. 2288.

⁴⁵ G. Liguori, *Nuovi sentieri gramsciani*, Roma, Bordeaux, 2024, p. 238.

⁴⁶ Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., p. 27.

⁴⁷ Spivak, *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., p. 188. È comunque significativo che nella risposta data da Chibber a Spivak sulla stessa rivista immediatamente nel 2014 (inclusa poi insieme al testo di Spivak nell'antologia di Rosie Warren dedicata all'intero *debate*, cit., pp. 71-102), a parte l'osservazione che alcuni concetti come “subaltern” o “dominance without hegemony” sono ormai associati tanto ai subalternisti quanto a colui a cui si rifanno, non si fa alcun riferimento a Gramsci a livello teorico. Cfr. V. Chibber, *Making sense of postcolonial theory: a response to Gayatri Chakravorty Spivak*, «Cambridge Review of International Affairs», 27, 2014, 3, pp. 617-24: 618-19.

perché in alcuni punti importanti della sua argomentazione si basa su Gramsci, e ancora di più: Spivak sembra voler utilizzare la sua replica per una sorta di lezione sui fondamenti della teoria gramsciana e la sua rilevanza per gli studi subalterni.

Ciò avviene dunque più di un quarto di secolo da *Can the Subaltern Speak?*, un testo chiave per la teorizzazione delle discontinuità degli interessi e dei desideri degli individui e dei collettivi, trascurate completamente dall'applicazione dell'approccio *Rational Choice* di Chibber. Per lui il “benessere”, la lotta per il quale è contrassegnata dall'universalità di cui sopra, pare essere un «race-free, class-free» e soprattutto un «gender-free grand narrative»,⁴⁸ e già questo è in netto contrasto con tutto ciò che rappresenta il pensiero di Spivak. Il nome di quest'ultima è legato proprio all'introduzione di una prospettiva femminista negli studi subalterni,⁴⁹ e *the Subaltern* che, secondo il suo testo chiave in un certo senso eretico per gli studi postcoloniali, *non* può parlare è chiaramente *la subalterna*.⁵⁰ Ciononostante, come Spivak stessa constata con una certa rassegnazione,⁵¹ questo aspetto femminista assume solo un ruolo secondario nella sua discussione con Chibber.

La rivelazione della propria lettura di Gramsci da parte di Spivak, aggiornata proprio in questa occasione, deve attirare la nostra attenzione, non da ultimo visto che lei stessa è stata ampiamente criticata per il suo utilizzo di Gramsci. Non mi soffermerò qui in modo approfondito su queste critiche,⁵² ma riprenderò più avanti solo quei punti che sono di interesse nel contesto presente, perché ricompiono nelle note di Spivak su Chibber. Se comunque si nota che gli

⁴⁸ Spivak, *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., p. 189.

⁴⁹ Cfr. G. Talapatra, *Subaltern Studies. A short Introduction*, Telangana, Orient Blackswan, 2024, pp. 61 sgg.; R. J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishing, 2001, pp. 354 sgg.

⁵⁰ Cfr. a questo proposito l'intervista rilasciata da Spivak ai curatori dello *Spivak Reader* nell'ottobre 1993 in seguito alla sua decisione di non autorizzare l'inserimento del testo in quell'antologia: *Subaltern Talk: Interview with the Editors (1993-94)*, in *The Spivak Reader*, ed. by D. Landry and G. MacLean, London-New York, Routledge, 1996, pp. 287-308.

⁵¹ Spivak, *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., pp. 196-97.

⁵² Per es. M. E. Green, *Gramsci non può parlare: presentazioni e interpretazioni del concetto gramsciano di subalterno*, in *Americanismi: Sulla ricezione del pensiero di Gramsci negli Stati Uniti*, a cura di M. Pala, Cagliari, Centro di Studi Filologici Sardi, 2009, pp. 71-102; Id., *Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's Prison Notebooks*, «Postcolonial Studies», 14, 2011, 4, pp. 387-404; M. Modonesi, *Subalternità, Antagonismo, Autonomia. Marxismo e soggettivazione politica*, Roma, Editori Riuniti, 2015, pp. 38 sgg.

studi subalterni sono stati criticati da tutte le parti – «in the name of Lenin, in the name of Lacan, in the name of Derrida, in the name of Gandhi, in the name of Wallerstein and, ironically, in the name of Gramsci»⁵³ – quest’ultima critica in nome di Gramsci sotto certi aspetti era ben giustificata e non c’è nulla di ironico. Alla luce della critica rivolta in nome di Gramsci specificamente a Spivak può però sembrare non privo di ironia che Spivak ora difenda gli studi subalterni contro Chibber proprio in nome di Gramsci. Il testo di Spivak è interessante perché possiamo presumere che abbia continuato ad occuparsi degli scritti gramsciani nel corso degli anni, come già sottolineato all’inizio. Il pensiero di Gramsci e i *Quaderni del carcere* non sono per lei un self-service concettuale in cui, dopo un primo acquisto, non è più tornata come tanti altri.⁵⁴

Possiamo ricominciare dal Quaderno 25, dedicato gruppi sociali subalterni: anche Gayatri Spivak, nella sua *Review* del libro di Chibber, fa riferimento al paragrafo citato sopra, in cui Gramsci delinea i passaggi attraverso i quali le classi subalterne possono «diventare Stato»:

Le classi subalterne, per definizione, non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare «Stato»: la loro storia, pertanto, è intrecciata a quella della società civile, è una funzione «disgregata» e discontinua della storia della società civile e, per questo tramite, della storia degli Stati o gruppi di Stati. Bisogna pertanto studiare: 1) il formarsi obiettivo dei gruppi sociali subalterni, per lo sviluppo e i rivolgimenti che si verificano nel mondo della produzione economica, la loro diffusione quantitativa e la loro origine da gruppi sociali preesistenti, di cui conservano per un certo tempo la mentalità, l’ideologia e i fini; 2) il loro aderire attivamente o passivamente alle formazioni politiche dominanti, i tentativi di influire sui programmi di queste formazioni per imporre rivendicazioni proprie e le conseguenze che tali tentativi hanno nel determinare processi di decomposizione e di rinnovamento o di neoformazione; 3) la nascita di partiti nuovi dei gruppi dominanti per mantenere il consenso e il controllo dei gruppi subalterni; 4) le

⁵³ Connell, *Southern Theory*, cit., p. 167.

⁵⁴ Questo fatto è stato riflettuto ed esposto da Spivak stessa in varie occasioni: cfr. ad es. G. Ch. Spivak, *In response: looking back, looking forward*, in *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, ed. by R. C. Morris, New York, Columbia University Press, 2010, pp. 227-36; *Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*, in *The Postcolonial Gramsci*, ed. by N. Srivastava and B. Bhattacharya, New York-London, Routledge, 2012, pp. 221-32, in particolare p. 225 (parti di questa intervista sono state pubblicate in italiano con il significativo titolo *Il mio Gramsci in «Lettera internazionale»*, 2013, 115, pp. 46-48). Cfr. a questo riguardo anche M. Pala, *Gramsci and Spivak: Politics of Translation*, in G. Ch. Spivak, *Living Translation*, ed. by E. Apter, A. Ganguly, M. Pala and S. Parekh, London-New York-Calcutta, Seagull, 2022, pp. 262-68.

formazioni proprie dei gruppi subalterni per rivendicazioni di carattere ristretto e parziale; 5) le nuove formazioni che affermano l'autonomia dei gruppi subalterni ma nei vecchi quadri; 6) le formazioni che affermano l'autonomia integrale ecc.⁵⁵

Anche Spivak cita letteralmente questo intero paragrafo,⁵⁶ perché le serve come prova centrale della fondamentale distinzione di Gramsci tra proletariato e subalterni, che Vivek Chibber avrebbe completamente frainteso. La sua accusa centrale, secondo cui i subalternisti alimenterebbero un orientalismo romantico, si baserebbe sul fatto che egli semplicemente non prende atto della differenza tra una rivoluzione industriale basata sulle cosiddette pratiche illuministiche e il rapporto di coercizione nel contesto coloniale. Ciò non solo esprime la sua «romantic notion of how the entire world has changed», ma dimostra anche «very clearly that he has no idea at all of Gramsci's attempt to distinguish the subaltern from the proletarian»⁵⁷ Esaminiamo più da vicino l'argomentazione di Spivak per capire come sia giunta a questa conclusione piuttosto veemente.

La sua replica si apre con una critica che, per quanto riguarda la polemica di Chibber, viene ripetuta non a torto anche da voci che simpatizzano con lui: il confronto con “la” teoria postcoloniale, che il titolo del suo libro promette, è in realtà un confronto con i *Subaltern Studies* e anche qui solo con tre esponenti – a dire il vero solo con tre dei loro scritti. Ciò trascura tutta una serie di approcci e ramificazioni non solo negli studi postcoloniali diffusi in tutto il mondo, ma anche all'interno degli stessi subalternisti, per non parlare del panafricanismo, della teoria latinoamericana (Mignolo ecc.) e dei *Latin American Subaltern Studies*.⁵⁸ Manca anche la linea che la collega a Homi Bhabha e che risale a Edward Said, mentre viene grossolanamente sopravvalutato il contributo di Spivak alla svolta poststrutturalista negli studi subalterni – «undocumented as such and presented through the generalizations of received wisdom»,⁵⁹ come polemizza Spivak –, che

⁵⁵ Quaderno 25, § 5: *QC*, p. 2288.

⁵⁶ Come di consueto dalle *Selections from the Prison Notebooks*, ed. by Q. Hoare and G. Nowell-Smith, London, Lawrence & Wishart, 1971. I *Prison Notebooks*, nella bibliografia di Spivak diventano però «Prison Writings» (*Postcolonial theory and the specter of capital*, cit, p. 197); non è questo il luogo per soffermarsi su errori bibliografici, ma il fatto che non sia ancora rimasta in mente la denominazione dell'opera principale di Gramsci lascia un po' senza parole.

⁵⁷ Spivak, *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., pp. 192-93.

⁵⁸ Cfr. a questo proposito Talapatra, *Subaltern Studies*, cit., pp. 108 sgg.

⁵⁹ Spivak, *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., p. 185.

Chibber colloca nel volume IV della serie *Subaltern Studies* del 1985 e ancor più nell'antologia *Selected Subaltern Studies* del 1988, che è stata insignita di un prefazione famosa e spesso citata di Said.⁶⁰ Qui Chibber vede i segni che «the project might be taking a transition from cultural Marxism to a more decidedly poststructuralist agenda»⁶¹ – perfettamente in linea con lo spirito del tempo.

Secondo Spivak, il bisogno di Chibber di correggere tutto e tutti va di pari passo con imprecisioni fondamentali che solo apparentemente sono di natura terminologica: cita esempi in cui Chibber mette sullo stesso piano “capitale” e “capitalismo”, confonde “bourgeois” e “capitalista” o dimostra una «ignorance of the entire field of discourse studies».⁶² Tuttavia, secondo Spivak, il problema più grave nell'intera argomentazione di Vivek Chibber è un'altra distinzione che non viene fatta, e che per noi è di enorme interesse: contrariamente a quanto da lui sostenuto, i gruppi sociali subalterni non sono equiparabili al proletariato internazionale.

Questo errore emerge, ad esempio, quando Chibber liquida i riferimenti a Gramsci all'interno dell'analisi di Partha Chatterjee del pensiero nazionalista nel mondo coloniale come semplici allusioni,⁶³ dovute alla moda intellettuale e politica dell'epoca in cui fiorivano i *Subaltern Studies*: «Gramsci's scattered but powerful reflections on Marxist theory and Italian culture embodied», per gente come E.P. Thompson o Eric Hobsbawm, «their dual concerns with popular history and matters of consciousness. The group that coalesced around Guha was no exception to this trend».⁶⁴ A parte il disprezzo con cui Chibber liquida il riferimento a Gramsci come “moda”, Spivak individua in questa frase un grave errore: secondo lei, Gramsci non si sarebbe affatto occupato in primo luogo di questioni di coscienza, ma piuttosto, semmai, di epistemologie e di formazione. Il fatto che i subalternisti abbiano preso da Gramsci la loro autodenominazione e abbiano fatto del “subalterno” il loro concetto programmatico è piuttosto dovuto al fatto che Gramsci ha localizzato un «soggetto al

⁶⁰ E. Said, *Foreword*, in *Selected Subaltern Studies*, ed. by R. Guha and G. Ch. Spivak, New York, Oxford University Press, 1988, pp. V-X.

⁶¹ Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., p. 7.

⁶² Spivak, *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., p. 194.

⁶³ Cfr. Chibber *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., p. 250.

⁶⁴ Ivi, p. 6.

di fuori della logica del capitale»,⁶⁵ evidenziando che il Risorgimento non ha «sufficientemente assimilato» le differenze di classe che esulano dalla logica del capitale: «So, not *not* capitalist, but separated from full capital logic».⁶⁶ Se un intellettuale meridionale come Benedetto Croce poteva diventare completamente un “nordico”, questa possibilità rimane negata ad una borghesia emergente ma coloniale.

Due aspetti di questa argomentazione sono interessanti per noi: da un lato, la portata dell’osservazione di Spivak, espressa solo tra parentesi, secondo cui Gramsci non può essere ridotto a un teorico della coscienza. Essa è collegata all’argomento principale di Chibber a sostegno della sua accusa di orientalismo nei confronti del *South Asian Subaltern Studies Group*, secondo cui egli attribuisce a Chatterjee l’ipostatizzazione di una psicologia specifica dei subalterni indiani, che sarebbe essenzialmente fondata culturalmente. Ho già riassunto questo punto all’inizio, così come l’aspetto centrale secondo cui, agli occhi di Chibber, alla tendenza universalizzante incontrastata del capitale si contrappongono interessi altrettanto universali dei soggetti sottomessi al potere in tutto il mondo, che non sono affatto una questione di coscienza (coloniale): le classi subalterne hanno l’interesse universale «to defend their wellbeing against capital’s domination, inasmuch as the need for physical well-being is not merely specific to a particular culture or region»⁶⁷ (e tantomeno una questione di genere, vedi sopra). Chi non riconosce questo fatto, si allontana dai fondamenti del pensiero marxista, sostiene Chibber, che però, come abbiamo visto, ammette che, nel contesto del suo attacco totale ai *Subaltern Studies*, non vuole parlare del pensatore marxista Gramsci. Questa strategia retorico-teorica funziona, e questa è la mia tesi, solo se si riduce Gramsci a un pensatore dei «matters of consciousness» (vedi sopra) e se si ignorano non solo parti essenziali della sua teoria politica, ma anche la sua analisi della questione meridionale e i suoi evidenti e significativi collegamenti con il concetto della subalternità.⁶⁸

⁶⁵ Spivak, *Interview with G. Ch. Spivak*, cit., p. 222.

⁶⁶ Ead., *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., p. 188.

⁶⁷ Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, cit., p. 203.

⁶⁸ Cfr. G. Tarascio, *Tra margini e subalternità. Una chiave politica gramsciana per pensare il Mezzogiorno*, in *A partire da Gramsci. Aspetti e problemi della questione meridionale oggi*, a cura di P. Desogus e M. Gatto, «Consecutio Rerum», VII, 2022-2023, 14, pp. 119-46.

L'ultimo aspetto è anche ciò che sostiene Gayatri Spivak nella sua lezione su Gramsci contro Chibber. Il Mezzogiorno italiano avrebbe molto in comune con l'Asia centrale, tra cui la coesistenza di formazioni ideologiche precapitalistiche con quelle del capitalismo moderno. Ciò non avrebbe però nulla a che vedere con un essenzialismo psicologico, ma chiarirebbe piuttosto la differenza fondamentale tra il proletariato e i subalterni: «Chibber, ignoring this type of possibility, takes "subaltern" as a synonym for "proletarian" and offers the usual mechanical Marxist utopian pronouncement».⁶⁹ Se si ha una certa familiarità con altre affermazioni di Spivak sul concetto di subalterno, questo fa drizzare le orecchie; e dunque al secondo aspetto della sua argomentazione che attira la nostra attenzione "gramsciana".

Il fatto che i gruppi sociali subalterni non siano identificabili con il proletariato internazionale, afferma Spivak, è «the basic message of Gramsci's essay on the historiography of the subaltern classes».⁷⁰ In mancanza di un riferimento bibliografico al riguardo, si può solo dedurre dal contesto che con questo "saggio" si intendono probabilmente i paragrafi basati esclusivamente su testi A, che costituiscono il XXV quaderno carcerario tematico sui subalterni; non da ultimo perché l'unica citazione di Gramsci nell'intero testo di Spivak proviene, come già detto, dal § 5 di questo quaderno. Tuttavia, quando allude a Croce come "intellettuale meridionale", il cui nome non compare nemmeno nel Quaderno 25 per ovvie ragioni, è più probabile che si riferisca ad *Alcuni temi della quistione meridionale* (1926), testo che si può identificare dietro la formulazione spivachiana «the last piece of writing Gramsci was engaged in when he was nabbed by the fascists»⁷¹ – nella bibliografia comunque non compare. Tuttavia, lei vi fa riferimento in un punto completamente diverso della sua recensione di Chibber, e anche qui vale la pena dare un'occhiata più da vicino.

In primo luogo, quando affronta la *Questione meridionale*, Spivak sottolinea giustamente tre diverse "fasi di scrittura" di Gramsci: il periodo intorno al Biennio rosso a Torino, quando si rivolse al proletariato combattivo; il momento della sconfitta del 1926, quando nasce il saggio sulla questione meridionale e Gramsci prende in considerazione «the possibi-

^{⁶⁹} Spivak, *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., p. 189.

^{⁷⁰} Ivi, p. 188.

^{⁷¹} Ivi, p. 193.

lity of making long-term change»;⁷² ed infine i lunghi anni da detenuto durante i quali nascono i frammentari scritti carcerari, che Spivak considera qui esclusivamente come lavori preliminari per libri che Gramsci non ha potuto scrivere: «Many of his notes end in “etc”».⁷³ Una valutazione filologica a sua volta discutibile, ma non è questo il punto. Ciò su cui vorrei richiamare l'attenzione è piuttosto il fatto che Spivak traccia qui una linea diretta da *Alcuni temi della quistione meridionale* alla «Storia dei gruppi sociali subalterni»: se nel 1926 si sarebbe trattato ancora di «unire» i subalterni e i proletari superando i loro «pregiudizi» reciproci, nei quaderni del carcere Gramsci avrebbe ampliato questa prospettiva quando affermava che i gruppi sociali subalterni non possono unificarsi finché non possono diventare Stato. Ed è qui che Spivak inserisce la lunga citazione da Q 25, § 5 di cui sopra, per chiarire che Vivek Chibber non ha la minima consapevolezza della distanza dei subalterni dallo «Stato» quando non li distingue dal proletariato (pur occupandosi del Risorgimento) e produce il suo «universalist romantic utopian leftist narrateme».⁷⁴

Qui però si possono sollevare due obiezioni: in primo luogo, in *Alcuni temi della quistione meridionale* si va ben oltre il superamento dei pregiudizi tra subalterni e proletari per «riavvicinarli». Basti ricordare il titolo che Gramsci stesso aveva dato originariamente al testo: «Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici».⁷⁵ I primi sono anche il destinatario immediato della famosa affermazione:

Il proletariato può diventare classe dirigente e dominante nella misura in cui riesce a creare un sistema di alleanze di classi che gli permetta di mobilitare contro il capitalismo e lo Stato borghese la maggioranza della popolazione lavoratrice, ciòche significa, in Italia, nei reali rapporti di classe esistenti in Italia, nella misura in cui riesce a ottenere il consenso delle larghe masse contadine.⁷⁶

Non si tratta però della «quistione contadina e agraria in generale»⁷⁷ ma proprio della questione meridionale.⁷⁸ Anche se le celebri

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *NPM*, pp. 51-78.

⁷⁶ Ivi, p. 54.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cfr. per il contesto Liguori, *Nuovi sentieri gramsciani*, cit., pp. 197 sgg; F. Giasi, *I comunisti torinesi e l'«egemonia del proletariato» nella rivoluzione italiana. Appunti sulle fonti di Alcuni temi della*

«Note» contengono in nuce una buona parte di ciò che sarebbe stato elaborato più tardi nei *Quaderni del carcere* – blocco storico, egemonia, questione degli intellettuali –, alcuni concetti non compaiono ancora o vengono sviluppati ed elaborati solo in seguito. Tra questi, quello dei “subalterni”: non esiste ancora nella *Questione meridionale*, la parola non compare nello scritto nemmeno una volta. Se si parte comunque dal presupposto che il saggio sia una specie di «punto di partenza» per l’itinerario questa parola, come la stessa Spivak lo chiama in altra sede,⁷⁹ che sia quindi concettualmente presente e che nel saggio si parli *effettivamente* dei subalterni – si constata che *qui* i subalterni sono identici alle masse contadine disgregate e non organizzate del Mezzogiorno.

Gayatri Spivak dovrebbe esserne perfettamente consapevole. Lei stessa ha ammesso in un altro contesto, guardando indietro, di essere stata influenzata direttamente dalla lettura del saggio sulla questione meridionale negli anni ’80, quando tenne la conferenza che avrebbe poi portato a *Can the Subaltern Speak?*⁸⁰ Ma se ora lei afferma che nel Quaderno 25 vengono ripresi e letteralmente «ampliati» i temi del saggio sulla questione meridionale,⁸¹ trascura il punto cruciale, ovvero che i «gruppi sociali subalterni» di cui si parla già nel sottotitolo del quaderno tematico possono essere di natura molto diversa e non devono necessariamente identificarsi con i contadini del Sud Italia o limitarsi a essi.

Sono stati più volte evidenziati i pesanti malintesi causati dalla decisione editoriale di Quintin Hoare e Geoffrey Nowell-Smith di inserire i solo due paragrafi selezionati dal Quaderno 25 nel capitolo da loro intitolato «Notes on Italian History» all’interno dei *Selections from the Prison Notebooks*.⁸² Quest’antologia è ancora oggi di gran lunga la fonte più utilizzata nel mondo anglofono per accedere all’opera di Gramsci, che, almeno per quanto riguarda il quaderno speciale sui subalterni e i lavori preparatori di Gramsci, dovrebbe ora essere sostituita dall’eccellente nuova edizione critica del 2021.⁸³ Tuttavia, per

questione meridionale di Gramsci, in *Egemonie*, a cura di A. D’Orsi, Napoli, Dante & Descartes, 2009, pp. 147-86; G. Tarascio, *Gramsci e La Questione Meridionale. Genesi, Edizioni e Interpretazioni*, «Historia Magistra», IV, 2012, 9, pp. 56-71.

⁷⁹ G. Ch. Spivak, *Scattered speculations on the subaltern and the popular*, «Postcolonial Studies», vol. 8, 2005, 4, pp. 475-86: 475.

⁸⁰ Ead., *In response: looking back, looking forward*, cit., pp. 227-36.

⁸¹ Ead., *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., p. 189.

⁸² Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, cit., pp. 52 sgg.

⁸³ A. Gramsci, *Subaltern Social Groups. A Critical Edition of Prison Notebook 25*, ed. by J. A.

anni le «Notes on Italian History» sono state percepite come un “testo” di Gramsci, un “essay”, un “peace” ecc., ed esplicitamente chiamate così – anche e soprattutto nei *Subaltern Studies*.⁸⁴ Non è quindi improbabile che anche Gayatri Spivak nella sua replica a Chibber del 2014 trattasse il Quaderno 25 come *Notes on Italian History*.

Gli indizi di ciò si mostrano ad un occhio filologico critico a sufficienza. Nell’intervista già citata sul *Postcolonial Gramsci*, realizzata nello stesso periodo, Spivak elogia da un lato il meritorio lavoro di Joseph A. Buttigieg sulla sua «eccellente traduzione critica annotata inglese»⁸⁵ dei quaderni del carcere che a quel tempo però, come sappiamo, era ancora lontanissima da Quaderno 25.⁸⁶ Ma praticamente nello stesso momento dell’intervista, parla di «History of the Subaltern Classes: Methodological Criteria»⁸⁷ come se fosse un “pezzo” di Gramsci e non il sottotitolo scelto da Hoare e Nowell-Smith per i due paragrafi di Quaderno 25 in apertura delle presunte *Notes on Italian History*. Si tratta di una composizione da un lato della rubrica gramsciana «Criteri metodologici» e dall’altro di un riferimento ai *gruppi sociali subalterni* a cui è dedicato il quaderno speciale; chi si è occupato dello sviluppo del concetto di “subalterno” all’interno del pensiero gramsciano non può però ignorare che qui viene sì utilizzato un plurale, ma non si parla in senso restrittivo di “classi”.

Si tratta di molto più che di sottigliezze filologiche, perché in questo modo si perde di vista il fatto che qui abbiamo a che fare con la quintessenza, purtroppo incompiuta – e, nota bene: parziale – del pensiero gramsciano sulla subalternità, secondo il quale i subalterni non si trovano affatto solo in Italia e tanto meno solo nel Sud. Piuttosto, come già emerso nei primi quaderni, essi sono «un insieme variegato di ceti sociali»⁸⁸ – quindi, in determinati contesti, anche il proletariato industriale.

Buttigieg and M. E. Green, New York, Columbia University Press, 2021.

⁸⁴ Cfr., *pari pro toto*, R. Guha, *Preface*, in *Selected Subaltern Studies*, cit., pp. 35-36: 35. Sulla problematica cfr. tra altri J. A. Buttigieg, *Sulla categoria gramsciana di “subalterno”*, in *Gramsci da un secolo all’altro*, a cura di G. Liguori e G. Baratta, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 27-38: 31; M. E. Green, *Introduction*, in *Gramsci, Subaltern Social Groups*, cit., pp. XXI-LI: XXVII.

⁸⁵ Spivak, *Interview with G. Ch. Spivak*, cit., p. 223.

⁸⁶ In ogni caso, il Quaderno 3 mette a disposizione “almeno” i testi A dei §§ 2 e 5 del Quaderno 25 inclusi nelle *Selections*, cioè §§ 14 e 90 (A. Gramsci, *Prison Notebooks*, vol. 2, transl. by J. A. Buttigieg, New York, Columbia University Press, 1996).

⁸⁷ Spivak, *Interview with G. Ch. Spivak*, cit., p. 222.

⁸⁸ Liguori, *Nuovi sentieri gramsciani*, cit., pp. 233-34.

Conclusione

Questo non è il luogo per ricostruire, a riprova di quanto appena affermato, la categoria dei subalterni e le sue fasi evolutive nell'opera di Gramsci, cosa che è stata fatta ripetutamente e ad alto livello proprio negli ultimi tempi.⁸⁹ Esistono materiali, riflessioni ed “istruzioni” sufficienti per comprendere i passaggi pertinenti degli scritti carcerari, che consentono di trarre due conclusioni incontrovertibili: in primo luogo, i subalterni non sono una categoria qualsiasi in cui è possibile classificare con una certa arbitrarietà tutti i tipi di soggetti sottomessi al dominio, dal «popolo»⁹⁰ al proletariato industriale già politicamente organizzato. Piuttosto, nonostante la sua trasformazione analitica e il suo sviluppo differenziato, si tratta di un concetto concreto all'interno della teoria dell'egemonia, il cui valore Gramsci stesso ha compreso sempre più nel corso dei suoi lavori.⁹¹ In secondo luogo, e in relazione a ciò, è stata da tempo chiaramente confutata a diversi livelli la voce diffusissima, non da ultimo negli studi subalterni, secondo cui i “subalterni” sarebbero un termine in codice per indicare il proletariato, utilizzato da Gramsci per eludere la censura carceraria; una voce evidentemente confutabile a livello della teoria politica di Gramsci e della sua coerenza, ma anche in termini “puramente filologici”.⁹²

Il significato soprattutto della seconda affermazione nel contesto della polemica con Chibber e l'argomentazione di Spivak è evidente. Tuttavia, i suoi scritti e le sue dichiarazioni, anche quelli successivi a *Can the Subaltern Speak?*, lasciano certi dubbi sul fatto che Spivak abbia effettivamente interiorizzato queste due affermazioni fondamentali. Per quanto riguarda la rigorosità del concetto di subalterno, troviamo diverse affermazioni secondo le quali già in Gramsci questo concetto avrebbe sviluppato una sorta di vita propria:⁹³ «I like that»,

⁸⁹ Mi limito a segnalare J. A. Buttigieg, *Sulla categoria gramsciana di “subalterno”*, cit.; Id., *Subalterno, subalterni*, in *Dizionario Gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Roma, Carocci, 2009, pp. 826-30; Green, *Introduction*, cit.; Liguori, *Nuovi sentieri gramsciani*, cit., pp. 229 sgg.; M. Modonesi, *Gramsci e il soggetto politico. Subalternità, autonomia, egemonia*, Roma, Bordeaux, 2024, pp. 47 sgg.; I. Pohn-Lauggas, *Wer sind die Subalternen? Einführung und Kritik*, Wien/Berlin, Turia+Kant, in stampa; P. D. Thomas, *Refiguring the Subaltern*, «Political Theory», 46, 2018, 6, pp. 861-84; Id., *Il cittadino sive subalterno*, «Rivista Italiana di Filosofia Politica», 1, 2021, pp. 175-92: 179 sgg.

⁹⁰ R. Guha, *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India* (1982), in *Selected Subaltern Studies*, cit., pp. 37-44: 44.

⁹¹ Cfr. Buttigieg, *Subalterno, subalterni*, cit.

⁹² Cfr. anche qui il meritevole lavoro di Marcus E. Green, per il quale vedi sopra.

⁹³ Cfr. ad es. G. Ch. Spivak, *The New Subaltern: A Silent Interview*, in Chaturvedi, *Mapping Sub-*

confessa Gayatri Spivak, «because it has no theoretical rigor».⁹⁴ Per quanto riguarda la “tesi del camuffamento”, cito a titolo esemplare solo questa frase tratta da un’intervista, che non lascia spazio a dubbi: «The imprisoned Antonio Gramsci used the word [subaltern] to stand in for “proletarian”, to escape the prison censors».⁹⁵

Se ora Spivak cita ampiamente il fondamentale § 5 del Quaderno 25 per insegnare a Chibber che il ruolo importantissimo della tematica dei subalterni in Gramsci è conseguenza «precisely of the fact that the subaltern is not the proletariat»,⁹⁶ alla luce di quanto appena detto non manca di una certa ironia. Non tanto per il fatto che ciò sia in evidente contraddizione con quanto Spivak stessa ha affermato per anni, quanto piuttosto perché proprio in questo punto le si può rimproverare di non tenere conto del fatto che anche il proletariato può essere compreso nel concetto di subalternità. Questa constatazione sposta l’intero discorso. Ciò non sminuisce necessariamente le critiche mosse al libro di Vivek Chibber *Postcolonial Theory and the Spectre of Capital*. Tuttavia,abbiamo a che fare con una nuova svolta nell’argomentazione di Spivak: se finora ha rivendicato anche per sé la libertà dei subalternisti «[to] use Gramsci and transform him some»,⁹⁷ costruendosi un proprio concetto di “subalterno” che, proprio nella questione della sua capacità di articolazione, è in contraddizione con ciò che Gramsci ha elaborato, ora torna a ciò che lei considera l’opera “originale” e in un certo senso mette Gramsci stesso dalla sua parte – con gli stessi malintesi e le stesse debolezze filologiche e teoriche del suo precedente *uso di Gramsci*.

altern Studies, cit., pp. 324-40: 324.

⁹⁴ Ead., *Negotiating the Structures of Violence*, in *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, ed. by S. Harasym, New York, Routledge, 1990, pp. 138-51: 141.

⁹⁵ Ead., *The New Subaltern*, cit., p. 324.

⁹⁶ Ead., *Postcolonial theory and the specter of capital*, cit., p. 193.

⁹⁷ *Ibidem*.

Gramsci Dictionary / Dizionario gramsciano Dialectic

Giuseppe Prestipino

As compared with the *Notebooks*, in his years in Turin Gramsci proposed an even more almost Heraclitean definition of the dialectic; «history is a continual becoming [...], an indefinite dialectical process».¹ What is being invoked is the passage from a Heraclitean to a Hegelian system, contained in a report on the didactic activities among the prisoners: «During the course we gave the dialectic the place it deserved. We therefore called into play Empedocles and Heraclitus (of whom we have fragments, about which Hegel was able to say that there was no part of his philosophy that he had not included in his logic)».² And there was a generic reference to Hegelianism in the letter that Gramsci wrote to his sister-in-law Tatiana on 25 March 1929: «... dialectics, that is, the form of concrete historical thought...».³ The invocation of Hegel becomes more explicit in the letter of 30 May 1932: in the philosophy of praxis «the law of causality of the natural sciences has been purged of its mechanistic aspect and has become synthetically identified with the dialectical reasoning of Hegelianism».⁴

But in the *Notebooks* the polemic against mechanism alternates with the critique of the dialectic if Croce and that of Gentile, for which a «“reactionary” reform» of Hegel was carried out.⁵ In the traditional conceptions «on the one hand there is an excess of “economism” and on the other an excess of “ideologism”; one side overrates mechanical causes, and the other overrates the “voluntary” and individual element. The dialectical nexus between the two types of

¹ *Il problema delle commissioni interne. Postilla*, 23 August 1919, now in ON, p. 176.

² Giuseppe Berti to Antonio Gramsci, 20 June 1927, in *Gramsci al confino di Ustica nelle lettere di Gramsci, di Berti e di Bordiga*, a cura di V. Tusa, Palermo, Istituto Gramsci Siciliano, 1987, p. 72.

³ *LC*, p. 350; A. Gramsci, *Letters from Prison*, Vol. 1, ed. by F. Rosengarten and trans. by R. Rosenthal, New York, Columbia University Press, 1994, p. 258 (*LfP*).

⁴ Letter to Tatiana Schucht, *LC*, p. 795; *LfP*, vol. 2, p. 178.

⁵ Quaderno 10 II, § 41x: *QC*, p. 1317. In English in *Further Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. by D. Boothman, London, Lawrence and Wishart, 1995, p. 400 (*FSPN*).

inquiry is not established precisely»).⁶ The philosophy of praxis on the other hand «surpasses both traditional idealism and traditional materialism (and in surpassing them retains their vital elements).⁷ Indeed Marx «never used the formula “materialist dialectic” – he called it “rational” as opposed to “mystical”».⁸ In rethinking the Risorgimento, with regard to the difference between the moderates and the Action Party, Gramsci accepts a concept which originated in Hegel: liberty becomes conscious of itself and together with this of its opposite or, rather, it becomes conscious of itself and together with this of its opposite, in so far as it is also conscious of its opposite. Notwithstanding this, since Gramsci considers the «the concept of “liberty” identical to history and to the dialectical process, and hence always present in every history»,⁹ the problem is posed of whether in the future there may not be «the beginning of a historical phase in which necessity-freedom are organically fused in the social fabric and there will be no dialectic other than the dialectic of ideas».¹⁰ Indeed, though Engels had reproposed the (Hegelian) dialectic of quantity-quality, Gramsci tends to substitute for it the one between necessity and liberty, accepting Marx's concept of a “realm of freedom” to designate the society of the future. Gramsci argues that «the dialectic is also a technique», such as is formal logic, «but it is also a new thought, a new philosophy. Can one separate the technical from the philosophical?»¹¹ Elsewhere he writes that «thinking dialectically goes against vulgar common sense, which is dogmatic and eager for peremptory certainties and has as its expression formal logic».¹² The dialectic is a «doctrine of knowledge and the very marrow of historiography and the science of politics».¹³ This does not mean that one can apply the dialectical method, in so far as it is philosophical, to every historical (or political) event: what was «not transmitted di-

⁶ Quaderno 4, § 38: *QC*, p. 456; A. Gramsci, *Prison Notebooks*, ed. and trans. by J. A. Buttigieg, New York, Columbia University Press, 3 vols., 1992, 1996, 2007 (PN2, pp. 177-78).

⁷ Quaderno 7, § 29: *QC*, p. 877; PN3, p. 179.

⁸ Quaderno 8, § 206: *QC*, p. 1065; PN3, p. 354.

⁹ Quaderno 8, § 240: *QC*, p. 1091; PN3, p. 381.

¹⁰ Quaderno 8, § 238: *QC*, p. 1090; PN3, p. 380.

¹¹ Quaderno 4, § 18: *QC*, p. 439; PN2, p. 160.

¹² Quaderno 11, § 27: *QC*, p. 1425; A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. by Q. Hoare and G. Nowell-Smith, London, Lawrence and Wishart, 1971, p. 435 (SPN).

¹³ *Ibidem*.

alectically in the historical process – was in itself irrelevant [...] and contingent dross».¹⁴

The significance for Gramsci of the dialectic as a “new philosophy” is made clearer in relation to the concept of passive revolution. In its opposition between the old and the new, passive revolution consists of an attempted conservative synthesis, which accepts «a certain part of the demands expressed from below» in order to save the old.¹⁵ It is therefore the attempt at «incorporating a part of the antithesis».¹⁶ But is there here implicitly a reciprocity rule? After having brought to conclusion its intransigent struggle, the antithesis, too, even with “destructive intentions”, could «achieve its full development, up to the point where it would even succeed in incorporating a part of the antithesis».¹⁷ That is to say, could the antithesis attempt a synthesis of its own, in its turn alternative to the conservative synthesis? In other almost contextual remarks, the tendency to “destroy” characterizes, in the antithesis, only a first, and more acute, phase: the «economic-political passion is destructive when it is external, imposed by force»:¹⁸ it is no longer such «when the process is normal and non-violent, i.e. when there is homogeneity between structure and superstructure and the state has overcome its economic-corporative phase».¹⁹ The will to “destruction” refers, then, to a (preliminary) stage, more visible in the «war of manoeuvre» (in its turn «imposed with force» by the adversary); the war of position, on the other hand, consists in a “reciprocal siege”,²⁰ in which the direction (of the historical process in so far as it is hegemonic action) changes if «it is revolution or restoration which predominates».²¹ The notion of past and present (or future) relativize even more the destructive tendency present in the antithesis: the innovative force «cannot but itself in a certain sense be the past, an element of the past, whatever of the past is alive and developing; the innovative force is itself conservation-innovation and contains within itself all the past worth developing and perpet-

¹⁴ Quaderno 7, § 24: *QC*, p. 873; *PN3*, p. 175.

¹⁵ Quaderno 10 II, § 41.xiv: *QC*, p. 1325; *FSPN*, p. 373.

¹⁶ Quaderno 15, § 11: *QC*, p. 1768; *SPN*, p. 110.

¹⁷ Quaderno 15, § 11: *QC*, p. 1768; *SPN*, p. 109.

¹⁸ Quaderno 10 II, § 41.x: *QC*, p. 1316; *FSPN*, p. 400.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cf. Quaderno 6, § 138: *QC*, p. 802; *PN3*, p. 109 and *SPN*, p. 239.

²¹ Quaderno 13, § 27: *QC*, p. 1619; *SPN*, p. 219.

uating».²² In the Hegelian system, the synthesis is singular and is the only necessitated resolution of the contradiction; both its moments are *conserved* on the side of the “thesis” rather than being superseded. For Gramsci, the opposites cannot be resolved in any synthesis and rather «balance each other in a catastrophic manner; that is to say, they balance each other in such a way that a continuation of the conflict can only terminate in their reciprocal destruction»:²³ and here we recognize the echo of the *Communist Manifesto*. But, according to historical conditions or to the innovative synthesis, they can give rise to two opposite syntheses: to the conservative synthesis or to the innovative synthesis; and it the *positive* synthesis which is exactly the one that is produced starting from the negative.

Gramsci puts the structure-superstructure under the microscope of criticism. First he expounds it in traditional terms, juxtaposing it to the Crocean dialectic, but shortly afterwards proposes its revision, which recognizes in the superstructure not an epiphenomenon that is almost obliged to reflect passively – or intentionally distort – the structure, but a dialectical opposite bound to the structure by a symbiotic relation of active, and not necessarily conflictual, correlation: «The concept of the concrete (historical) value of the superstructures in the philosophy of praxis needs to be developed further by juxtaposing it with Sorel’s concept of the “historical bloc”. If people become conscious of their social position and their tasks on the terrain of the superstructures, this means that there exists a necessary and vital nexus between structure and superstructure».²⁴ In the structure Gramsci sees a «non-mechanical dialectical “causation” of the superstructures».²⁵ On its part, «the superstructure reacts dialectically on the structure and modifies it».²⁶ The separation between structure and superstructures is then «to be understood in a dialectical sense, as between thesis and antithesis».²⁷ But there is no struggle between

²² Quaderno 10 II, § 41.xiv: *QC*, p. 1326; *FSPN*, pp. 374-75

²³ Quaderno 13, § 27: *QC*, p. 1619; *SPN*, p. 219.

²⁴ Quaderno 10 II, § 41.xii: *QC*, p. 1321; *FSPN*, pp. 396-97.

²⁵ Quaderno 4, § 56: *QC*, p. 503; *PN2*, p. 231.

²⁶ Quaderno 7, § 1: *QC*, p. 854; *PN3*, p. 157.

²⁷ Quaderno 7, § 1: *QC*, p. 854; *PN3*, p. 156. In the translation of these two short quotations from Quaderno 7, § 1 (*PN3*, p. 157 and 156), we have taken the slight liberty of modifying the prepositions “to” in the first quotation and “in” in the second one so as to read “on” and “between” respectively, following to the letter what is in Gramsci’s original (trans. note).

the two: there is a «reciprocity between structure and superstructures (a reciprocity that is precisely the real dialectical process).²⁸

For this reason Gramsci has no trouble in recovering, from Crocean terminology, the phrases that can be traced back to the dialectic between necessity and liberty. Among these there is the term “catharsis”: in the superstructures «the cathartic process coincides with the chain of syntheses which have resulted from the evolution of the dialectic».²⁹ In the same paragraph Gramsci writes that «the term “catharsis” can be employed to indicate the passage from the purely economic (or egoistic-passional) to the ethico-political moment, that is the superior elaboration of the structure into superstructure» and can indicate the «passage from “objective to subjective” and from “necessity to freedom”».³⁰ For Gramsci, are structure and superstructure, in an almost Crocean meaning, distinct but not opposite terms? They are distinct only if the distinction is conceived as a modality of the opposition in which each opposite, while not *in struggle* against the other, is in a relationship of (dialectical) *tension* with the other. After an initial rejection, the dialect of distincts becomes for Gramsci an imperfect expression to indicate that organic tension-cohesion. He asks himself «Can one even speak of a dialectic of distincts? Concept of historical bloc, that is unity between nature and spirit, unity of opposites and of distincts».³¹ He also explains that «the introduction of dialectical activity and a process of distinction into the “historical bloc” does not mean negating its real unity».³²

The dialectical (but organic) nexus between structure and superstructure leads to (and in a certain sense includes) the organic exchange, in the form of productive activity, between nature and human history. It therefore regards «practical activity, which is the dialectical mediation between man and nature».³³ Gramsci then writes: «*The unity in the constituent elements of Marxism*. The unity comes from the dialectical development of the contradictions between man and matter (nature-material forces of production [...]). In philosophy –

²⁸ Quaderno 8, § 182: *QC*, p. 1052; *PN3*, p. 340.

²⁹ Quaderno 10 II, § 6: *QC*, p. 1244; *SPN*, p. 367.

³⁰ *Ibidem*, *SPN*, pp. 366 and 367 respectively.

³¹ Quaderno 8, § 61: *QC*, p. 977; *PN3*, p. 271 and cf. *SPN*, p. 137.

³² Quaderno 7, § 1: *QC*, p. 854; *PN3*, p. 157.

³³ Quaderno 4, § 47: *QC*, p. 473; *PN2*, p. 197.

praxis – that is, the relation between human will (superstructure) and the economic structure. In politics – the relation between the State and civil society – that is, the intervention of the State (centralized will) to educate the educator, the social milieu in general».³⁴

In the dialectical relation between structure and superstructure, a crucial category, subject to Gramsci's original re-examination, is that of civil society. When he deals with the «superior elaboration of the structure into superstructure»³⁵ he outlines a dialectic of distincts in which the superstructure can incorporate a structure which is, as one might say, “superstructuralized”: and here it may be seen that the “economic society” (as structure) becomes State or, rather, the State subsumes it transmuting it into one of its internal moments which, as a (superstructural) “civil society”, is posed as in an “identity-distinction” with the State itself. The identity is «organic» or concretely historical, while the distinction is merely «methodological»,³⁶ in other words an abstraction that has a heuristic value, with however a real foundation. Here perhaps Gramsci has in mind Croce's definition of philosophy as the “methodology of history”. The modifications in the “C” text of Q 12, § 1³⁷ are symptomatic of the modifications made as regards Gramsci's first draft “A” text.³⁸ In the “A” text, civil society and State are «two types of social organization» while in the “C” text they are «two major superstructural “levels”»; and again in the “A” text, the distinction is made between «private organizations in society»³⁹ while in the “C” text it is between «organisms commonly called “private” and «command exercised through the State and “juridical” government». In the “A” text the State is, simply, an «apparatus of coercion»,⁴⁰ while in the “C” text it becomes the «apparatus of State coercive power which “legally” enforces discipline». Gramsci asks himself the question «what does State mean? Only the State apparatus or the whole of organized civil society? Or the dialectical unity between government power and civil society».⁴¹ But government power is not only coercion.

³⁴ Quaderno 7, § 18: *QC*, p. 868; *PN3*, p. 170.

³⁵ Quaderno 10 II, § 6: *QC*, p. 1244; *SPN*, p. 366.

³⁶ Quaderno 13, § 18: *QC*, p. 1590; *SPN*, p. 160.

³⁷ Quaderno 12, § 1: *QC*, p. 1528; *SPN*, p. 12, dating to May 1932 or shortly afterwards.

³⁸ Quaderno 4, § 49: *QC*, p. 476; *PN2*, p. 200, dating to November 1930.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Quaderno 4, § 49: *QC*, p. 476; *PN2*, p. 201.

⁴¹ Quaderno 15, § 33: *QC*, p. 1587.

It must also, and perhaps prevalently, be that of the educator: «... the State is obliged to keep its citizens informed gratis of all its actions; in other words, it must educate them. This is a democratic argument transformed into a justification of oligarchic action. The argument is not however without merit: it can be “democratic” only in those societies wherein the historical unity of civil society and political society is understood dialectically (in a real and not just conceptual dialectics).⁴²

A relation, comparable with that between State and civil society may be (or may become) that between “high” culture and popular culture. «The intellectual stratum develops both quantitatively and qualitatively, but every leap forward towards a new breadth and complexity of the intellectual stratum is tied to an analogous movement on the part of the mass of the “simple”, who raise themselves to higher levels of culture».⁴³ «Historical materialism, in its dialectic of popular culture-high culture, is the crowning point of this entire movement of intellectual and moral reform».⁴⁴ Gramsci does not ignore the complexity and duration of this process, especially when writing «the joining together of various rural classes which comes into existence as a bloc by means of the various intellectual strata can be dissolved, so that it becomes a new formation [...] only if strength is mustered from two directions – from the peasant base by accepting their demands and making them an integral part of the new government program, and from the intellectuals by emphasizing the issues most likely to interest them. The relation between these two actions is dialectical; if the peasants move, the intellectuals start to waver and, reciprocally, if a group of intellectuals establishes itself on the new basis, it ends up by carrying with it increasingly important segments of the masses. One may say that given the dispersal and the isolation of the rural population and thus the difficulty of concentrating it into strong organizations, it is better to begin the political work with the intellectuals, but, generally, it is the dialectical relation between the two actions that must be kept in mind».⁴⁵

Lastly, just as there is a struggle between rival hegemonies, as well as in social life, in that of each individual, so there also spring up

⁴² Quaderno 6, § 65: *QC*, p. 734; *PN3*, p. 49.

⁴³ Quaderno 11, § 12: *QC*, p. 1386; *SPN*, p. 334.

⁴⁴ Quaderno 4, § 3: *QC*, p. 424; *PN2*, p. 142.

⁴⁵ Quaderno 1, § 44: *QC*, p. 48; *PN1*, p. 145.

dialectical tensions in individual existence: «Both personality and will are dialectical products of an inner struggle that can and must be externalized, when internally the antagonist is stifled because of a pathological process; the important thing would be for that “tormenting” not to be abstract but a concrete stimulus to awareness wielded and applied rationally».⁴⁶ And in Gramsci's letter to Tatiana of 7 March 1932, «it is possible to achieve serenity even in the raging storm of the most absurd conflicts and under the pressure of the most implacable necessities, if one succeeds in thinking “historically”, dialectically, and in identifying with intellectual sobriety one's task or a well-defined and limited task of one's own».⁴⁷

⁴⁶ Letter of Gramsci to his wife, Julija Schucht, of 7 December 1931, now in *LC*, p. 693; *L/P*, vol. 2, p. 111.

⁴⁷ *LC*, p. 749; *L/P*, vol. 2, p. 148.

Vol. 6, n. 2 (2025)

Scientific Journal

ISSN 1836-6554 (online)

Open access article licensed under CC-BY 4.0

DOI: <https://doi.org/10.14276/ijg.v6i1.4805>

Gramsci and “The Voice”: Closing the Gap Between “The Social” and “The Political” in Australia’s failed 2023 Referendum on Indigenous Representation

Richard Howson, Charles Hawksley, Nichole Georgeou

University of Wollongong, rhowson@uow.edu.au

University of Wollongong, charlesh@uow.edu.au

Western Sydney University, nichole.georgeou@westernsydney.edu.au

Received: 03.12.2024 - Accepted: 31.03.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

On 14 October 2023, Australians voted down a referendum proposal that would have acknowledged the place of Indigenous Peoples as First Peoples in the Australian Constitution, and which would have provided Indigenous Peoples with a “Voice” to the Australian Parliament. While some commentators chose to label the defeat as proof of Australia’s inherent racism, in this article we argue the failure of the referendum on the Voice was ultimately a lost opportunity for the Australian government which organised the vote but then refused to provide the moral and intellectual leadership to educate the public as to exactly why the Voice was required. As such it failed to demonstrate the leadership required of an *stato integrale* (integral state), in particular its educative functions. In this article we first outline the origins and evolution of the Voice referendum proposal before then explaining our methodology, method and positionality in writing about this topic. Thirdly, we subject the central texts of the referendum to a Gramscian analysis before finally we detail the referendum result and position the vote within Australia’s changing demographic structure. Throughout the article, we argue a Gramscian analysis of the Voice referendum demonstrates the reality of a gap between what we describe as *the social* (the people) and *the political* (the state), one that is more complex than accusations of racism.

Keywords

Voice, Australia, Integral State, Hegemony, Subaltern.

Gramsci e “La Voce”: Colmare il divario tra “il sociale” e “il politico” nel fallito referendum australiano del 2023 sulla rappresentanza indigena

Abstract

Il 14 ottobre 2023, gli australiani hanno respinto una proposta di referendum che avrebbe riconosciuto il ruolo dei popoli indigeni come abitanti originari nella Costituzione australiana e che avrebbe fornito ai popoli indigeni una “voce” al Parlamento australiano. Mentre alcuni commentatori hanno scelto di etichettare la sconfitta come prova del razzismo intrinseco dell’Australia, in questo articolo sosteniamo che il fallimento del referendum sulla Voce è stata in definitiva un’occasione persa per il governo australiano, che ha organizzato il voto ma poi si è rifiutato di fornire la leadership morale e intellettuale per educare il pubblico sul motivo esatto per cui la Voce era necessaria. In quanto tale, non è riuscito a dimostrare la leadership richiesta da uno *stato integrale*, in particolare le sue funzioni educative. In questo articolo delineiamo innanzitutto le origini e l’evoluzione della proposta di referendum sulla Voce prima di spiegare la nostra metodologia, il nostro metodo e la nostra posizione nello scrivere su questo argomento. In terzo luogo, sottponiamo i testi centrali del referendum a un’analisi gramsciana prima di dettagliare infine il risultato del referendum e posizionare il voto all’interno della mutevole struttura demografica dell’Australia. In tutto l’articolo sosteniamo che un’analisi gramsciana del referendum sulla Voce dimostra la realtà di un divario tra ciò che descriviamo come *il sociale* (il popolo) e *il politico* (lo Stato), un divario che è più complesso delle accuse di razzismo.

Keywords

Voce, Australia, Stato integrale, Egemonia, Subalterni

Gramsci and “The Voice”: Closing the gap between “The Social” and “The Political” in Australia’s failed 2023 Referendum on Indigenous Representation

Richard Howson, Charles Hawksley, Nichole Georgeou

Introduction

On 14 October 2023, Australia held a referendum on constitutional recognition of its Aboriginal and Torres Strait Islander peoples as the First Peoples of Australia and establishing an Indigenous “Voice” to Parliament to represent their views. In the absence of bipartisan political support, the debate focussed on whether any “Voice” would be *representative*, and whether the Voice would result in significant changes for Indigenous Peoples.¹

Just over 60% of all voters voted NO; not one of the six Australian states voted a YES majority.² The result was interpreted as evidence of Australia’s inherent “racism”, however we reject this argument as overly simplistic, arguing instead that the strongest support for the YES case came from predominantly urban, well-educated, relatively wealthy electorates, with majority ethnic Anglo voters. A political analysis reveals the NO case triumphed in rural and regional Australia, where Australian-born populations are highest, and where pastoralism and mining are dominant economic activities. NO also

¹ We recognise that within the broad discourse of the Voice, reference to those whom in this paper we term “Indigenous Peoples” are referred to differently, for example, as “First Nations Australians”, “Aboriginal and Torres Strait Islander peoples”, “Indigenous Australians”, “First Nations Peoples” etc. So as not to assume political or socio-cultural bias, we will use the capitalised term “Indigenous Peoples” throughout, unless directly quoting from a document or speech. We note that while the term “Indigenous Australian” is used to encompass both Aboriginal people and Torres Strait Islander people in Australia, many Aboriginal and Torres Strait Islander people do not like to be referred to as “Indigenous” as the term is considered too generic. See Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (AIATSIS), *Indigenous Australians: Aboriginal and Torres Strait Islander people*, 2024, text available at the site: <https://aiatsis.gov.au/explore/indigenous-australians-aboriginal-and-torres-strait-islander-people> (6 September 2023).

² Australian Electoral Commission (AEC), National Results, 2 November 2023, text available at the site: <https://results.aec.gov.au/29581/Website/ReferendumNationalResults-29581.htm> (20 March 2025).

dominated outer suburban electorates with high proportions of migrants, who were more concerned about costs of living and who often had limited understanding of the issues being debated. As such we argue the Voice result is better understood within a Gramscian framework as a missed opportunity to create an “integral state” (*stato integrale*)³ through education, and to expand hegemony by closing the gap between *the social* (the people) and *the political* (the state).

The Australian Labor Party (ALP) government squandered an opportunity to articulate a public education campaign focussed on the historical, social, economic and political effects of white settlement, and how these compounded into ongoing generational Indigenous disadvantage. In short, Voice advocates failed to demonstrate the moral and intellectual leadership required to provide compelling reasons to vote YES. In failing to argue a case of the necessity of the Voice as a mechanism to achieve social justice, the ALP lost its chance to widen and solidify hegemony⁴ from the dominant Anglo and Anglo-Celtic ethno-culture to, and arguably for the first time, include Australia’s First Peoples.

This article has four sections. Part I outlines the origins and evolution of the Voice referendum proposal. Part II explains our methodology, method and positionality in writing on this topic. Part III provides a

³ See for example, M. Green, *Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci’s Concept of the Subaltern*, «Rethinking Marxism», 14, 2002, 3, pp. 1-24; and C. Hawksley, N. Georgiou, *Gramsci makes a difference: Volunteering, neoliberal common sense, and the sustainable development goals*, «Third Sector Review», 25, 2019, 2, pp. 27-56, text available at the site: <https://search.informit.org/doi/abs/10.3316/ielapa.929306512882392> (20 March 2025).

⁴ The term “Australian hegemony” used here refers to the historical development of a “dominative hegemony” (e.g. R. Howson, *Challenging Hegemonic Masculinity*, London-New York, Routledge, 2006), by the Anglo and Anglo-Celtic settlers since the landing of the first fleet in 1788. Through confiscation of land and a war of movement to the development of national institutions, Australian hegemony has had to manage the impacts of increasingly diverse immigration and the emergence of multiculturalism. As argued by J. Forrest and K. Dunn in *Core culture, hegemony and multiculturalism: Perceptions of the privileged position of Australians with British backgrounds*, «Ethnicities», 6, 2006, 2, pp. 203-30, there is still a struggle within this hegemony to «disengage from a legacy of Anglo privilege and cultural dominance». Indigenous scholar Aileen Moreton Robinson has argued in *Talkin’ Up to the White Woman’: Indigenous Women and Feminism* (20th anniversary edition), Brisbane (AU), University of Queensland Press, 2009: «... white Anglo-Australian cultural and racial dominance» has always been the «invisible omnipresent norm» (p. XIX) in Australia, rarely interrogated or seen as a difference; instead, it is the benchmark by which differences from that norm are measured, valued and often ignored. As such, power relations based on race can reproduce inequalities and discriminate against Indigenous people, yet often remain «natural, normal and unmarked» (p. 189).

Gramscian discourse analysis of the central texts of the referendum. Part IV explores the referendum result, noting very strong support for the Voice referendum in wealthy urban predominantly white electorates, the traditional holders of hegemony in Australian society. We argue a Gramscian analysis of the Voice referendum based on the state as educator helps to reveal the reality of a gap existing between what we describe as the people (*the social*) and the state (*the political*). This gap could have been bridged by the ALP government playing the role of educator, a role it pointedly refused to adopt.

Part I: The origins and evolution of the Voice Referendum

From 23-26 May 2017, some 250 delegates from the First Nations National Constitutional Convention met at Uluru, on the lands of the Anangu people, to produce and offer a “statement from the heart”.⁵ This statement resolved, based on the majority vote of those at the convention, that:

1. There be constitutional recognition of First Nations people in the Australian Constitution, and
2. This recognition enables the expression by First Nations people of their interests and aspirations through a “First Nations Voice” and a “Makarrata Commission”.

The Statement from the Heart sought to achieve constitutional recognition of the unique situation that Indigenous People have experienced and continue to experience within Australia. The eventual referendum question on the Voice was devised by the incoming ALP government following the 21 May 2022 election. It was a double-barrelled question that sought to amend the constitution to recognise Indigenous Australians as the First Peoples of the country, and to provide for a body (the “Voice”) to advise the government on issues affecting Indigenous Peoples.⁶ It was due to the abolition of previous bodies representing the interests of Indigenous Peoples⁷ that the

⁵ Uluru Statement from the Heart (USFTH), *View the statement*, 2017, text available at the site: <https://ulurustatement.org/the-statement/view-the-statement/> (5 March 2025).

⁶ Parliament of Australia (POA), *Referendum question and constitutional amendment*, text available at the site: <https://voice.gov.au/referendum-2023/referendum-question-and-constitutional-amendment> (6 September 2023).

⁷ The Aboriginal and Torres Strait Islander Commission (ATSIC) (1989-2005) is perhaps the best known of these, until its abolition by the Liberal-National coalition government of John

ALP in opposition under Anthony Albanese,⁸ fixed on the strategy of a referendum to create the Voice as a constitutional amendment once enshrined, is difficult to remove.⁹

On 19 June 2023 Federal Parliament approved the full referendum question¹⁰ with the following wording:

A Proposed Law: to alter the Constitution to recognise the First Peoples of Australia by establishing an Aboriginal and Torres Strait Islander Voice.

Do you approve this proposed alteration?

Chapter IX Recognition of Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples
[Section] 129 Aboriginal and Torres Strait Islander Voice

In recognition of Aboriginal and Torres Strait Islander peoples as the First Peoples of Australia:

I. There shall be a body, to be called the Aboriginal and Torres Strait Islander Voice;

II. The Aboriginal and Torres Strait Islander Voice may make representations to the Parliament and the Executive Government of the Commonwealth on matters relating to Aboriginal and Torres Strait Islander peoples;

III. The Parliament shall, subject to this Constitution, have power to make laws with respect to matters relating to the Aboriginal and Torres Strait Islander Voice, including its composition, functions, powers and procedures.

For a referendum question to pass it requires a “double majority”: (1) an overall majority of all Australian voters must approve the question (i.e. 50% of the voting population + 1 vote); and (2) a majority of the six original Australian states must pass the question. Due to demographics (see Table 1) any successful referendum requires the two most populous states – New South Wales (NSW) and Victoria

Howard. See J. Haughton, *Former Aboriginal and Torres Strait Islander Australian Government representative and advisory bodies: a quick guide*, text available at the site: https://parlinfo.aph.gov.au/parlInfo/download/library/prspub/9221309/upload_binary/9221309.pdf (11 September 2024).

⁸ A. Albanese, *Makarrata Commission*, 15 November 2021, text available at the site: <https://anthonyalbanese.com.au/media-centre/makarrata-commission> (6 September 2024).

⁹ Constitutional change in Australia is rare; of 45 referenda held (including the Voice) only eight proposals have been carried. See AEC, *Referendum dates and results*, 7 November 2023, text available at the site: https://www.aec.gov.au/Elections/referendums/Referendum_Dates_and_Results.htm (6 September 2024).

¹⁰ National Indigenous Australians Agency (NIAA), *Referendum on an Aboriginal and Torres Strait Islander Voice*, 2023, text available at the site: <https://www.niaa.gov.au/indigenous-affairs/referendum-aboriginal-and-torres-strait-islander-voice> (20 September 2024).

(Vic) – to carry the question, as between them they command well over half the eligible national vote. Any two of Queensland (QLD), Western Australia (WA), South Australia (SA) and Tasmania (TAS) must then also support the proposal. The votes from Australia's two self-governing territories – the Australian Capital Territory (ACT) and the Northern Territory (NT) – are included in the national vote, but do not form part of any state vote.¹¹

Prior to the Voice vote, only eight of forty-four referendum questions had been passed. Of the eight successful, seven had enjoyed bipartisan support.¹² The ALP government proposed and supported the Voice vote, but early on the Liberal-National opposition signalled it would vote NO to the Voice. It was thus incumbent upon the ALP to provide the moral and intellectual leadership that befits the integral state if the Voice were to pass. Before turning to the Voice debate and the results we must first explain our methodology and positionality.

Part II: Methodology and positionality

This article seeks to explore what are important questions about the discourse within the process of the Voice referendum with an emphasis on *closing the gap between the social and the political*.¹³ What were the central arguments put forward by the YES and NO cases that are foundational and constitutive of the Voice discourse? Was there a discursive gap between these arguments? Were the YES and NO arguments reliable and valid? Would the success of either set of arguments “close the gap”?

To address these questions, we adopt a particular political sociological methodology that is constituted by, and gives particular emphasis to, Gramscian theory, and we employ a qualitative discourse-based an-

¹¹ AEC, *National Results*, cit.

¹² C. Briggs, *With the Voice referendum defeated will Australia ever again change the Constitution?*, «ABC News», 29 October 2023, text available at the site: <https://www.abc.net.au/news/2023-10-29/voice-referendum-defeat-will-australia-ever-change-constitution/103018686> (6 December 2024).

¹³ Our use of the term “closing the gap” is unrelated to the annual official Australian government publications on *Closing the Gap*, which from 2009 onwards have sought to reduce (with very limited success) inequality in social indicators between Indigenous Peoples and other Australians in areas like life expectancy, health care, infant mortality, primary education, educational attainment, Indigenous incarceration. See for example, Australian Government, *Closing The Gap*, text available at the site: <https://www.closingthegap.gov.au/resources/history> (6 December 2024).

alytical method from a non-Indigenous Peoples standpoint. Through this methodology, we offer an evaluative statement about the relationship between the people (the social) and the state (the political), or what we have referred to above as “the gap” between these two discursive spaces. Such an approach seeks to contribute to a better understanding of the effectiveness of discourse upon a society so as to recognise, build, accommodate and allow bonds of solidarity to flourish, and in turn to enable opportunities for greater equity.

We understand the process of seeking the inclusion of what Gramsci referred to as “subaltern” peoples,¹⁴ in the expansion of social justice as “closing the gap”. In so doing, we argue that *the social* (the people) becomes a crucial constitutive element in promoting an environment within which access and opportunity are opened to those who exist at the limits of, or beyond, *the political* (the state), and national hegemony.

In setting out our methodology we draw on Maggie Walter’s explanation which posits methodology as the “worldview lens” through which a research project develops and whose “core components” are: standpoint, theory and method.¹⁵

Standpoint, as Walter argues, sets out the researcher’s/researchers’ position towards the research—who they are as researchers and how the researchers see themselves in relation to others and the broader society.¹⁶ In this way, it is not difficult to see how a researcher’s selection and use of theory, and the method by which data is collected and analysed, can be influenced. Given that this paper focuses on an initiative that involves Indigenous People directly, but which also effects the broader Australian society (e.g. both Indigenous and non-Indigenous), it is important to put forward different voices and their positions, including those from a non-Indigenous background. In this context, the authors do not identify as Indigenous Peoples; indeed two of three authors are overseas-born men, albeit with different historical backgrounds to our migration experiences. In addition, the lone Australian-born author is a woman, providing yet another per-

¹⁴ See Green, *Gramsci cannot speak*, cit.; and Id., *Gramsci and Subaltern Struggles Today: Spontaneity, political organization and occupy Wall Street*, in *Antonio Gramsci*, ed. by M. McNally, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 156-78.

¹⁵ M. Walter, *Social Research Methods*, 4th ed. (ebook), Oxford, Oxford University Press, 2019.

¹⁶ *Ibidem*, p. 19.

spective. Thus, from this standpoint, we offer a theoretical frame (as introduced above) or way of understanding the Voice that is located outside of any Indigenous (social) epistemology. Nevertheless, from this collective standpoint we present a unique contribution to analysis of the referendum outcome through an exploration of the hypothesis that the Voice presented an important “closing the gap” opportunity.

It is appropriate to remind ourselves at this point that the Voice initiative engaged with the Australian society and polity as a whole, and it is in this context that we seek to offer a different view of the Voice and its processes. To do this, we operationalise creatively a Gramscian sociology/politics/discourse nexus, and posit this as the knowledge frame (the theoretical lens) within which specific approaches are enabled that lead to a critical evaluation. Thus, our standpoint influences our theoretical approach, and together they lead us to a third element, that is, the method (data collection and analysis). Here we use “discourse analysis”,¹⁷ follow the work of Howarth and Stavrakakis,¹⁸ and operationalise a particular approach that incorporates, *inter alia*, the neo-Marxist theory of Gramsci in a way that is directed towards the «analysis of political issues» to offer «empirically justifiable explanations of the social and political world».

Discourse viewed narrowly is simply speech or text, however, in this approach to discourse analysis there are several important underlying assumptions that bring a complexity to how discourse is operationalised methodologically.¹⁹ First, all objects and actions have meaning that are produced through historically specific systems of rules.²⁰ Secondly

¹⁷ We use the term discourse analysis somewhat uniquely insofar as our purposes recognise but differentiates discourse analysis from its use by N. Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Harlow, Longman Publishing, 1995. Rather, we seek to apply theory to the analysis of discourse (as constituted by both the symbolic and material).

¹⁸ D. R. Howarth, Y. Stavrakakis, *Introducing Discourse Theory and Political Analysis*, in *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*, ed. by D. R. Howarth, A. J. Norval and Y. Stavrakakis, Manchester-New York, Manchester University Press, 2000, pp. 1-23.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 2-4.

²⁰ For example, R. Howson, *The Sociology of Postmarxism*, London-New York, Routledge, 2017, pp. 56-57, has written that the first European explorers who in 1873 happened upon a large (348 m high and 9.8 km perimeter) sandstone monolith in the middle of Australia in 1873 named it Ayers Rock after the first Chief Secretary of South Australia, Sir Henry Ayres, suggesting the importance those explorers placed on their finding. The original historical meaning of the rock was later returned to all of Australia as a sacred place, and is now known by its Indigenous Anangu/Pitjantjatjara name of Uluru. Due to its national prominence and history, it is no surprise that the First Nations National Constitutional Convention would meet at Uluru to produce the

while all objects and actions operate and are given meaning, this meaning does not occur randomly but rather within a particular historically specific system of rules. The space within which these rules occur is referred to as the “discursive”.²¹ Importantly though, the discursive does not reduce every object or action to the symbolic of discourse. Objects and actions do exist with their own ontology and history, just as Uluru did before humans (and will likely after). The discursive enables the analyst to explore the system of rules that exist at any one moment to give both symbolic/material meaning to the object/action.

This exposes the third assumption, that is, the discursive as a historically specific space in which meaning is produced is constituted by, but also influences, real material social relations that are «intrinsically political».²² This brings our method back to the research questions that seek to explore the gap between the social and the political. Insofar as meaning within the discursive is historically political, this indicates the potential for the operation of power/authority within hegemony.²³ The importance of this approach to discourse analysis then comes down to its potential to expose when, and if, meaning within a discursive space is produced by the operation of power, as opposed to authority. This in turn produces “insiders and outsiders” with respect to interactions between the social and the political, and it shows the limit between inside and out is fraught with antagonism. We now present a Gramscian analysis of the Voice texts as discourse.

Part III: The Voice texts as discourse

There were four key expressions of the discourse around the Voice:

1. The 2017 Uluru Statement from the Heart;²⁴
2. The 2021 Indigenous Voice Co-Design Process: Final Report to the Australian Government;²⁵

Statement from the Heart.

²¹ Howarth, Stavrakakis, *Introducing Discourse Theory*, cit., p. 3.

²² *Ibidem*, p. 4.

²³ We differentiate between power and authority. We see authority as the operation of power plus legitimacy. The operation of power disconnected from legitimacy emphasises coercion and will produce antagonism between those included and those excluded. Power in this context cannot produce hegemony. See R. Howson, K. Smith, *Hegemony and the Operation of Consensus and Coercion*, in *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion*, ed. by R. Howson and K. Smith, London-New York, Routledge, 2008, pp. 1-15.

²⁴ USFTH, *View the statement*, cit.

²⁵ NIAA, *Referendum on an Aboriginal and Torres Strait Islander Voice*, cit.

3. The 2023 Case for Voting YES; and
4. The 2023 Case for Voting NO (with YES and NO published together as a booklet provided to all voters.²⁶

Each of these key elements represent a particular but important phase in the movement towards the referendum, but perhaps more importantly they provide springboards from which to enable our analysis and response to our research questions.

The USFTH is an invitation to all Australians to give recognition to the unique historical, political economic and social situation of Indigenous Peoples into the future.²⁷ It does not mention treaty, but it does mention “*Makarrata*”, a concept that in itself does not assume immediately a treaty, rather agreement-making. *Makarrata* opens the possibility for treaty following a process of “truth-telling”, which can be understood as a mode or mechanism of transitional justice, albeit one without criminal powers.²⁸ This *Statement from the Heart* was presented to the Liberal Prime Minister Malcolm Turnbull in 2017.

The second document was presented by Professors Tom Calma and Marcia Langton to the Liberal government of Prime Minister Scott Morrison in July 2021, some 10 months after the presentation of the Indigenous Voice Co-Design Process: Interim Report to the Australian Government (2020).²⁹ As Calma and Langton note, the proposals and recommendations represent “genuine and thorough co-design”, so the report is the outcome of productive engagement led by Indigenous Peoples in partnership with government.

²⁶ Australian Government (AG), *Your official referendum pamphlet*, Australian Government Canberra, 2023, text available at the site: <https://www.aec.gov.au/referendums/files/pamphlet/your-official-yes-no-referendum-pamphlet.pdf> (16 December 2024).

²⁷ Other Prime Ministers (including John Howard) have committed in past election campaigns to a referendum to recognise Aboriginal and Torres Strait Islander peoples in the Constitution. In the 1999 Republican referendum there were two questions: (1) accepting a preamble to the Australian Constitution; (2) moving to a republic. Both were defeated: preamble 60% NO, Republic 55% NO. See AEC, *Referendum dates and results*, cit. ALP Leader Anthony Albanese honoured his electoral promise made in opposition by bringing the Voice to the people in a referendum.

²⁸ See N. Szablewska, C. Hawksley, *Global Approaches to Punishment and the Sustainable Development Goals*, in *Peace, Justice and Strong Institutions. Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals*, ed. by W. Leal Filho *et al.*, Cham, Springer, 2021, text available at the site: https://doi.org/10.1007/978-3-319-71066-2_74-1 (16 December 2024).

²⁹ National Indigenous Australians Agency (NIAA), *Indigenous Voice Co-Design Process: Final Report to the Australian Government*, 2021, text available at the site: <https://www.niaa.gov.au/indigenous-affairs/referendum-aboriginal-and-torres-strait-islander-voice> (16 November 2024).

In Gramscian terms, the Final Report is a document that has “organic”³⁰ development, in that it comes from Indigenous peoples located outside of traditional knowledge and power structures, however in the Final Report there is very little justification or rationale as to why there should be a National Voice. Indeed, the report expects the Australian political and civil societies to already have knowledge of the plight of Indigenous peoples and to accept its proposals *prima facie*. It is not until page 106 that the authors mention that Indigenous Peoples in Australia are subject to a range of “special laws”, and that this feature is a reason why a National Voice is required, as currently laws made about Indigenous Peoples operate *without* their input or consent. Despite sponsoring the Voice referendum, the ALP government did not attempt to educate Australians on the history or impacts of white colonisation on Indigenous Peoples of Australia. Educating the population on the past lies is at the heart of calls for “truth telling”. The ALP’s refusal to take on this role left the YES campaign arguing that the Australian people should support the Voice *because* 80% of Indigenous people supported the Voice.³¹ Devoid of its social justice content, and without explaining generations of policy failure, this argument proved to be insufficient as a rationale.

The third and fourth expressions were presented to all Australian voters in one official information booklet containing both YES and NO cases on the Voice. Each case was presented on alternate pages (YES on the left, NO on the right), with the content of each case described as being authorised by “a majority of the members of parliament” who had voted either for or against the proposed Bill.³² We

³⁰ Gramsci’s use of the term *organic* appears in two different but related contexts: in his explanatory analysis of the function of “intellectuals” (see for example A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, transl. and ed. by Q. Hoare and G. Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971, pp. 5-12), where *organic* is differentiated from the *traditional* and situated between what currently exists as «traditional» or «common sense», and what is historically «new» and represents «good sense» (see Howson, Smith, *Hegemony and the Operation of Consensus and Coercion*, cit., pp. 4-5). Secondly, in the context of relations of force, Gramsci differentiates *organic* from *conjunctural* where the former refers to the movement of relations that have a relative permanence, and the latter, which is more temporary and momentary in nature (Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, cit., p. 177). Thus, in synthesis, it is the “newness” of the socio-historical critique and the intellectual function inherent to the Voice, emergent from outside of traditional hegemonic knowledge and momentary imperatives, that becomes important and organic.

³¹ Yes 23, *Voices for Yes*, 2023, text available at the site: <https://www.yes23.com.au/voicesforyes> (16 November 2024).

³² AG, *Your Official Referendum Pamphlet*, cit.

do not argue that voters read the entire booklet or knew any of the arguments presented, however in the absence of a public education campaign the NO case was emotive, focussed on fear, division and presented several misrepresentations and distortions of fact that may have proved to be decisive.

The Yes Case

In eight points, the YES case argued the Voice provided long overdue constitutional recognition of Australia's First Nations peoples, and provided Australia's Indigenous Peoples with a mechanism to raise their concerns to the government. This in turn would enable a broader political discussion about policies that affect Indigenous Peoples directly. Moreover, the YES case claimed the Voice was an ideological mechanism that would bring the broader Australian community closer to a consciousness about the history of Australia's colonial development and its effects on the Indigenous people over whom the state was erected. It is precisely in these ways that we argue the Voice could have operated to "close the gap" practically and ideologically, or in other words, to expand the limits of the existing hegemony in Australia.

The YES case was advanced discursively, and developed through the social, that is, from the ground up, and while it proceeded always through consultation with various other Indigenous Peoples and their communities, it remained cognisant of the broader political imperatives.

Elected on 21 May 2022, ALP Prime Minister Anthony Albanese offered a clear and foundational moment in the discourse about the Voice by affirming that such a mechanism, grounded in Constitutional recognition, would maintain longevity through and beyond any particular political party or political moment, as well as enabling the real practical and ideological authority that could lead to concrete results. In a speech to the *Garma Festival* in July 2022,³³ Prime Minister Albanese argued the YES case demonstrated Indigenous autonomy with a view to co-designed policy outcomes:

³³ Prime Minister of Australia (PMA), *Address to Garma Festival*, 30 July 2022, text available at the site: <https://www.pm.gov.au/media/address-garma-festival> (16 January 2025).

It will be an unflinching source of advice and accountability, not a third chamber, not a rolling veto, not a blank cheque. But a body with the perspective and the power and the platform to tell the government and the parliament the truth about what is working and what is not... Because a Voice enshrined in the constitution cannot be silenced.³⁴

What was lacking in this discourse was a clear explanation as to why constitutional recognition would close the ideological gap. Symbolically recognition of Indigenous Peoples in the Constitution was supported by all sides, however, as the discourse developed in the broader context, recognition linked directly to closing the ideological gap was only ever weakly developed, and it became subordinate to the Voice as a practical political mechanism. Thus arguments for producing better socio-economic results for Indigenous Peoples became dislocated from any sense of righting historical injustice, and largely divorced from the lived experience of Indigenous Peoples or from the systematic failure of successive Commonwealth government policies since 1967, when the Commonwealth by referendum was granted powers to enact laws for Aboriginal people.³⁵

The claim of better outcomes made sense to some extent—at least within the context that rather than Indigenous People being told of their own problems by white bureaucrats within the political state, the process would be inverted so that the Voice would enable the concerns of Indigenous communities, as well as possible solutions, to be conveyed directly from the social to the political. Thus the YES campaign argued that the Voice would unite Australia by including Indigenous peoples. This claim built on a public movement for reconciliation that dates from the 1980s when there were several important state-led shifts on Indigenous affairs: ALP Prime Minister Bob Hawke's 1988 Baranga speech, which indicated the state's willingness to engage in a Treaty process;³⁶ ALP Prime Minister Paul Keating's 1992 Redfern speech that acknowledged the enormous harm done to Indigenous Peoples by white settlement;³⁷ the 28 May 2000 Sydney

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ AEC, *Referendum dates and results*, cit.

³⁶ Prime Minister of Australia (PMA), *Transcript of Speech at Barunga Sports and Cultural Festival, Northern Territory 12 June 1988*, text available at the site: <https://pmtranscripts.pmc.gov.au/sites/default/files/original/00007334.pdf> (5 May 2024).

³⁷ Prime Minister of Australia (PMA), *Speech by The Hon Prime Minister, PJ Keating MP: Australian*

Harbour Bridge walk where some 250,000 people walked to support reconciliation,³⁸ and the *Sea of Hands* of public solidarity with “Aboriginal and Torres Strait Islander peoples” (first established in 1997).³⁹ All of these were effective, albeit iterative, moments that in the end were unable to significantly alter the ideological position about indigeneity within Australian hegemony.

By asserting the practical mechanism of the Voice would bring the country together, the YES case smacked of what Gramsci might have described as “optimism of the will”, rather than one based in reality with the appropriate “pessimism of intellect”.⁴⁰ This practical emphasis on the Voice mechanism as a *solution* to past injustice (without an attempt to link to current social indicators) continued within the discourse with the YES campaign’s claims that the Voice would ultimately “make government work better”.⁴¹

There was nothing radical about the notion of listening to the people whom development would impact, as co-design in development practice is widely seen as the “gold standard”.⁴² The main failure of the YES case was to focus on a largely econometric argument when a social justice and rights-based argument would have been

Launch Of The International Year For The World's Indigenous People, Redfern, 10 December 1992, text available at the site: <https://pmtranscripts.pmc.gov.au/sites/default/files/original/00008765.pdf> (10 June 2024). Speaking in the Sydney suburb of Redfern (which had a high Aboriginal population) for the Australian launch of the *International Year For The World's Indigenous People* on 10 December 1992, among other points, Keating noted: «And, as I say, the starting point might be to recognise that the problem starts with us non-Aboriginal Australians. It begins, I think, with that act of recognition. Recognition that it was we who did the dispossessing. We took the traditional lands and smashed the traditional way of life. We brought the diseases. The alcohol. We committed the murders. We took the children from their mothers. We practised discrimination and exclusion. It was our ignorance and our prejudice. And our failure to imagine these things being done to us. With some noble exceptions, we failed to make the most basic human response and enter into their hearts and minds. We failed to ask how would I feel if this were done to me? As a consequence, we failed to see that what we were doing degraded all of us».

³⁸ National Museum Of Australia, *Walk for Reconciliation 2000*, text available at the site: <https://www.nma.gov.au/defining-moments/resources/walk-for-reconciliation/> (10 June 2024).

³⁹ Australians for Native Title and Reconciliation (ANTAR), *About Us*, text available at the site: <https://antar.org.au/our-work/about-us/> (10 June 2024).

⁴⁰ A. Gramsci, *Letters From Prison*, sel., transl. from the Italian and introd. by L. Lawner, London, Quartet Books, 1979, p. 159.

⁴¹ AG, *Case for Yes*, cit., p. 8.

⁴² N. Georgeou, C. Hawksley, *Enhancing Research Impact in International Development: A Practical Guide for Practitioners and Researchers*, Canberra, RDI Network/Australian Council for International Development (ACFID), 2020, text available at the site: https://rdinetwork.org.au/wp-content/uploads/2020/02/ERIID_V8_DIGITAL.pdf (10 June 2024).

more useful to motivate people to understand the historical injustices visited upon Indigenous peoples by the British colonies and the Australian state.

The NO case

The Opposition to the ALP, known as the Coalition, is comprised of two parties, the larger Liberal Party and the smaller Nationals. Liberal leader Peter Dutton and Nationals leader David Littleproud were backed by agribusiness interests and the natural resources sector.⁴³ While there were Liberal dissenters,⁴⁴ the Coalition sought to maximise any concerns, confusion, fear or division.⁴⁵ The NO case presented 10 arguments. In referring to the Voice process as a “Canberra” voice, the NO case emphasised some sort of “elite” Indigenous/governmental connection that would axiomatically somehow be unrepresentative of the concerns of *real* Indigenous people.⁴⁶

The NO campaign frequently used words such as “risky”, “unknown”, “divisive” and “permanent” to create the impression that a constitutional change would not be to the national benefit. NO campaigners actively peddled *disinformation*, including that the United Nations would take over Australia, and that if the Voice referendum passed Australians would lose their homes.⁴⁷ The NO case argued that enshrining the Voice within the Constitution was a leap into the

⁴³ M. Berry, *The Voice Referendum*, «Journal of Australian Political Economy», 2023, 92, pp. 240-48.

⁴⁴ The Liberal Party was partly split on the Voice, although the majority sided with Liberal leader Dutton in opposing the Voice. Notable Federal Liberals dissenters included Julian Lesser (Member for Berowra, NSW) who resigned as Opposition Shadow Minister for Indigenous Affairs to campaign for the Voice; Bridget Archer (Member for Bass, TAS); and Senator Andrew Bragg (NSW). See J. Butler, S. Collard, *Liberal colleagues praise Julian Leeser's Indigenous voice stance, claiming yes vote now more likely*, 11 April 2023, text available at the site: <https://www.theguardian.com/australia-news/2023/apr/11/liberal-colleagues-praise-julian-leeser-indigenous-voice-stance> (10 June 2024). Some state Liberal Leaders also supported the Voice – Jeremy Rockcliffe, (Premier of TAS) and Mark Speakman (NSW Opposition leader). See M. Ortolan, *Peter Dutton opposes the Voice to Parliament – but not all Liberal leaders agree*, 5 September 2023, text available at the site: <https://www.abc.net.au/news/2023-09-05/peter-dutton-voice-to-parliament-yes-no-vote-referendum/102797582> (10 August 2024).

⁴⁵ A. Remeikis, J. Butler, *Voice referendum: factchecking the seven biggest pieces of misinformation pushed by the no side*, 11 October 2023, text available at the site: <https://www.theguardian.com/australia-news/2023/oct/12/indigenous-voice-to-parliament-referendum-misinformation-fact-checked> (10 October 2024).

⁴⁶ AG, *Official referendum pamphlet*, cit.

⁴⁷ Remeikis, Butler, *Voice referendum: factchecking*, cit.; Berry, *The Voice Referendum*, cit., p. 242.

unknown as «There is no comparable constitutional body like this anywhere in the world». This was factually incorrect; many states have advisory mechanisms for seeking the inclusion of the views of Indigenous Peoples. Scandinavian states have a Saami parliament while New Zealand has dedicated parliamentary seats for Māori.⁴⁸ The French Pacific territory of New Caledonia has an Indigenous Senate (*Senat Coutumier*) which is able to advise the New Caledonian Congress on the effects of any proposed legislation on Indigenous Kanak people.⁴⁹

Despite the referendum question specifying that the Parliament of Australia would decide the «composition, functions, powers and procedures» of the Voice, the NO campaign highlighted the lack of detail provided on how the Voice would work. The NO campaign deliberately focussed on electoral minutiae around how Voice representation would be realised within Indigenous political society. Such an initiative would, it was claimed, ultimately ignore the needs of remote communities. This was another discursively mischievous argument, as it completely ignored the detailed work in Chapter 1 of the Calma/Langton *Final Report* on representation of local and regional voices which in great detail over 80 pages explains how the Voice to Parliament developed from numerous meetings among remote and regional Indigenous communities.⁵⁰

Where there is ineffective moral and intellectual leadership within the function of education, and *pace* Gramsci's discussion of «continuity and tradition»,⁵¹ the failure to assimilate civil society creates fear. The NO campaign capitalised on the absence of a clear rationale of social justice that would have educated the community on historical Indigenous disadvantage. NO was thus able to claim the referendum and constitutional change would not help Indigenous Peoples because the Voice would be costly, and it would produce new levels

⁴⁸ R. Paora *et al.*, *Tino Rangatiratanga and Mana Motuhake: Nation, state and self-determination in Aotearoa New Zealand*, «AlterNative», 7, 2011, 3, pp. 246-57, text available at the site: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/117718011100700305> (10 May 2024).

⁴⁹ The New Caledonian Congress is not bound to take on the concerns of the *Senat Coutumier*, and in this way it would have been very similar to the Voice. See E. Wadrawane *et al.*, *New Caledonia has had an indigenous body advise government since 1999. What can Australia learn?*, «The Conversation», 19 May 2023, text available at the site: <https://theconversation.com/new-caledonia-has-had-an-indigenous-body-advise-government-since-1999-what-can-australia-learn-204906> (10 June 2024).

⁵⁰ NIAA, *Indigenous Voice Co-Design Process*, cit., ch. 1, pp. 21-103.

⁵¹ Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, cit., p. 195.

of bureaucracy. According to the NO case, the Voice could effectively hijack government – NO claimed no issue would be beyond the scope of the Voice: interest rates, foreign policy, defence, and other areas not seen as particularly germane to Indigenous People, could all apparently be decided by the Voice. This was another lie. Legal advice provided by the Solicitor General, Stephen Donohue, to the Prime Minister, the Attorney General and the parliament made it very clear that there was no legal obligation for the government to accept any advice offered by the Voice.⁵²

While a few progressive liberals campaigned for YES, the NO campaign was generally characterised by its commitment to scare-mongering around issues of race, and to opposition toward some sort of special place, privilege or representation for Indigenous peoples that would unavailable to other groups.⁵³ Prominent NO campaigner Jacinta Nampijinpa Price (Liberal Senator from NT and herself an Indigenous woman), went so far as to argue at the National Press Club that «No, there is no ongoing negative impacts of colonisation» on Indigenous Peoples, and that among other benefits, «now we have running water, readily available food».⁵⁴ This claim drew responses from a range of commentators – mostly of condemnation and astonishment from Indigenous leaders, including some in the NO campaign.⁵⁵

⁵² H. Hobbes, *Solicitor-general confirms Voice model is legally sound, will not ‘fetter or impede’ parliament*, «The Conversation», 21 April 2023, text available at the site: <https://theconversation.com/solicitor-general-confirms-voice-model-is-legally-sound-will-not-fetter-or-impede-parliament-204266> (10 November 2024).

⁵³ The claim of “special rights” for Indigenous Peoples was linked with even more spurious claims that the Voice would lead to land “confiscation” from farmers with pastoral leases. Speaking in the Senate on 19 June 2023, Queensland One Nation Senator Pauline Hanson noted: «Just because you’ve got your cave paintings and your Dreamtime and you have this connection with the land. What about the farmers? What about the people working the land and the people who have died for this country? They have every right to this land». See R. Sullivan, *PM calls for “respectful debate” after Pauline Hanson slams Voice to Parliament and defends stolen generation policies in Senate*, 19 June 2023, text available at the site: <https://www.skynews.com.au/australia-news/pm-calls-for-respectful-debate-after-pauline-hanson-slams-voice-to-parliament-and-defends-stolen-generation-policies-in-senate/news-story/da132702b8f13948886f4f7af576dcd4> (10 November 2024).

⁵⁴ J. Butler, L. Allam, *“A betrayal”: Burney condemns Price claim colonisation had no ongoing negative impacts?*, 14 September 2023, text available at the site: <https://www.theguardian.com/australia-news/2023/sep/14/jacinta-nampijinpa-price-says-colonisation-had-no-negative-impacts-on-indigenous-australians> (10 November 2024).

⁵⁵ T. Rose, S. B. Canales, *Indigenous people “disgusted” by Jacinta Nampijinpa Price’s “simply wrong” comments on colonisation, Burney says*, 14 September 2023, text available at the site: <https://www.>

The NO campaign also argued the Voice would “open the door” for an expansion of Indigenous activism to include: a treaty (appeals for which have been ongoing since the 1970s); a *Makarrata* (agreement and truth-telling) commission (an idea that dated back to Hawke’s 1988 Balanga speech); changing the date of the Australia Day public holiday from 26 January (discussion on which has been ongoing since the 1970s, and advocated by prominent NO campaigner Warren Mundine);⁵⁶ and monetary compensation for Indigenous Peoples. Some who objected to the Voice had always favoured a Treaty,⁵⁷ but there was in fact no contradiction between Treaty, truth-telling and the Voice, all of which had been called for in the *Uluru Statement from the Heart*.

The hyperbole around increased Indigenous activism flourished in the NO campaign’s social media presence, where NO campaigners focussed their efforts.⁵⁸ This alarmism continued until the day of the vote, despite the existence and operation of state-based bodies that already provided advice to state governments; for example, the First People’s Assembly of Victoria has been active from 2019.⁵⁹ Suffice to say, Indigenous activism existed before the Voice referendum, and

[theguardian.com/australia-news/2023/sep/15/jacinta-nampijinpa-price-comments-colonisation-voice-referendum-linda-burney](https://www.theguardian.com/australia-news/2023/sep/15/jacinta-nampijinpa-price-comments-colonisation-voice-referendum-linda-burney) (10 November 2024). As successive *Closing the Gap* Reports from 2009 make clear, there has been a consistent failure of centralised government programs to meet any of the targets set for Indigenous Peoples. After Julian Leeser resigned as Shadow Minister for Indigenous Affairs due to Liberal leader Dutton’s official opposition to the Voice, Price was rewarded with that portfolio in the Shadow Cabinet.

⁵⁶ Indigenous leader Warren Mundine co-led the Indigenous NO campaign with Price. See D. Hurst, *Mundine calls for Australia Day date change and backs treaties despite opposing voice*, 16 September 2023, text available at the site: <https://www.theguardian.com/australia-news/2023/sep/17/mundine-calls-for-australia-day-date-change-and-backs-treaties-despite-opposing-voice> (10 November 2024).

⁵⁷ Indigenous Senator Lidia Thorpe (Greens, VIC) was the main advocate of the “Treaty first” position, but unlike Mundine or Price she did not campaign against the Voice. See J. Butler, *Lidia Thorpe wants action on treaty and truth before campaigning for Indigenous voice*, 13 October 2022, text available at the site: <https://www.theguardian.com/australia-news/2022/oct/14/lidia-thorpe-wants-action-on-treaty-and-truth-before-campaigning-for-indigenous-voice> (10 November 2024).

⁵⁸ The YES campaign ran an old-fashioned “boots on the ground” campaign with door-knocking and placing supporters at polling stations and rallies. The NO campaign instead spent its money on social media advertising. A media analysis is outside the scope of the paper, but the final result shows the limitations of fighting an “old-fashioned” political campaign based on ideas of social justice in a “post-truth” world of “alternative facts”, deliberate disinformation and wilful misrepresentation of positions.

⁵⁹ First People’s Assembly of Victoria (2024), *We are the First People’s Assembly*, text available at the site: <https://www.firstpeoplesvic.org/the-assembly/> (15 November 2024).

it will continue to exist as hegemony is constantly reformulated to achieve balance and consensus.

Within the Voice discourse, the NO campaign constructed mendacious fears and concern, even though all the referendum question was essentially asking was for the Australian government to listen to a representative body of Indigenous people on which government policies work well for them and which do not assist them in their lives, experiences and communities.

Finally, within the discourse of the NO campaign, there was a push to delink constitutional recognition of Indigenous peoples from any official body like the Voice to represent them.⁶⁰ NO then advanced a vague promise to hold a separate referendum on recognition of Indigenous people *and migrants* should the Voice vote be defeated, as this would somehow be more inclusive. This effect of this NO strategy was to further muddy the original intent of the referendum question: to acknowledge and honour the special place of Indigenous peoples in Australia. As the ALP did not provide education around the colonial history and modern treatment of Indigenous people, this misinformation and disinformation went unchecked.

In the final section we examine where the YES vote was successful in the Voice referendum and then return to a Gramscian theoretical perspective to position these results within a changing Australian hegemony.

Part IV: The Vote on the Voice

Voting is compulsory in Australia. The Voice referendum did not pass in any Australian state and YES votes achieved just under 40% of the national votes. The highest YES vote was in Victoria (45.27%), and the lowest was in Queensland (31.23%). Percentages of YES votes in other states were: NSW (41.04%), South Australia (35.83%), Western Australia (36.73%), Tasmania (41.06%). The Northern Territory, which has the highest percentage of resident Indigenous People of any state and territory (30.8%) voted 39% YES. In contrast, the Australian Capital Territory – centred around the seat of national government in Canberra and with the smallest percentage of resi-

⁶⁰ P. Karp, *Voice to parliament no campaign to push for recognition of migrants as well as Indigenous people*, 29 January 2023, text available at the site: <https://www.theguardian.com/australia-news/2023/jan/29/voice-to-parliament-no-campaign-to-push-for-recognition-of-migrants-as-well-as-indigenous-people> (10 November 2024).

dent Indigenous People – voted 65% YES. The ACT was the only recorded YES vote nationally in any state or territory (61.29%).⁶¹

Referenda are counted by federal parliamentary seats, all of which fall within states or territories, so each seat represents a snapshot of *the social* for a specific area.⁶² Of the 151 Federal seats in the Australian House of Representatives, only 31 of 151 seats voted majority YES: NSW (11/47), Victoria (13/39) QLD (3/30) WA (2/15), SA (0/10), TAS (2/5), ACT (3/3) NT (0/2). The four highest YES voting electorates attained over 70%: the seat of Melbourne (77.21%) in VIC held by the Greens; ALP Prime Minister Albanese's inner city Sydney seat of Grayndler (74.64%); ALP-held Sydney (70.9%), and ALP-held Canberra (ACT) (70.59%). In NSW, Coalition opposition to the Voice did not prevent the wealthy suburban blue-ribbon Liberal electorate of Bradfield and its 45% overseas-born population voting YES (52.11%), while voters in four former NSW Liberal heartland Sydney suburban seats who in the 2022 election had opted for more progressive “Teal”⁶³ independents also voted YES: Wentworth (62.55%); North Sydney (59.93%), Warringah (59.54%) and Mackellar (50.84%).

Analysis of exactly where the strongest YES votes fell problematises the “Australia is racist” explanation. There is a strong correlation between education, wealth and electorates that voted majority YES, or over 40% YES. They are firstly urban – from Sydney, Newcastle and Wollongong (NSW), Melbourne (Victoria), Brisbane (Qld), Perth (WA) and Hobart (Tasmania) and Canberra (ACT). Secondly they have above average levels of higher education, higher incomes and are more progressive or socially liberal.⁶⁴ So in 20% of the seats (31/151) there were YES victories coming from well-educated high-income electors who supported constitutional recognition of Indigenous peoples and

⁶¹ AEC, *National Results*, cit.

⁶² All data in this section are drawn by AEC, “Results by Division”, text available at the site: <https://results.aec.gov.au/29581/Website/ReferendumMenu-29581.htm> (10 November 2024).

⁶³ The Teal candidates ran in blue-ribbon Liberal seats. They were essentially progressive professional women disgusted with the Liberal government’s record on gender and climate change. They ran against sitting Liberal Party members in May 2022; ten Teal candidates won seats. Under progressive Liberal leadership they might well have been Liberal candidates.

⁶⁴ S. Wright, *The demographics that felled the Yes campaign*, «Sydney Morning Herald», 15 October 2023, text available at the site: <https://www.smh.com.au/politics/federal/the-demographics-that-felled-the-yes-campaign-20231015-p5ecc5.html?js-chunk-not-found-refresh=true> (15 November 2024).

an Indigenous Voice to Parliament. These were also historically Anglo electorates, although this is also changing as Australia diversifies. In a further 23.8% of seats (36/151) – (NSW (10), VIC (15), QLD (3); WA (3), SA (4), NT (1) – there was a strong, but not quite strong enough, YES vote of between 40-50%. Again, these were urban voters with above average educations and higher incomes.

Nationally, the NO vote was just over 60% and the YES vote just under 40%. Many of the strongest NO votes were in rural and majority Australian-born electorates with economies based on mining and pastoral activity.⁶⁵ Despite its international image of sprawling deserts and beaches, Australia is overwhelmingly urban, and most of its federal electorates are in cities. What really sunk the Voice referendum was the high NO vote in metropolitan electorates (POA 2023b; Berry 2023). For example, the Western Sydney region is culturally and linguistically diverse with some local government areas recording up to 75% of households speaking a language other than English.⁶⁶ Despite the ALP holding most of Western Sydney's 15 seats (ALP 10, Lib 4, Independent 1) NO votes ranged between 51-65%. Analysis by Ben Raue shows there was no particular consistency in attitude to the Voice across migrant groups in Western Sydney seats, however some areas with high concentrations of voters of a specific ethnicity (e.g. ethnic Indians) had higher than national average support for YES; ethnic Chinese communities also voted YES, just above the national average.⁶⁷ This is notable as India and China are, according to the Department of Home Affairs, ranked first and second of the top ten states from

⁶⁵ Only one electorate where the population was over 80% Australian born voted YES: the historically Labor city of Newcastle (53.53%) in NSW (see Wright, *The demographics that felled the Yes campaign*, cit.). Some electorates are larger than most European countries, but they have far lower levels of education than electorates in Australian cities: Maranoa (QLD) (held by Nationals leader David Littleproud) is 729,897 km² (twice the area of Italy) and voted 84.62% NO; Flynn (QLD) is 132,824 km² (National Party), is larger than Portugal and voted 83.72% NO. The two largest seats in Australia are both in WA: O'Conner (1,126,937 km²) (75.52% NO) and Durrack (1,383,954 km²) (72.11% NO). Both these National party seats are larger than France and Spain combined.

⁶⁶ Western Sydney has a population of over 2 million people. In the Fairfield Local Government Areas the percentage of households using a language other than English at home is as high as 75%. See N. Georgeou *et al.*, *Better Elder Care: Towards culturally appropriate aged care service provision for Culturally and Linguistically Diverse older (65+)* adults in Greater Western Sydney, Western Sydney University, HADRI, 2021, p. 1.

⁶⁷ See B. Raue, *The Indian-Australian vote for Yes*, «The Tally Room», 18 October 2023, text available at the site: <https://www.tallyroom.com.au/53530> (18 November 2024).

which people migrated to Australia as permanent residents,⁶⁸ and both communities emphasise education. Similar trends are observed in urban areas of Melbourne and Brisbane, where many of the outer suburban electorates that voted NO have lower levels of education. Clearly language, identity and culture appear as possible factors for future examination as they produce meaning that has direct political effect. These areas voted NO, but they likely did so because they were not given sufficient education as to why they should vote YES.

Analysis: Gramsci and the Voice vote

To argue that “Australians are racist” overlooks the failure of forceful political leadership by the ALP in government; a missed opportunity to aim to expand hegemony and to provide the moral and intellectual leadership of the state as educator. The only major party committed to YES failed to provide sufficient rationale as to why voting YES would produce beneficial outcomes for Indigenous Australians, or for all Australians. In this context, difficulties emerged in selling the message of *closing the gap* ideologically and practically, not to the parts of Australian society that already enjoy higher levels of education, power and socio-economic status, but to the those with entrenched attitudes (in rural areas), or those with limited knowledge (in urban areas), or with pressing economic concerns (everywhere).

The ALP government missed its opportunity to be the “educator state”, a notion foundationally based in the importance of an articulation of the “ethico-political” as history.⁶⁹ As Gramsci argues:

... not only does the philosophy of praxis not exclude ethico-political history but that, indeed, in its most recent stage of development, it consists precisely in asserting the moment of hegemony as essential to its conception of the state and to ‘accrediting’ of the cultural fact, of cultural activity, of a cultural front as necessary alongside the merely economic and political ones.⁷⁰

⁶⁸ The top ten source migration countries to Australia are in order: India, China, United Kingdom, Philippines, Nepal, Vietnam, New Zealand, Hong Kong SAR, Pakistan, South Africa. Seven of these mostly speak languages other than English. See text available at the site: Department of Home Affairs (DOHA), *Country profiles list*, 2022, text available at the site: <https://www.homeaffairs.gov.au/research-and-statistics/statistics/country-profiles/profiles> (18 November 2024).

⁶⁹ For a full discussion of the development of ethico-political in Gramsci’s work, see Howson, Smith, *Hegemony and the Operation of Consensus and Coercion*, cit., pp. 7-9.

⁷⁰ A. Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, p. 106.

The ALP ignoring this ethico-political dimension led to a gap in knowledge about why the Voice was required culturally, socially, economically and politically. There was much that needed to be said about colonial history, race relations and Indigenous policy failure in Australia. Education could have helped promote the YES case. Arguably, it is possible to consciously fashion hegemony and expand inclusion of the subaltern through education.⁷¹ In particular, operating as an educator state could have provided a rationale for voting YES: acknowledgement of past policy failures might have been “politically courageous”, but it could have made it clear that a new approach was required, one designed and informed by Indigenous Peoples.

Eventually what passed for a case for voting YES was, for the most voters, insufficient justification for enacting constitutional change. We argue this was because the changes proposed were not placed within an ethico-political historical context – there was no explanation of how or why Indigenous People should have a unique place in the Australian polity, or how and why this could or must be differentiated from other subaltern identities and realities. In Gramscian terms, the reasons to vote YES were ineffective as organic intellectual educational work. Even though the Voice had the backing of the government, along with much of the business community, the lack of moral and intellectual leadership underpinned by an ethico-political history, and the levels of mendacity of the NO case, proved decisive.

The Voice debate was peculiarly Australian, and located within a national state, but as Gramsci has observed, national hegemony is the result of an original and unique dialectic combination between the national and international levels of analysis of power.⁷² As such, the NO campaign’s reliance on *misinformation* to deny a claim for greater social justice reflects the recent rise of popular authoritarianism. As Mike Berry noted: «Trump, Brexit, Orban, Duda and the whole grisly lot should have forearmed us against the volley of misinformation, disinformation and vitriol that poisoned the campaign from the beginning».⁷³

⁷¹ C. Hawksley, *Hegemony, Education, and Subalternity in Colonial Papua New Guinea*, in *Hegemony*, cit., pp. 142-58.

⁷² A. Gramsci, *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*, ed. by D. Forgacs, New York, New York University Press, 2000, p. 230 (Q 14, § 68).

⁷³ Berry, *The Voice Referendum*, cit., pp. 243-44.

Discursively, the YES case rested on Indigenous prior occupation of Australia as providing sufficient rationale for change. This however omitted the real *raison d'être* for a Voice – that a history of European colonisation of the Australian continent, the dispossession of land, removal from country, loss of language, acts of genocide perpetrated by settlers and colonial governments, religious organisations and individuals, have resulted in «third world hubs in a first world country»,⁷⁴ with sub-optimal standards of living, lower life expectancy, educational achievement and disproportionately high incarceration rates for Indigenous peoples.

For YES advocates there was unfortunately no argument made that sought to educate the public to inform an increasingly ethnically diverse society of the reality of Australia's colonial history, the development of its institutions, and the manner in which the settler colonial state's imposition of capitalist property relations and profit motives completely upended indigenous cosmology, politics and cultures, with deleterious effects felt to this day. Nor was there any admission that having the state tell Indigenous Peoples which policy is best for them has not worked.

By focussing on the perceived “risk” of the Voice and highlighting the (quite deliberate) lack of specific operational information provided, the NO campaign created a sense of fear. It framed the referendum, and the changes sought, as a mechanism that would ultimately divide the nation because, it claimed, Australians would no longer be “equal before the law” if the Voice were accepted. This tactic was particularly specious as it appeared to assert, against all social indicators, that Australia is already an equal, united or racially tolerant polity.⁷⁵ This duplicitous argument also played on historical unease around race relations and property rights in the Australian state, built as it was on confiscation of Indigenous land through the doctrine of *terra nullius*.⁷⁶

⁷⁴ *Ibidem*, p. 241.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ As Paora *et al.*, *Tino Rangatiratanga and Mana Motuhake*, cit., p. 251 observed when considering Māori sovereignty claims in New Zealand in the context of the 1840 Treaty of Waitangi, the flying of the Aboriginal and Torres Strait Islander flag from public buildings in Australia is commonplace and unthreatening *precisely because* these flags are symbolic and represent no actual challenge to state power; flying them does not undermine the legitimacy of the Australian hegemonic project.

In the absence of a concerted attempt to educate the public, NO campaigners were able to position the Voice as a “special right” for Indigenous peoples, but a right that was being potentially advanced *only* to one group at a time of high costs of living, housing prices, and interest rates. In this context, as Mike Berry has observed «the plight of others less fortunate than themselves receded in significance. The question *why should we vote yes* morphed into *why should “they” get something (anything) when we get nothing?*»⁷⁷

Conclusion

The ALP government’s unwillingness to play the role of the educator state and to explain why the Voice was justified, necessary and overdue allowed the NO campaign to focus of fear and disinformation. The NO vote is not however proof of Australia’s inherent racism; on the contrary, many well-educated urban wealthy Australians from a mix of backgrounds, including historical Anglo holders of hegemony, were the biggest supporters of the Voice. We have shown in this article that the reality is more complex: a lack of a public education campaign might have helped secure more YES votes, but it may not have been enough to overcome economic insecurity. The Voice result appears to reinforce Forrest and Dunn’s⁷⁸ claim that there remains a struggle to give up the legacy of Anglo privilege and cultural dominance that marks the existing Australian hegemony, especially in rural and regional Australia.

The failure to address the NO campaign’s mendacious argument during the Voice debate shows the ALP government missed a historic opportunity to play the role of the educator state, to show a different path toward continuity and to create a new tradition. While the NO campaign sowed confusion and misrepresented facts, the ALP government failed to broaden the discussion or provide sufficient rationale for constitutional change. An integral state would have aimed to expand Australian hegemony by including as full citizens a historically marginalised subaltern group of people. This would have required strong political leadership focussed on human rights and social justice. By advancing the place of Indigenous People through

⁷⁷ Berry, *Voice Referendum*, cit., p. 243 (italics in original).

⁷⁸ Forrest, Dunn, *Core culture, hegemony and multiculturalism*, cit.

the Voice, the nature of hegemony would have been expanded by including the subaltern in both *the social* and *the political*. Had this occurred, the moral right of the integral state to speak for all its people would have been affirmed, cementing the legitimacy of the state even amongst those who had considered it most illegitimate.

Table 1: Enrolled electors by Australian state or territory

Updated: 21 September 2023

Size of the electoral roll and [enrolment rate](#) for the 2023 referendum

State/ Territory	Electors on Certified List	Estimated Eligible Population (a)	Enrolment rate (b)	Estimated not enrolled
NSW	5,588,248	5,638,345	99.0%	50,097
VIC	4,468,879	4,548,161	98.3%	79,282
QLD	3,632,451	3,759,574	96.6%	127,123
WA	1,826,521	1,914,422	95.4%	87,901
SA	1,283,394	1,321,208	97.1%	37,814
TAS	407,018	418,117	97.3%	11,099
ACT	316,837	323,319	98.0%	6,482
NT	152,999	166,795	91.7%	13,796
National	17,676,347	18,089,941	97.7%	413,594

Antonio Gramsci's "Felix Error"

Marco Secci

Independent Scholar, marcosecci158@gmail.com

Received: 20.05.2025 - Accepted: 10.11.2025 - Published: 31.12.2025

Abstract

This paper re-examines Antonio Gramsci's rejection of Raffaele Corso's definition of folklore as "contemporary prehistory" and argues that the concept can be reconsidered in light of Gramsci's critique. Gramsci opposed Corso's positivist, evolutionary view, emphasizing instead the complexity, instability, and fragmentary nature of folklore. In the *Quaderni del carcere*, he framed folklore as a by-product of the dialectical relationship between hegemonic and subaltern classes, where elements of dominant culture "fall" into subaltern traditions and are recombined into contradictory worldviews. The paper suggests that folklore may indeed be understood as "contemporary prehistory," not as a stage to be overcome, but as an unofficial, unwritten, and persistent cultural process that preserves what official history excludes. Folklore functions both conservatively, maintaining repressed social elements, and subversively, offering resources for cultural resistance. Gramsci's background in linguistics shaped his recognition of folklore as a dynamic system akin to language-stratified, fossil-like, yet continually alive. By situating Gramsci's contributions within broader cultural theory, the study highlights both the strength and the limits of his Marxist approach. It concludes that engaging critically with folklore remains crucial today, especially in the face of conspiracy theories and misinformation, which demonstrate its enduring social power.

Keywords

Folklore, Gramsci, Cultural Theory, Hegemony, Marxism

Il "felix error" di Antonio Gramsci

Abstract

Questo articolo riesamina il rifiuto di Antonio Gramsci della definizione di folklore di Raffaele Corso come "preistoria contemporanea" e sostiene che il concetto possa essere riconsiderato alla luce della critica di Gramsci. Gramsci si oppose alla visione positivista ed evoluzionista di Corso, sottolineando invece la complessità, l'instabilità e la natura frammentaria del folklore. Nei *Quaderni del carcere*, inquadra il folklore come un sottoprodotto del rapporto dialettico tra classi egemoniche e subalterne, dove elementi della cultura dominante "ricadono" nelle tradizioni subalterne e vengono ricombinati in visioni del mondo contraddittorie. L'articolo suggerisce che il folklore possa effettivamente essere inteso come "preistoria contemporanea", non come una fase da superare, ma come un processo culturale non ufficiale, non scritto e persistente che preserva ciò che la storia ufficiale esclude. Il folklore funziona sia in modo conservativo, mantenendo elementi sociali repressi, sia in modo sovversivo, offrendo risorse per la resistenza culturale. La formazione linguistica di Gramsci ha plasmato la sua concezione del folklore come un sistema dinamico affine al linguaggio: stratificato, fossile, eppure in continua evoluzione. Collocando i contributi di Gramsci all'interno di una più ampia teoria culturale, lo studio evidenzia sia la forza che i limiti del suo approccio marxista. Conclude che affrontare criticamente il folklore rimane cruciale oggi, soprattutto di fronte alle teorie del complotto e alla disinformazione, che ne dimostrano il perdurante potere sociale.

Keywords

Folklore, Gramsci, Teoria culturale, Egemonia, Marxismo

Antonio Gramsci's “felix error”

Marco Secci

1. The “felix error”

In the *Quaderni del carcere*, Antonio Gramsci refers to a definition of folklore as «preistoria contemporanea» (contemporary pre-history), given by Raffaele Corso in his work *Folklore: storia, obietto, metodo, bibliografia* (*Folklore: History, Object, Method, Bibliography*).¹ It is known that Gramsci did not have direct access to the book, but he resorted to journalistic sources, probably a negligible and not very rigorous article by Massimo Scaligero published in 1932, in which the phrase is attributed to Corso.² The exact expression³ is nevertheless present in his work and it is so important to contextualize it that I will report it in its entire paragraph:

Ethnography is directed towards uncultured (inculti) or uncivilized (incivili) human groups who, almost lesser children in the great universal family, are located around the developed peoples, who have long ago left infancy behind. Ethnography takes on the specific name of *folklore* when it observes the more obscure and deeper strata of the civilized nations represented by common groups, in whom, as in a fond, there are deposited, sometimes in order once more to bud, so many forms of activity and manifestations that seemed to have disappeared for ever. In this sense *folklore* may be called the «ethnography of the rural classes», as the science which explores and studies a field that up to yesterday was unknown or neglected, full of fantastic wonders and surprises and revelations which have made them deserve the title of *contemporary pre-history*.⁴

Corso had a positivist view of the subject: as ethnology is the science of uncultured people in the *not yet civilized* world, so folklore is the science for *not yet civilized* strata of modern societies. In both

¹ Q 9, § 15: *QC*, p. 1105; in English *Folklore: Contemporary Pre-History* in *Selections from Cultural Writings* (henceforward *SCW*), ed. by D. Forgacs and G. Nowell-Smith and trans. by W. Q. Boelhower, London, Lawrence and Wishart, 1985, pp. 194-95.

² G. B. Bronzini, *Come nacquero le osservazioni sul folklore di Gramsci*, «Lares. Quadrimestrale di studi demo-ethno-antropologici», 68, 2002, 2, pp. 213-15.

³ Some still attribute this creation to Corso. Cfr. D. Ó Giolláin, *Rethinking (Irish) Folklore in the Twenty-First Century*, «Béaloidéas», 81, 2013, pp. 37-52: 39.

⁴ R. Corso, *Folklore. Storia, obietto, metodo, bibliografia*, Roma, Leonardo da Vinci, 1923, p. 20; emphasis by the author.

cases, humanity of every latitude is meant to take an analogous path from a primitive state to a developed one (implying the so-called western Christian civilization), provided that the developed peoples have surpassed their *infancy*. The influence of the English school (Taylor, Frazer) is clear, an approach rejected, in Italy, first by Benedetto Croce and then by Gramsci himself.⁵

Gramsci used the phrase «preistoria contemporanea» in order to discard it:

[it] is simply a game with words to define a complex phenomenon that eludes compact definitions [...] Folklore has always been tied to the culture of the dominant class and, in its own way, has drawn from it the motifs which have then become inserted into combinations with previous traditions. Besides, there is nothing more contradictory and fragmentary than folklore.⁶

And, again, «folklore, at least in part, is much more unstable and fluctuating than language and dialects» and further in dealing with folklore, we are dealing with «a very relative and highly questionable ‘pre-history’ and there could be nothing vainer than to try and find the different stratifications in a single area of folklore».⁷

Resuming, Gramsci discarded the definition because he saw that the problem was far more complex and such complexity did not help in delineating historically the phenomenon, since folklore is mobile and fluctuant, more than language itself.

By rejecting the definition and overcoming Corso’s positivist approach, Gramsci made some decisive observations on the issue.

Bearing in mind that Gramsci did not give a precise definition of folklore, but indicated its humus in the constant dialectic between hegemonic and subaltern classes, moving in this way the focus of the discipline from the items to the processes of folklorization,⁸ it is possible to “crown” this vacuum with the sparse ideas we find in the *Prison Notebooks*, starting with the observations he made rejecting Corso’s definition:

⁵ G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Boringhieri, 1952, pp. 541-47; A. M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973; F. Dei, *Antropologia culturale*, Bologna, il Mulino, 2016.

⁶ Q 9, § 15: *QC*, p. 1105; in English *SCW*, p. 194.

⁷ *Ibidem*, in English, *SCW*, pp. 194-95.

⁸ F. Dei, *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, «Lares. Quadrimestrale di studi demo-etno-antropologici», 77, 2011, 3, pp. 501-18.

- Folklore is a complex phenomenon.
- Folklore is a by-product of the relationship between hegemonic and subaltern strata.
- Folklore is a result of a combination between motives sprung from hegemonic culture and preceding traditions.
- Folklore is fragmentary and contradictory and more mobile and fluctuant than languages, national or local.
- The fifth point, below, seems to be the conclusion of all the others:
- Therefore, it would be very difficult to recognize and define, even in the same folkloric area, all the stratifications.

2. *Gramsci and language*

«When one conception gives way to another, the earlier language persists, but it is used metaphorically [...] language is a living thing and simultaneously a museum of fossils of past life».⁹

In order to fully grasp the ideas Gramsci had on folklore, a mention of his academic background is useful. He had an interest on glottology from 1911, during his high school senior year, and it continued while attending the University of Torino, under Matteo Bartoli's guidance, by whom he was probably involved in active research. He did not give up the idea of graduating at least until 1919, when his involvement in journalism became paramount.¹⁰ His interest in the subject was pivotal and in some ways central for the development of his entire political philosophy, not a simple intellectual curiosity but a “strada maestra” (“main highway”),¹¹ and transcended the field of linguistics: he transferred the concept of stratification, fragmentation and irradiation in the field of folklore, cementing the bases of his reading of society as hegemonically organized.¹² In a word,

⁹ Q 4, § 17: *QC*, p. 438; *PN* 2, p. 159. With *PN* followed by volume number we refer to: A. Gramsci, *Prison Notebooks*, ed. and trans. by J. A. Buttigieg, New York, Columbia University Press, 3 vols., 1992, 1996, 2007. These are observations Gramsci made explaining the use Marx made of the word «immanence».

¹⁰ G. Schirru, *Antonio Gramsci studente di linguistica*, «Studi Storici», 52, 2011, 4, pp. 925-73: 925-26, 959-60; cfr. also *QC*, pp. XLIV-XLVI.

¹¹ T. De Mauro, *Questione della lingua*, in *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, a cura di C. Ricchini, E. Manca e L. Melograni, Roma, Editrice L'Unità, 1987, pp. 118-20; S. O. Gencarella, *Gramsci, Good Sense, and Critical Folklore Studies*, «Journal of Folklore Research», 47, 2010, 3, pp. 221-52: 228; Schirru, *Antonio Gramsci studente di linguistica*, cit., pp. 926, 947.

¹² Gencarella, *Gramsci, Good Sense, and Critical Folklore Studies*, cit., pp. 228-30; Gramsci, *SCW*,

linguistics gave Gramsci a solid method for the analysis of complex cultural phenomena.

As noted by Giancarlo Schirru, other than Bartoli, the main influence on Gramsci's thought probably came from Antoine Meillet, from whom he took three aspects:

1. Language is a social fact;
2. Historical linguistics is the study of linguistic changes;
3. Laws are useful in describing such changes, but only if limited to well circumscribed times and places.

If we compare these aspects with the motivations with which Gramsci rejected Corso's definition, this setting is clear:

1. Folklore is a by-product of social stratifications;
2. It changes as languages do;
3. We can understand such a complex phenomenon only through rigorous study, from which we can draw laws, such as the one about the "fall" of cultural items from hegemonic culture down to subaltern one and their recombination.

An extra-scientific but relevant aspect was the fact that among Meillet and his circle of fellows and students there grew a closeness to the working class Left, while the homologous Italian community veered toward fascism.¹³

Coherently, like folklore, dialects are a symptom of worldviews. In the section already mentioned we find in the *Notebooks*, after noticing that traces of «common» philosophy could be found in language, common sense and folklore, Gramsci wrote:

If it is true that every language contains the elements of a conception of the world and of a culture, it could also be true that from anyone's language one can assess the greater or lesser complexity of his conception of the world. Someone who only speaks dialect, or understands the standard language incompletely, necessarily has an intuition of the world which is more or less limited and provincial, which is fossilised and anachronistic in relation to the major currents of thought which dominate world history.¹⁴

Resuming, as we will see for folklore, Gramsci recurs to the concept of "fossils" (better: *living fossils*) referring to the remnants of

cit., pp. 166-67; Limón expressed some reserve: cfr. J. E. Limón *Breaking with Gramsci: Gencarella on Good Sense and Critical Folklore Studies*, «Journal of Folklore Research», 47, 2010, 3, pp. 253-57.

¹³ Schirru, *Antonio Gramsci studente di linguistica*, cit., pp. 965-68.

¹⁴ QC, p. 1377; SPN, p. 325.

past worldviews. The important detail is that he attributed the potentiality of life to apparently dead items as fossils. Furthermore, language is an expression of specific conceptions of the world. Now, for Gramsci language, common sense and folklore are all three aspects of common philosophy: every individual is a philosopher in his own way. The difference is in that it is important to distinguish between those who think «without having a critical awareness» and those who, on the contrary, consciously work out their «own conception of the world». ¹⁵

3. Gramsci and folklore

In order to fully appreciate Gramsci's contribution, it is important to understand what he meant by the word "folklore". The parts of the *Notebooks* titled *Osservazioni sul folklore*,¹⁶ written in 1935 and collected in the 1950s, had an important impact on the Italian circle of folklore scholars.

Alberto Cirese noted that Gramsci had introduced the concept of subalternity of social strata, while until then (despite some unsuccessful precedent) folklore was idealized as the «soul of the nation». Following Gramsci, scholars started to read folklore no longer as the genuine expression of people's character, but as a symptom of class divisions in all the so-called Western civilizations.¹⁷ To fully understand Gramsci's views on the phenomenon, his observations against Corso's definition are extremely useful. So I will try to examine them one by one.

3.1. Folklore is a complex phenomenon

Gramsci considered folklore a subject to study with maximum rigor and not with a nostalgic or idyllic approach. He intended folklore as the conception of the world of social strata that are not yet touched by modern schools of thought,¹⁸ so it had an irreplaceable value in giving intellectuals access to the Weltanschauung of the popular strata (obviously in a Marxist sense).¹⁹ As we will see further, that approach is a result of the substantially political basis of Gramsci's thought. It is im-

¹⁵ *QC*, p. 1375-76; *SPN* pp. 323-24.

¹⁶ *QC*, pp. 2311-17.

¹⁷ A. M. Cirese. *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, p. 218. See further for a discussion on Cirese's reading.

¹⁸ Q 1, § 89: *QC*, pp. 89-90; *PN* 1, pp. 186-87.

¹⁹ A. Dundes, S. J. Bronner, *The meaning of folklore: The analytical essays of Alan Dundes*, Logan, Utah State University Press, 2007, p. 193.

portant to note, however, that this starting point is essential to resolve a paradox that had bewildered scholars in the past. While Gramsci saw folklore as a subject worthy of maximum effort, at the same time he saw it as contradictory, incomplete, reactionary and unfit to create a coherent conception of the world useful for the liberation of subaltern strata.

These two theses are only apparently contradictory.²⁰ Corey Gibson proposes to read the paradox in a more theoretical light: since folklore implies reactionary as well as progressive elements, in a new social model, the latter could be integrated and developed, while the former have to be overcome. But if these popular conceptions of the world were unexamined, then cultural vanguards would have serious difficulties in communicating with the masses.²¹ Concluding, the serious nature of the subject is the starting point to understand Gramsci's conception of folklore.

In a sort of curious case of anticipatory plagiarism, positions similar to Gramsci's were not new in the Italian scene. As reported by Cirese, nineteenth century folklorists such as Vincenzo Padula, Carlo Tenca, Cesare Correnti and Ermolao Rubieri tried to recognize, through folklore, the social problems that it expresses. Such views were ignored in favour of the historical-philological and positivist ones.²² It is a case of anticipatory plagiarism because what they lacked was a cultural environment ready to accept their observations.²³

But yet more curious was the fact that Gramsci was in a situation similar to his predecessors, with the difference that he was aware of being in it. He wrote for a future generation of intellectuals, as could be inferred by the letter he wrote to his sister-in-law Tanja,²⁴ in which he expressed the will to do something “für ewig” (for eternity), probably meaning to concentrate his effort toward a prominent end,²⁵ and detailed four subjects: the formation of a public spirit in Italy; comparative linguistics; the

²⁰ G. Petronio, *Cultura «popolare»*, in Gramsci. *Le sue idee nel nostro tempo*, cit., pp. 86-87.

²¹ C. Gibson, *The Voice of the People: Hamish Henderson and Scottish Cultural Politics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, pp. 99-106.

²² Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, cit., pp. 150-53.

²³ P. Bayard, J. Mehlman, *Anticipatory Plagiarism*, «New Literary History», 44, 2013, 2, pp. 231-50; S. Žižek, *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, New York, Verso, 2013.

²⁴ Gramsci, letter of 19 March 1927 to Tanja Schucht, in *LC*, pp. 74-78: 75; in English *Letters from Prison*, ed. by F. Rosengarten and trans. by R. Rosenthal, New York, Columbia University Press, vol. 1, pp. 82-86; the words «für ewig» are on p. 83.

²⁵ Schirru, *Antonio Gramsci studente di linguistica*, cit., p. 931.

theater of Pirandello; the serial novels (feuilletons). Most importantly, he recognized that the common theme is the *spirito popolare creativo* (the popular creative spirit). We know that he meant by this an opening for the (future) intellectuals in the Weltanschauung of the subaltern strata.²⁶

Resuming, Gramsci recognized the complexity of the subject; such complexity is inherent in the processes of folklorization that, by their nature, are asystematic, occasional and conservative. In order to 1) understand the phenomenon and 2) use it for political purposes, a future class of dedicated intellectuals is required.

3.2. Folklore is a by-product of the relationship between hegemonic and subaltern strata

Fabio Dei noted that by the word «folklore» Gramsci meant an object created by a hegemonic culture in surveying and classifying items which were fossilized and dehistoricized. Put simpler, the same scholars that created the subject, created the contents.²⁷ As a reaction to this approach, Gramsci attributed a living character to folklore, reading it not as an inert collection of items or facts but a space of agency capable of expressing creative and even progressive innovations,²⁸ but only if “empowered” by intellectuals.

Therefore, folklore is not something that could be studied as fossilized because it is continually reworked by its own users. The definition of folklore given by Simon Bronner comes immediately to mind: «traditional knowledge put into, and drawing for, practice».²⁹

The focal point is that Gramsci refused to separate folklore from a hegemonic conception of the world, because it is created by it, also in reaction (by subalterns) to its impositions. Furthermore, as noted again by Dei, the line between the hegemonic class and the subaltern one is intended by Gramsci as mutable and consisting in contrastive gradual positions.³⁰

²⁶ Regarding the difficulties in interpreting this letter, see *ibidem*, pp. 928-31.

²⁷ It is interesting that similar worries were reported by Kenneth Goldstein in his guide, originally published in 1964, where he warned researchers on the perils of removal of findings from context or just of the mere existence of the collector, cfr. K. S. Goldstein, *A Guide for Field Workers in Folklore*, Bloomington, Trickster Press, 2020, pp. 11, 52.

²⁸ F. Dei, *Un museo di frammenti. Ripensare la rivoluzione gramsciana negli studi folklorici*, «Lares. Quadrimestrale di studi demo-ethno-antropologici», 74, 2008, 2, pp. 445-64: 456.

²⁹ S. J. Bronner, *Folklore. The basics*, London-New York, Routledge, 2017, cit., p. 46.

³⁰ F. Dei, *La demologia come scienza normale? Quarant'anni di Cultura egemonica e culture sub-*

It should not be forgotten that Gramsci was first and foremost a political activist. His interest for the subject was motivated by his “program” to use folklore as a means to get in touch with peasants and substitute it, contradictory and mutilated as it is, with a progressive conception of the world which incorporates the progressive parts, elaborated by the intellectuals.³¹

Gramsci's Marxism was, at the same time, his strength and weakness: on the one hand, it gave him a tool to recognize and understand the conflictual nature of folklore, on the other hand it implied an encapsulation of it in the dialectic of class struggle, with no way out.³² Kate Crehan noted that Gramsci did not have an “anthropological” idea of folklore: in other words, he did not see folklore as a culture, notably an item well defined in space and time, as the line that separated hegemonic from subaltern was continually shifting and changing.³³ More recently, she noticed how the same idea of “folklore” is shifting in his work and how much is revelative to focus on these shifts and turns in order to grasp their author's viewpoint.³⁴

Palmiro Togliatti, writing about Gramsci, noted that a Marxist cannot explain a historical fact by simply reducing it to a cause-effect relation: it is far more complex than that and implies action and reaction, interdependence and contrast. The historical process has in itself the positive and the negative.³⁵ In this perspective, the movement in itself is a characteristic of reality and the historical process is *causa sui*.³⁶ The use of folklore for Togliatti was coherent with the reading of Gramsci proposed by Crehan: it is a means to accelerate history.³⁷

As already observed, all the strength of Gramsci's approach is in his focus on the process of folklorization, not on the items. Such a focus provides the folklorist a key to search and single out items as they change (at least superficially). Dei, on this point, demon-
strat-

alterne, «Lares. Quadrimestrale di studi demo-ethno-antropologici», 81, 2015, 2-3, pp. 377-96: 385-86.

³¹ K. A. F. Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, Berkeley, University of California Press, 2002, pp. 60-62.

³² Dundes, Bronner, *The meaning of folklore*, cit., p. 193

³³ Crehan, *Gramsci, Culture and Anthropology*, cit., p. 72; Dei, *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, cit., pp. 501-18; Id., *La demologia come scienza normale?*, cit., pp. 385-86.

³⁴ K. A. F. Crehan, *Gramsci's folklore bundle*, «Anuac», 11, 2022, 1, pp. 55-64.

³⁵ P. Togliatti, *Scritti su Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 2001, p. 97.

³⁶ See also Žižek, *Less than Nothing*, cit., pp. 70-72.

³⁷ Togliatti, *Scritti su Gramsci*, cit.

ed all the fragility of Cirese's attempt to conjugate the basic viewpoint of Gramsci (the conflictual one) with a more defined object of study, with the creation of the subject «demologia». The discipline was born old because at the time, during the decades after the second world war, Italy was in a turmoil of social and cultural changes, so the object itself of its study was changing.³⁸ This lack is probably due to the fact – observed Riccardo Ciavolella – that Cirese missed the historical, i.e. moving nature of hegemony and subalternity that Gramsci attributed to these two entities, which implied their own temporariness, being his approach one who had to supply the means to overcome them.³⁹

Summarizing, in Gramsci's view, there is no folklore without hegemony and this is the strength of his contribution: folklore creates itself and is created in opposition with official worldviews, imposed on societies by a work of negotiation. This strength, however, has a basic, inherent limit: by encapsulating folklore in class struggle, we risk to neglect the fact that it is an interclassist phenomenon, while the class-struggle is only one of its incarnations. We should not identify folklore with subaltern social strata, because we risk to mistake the accident for the substance.

3.3. Folklore is a result of a combination between motives which sprang from hegemonic culture and preceding traditions

Gramsci noted that contemporary common sense creates the future folklore,⁴⁰ meaning that as a culture evolves, it discards worldviews which become dated. Marcel Mauss expressed a similar concept, observing that the priests of a religion, when it is ousted, become wizards.⁴¹ These dated items, however, like the priests that become wizards but do not cease to exist for some time, do not disappear in oblivion but are reused by non-hegemonic worldviews, creating a «submerged» body of knowledge.

As folklore is a museum of fragments from all the worldviews of history, science and philosophy give materials for its formation too.

³⁸ Dei, *Gramsci, Cirese e la tradizione demologica italiana*, cit., pp. 501-18.

³⁹ R. Ciavolella, *Farsi soggetto politico: Considerazioni sul tradursi del folklore in politica*, «Anuac», 11, 2022, 1, pp. 65-74.

⁴⁰ Q 24, § 4: *QC*, p. 2271; *SCW*, pp. 420-21.

⁴¹ M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 12, 26.

According to Gramsci, these «hegemonic» materials, detached from their context, «fall» down to subaltern strata and are rearranged in the mosaic of tradition, forming *de facto* a repository for dismissed ideas.⁴²

Since folklore is incoherent by nature, it does not have the capacity to properly integrate new discoveries or ideas, but can just recombine it in a mostly mechanical way.⁴³ Having said that, folklore holds at the same time reactionary and creative, even progressive, stratifications, spontaneously created in determined conditions, in contrast with hegemonic conceptions of the world.⁴⁴

Folklore, therefore, exactly because of its rebellious (it arose by contrast with hegemonic worldviews) yet conservative nature (it permits one to exercise normally forbidden practices within the framework of a society without disputing its fundamental value), is also a repository of rejected knowledge which became «ancient wisdom»⁴⁵ and, in the most extreme cases – such as conspiracy theories or extremist political beliefs – this body of knowledge becomes the only true one.⁴⁶

These are patently the reactionary aspects of folklore, the ones that Gramsci saw as the enemy to defeat in order to create a more self-aware society, as, according to him, primary school teachers had to study folklore with the precise intent to overcome it, removing it from the minds of their pupils.⁴⁷

3.4. Folklore is fragmentary and contradictory and more mobile and fluctuating than languages.

The closest to a definition that Gramsci gave of folklore comes in the Notebook 11 in which he wrote that the system of beliefs, superstitions, opinions, views of thinking and acting appears⁴⁸ in what is generally called “folklore”.⁴⁹

⁴² Gencarella, *Gramsci, Good Sense, and Critical Folklore Studies*, cit., p. 229.

⁴³ Q 1, § 89: *QC*, p. 89; *PN* 1, pp. 186-87.

⁴⁴ Q 27, § 1: *QC*, p. 2313; *SCW*, p. 190.

⁴⁵ M. Barkun, *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley, University of California Press, 2005, pp. 23-24.

⁴⁶ U. Eco, *Il fascismo eterno*, Milano, La nave di Teseo, 2017, pp. 34-36.

⁴⁷ Q 27, § 1: *QC*, p. 2314; *SCW*, p. 191.

⁴⁸ I translate with the third singular person the plural of the original Italian text («si affacciano») that is, significantly, an anacoluthon, indicating once more the multiform yet unitarian nature of the subject.

⁴⁹ Q 11, § 12: *QC*, p. 1375.

Gramsci implied that such a heterogeneous corpus of knowledge, which contains pieces of cultural items so diverse could not be coherent, but – as observed earlier – it nonetheless represents a worldview of the subaltern social strata.

Furthermore, as seen in the previous section, Gramsci considered the decontextualized parts of hegemonic culture that “fall” into the subaltern ones. Now we see the cause of folklore incoherence in its inherent heterogeneity and with the «falling» phenomena, we witness a vicious circle in which the hegemonic falling pieces complicate the already chaotic subaltern worldview. So, while languages are inherently conservative, as «no new historical situation [...] completely transforms language» despite the fact that «the content of language must be changed»,⁵⁰ folklore is, yes, conservative by nature, but at the same time open, almost disarmed against the hegemonic cultures, because it lacks the inherent logic of languages.

In the same place where Gramsci discarded Corso’s definition,⁵¹ he proposed a parallel between the relationship within hegemonic culture and folklore and higher and lower arts (arti maggiori e minori), observing to what extent the latter are bound to the former, to the point of dependence. What we can perceive is that Gramsci thought folklore as more apt to accept extraneous cultural items because it does not need – contrary to language – to integrate them coherently.

Concluding this part on Gramsci’s reading of folklore, he thought that the subaltern strata – because of their very condition – do not have the means for creating a structured, coherent Weltanschauung, so, to interact with reality, they recur to an incoherent one, which unites primitive with modern, even futuristic, elements. In order to acquire a critical conception of the world, the subalterns need the help of the intellectuals, who, for their part, have to study folklore with extreme seriousness in order to communicate with subalterns and help them in eliminating the conservative conceptions of the world.

4. Gramsci and history

In order to fully understand Gramsci’s view of folklore, it is crucial to understand his view of history. History, in Gramsci’s read-

⁵⁰ Q 11, § 16: *QC*, p. 1407; *SPN*, p. 453.

⁵¹ Cfr. Q 9, § 15: *QC*, p. 1105; *SCW*, pp. 194-95.

ing, has a dialectical core⁵² and, despite the fact that the mission of Marxism was to accelerate it, he did not have a teleological view of it. Gramsci was quite critical towards determinism, to the point of attributing it to the passivity of the masses⁵³ and as a dangerous, religious approach to reality, comparing it to an exciting drug,⁵⁴ but saw human history as progressive nonetheless.⁵⁵ Therefore, history is determined, if it could be, by humanity itself which has the mission to interpret its own cultural product as scientifically as possible in order to obtain the best living system: the socialist society. For this purpose, the intellectuals have the task to recognize progressive folklore, as stated, and integrate it in their coherent narration.

By the expression “progressive folklore” Ernesto De Martino meant all the folkloric manifestations that weren’t just cultural items fallen down from the elites and passively retained by the subalterns, but, on the contrary, those by which the subaltern stratas expressed their own vision of the world, their protest, their, in a word, «will to be historical subjects».⁵⁶

De Martino registered some examples of what he thought was progressive folklore, pointing to the «protesting» element of it: in Lucania people used to call the black male goat «De Gasperi», referring to the post-WWII head of the Italian government. As is well known, traditionally this animal was associated with Satan, so the protest orientation of this cultural product should be quite clear.⁵⁷ Disputable as it is, de Martino’s example,⁵⁸ it is precisely folkloric: it is a case in which a character that embodies a predicate found a new

⁵² A. M. Girese. *Gramsci’s Observations on folklore: Conceptions of the world, spontaneous philosophy and class instinct*, «Anuac», 11, 2022, 1, pp. 17-48.

⁵³ Q 15, § 13: *QC*, p. 1770; A. Gramsci, *Further Selections from the Prison Notebooks*, ed. by D. Boothman, London, Lawrence and Wishart, 1995, p. 15.

⁵⁴ K. Crehan. *Gramsci, Culture and Anthropology*, Berkeley, University of California Press, 2002, 76-80. Cfr. also Q 10 II, § 48: *QC*, p. 1388.

⁵⁵ Crehan, *Gramsci’s folklore bundle*, cit., p. 58.

⁵⁶ G. Satta, *Gramsci’s «Prison Notebooks» and the “re-foundation” of anthropology in post-war Italy*, «International Gramsci Journal», 2, 2017, 3, pp. 239-57: 248.

⁵⁷ E. De Martino, S. Cannarsa, *Due Inediti su Gramsci: «Postille a Gramsci» e «Gramsci e Il Folklore»*, «La Ricerca Folklorica», 25, 1992, pp. 73-79.

⁵⁸ The episode appears to me more of a conservative, passive scapegoating by impotent strata more than a progressive cultural item – something that literally contributes to move forward a civilization. We need to keep in mind, however, that De Martino read all folkloric manifestations, even the more traditional ones, as forms of the subalterns’ subjectivity. Cfr. Satta, *Gramsci’s «Prison Notebooks»*, cit., pp. 249-51.

attribute, in this case intentionally, not for just filling a blank space left by oral circulation.⁵⁹

That being said, we have to overlook the finger and look at the moon: the sentiment of protest of the subaltern strata could be read as potentially progressive, if infertile, and ready to be revitalized by the intellectuals.

Concluding, for Gramsci the socialist society was not an obligated end of history, but a reality for which humanity has to fight by using all tools at its disposal. The most important one is a critical worldview which subalterns have to acquire with the help of Marxist intellectuals.

5. *Why folklore is contemporary prehistory*

Contrary to Gramsci's total rejection, nonetheless, what I propose in this paper is that folklore is, in fact, contemporary prehistory, but – paradoxically – the concept could only be understood in the light of Gramsci's very criticism of the definition itself.

Folklore is the unofficial – largely unwritten – dimension of culture, formed through the negotiation between dominant and subaltern groups. It recombines fragments of tradition and elite culture into living, variable practices that both preserve what official history excludes and provide resources for continuity and resistance to official, dominant narratives.

Now, we have to reject the positivist stance that folklore is but a “step” – or the remnant of it – of the human path towards a more evolute stadium of civilization, and we owe this to scholars as Gramsci, Cirese and De Martino who helped in overcoming the fascination earlier folklorists had had towards their own subject. At the same time, however, while the Marxist framework was crucial in this change of perspective, it encapsulated the subject in a class struggle frame, which is useful, revelative and sometimes true, but incomplete: folklore can't be overcome by a more coherent view of reality. It could be disarmed, but its existence, in some forms, is necessary.

In a paragraph of the *Quaderni* titled *The Study of Philosophy. Some Preliminary Points of Reference* (in the original *Appunti per una introdu-*

⁵⁹ T. Mikhailova, *Irish Banshee and Russian Rusalka: the Comb-Motif – its Meaning and Genesis*, «*Studia Celto-Slavica*», 3, 2010, pp. 221-37.

*zione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura)*⁶⁰ Gramsci wrote that when a conception of the world is not critical or coherent but occasional and disaggregated, then a personality who partakes of it is bizarrely composed of elements of primitive men and the most modern scientific principles, prejudices of all past eras and intuitions of an incoming philosophy.⁶¹ What we can read is that the primitive aspects of humanity are to be overcome by the activity of progressive intellectuals, in order to create a new society.

What I propose, however, is that the so-called prehistoric traits preserved in and by folklore are there because they are part of the process of cultural elaboration, so they are not destined to be overcome by evolution (positivism) nor through the intellectual activity of progressive operators (Marxism) but, rather, controlled exactly by folkloric preservation, which contains them in a disarmed dimension (see below). I will begin by trying to explain the phrase “contemporary prehistory”, starting from the latter element of the hendyadis.

5.1. *Prehistory*

If we accept the definition of “history” as a written record of events that a civilization judged relevant for itself, then some of the cultural items that were not officially recorded but survived nonetheless were (and are) folkloristic. These items, having had to be pre-existent to writing, are pre-historic *per se*. Expanding the term “history” from the too narrow concept of written record, I mean, by this term, an official, hegemonic self-representation of specific civilizations. So, for instance, while the Nuragic civilization was not literate, it was nevertheless hierarchized and adopted peculiar languages in order to represent itself.⁶² Having said that, considerable bodies of knowledge remained and remain unwritten and, despite the existence of physical folklore items, the unwritten form is one of the crucial characteristics of folklore.

As Alan Dundes has stated, folklore is an ethnographic autobiography, a people’s description of themselves, which is in contrast with the official (scientific, academic) ones that permits a sanc-

⁶⁰ Q 11, § 12: *QC*, pp. 1375-95; *SPN*, 323-43.

⁶¹ The passage cited is in Q 11, § 12: *QC*, p. 1376; *SPN*, p. 324.

⁶² R. Zucca, *Storiografia del problema della «scrittura nuragica»*, «Bollettino di Studi Sardi», 5, 2012, pp. 5-78.

tioned form of escape from their official values, those which regulate «real life».⁶³

Furthermore, according to Thomas Sebeok, unwritten bodies of knowledge would probably survive the written ones, since the former are changeable but with a slower rhythm (in the case he imagined, imposable) than languages, a particularity that makes «folkloristic devices» more reliable than written ones in the field of intra-millennial communication.⁶⁴

If, as I think, Gramsci was right about the fact that folklore is defined in relation by a hegemonic class, then it cannot exist without specialization and hierarchization within a society. Writing was a by-product of such specialization.⁶⁵ Knowingly born for practical purposes, writing soon also became an excellent means for propaganda, which was exclusively in the hands of restricted elites. At some point, many civilizations started recording what their elites decided to be important (or useful for their purposes) in a written form. This work of selection (and exclusion) was, again, in the hands of the hegemonic class but, as pointed out by John Storey on popular culture, in a dynamic of negotiation.⁶⁶

This does not obviously mean that specific cultural items could not become, during their history, subaltern nor that they cannot be integrated in the hegemonic narrative. What I mean is that the folkloric items are the ones that, at some point in their history, belonged to subaltern worldviews (but not necessarily or exclusively to subaltern social strata).

5.2. *Contemporary*

The two factors discussed above – its un-officiality and un-writteness – indicate that folklore is beyond a history intended as official self-representation of civilizations. If Dundes was right about its function of escaping space, folklore is an indispensable part of societies, something that cannot be overcome.

⁶³ Dundes, Bronner, *The meaning of folklore*, cit., pp. 55, 59.

⁶⁴ T. A. Sebeok, *Communication Measures to Bridge Ten Millennia*, Technical Report, April 1984, pp. 22-27; <https://doi.org/10.2172/6705990>.

⁶⁵ C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 354; M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 107-18; C. B. F. Walker, *La scrittura cuneiforme*, Roma, Salerno Editrice, 2008, pp. 9-13 (original *Reading the Past. Cuneiform*, Berkeley, University of California Press, 1987).

⁶⁶ J. Storey, *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*, Milton Park, Taylor and Francis, 2021, p. 148.

In any age, folklore is not synchronically (endemic to subaltern strata) nor diachronically (dead things of the past) confined, but it is living and active. Contrarily to what, for example, Flavio Braccini wrote in the foreword of his work, folklore is not (only) the education of who does not have an education (*apaideutoi*),⁶⁷ neither does it suffice to recall the fact that educated people continue to have contact with uneducated ones,⁶⁸ because it exists specific folklore of educated people such lawyers, physicians, professors.⁶⁹

In order to exemplify my point of view, I propose two examples of folklore, the first a popular, widespread one, the second an “esoteric” specimen that show both the contemporary value for the performers/preservers of them and their atavistic call.

The first one is among the most spread and known: the evil eye. Evil eye is the individual ability to adversely affect ‘the status or well-being of other persons or things through a look or glance’, voluntarily or not. Persistent as it is in the Mediterranean world,⁷⁰ it was the fundamental theme of popular magic, for instance, in southern Italy,⁷¹ where it was known as *fascinazione* or *malocchio* and was intended as provoked by envy and often associated with dryness.⁷² Dundes proposed some conceptual principles as foundation of evil eye: (1) while life depends on liquids, dryness is death; (2) because it exists just a limited amount of goods, the gain of a person is the loss of another one; (3) because life entails an equilibrium model, if someone has too much, someone else has too little.⁷³ Now, being evil eye prac-

⁶⁷ “*απαιδευτοί*”.

⁶⁸ T. Braccini, *Folklore*, Roma, Inschibboleth, 2021, pp. 9-11.

⁶⁹ Bronner, *Folklore. The basics*, cit., pp. 131-32.

⁷⁰ *Encyclopedia of Folklore and Literature*, ed. by M. E. Brown and B. A. Rosenberg, Santa Barbara, ABC Clio, 1998, p. 192.

⁷¹ E. De Martino, *Sud e Magia* (1959), Milano, Feltrinelli, 2008.

⁷² In order to fully understand the nature of such a mechanism, De Martino reported an anecdote according to which a harvester, coming back home from a seasonal work, stumbled across a young mother, sitting at her own door in the little town of Vaglio, who was suckling her child. The tired man envied her breasts but continued his journey toward his city nonetheless. Arrived to destination, however, he felt his own chest full of milk, so he came back to the little town in which he saw the woman, who he found desperate, being without milk, and gave it back to her by a ritual: while he recited a formula, she had to give him a piece of bread that he bite and, while he was biting, she snatched it from his mouth saying “give me back my own bread” (*ibidem*, p. 57-58). The example makes clear that the evil eye is not necessarily a voluntary act and it is somehow bound to other people’s prosperity. Evil eye is traditionally associated with envy, jealousy and evil spirits.

⁷³ A. Dundes, *Wet and dry, the evil eye: An essay in Indo-European and Semitic worldview*, in *The evil eye*:

tices alive and well in the contemporary Mediterranean landscape, it is clear that such persistence is a way to preserve phylactery techniques that are perceived as still useful and, at the same time, a way to cope with irrational fears that probably exist from the dawn of Mediterranean civilizations: envy and enmity from our neighbours, also when benevolent, and, even more, of their consequences: scarcity and even death.

The second significant example of folklore I choose is the readaptation of a popular Christmas song made by detectives of Baltimore, registered by David Simon in his true crime book *Homicide*.⁷⁴ The song contains all the things that the detectives allegedly say (but should not) in order to deceive the suspects and convince them to confess, even when innocent. It is a way to 1) preserve this body of knowledge in an unofficial form; 2) exorcize the disputable moral aspect of such practices that, once, when the priority was rather to find a scapegoat than the real perpetrators of a crime, could have been tacitly accepted. We can be assured that this song will never appear in official police ceremonies but was part of the constabulary lore some decades ago. So, as noted earlier, folklore has a function: it permits civilizations to maintain pre-social, repressed aspects of human life while living in a society that normally rejects them. While hegemony is an imposed, if negotiated, worldview, the alternatives do not disappear in nothingness: they survive, sometimes lurking, in a folkloristic form.

Recapitulating: the denomination “contemporary prehistory” as intended by its user/creator Corso with his positivist approach is unacceptable, but rethought nowadays, through a filter that Gramsci provided in motivating its rejection, could be quite meaningful. In order to appreciate this, we must acknowledge that folklore is not merely a “moment” in human history to be superseded by history itself, but rather a stable and enduring presence within it.

A casebook, ed. by A. Dundes, Madison, University of Wisconsin Press, 1981, pp. 257-312: 265.

⁷⁴ «Deck the halls with boughs of holly, Fa-la-la-la-la-la-la-la-la! / Throw that stiff up on the dolly, / Fa-la-la-la-la-la-la-la-la! / Talk to us and if you're willing, / Fa-la-la-la-la-la-la-la! / Tell us who did all this killing, / Fa-la-la-la-la-la-la-la-la! / Tell us how you want forgiveness, / Fa-la-la-la-la-la-la-la-la! / You don't know we've got a witness, / Fa-la-la-la-la-la-la-la, / Talk to us, you've nothing to lose, / Fa-la-la-la-la-la-la-la-la! / Why is blood upon your gym shoes? / Fa-la-la-la-la-la-la-la! / Want to make a good impression? / Fa-la-la-la-la-la-la-la! / Make yourself a fast confession, / Fa-la-la-la-la-la-la-la-la!» — *Homicide* unit Christmas song. Cfr. D. Simon, *Homicide. A Year on the Killing Streets*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 1991, p. 547.

Conclusions

Despite Gramsci's rejection, folklore is in fact contemporary prehistory: it is practised tradition (Bronner) and an autobiography of peoples in opposition to the hegemonic ones (Dundes). If we intend history as an official way in which peoples narrate themselves, then folklore existed before history, because such a narration presupposes a selection that, at first, discarded all the non-hegemonic views of societies.

The mistake made by the purported creator of this definition was to read the noun «pre-history» in a positivist light, thus as a necessary «step» in the path of humankind; Gramsci noted this mistake and gave the tools to finally overcome the approach, when the times were ripe enough to do so. The «philosophy of praxis», as he called it, however, kept him in a class-struggle context, and so folklore became a symptom of subalternity to be destroyed (except for its progressive parts) in order to emancipate peoples.

The fact is that folklore is the answer to ancestral necessities that humanity brings with itself along its path through time, so what it is to be overcome is not folklore in itself but, rather, the beliefs in its literal efficacy and reliability. Gramsci was right on this: the State should, in fact, educate citizens regarding folklore.

While these conclusions were being written (August 2024), in the United Kingdom rioters were attacking mosques because of fake news regarding the presumed Islamic background of the perpetrator of a killing spree in which children lost their lives. This fake news, whoever had spread it, gave to the rioters a tool to both contrast what they believe to be the bogus official truth and, at the same time, to unleash their atavistic xenophobia.⁷⁵ Fake news is a form of contemporary folklore,⁷⁶ and scholars, but even more teachers, have the duty to understand it, to assume the role of the intellectuals thought by Gramsci. The dangers of the lack of education about folklore (such as conspiracy theories are) is obvious. Will we finally accept Gramsci's lesson and take folklore seriously?

⁷⁵ Text available at the site: <https://theconversation.com/riots-in-the-uk-online-propagandists-know-how-to-work-their-audiences-this-is-what-we-are-missing-236084> (26 November 2025).

⁷⁶ «As digital folklore, fake news is a story generated in a non-professional social context that uses the style of news either to parody that style, satirize issues and personalities in the news, or perpetrate a hoax or prank. Not all fake news is folklore, and not all the fake news that is folklore is digital folklore» (R. Frank, *Caveat lector: Fake news as folklore*, «Journal of American Folklore», 128, 2015, 509, pp. 315-32: 317).

Em busca dos estudos da educação do período monárquico referenciados no historicismo gramsciano

André Wagner Rodrigues de Sousa, Luciana Cristina S. Coutinho

Universidade Federal de São Carlos, andrewagnersousa@gmail.com

Universidade Federal de São Carlos, lucscoutinho@ufscar.br

Received: 10.02.2025 - **Accepted:** 20.02.2025 - **Published:** 31.12.2025

Abstract

O artigo trata dos caminhos percorridos para se localizar os estudos gramscianos da educação que focam em objetos de análise datados no período imperial da História do Brasil. Ao reconhecer a centralidade do historicismo no desenvolvimento da filosofia da práxis, o trabalho tem como objetivo identificar, entre as pesquisas acadêmicas do campo educacional referenciadas no aporte teórico de Antonio Gramsci, quais foram guiadas sob uma perspectiva histórica, focando suas análises em objetos situados no século XIX. Por meio da pesquisa bibliográfica, o estudo apresenta sinteticamente a recepção da obra do filósofo sardo em território nacional e versa sobre alguns importantes estudos que se dispuseram a reunir e analisar a produção gramsciana no Brasil nas últimas décadas. Nas considerações finais, após exame dos dados reunidos, são tecidas algumas hipóteses que podem auxiliar à compreensão do fenômeno revelado pela pesquisa exploratória.

Keywords

Educação escolar, Brasil monárquico, História do Brasil, Antonio Gramsci

**In search of Studies on Education from the Monarchical Period
referenced in Gramscian Historicism**

Abstract

This article addresses the pathways taken to situate Gramscian studies in education that focus on objects of analysis dated to the imperial period of Brazilian History. Acknowledging the centrality of historicism within the development of the philosophy of praxis, the work aims to identify, among academic research in the educational field drawing upon the theoretical framework of Antonio Gramsci, those which have been guided by a historical perspective, focusing their analyses on objects situated in the nineteenth century. Through bibliographic research, the study concisely presents the reception of the Sardinian philosopher's work within the national context and discusses several significant studies that have sought to compile and analyse Gramscian scholarship in Brazil over recent decades. In the concluding remarks, following an examination of the assembled data, several hypotheses are advanced which may aid in understanding the phenomenon revealed by this exploratory research.

Keywords

School Education, Monarchical Brazil, History of Brazil, Antonio Gramsci

Em busca dos estudos da educação do período monárquico referenciados no historicismo gramsciano

André Wagner Rodrigues de Sousa, Luciana Cristina S. Coutinho

Introdução

No Brasil, o ingresso formal da obra e pensamento de Antonio Gramsci no debate educacional se deu por meio de sua inserção nos meios acadêmicos nos anos finais da década de 1970, a partir dos estudos pioneiros promovidos pelo programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) no âmbito da disciplina de Teoria da Educação ministrada pelo professor Dermerval Saviani em 1978.¹

Antes disso, embora seja possível verificar referências ao filósofo sardo no Brasil desde a primeira metade do século XX, em publicações operárias de São Paulo que denunciavam os avanços do fascismo na Europa e na correspondência entre as fileiras do PCB com os órgãos editoriais da Internacional Comunista,² a difusão do pensamento de Gramsci em território nacional foi impulsionada a partir da década de 1960 com as primeiras traduções de sua obra para o português, projeto encabeçado por Carlos Nelson Coutinho em parceria com Leandro Konder.

Com efeito, observado o cenário político da época, o interesse na tradução do pensamento de Antonio Gramsci para o contexto brasileiro pode ser compreendido no âmbito do movimento de renovação do marxismo vivenciado no período, bem como da necessidade de embasamento teórico-metodológico para a construção de uma “frente única” das lideranças da esquerda no país, visando o enfren-

¹ P. Silva, *A recepção de Gramsci na educação brasileira: entrevista com Dermerval Saviani*, «Movimento. Revista de Educação», 4, 2017, 6, pp. 386-404. Jarbas Maurício Gomes, em uma análise do processo histórico de apropriação de Gramsci nos estudos da educação, identifica uma iniciativa contemporânea àquela do programa de pós-graduação da PUC-SP, desenvolvida no Instituto de Estudos Avançados em Educação da Fundação Getúlio Vargas (IESAE-FGV), sediado no Rio de Janeiro. J. Gomes, *A apropriação de Gramsci na pesquisa em educação no Brasil (1976-2012)*, tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2017.

² L. Secco, *A “pré-história” de Gramsci no Brasil*, «Novos Rumos», 2000, 32, pp. 16-28.

tamento da repressão do governo autoritário da Ditadura Civil-Militar nos anos finais da década de 1960.

Paralelamente a essa utilização dos cânones metodológicos desenvolvidos por Gramsci como subsídio para a interpretação política da contemporaneidade, com vistas à formação de uma agenda política das classes subalternas, deu-se também sua operacionalização como categorias de análise e interpretação histórica, possibilitando a revitalização da orientação teórico-metodológica do materialismo histórico-dialético para investigação da nossa formação social.

Como um continuador da teoria materialista de Marx e Engels, o paradigma teórico-metodológico gramsciano recupera e atualiza o aspecto dialético da relação interconectada entre os fenômenos da estrutura com os da superestrutura, componentes da totalidade da vida social, superando os limites das interpretações economicistas e idealistas do materialismo histórico vigentes em sua época.³ Dessa forma, a filosofia da práxis gramsciana apresentou-se aos intelectuais da esquerda democrática brasileira, sobretudo das áreas do conhecimento denominadas como ciências sociais aplicadas, como «uma contraposição a determinadas formas de marxismo que haviam se tornado referência no debate intelectual e político em nosso país, como o estruturalismo althusseriano ou o marxismo “determinista” dos Partidos Comunistas».⁴

No campo educacional, a recepção do pensamento do filósofo marxista torna-se mais evidente ao longo da década de 1980, quando os pesquisadores da educação passam a apropriar-se do aporte teórico da filosofia da práxis para analisar diferentes questões e fenômenos ligados à formação e desenvolvimento da educação no Brasil, buscando superar os limites das teorias vigentes que interpretavam a instituição escolar como mera reproduutora da ideologia dominante:

Nesse contexto, as reflexões de Gramsci sobre o Estado e a escola passaram a constituir uma importante referência para criticar a ideia de que a educação e a cultura, estando na “superestrutura”, eram mecanicamente determinadas pela estrutura econômica. Ao contrário das tendências então dominantes, Gramsci

³ M. Martins, *O valor pedagógico e ético-político do conhecimento para a “filosofia da transformação” de Gramsci e sua relação com o marxismo originário*, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

⁴ A. Lole et al., *Produção bibliográfica de Gramsci no Brasil: uma análise preliminar*, «Revista Virtual Práxis e Hegemonia Popular», 2016, 1, pp. 141-57.

conferia à educação e à cultura uma importância que estas jamais desfrutaram no pensamento socialista.⁵

Ao refletir sobre esse processo, Dermeval Saviani indica que os estudos gramscianos no campo da educação podem «ser agrupados em dois tipos: aqueles que se propõem a explicar aspectos da concepção pedagógica de Gramsci e aqueles que tomam Gramsci como referência teórica para analisar aspectos da educação brasileira».⁶ Adiante, o autor acrescenta um terceiro tipo, que se manifesta na formulação de uma pedagogia contra-hegemônica baseada nas ideias e ideais do filósofo italiano, a exemplo da pedagogia histórico-crítica.⁷

O foco de atenção desse artigo se dirige aos estudos do segundo tipo, ou seja, àqueles que utilizam os cânones metodológicos de interpretação histórica e política do teórico das superestruturas para investigação da realidade brasileira com vistas a melhor compreensão do fenômeno educativo como processo histórico, desenvolvendo conhecimentos que sirvam como subsídio para o enfrentamento das questões atuais da educação nacional.

De forma mais específica, interessa-nos identificar dentre os estudos gramscianos no campo da educação aqueles trabalhos que realizaram a investigação em uma perspectiva histórica, promovendo um recorte temporal centrado no século XIX, quando o Brasil, emancipado de sua antiga metrópole, inaugura seu ingresso na Modernidade.

Compreendendo a filosofia da práxis como historicismo absoluto ou realista, conforme enfatizado por Ricardo Salles,⁸ pretendemos identificar quais pesquisas utilizaram-se das lentes de Gramsci como teoria da prática da História enquanto disciplina do conhecimento, a fim de verificar se é possível afirmar que há uma História

⁵ R. Soares, *Gramsci e o debate sobre a escola pública no Brasil*, «Cadernos CEDES», 26, 2006, 70, p. 335.

⁶ D. Saviani, *Gramsci e a educação no Brasil*, in *Gramsci no limiar do século XXI*, organizado por J. Lombardi, L. Magalhães e W. Santos, Campinas, Navegando Publicações/Librum Editora, 2013, p. 66.

⁷ Com relação à pedagogia histórico-crítica, Marcos Francisco Martins ressalta que Dermeval Saviani «procedeu com Gramsci como este procedeu com Marx: traduziu! Se a tradução é fundamento da filosofia da práxis, Saviani, com capacidade crítica e criativa, soube traduzir na pedagogia histórico-crítica a escola unitária de Gramsci» (M. Martins, «Tradução» da escola unitária de Gramsci pela pedagogia histórico-crítica de Saviani, «ETD - Educação Temática Digital», 20, 2017, 4, pp. 997-1017).

⁸ R. Salles, *Gramsci para Historiadores*, «História da Historiografia», 10, 2012, pp. 211-28.

da Educação do Brasil Monárquico balizada nos princípios teóricos gramscianos.

1. A presença de Gramsci nos estudos da educação

A recepção de Gramsci na produção acadêmica do campo educacional no Brasil tem sido debatida por diversos pesquisadores da área nas últimas décadas.⁹ Em uma das primeiras incursões nessa seara, Carlos Eduardo Vieira¹⁰ analisou a apropriação do pensamento gramsciano no contexto da pesquisa educacional brasileira em alguns trabalhos da década de 1980, enfatizando a compreensão da obra do pensador italiano como «uma expressão teórica que busca sistematizar a lógica inerente ao processo histórico real, ao contrário das teorias que compreendem o real como ilustração da sua lógica».¹¹

Com foco nesse aspecto central da filosofia da práxis, Vieira conclui seus estudos afirmando que

a posição do teórico sardo sobre os problemas do historicismo foi ignorada pelo pensamento acadêmico-educacional na década de oitenta, proporcionando, a meu ver, uma apropriação do seu legado que se opõe radicalmente à sua proposta metodológica historicista.¹²

Assim, conforme sua análise, ao relegarem o historicismo gramsciano a um segundo plano, as pesquisas em educação da década de oitenta foram marcadas por uma visão reducionista da história e uma interpretação logicista dos cânones metodológicos de pensamento utilizados nas investigações do período.¹³

⁹ P. Nosella, *Gramsci e os educadores brasileiros: um balanço crítico*, «Revista da FAEBA», 1998, 10, pp. 9-23; R. Soares, *Gramsci e o debate sobre a escola pública no Brasil*. «Cadernos CEDES», 26, 2006, 70, pp. 329-52; D. Saviani, *Gramsci e a educação no Brasil*, cit., pp. 60-79.

¹⁰ C. Vieira, *O historicismo gramsciano e a pesquisa em educação*. Dissertação (Mestrado em História e Filosofia da Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação: História e Filosofia da Educação. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Perdizes-SP, 1994.

¹¹ *Ibidem*, p. 233.

¹² C. Vieira, *O historicismo gramsciano e a pesquisa em educação*, «Perspectiva», 1993, 20, pp. 31-51.

¹³ Em sua crítica aos estudos da educação da década de 1980, Carlos Eduardo Vieira afirma que “a intenção de proclamar a unilateralidade das análises crítico-reprodutivistas sobre o funcionamento do Estado e da escola determinou a busca de novos interlocutores. Entre os mais requisitados está Gramsci, todavia a introdução do seu pensamento entre os pesquisadores da área acadêmico-educacional não resultou de uma crítica ao racionalismo logicista inerente a essas concepções. As categorias gramscianas foram assimiladas da mesma maneira que as categorias althusserianas, ou seja, como abstrações lógicas que operam a análise do abstrato e genérico modo de produção capitalista” (*ibidem*, pp. 47-48).

De forma abrangente, em uma análise mais recente sobre o processo de apropriação do legado gramsciano no campo da pesquisa educacional no Brasil no período de 1976 a 2012, Jarbas Maurício Gomes situou a obra de Carlos Eduardo Vieira ao contexto de emergência de novos paradigmas interpretativos, em um momento de reflexão e crítica sobre os referenciais teóricos marxistas. A partir dessa visão de conjunto, os eventuais limites das produções acadêmicas referenciadas em Gramsci durante os primeiros anos de sua recepção no país são analisados a partir da conjuntura de sua produção, uma vez que foram realizadas em condições históricas objetivas de uma primeira aproximação com a obra e pensamento do filósofo italiano.¹⁴

Além de Vieira e Gomes, Leonardo Alberto de Azevedo Santos¹⁵ realizou um interessante estudo sobre a presença do pensamento de Antonio Gramsci na produção acadêmica educacional no Brasil ao longo da década de 1980. Ao observar, por meio da revisão bibliográfica, que a influência do pensamento gramsciano no cenário nacional apresentava um declínio nas áreas da Política e da Sociologia em finais dos anos oitenta, como consequência da crise do socialismo real no leste europeu, o autor propõe-se a verificar se o mesmo teria ocorrido na produção científica do campo educacional.

Para isso, promove um levantamento e análise quantitativa nos catálogos de teses e dissertações da Associação Nacional dos Pesquisadores em Educação (ANPEd) no período de 1981 a 1992, além de entrevistas com renomados pesquisadores de diversas áreas do conhecimento que são orientados pela epistemologia gramsciana.

Tendo localizado 80 títulos no recorte pretendido pela pesquisa, o autor constata que os vinte e seis trabalhos referenciados em Gramsci registrados entre os anos de 1981 a 1985 correspondem a 10,16% de um total de 1044 pesquisas desenvolvidas no período. Situação semelhante é apontada para o período subsequente, com a soma

¹⁴ Jarbas Maurício Gomes organiza seus estudos sobre o processo histórico de apropriação do pensamento gramsciano entre os pesquisadores da educação em quatro períodos, que «expressam a aproximação (1976-1982), a produção das primeiras pesquisas (1983-1991); a crítica ao capital cultural e científico do campo (1991-2000); e, a tendência de consolidação da pesquisa sobre Gramsci na educação (2001-2012)» (J. Gomes, *A apropriação de Gramsci na pesquisa em educação no Brasil (1976-2012)*, cit., p. 234).

¹⁵ L. Santos, *A presença do pensamento de Antonio Gramsci na produção acadêmica sobre educação no Brasil dos anos oitenta*, dissertação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

tória de trinta e sete trabalhos fundamentados no pensador sardo correspondendo a 12,38% da produção acadêmica educacional de 1986 a 1989, período que apresentou um total de 1327 estudos em educação.¹⁶ Dessa forma, o pesquisador pode concluir seu estudo «sustentando a tese de que o pensamento gramsciano esteve presente em toda a década de 80 no cenário educacional brasileiro, diferentemente de outras áreas da produção intelectual e política».¹⁷

É interessante notar que, no processo de identificação dos estudos gramscianos nos catálogos da ANPEd, o pesquisador reconheceu duas formas da presença do pensamento de Gramsci nas produções científicas sobre a educação:

Na primeira, os trabalhos versavam sobre Gramsci e suas contribuições para educação, o que, inclusive, também era explicitado nos próprios títulos ou nos resumos dos referidos trabalhos. A segunda forma de presença do pensamento gramsciano na produção acadêmica brasileira apresentou-se através da articulação de seus conceitos às análises de temas educacionais.¹⁸

Aqui encontramos novamente a distinção dos estudos gramscianos no campo da educação em dois grandes agrupamentos: um primeiro, focado em aspectos da concepção pedagógica do filósofo italiano; e um segundo, composto por pesquisas que fundamentam suas análises da educação brasileira a partir da filosofia da práxis.

Com o objetivo de identificar os estudos que se utilizam das lentes de Gramsci para investigar a educação brasileira do período monárquico em uma perspectiva histórica, consultamos a relação dos títulos localizados por Leonardo Santos na base de dados da ANPEd, contidas na documentação anexa à sua dissertação. E com surpresa verificamos que, dentre os 80 títulos reunidos, nenhum possui objeto de análise e recorte de pesquisa localizado no período imperial.

Isso não representa, contudo, que o período monárquico esteja ausente nos estudos gramscianos acerca da educação da década de oitenta, visto que em alguns trabalhos o século XIX é evocado para situar processos e fenômenos que apresentam permanência e/ou influência nas épocas posteriores. Nessa perspectiva, focados em análi-

¹⁶ *Ibidem*, p. 105.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 120-21.

¹⁸ *Ibidem*, p. 97.

ses da atualidade e de objetos situados no século XX, as menções ao século anterior são utilizadas para esclarecer discussões contemporâneas aos anos oitenta.

Um exemplo pode ser encontrado na pesquisa de Luna Galano Mochcovitch, que promove uma reflexão sobre as relações entre Estado, cidadania e educação, visando a melhor compreensão do sistema educacional brasileiro no momento da redemocratização do país, com o fim da Ditadura Civil-Militar em meados da década de 1980.

Após estabelecer as relações entre cidadania e educação no bojo do desenvolvimento e expansão do capitalismo industrial e discorrer sobre a Terceira República Francesa como modelo de formação do Estado democrático republicano em fins do século XIX, onde a educação escolar teria tido grande influência na constituição da cidadania francesa, a autora passa, no capítulo seguinte, a tratar do objeto de sua investigação, iniciando pela análise do “problema da cidadania no Brasil”.¹⁹

Na sua busca pelas raízes históricas da cidadania no país, a pesquisadora ampara-se nos estudos de Francisco Weffort para realizar um «breve exame das especificidades e dos impasses da extensão (ou melhor da não-extensão) da cidadania no processo histórico, social e político brasileiro»,²⁰ chegando a conclusão de que a questão da cidadania jamais foi resolvida em nosso país devido a «essa modalidade bem particular e mesmo estranha de liberalismo» existente no Brasil durante o Império e Primeira República.²¹

Como resultado desse “liberalismo desnaturado” que se desenvolveu em território nacional, segundo essa interpretação, não teriam ocorrido transformações substanciais nos modos de produção e na ordem social brasileira durante o século XIX e primeiras décadas do século XX, de forma que o país independente até aquele momento mantinha praticamente a mesma dinâmica e estrutura dos tempos coloniais, o que inibiu o desenvolvimento da cidadania – em seus aspectos civil, político e social – na sociedade brasileira. Em síntese, a autora evoca Weffort para indagar o «que era o Estado no Brasil

¹⁹ L. Mochvitch, *Educação, estado e cidadania: uma reflexão sobre a realidade atual do sistema educacional brasileiro*, dissertação, Instituto de Estudos Avançados em Educação, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1985, p. 109.

²⁰ *Ibidem*, p. 8.

²¹ *Ibidem*, p. 111.

antes de 1930 senão uma espécie de apêndice das grandes *plantations* e dos latifúndios senhoriais?».²²

Nesse caso, embora Mochcovitch inicie sua pesquisa a partir dos conceitos formulados por Antonio Gramsci para análise da superestrutura visando refletir sobre o papel da educação escolar e não escolar na constituição da cidadania e da transformação social, resta evidente que as ponderações tecidas sobre o processo histórico de formação do Estado e da cidadania brasileira amparam-se fundamentalmente em Francisco Weffort²³ que, apesar de realizar seus estudos em diálogo com o materialismo histórico-dialético, não os desenvolveu a partir da perspectiva gramsciana.

Assim, de forma especulativa, ainda que seja possível relacionar a passagem supracitada de Weffort, para quem o Estado brasileiro anterior a 1930 se apresenta como um “apêndice” das classes senhoriais, à clássica definição de Estado expressa no Manifesto Comunista, escrito por Marx e Engels, onde se defende que o poder do Estado moderno «não passa de um comitê que administra os negócios comuns da classe burguesa como um todo»,²⁴ certamente não há como aproximá-la ao conceito de Estado integral, ou ampliado, desenvolvido por Antonio Gramsci a partir das reflexões sobre a dinâmica da sociedade política e da sociedade civil na formação do Estado Moderno.²⁵

²² *Ibidem*, p. 110.

²³ Francisco Correia Weffort foi um relevante intelectual brasileiro, pesquisador do fenômeno do populismo e participante do renomado grupo conhecido como “Seminário de Marx”, que realizou estudos sobre *O Capital* em finais dos anos cinquenta e na década de 1960. De acordo com Marlon Antonio Ferreira, o grupo esteve envolvido na fundação do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e posteriormente do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC), que sagraram novos intérpretes do Brasil contemporâneo. M. Ferreira, *Do PT ao governo FHC: a trajetória político-intelectual de Francisco Weffort*, dissertação, Universidade Estadual Paulista, Franca, São Paulo, 2020.

²⁴ K. Marx, F. Engels, *O manifesto comunista*, in *O Manifesto Comunista 150 anos depois*, organizado por C. Coutinho, Rio de Janeiro-São Paulo, Contraponto-Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 10.

²⁵ Uma elucidativa definição do conceito de Estado integral pode ser verificada em uma correspondência de Gramsci datada de 7 de setembro de 1931: «O projeto de estudo que fiz sobre os intelectuais [...] também leva a certas determinações do conceito de Estado, que, habitualmente, é entendido como sociedade política (ou ditadura, ou aparelho coercitivo, para moldar a massa popular segundo o tipo de produção e a economia de um dado momento), e não como um equilíbrio da sociedade política com a sociedade civil (ou hegemonia de um grupo social sobre toda a sociedade nacional, exercida através de organizações ditas privadas, como a igreja, os sindicatos, as escolas etc.) e é especialmente na sociedade civil que operam os intelectuais» (A. Gramsci *apud* G. Prestipino, *Estado*, in *Dicionário gramsciano: 1926-1937*,

2. O Mapa de Gramsci no Brasil

Em uma investigação mais recente, desde 2015 o mapeamento da influência do filósofo italiano nas produções científicas do Brasil tornou-se pauta de um ambicioso projeto desenvolvido por um coletivo de pesquisadores oriundos do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia, Política e Educação, da Universidade Federal Fluminense (NuFiPE/UFF) e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Antonio Gramsci, da Universidade Federal do Ceará (Gramsci/UFC). Sob a coordenação de Giovanni Semeraro, a empreitada ainda em atividade visa mapear a produção bibliográfica, nas mais diversas áreas do conhecimento, que referenciam suas análises no paradigma teórico-metodológico gramsciano ou o tomam como objeto de pesquisa.

Com relação à coleta de dados, o coletivo de pesquisadores realizou uma abrangente busca em diversos sítios eletrônicos, plataformas digitais e bases de dados dos repositórios das universidades públicas e privadas, entre outros acervos, para selecionar as publicações que compõem a extensa relação mapeada até o momento. Para a identificação dos trabalhos, foram considerados os seguintes critérios:

1) trabalhos que têm Gramsci ou conceitos gramscianos como objeto de pesquisa; 2) trabalhos que têm conceitos gramscianos como principal referência de análise do seu objeto; 3) trabalhos marxistas que têm conceitos gramscianos como referência central; e 4) trabalhos “ecléticos” que têm conceitos gramscianos como uma das referências centrais.²⁶

Os primeiros resultados do projeto foram apresentados em 2016 durante o seminário comemorativo do primeiro ano de fundação da International Gramsci Society – Brasil (IGS/Brasil), promovido pela Universidade Federal Fluminense, e organizados na forma do *Mapa bibliográfico de Gramsci no Brasil*, cuja primeira edição foi publicada em agosto de 2016 no site da IGS/Brasil. Desde então, o mapeamento recebeu atualizações e tornou-se uma relevante fonte de dados para os pesquisadores da influência do pensamento do filósofo sardo na produção científica brasileira.

Em uma análise preliminar com foco nas teses e dissertações de programas de pós-graduação brasileiros, Ana Lole e outros pesquisas-

organizado por G. Liguori e P. Voza, São Paulo, Boitempo, 2017, p. 517).

²⁶ *Mapa Bibliográfico de Gramsci no Brasil*, coordenado por G. Semeraro, IGS Brasil, 2019, p. 4.

dores²⁷ tecem alguns apontamentos que nos permitem ter uma visão panorâmica do mapeamento realizado até aquele momento. De um total de 1.214 obras relacionadas, 508 são dissertações e teses, representando 42% do quantitativo geral localizado.

Nesse agrupamento de produções acadêmicas destaca-se a área da Educação como a mais numerosa, tendo sido identificada a presença do pensamento de Gramsci no campo educacional em 53% das teses e dissertações arroladas. «Ou seja, do total de 508 (quinhentas e oito), 267 (duzentas e sessenta e sete) possuem algum vínculo com a área».²⁸ Também expressivas pelo elevado número de produções identificadas com o pensamento gramsciano, as Ciências Sociais, o Serviço Social e a Saúde foram outras áreas presentes no levantamento.

Os autores identificaram 4 categorias no conjunto das produções do campo educacional, com a predominância das pesquisas acerca das práticas escolares sobre aquelas que versam sobre políticas públicas educacionais, movimentos sociais e formação de professores. Do total de 267 trabalhos que possuem vínculo com a área da educação:

encontramos 14 (catorze) pesquisas relacionadas à formação de professores, 27 (vinte e sete) que se ocupam da educação relacionada aos movimentos sociais, 48 (quarenta e oito) que versam sobre políticas públicas educacionais e 178 (cento e setenta e oito) pesquisas que, apesar de cuidarem de diferentes questões relacionadas à educação, apresentam, de forma diversificada, preocupações com a prática escolar.²⁹

Para os fins pretendidos em nosso estudo, é interessante observar que o número de pesquisas relacionadas à História da Educação não se apresentou expressivo o suficiente para figurar como uma categoria mensurável na análise preliminar dos autores, de sorte que esses trabalhos possivelmente estão inseridos no interior das categorias supracitadas.

Essa situação aparentemente não sofreu mudanças significativas com a atualização do mapeamento realizada em agosto de 2018. Em novo artigo onde as pesquisadoras participantes do projeto analisam a presença do pensamento de Gramsci no campo educacional brasileiro a partir da atualização dos dados da pesquisa, o agrupamento

²⁷ A. Lole *et al.*, *Produção bibliográfica de Gramsci no Brasil: uma análise preliminar*, «Revista Virtual Práxis e Hegemonia Popular», 2016, 1, pp. 141-57.

²⁸ *Ibidem*, p. 6.

²⁹ *Ibidem*, pp. 6-7.

das teses e dissertações segue uma organização semelhante a anterior, contando porém, com a inclusão de uma nova categoria: a análise da conjuntura contemporânea.³⁰

Além desses, outros estudos³¹ utilizam-se do mapeamento dos estudos gramscianos em território nacional como base de dados para o desenvolvimento de pesquisas sobre diversos aspectos da influência da obra de Gramsci na produção de conhecimento científico, favorecendo a compreensão acerca da recepção do pensamento do filósofo italiano no Brasil e ampliando as possibilidades de interlocução com sua obra e ideais.

A seguir, discutiremos os resultados da consulta realizada na versão atualizada do *Mapa bibliográfico de Gramsci no Brasil* em busca das investigações científicas da área da Educação, fundamentadas no referencial teórico gramsciano, cujos objetos de análise situam-se no período monárquico de nossa História.

3. Uma pequena pesquisa exploratória

A sondagem em busca de produções acadêmicas no campo da educação referenciadas no aporte teórico gramsciano para análise de objetos situados no período monárquico da História nacional foi realizada a partir da terceira edição do Mapa publicado no sítio da International Gramsci Society do Brasil, datada de setembro de 2019.³²

Essa atualização do mapeamento da obra de Gramsci no Brasil conta com um total de 1.708 produções arroladas entre livros e coleções (144), capítulos de livros (330), artigos ou ensaios (585), teses (223) e dissertações (426).

³⁰ Em sua análise a partir da segunda edição do *Mapa bibliográfico de Gramsci no Brasil*, as autoras verificam o aumento de teses e dissertações arroladas pela pesquisa, que passou de 508 para 649 produções. Embora o número de pesquisas vinculadas à educação tenha saltado de 267 para 319 obras localizadas, isso representou na prática um pequeno decréscimo da porcentagem da produção acadêmica no campo educacional no quantitativo de produções científicas relacionadas até então, que passou de 53% na edição anterior para 49% no mapeamento dessa edição. Apesar dessa diminuição, o campo educacional permaneceu como a área do conhecimento mais expressiva entre aquelas que se utilizam ou analisam o pensamento de Antonio Gramsci em suas produções no Brasil. B. White e A. Pereira, *A presença do pensamento de Gramsci na área da educação brasileira*, «Revista Virtual Práxis e Hegemonia Popular», 2019, 5, pp. 136-44.

³¹ A. Boutin et al., *Perfil quantitativo das categorias teóricas gramscianas dos artigos do Mapa da International Gramsci Society do Brasil*, «Emancipação», 18, 2018, 2, p. 386-98; S. Silva, C. Souza, N. Paula Junior, *Categorias teóricas âncoras do pensamento de Antonio Gramsci em artigos do mapa bibliográfico de Gramsci no Brasil*, «Revista Debates», 14, 2020, 3, pp. 196-220.

³² Disponível em: <https://igsbrasil.org/publicacoes>.

Em um comparativo com a primeira edição, o conjunto das teses e dissertações passou a representar uma parcela um pouco menor do quantitativo relacionado pela pesquisa: enquanto na edição de agosto de 2016 as 508 teses e dissertações representavam 42% de um total de 1.214 produções localizadas, na terceira edição, de setembro de 2019, as 649 teses e dissertações expressam 38% do montante de 1.708 obras reunidas. Para o exercício de busca realizado nesse artigo foi considerado como base de dados o total de produções reunido no mapeamento.

Partindo da premissa de que, em uma pesquisa científica, «o título deve expressar, o mais fielmente possível, o conteúdo temático do trabalho»,³³ pretendeu-se identificar no Mapa de Gramsci quais estudos da área da educação se ocupam de temas e objetos de análise localizados no século XIX a partir da busca por seus enunciados.

Antes, porém, é importante ressaltar que o objetivo dessa pesquisa exploratória não foi exaurir todas as possibilidades de localização das produções referentes à temas da História da Educação no período monárquico balizadas em Gramsci, mas apenas realizar uma sondagem que possa eventualmente indicar tendências da produção acadêmica acerca da História da educação no período monárquico.

Os limites dessa ação são facilmente verificáveis, a começar pela constatação de que a obra de referência, o *Mapa Bibliográfico de Gramsci no Brasil*, ainda está em fase de produção e carece de atualização. Títulos relevantes para os estudiosos da educação, a exemplo da *História das Ideias pedagógicas no Brasil*, de Dermerval Saviani,³⁴ reconhecido pesquisador gramsciano, ainda não constam na relação mapeada, evidenciando sua incompletude. Além disso, vale observar que, eventualmente, os estudos que realizaram uma retrospectiva histórica de seus objetos de análise e não mencionaram essa abordagem nos respectivos títulos de suas pesquisas, não foram detectados por essa sondagem, uma vez que ela se ampara nos dados contidos em seus enunciados.

Como metodologia para seleção dos trabalhos, realizamos diversas buscas utilizando descritores relacionados ao nosso objeto de interesse.

³³ Antônio Joaquim Severino observa que, por uma questão de estilo, o título de uma pesquisa científica pode ser metafórico, «mas, nesses casos, dever-se-á acrescentar um subtítulo tematicamente expressivo» (A. Severino, *Metodologia do trabalho científico*, São Paulo, Cortez, 2013, p. 112).

³⁴ D. Saviani, *História das ideias pedagógicas no Brasil*, Campinas, São Paulo, Autores Associados, 2019.

se. Termos como “Independência”, “Primeiro Reinado”, “Segundo Reinado”, “Regência”, “Regencial”, “Monarquia” e “monárquico” não apresentaram resultados. Da mesma forma, não houve retorno para a pesquisa com os descriptores “ensino primário”, “ensino secundário”, “ensino elementar”, ou ainda, “Couto Ferraz” e “Leônio de Carvalho”, termos que identificam expressivos reformadores da educação na época imperial.

Os termos “História” e “histórico”, embora resultem em grande número de resultados, não apresentam títulos que se encaixem nas categorias elencadas pela pesquisa.

Ao buscar pelo termo “Império” obtém-se um total de 4 retornos, contudo, apenas um desses enquadra-se no perfil procurado. Trata-se da tese defendida por Sadi Franzon na PUC do Paraná em 2015, na qual o pesquisador analisa as influências dos Estados Unidos da América na legislação educacional brasileira no período de 1890 a 1968. Apesar do foco das investigações situar-se predominantemente no século XX, o capítulo destinado às discussões sobre a origem do capitalismo como modo de produção possui uma seção que trata da religião e ensino no Brasil colonial até a instauração da república.³⁵

Sob a autoria de João Carlos Escosteguy Filho, o artigo intitulado *Disputando a direção: escravidão, civilização e ordem no Império do Brasil (1828-1850)*,³⁶ ainda que não se encaixe nos critérios elencados dessa busca, revela-se um interessante achado da sondagem, por indicar a existência de estudos históricos referenciados em Gramsci que se ocupam de recortes temporais e temas situados no período monárquico.

A pesquisa pelo termo “século XIX” aponta uma única referência, que felizmente atende perfeitamente aos requisitos de nossa busca. A tese de doutorado em Educação defendida pela pesquisadora Rose Mary de Souza Araújo³⁷ na Universidade Federal da Paraíba investiga o pro-

³⁵ Na seção é desenvolvida de forma sumária uma interpretação dos antecedentes históricos da educação escolar no Brasil até o momento da proclamação da República, fundamentando-se na análise documental e na revisão bibliográfica, com destaque para a obra “Educação e dependência”, de Manfredo Berger. S. Franzon, *A construção do império e hegemonia norte-americana na educação: as garras da águia na legislação de ensino brasileira: da instauração da República à reforma universitária (1890-1968)*, tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015, pp. 32-42.

³⁶ J. Escosteguy Filho, *Disputando a direção: escravidão, civilização e ordem no Império do Brasil (1838-1850)*, in *Ensaios Gramscianos: política, escravidão e hegemonia no Brasil imperial*, organizado por R. Salles, Curitiba, Prismas, 2017, pp. 157-219.

³⁷ R. Araújo, *Escola Normal na Paraíba do Norte: movimento e constituição da formação de professores no*

cesso de formação de professores por meio dos debates legislativos, da formulação das políticas educacionais e de sua implementação na província da Paraíba do Norte logo após a publicação do Ato Adicional, de 1834, até os últimos anos do século XIX, focando atenções no desenvolvimento das instituições de formação docente, como a Escola Normal.

A inquirição realizada com anos situados no século XIX apresentou alguns retornos pertinentes à nossa pesquisa, como a tese defendida pela pesquisadora Yara Maria Martins Nicolau Milan³⁸ na Universidade Estadual de Campinas, que analisa a atuação política dos acadêmicos militares da Escola Militar da Praia Vermelha, no Rio de Janeiro, no período de 1870 a 1889, como “intelectuais orgânicos” promotores do positivismo como discurso ideológico no contexto da Proclamação da República.

A pesquisa de doutorado em História da pesquisadora Sonia Ribeiro de Souza,³⁹ desenvolvida na Universidade Federal Fluminense, investiga as lutas em torno da educação como política pública levada a cabo por diversos setores sociais no período de 1890 a 1934, com ênfase na atuação da Associação Brasileira de Educação (ABE) e de seus intelectuais orgânicos para a construção de consenso político entre elementos da sociedade civil e a sociedade política. Finalmente, a dissertação defendida pelo pesquisador Marco Aurélio Oliveria Gois⁴⁰ na Universidade Braz Cubas estuda por meio de referenciais gramscianos o desenvolvimento da política educacional na cidade de Santos no período da Primeira República.

Em síntese, a pesquisa exploratória à procura dos estudos gramscianos da educação cujos objetos de análise estão situados no período monárquico da História nacional, realizada a partir das averiguações na relação atualizada da terceira edição do Mapa da International Gramsci Society do Brasil, localizou um total de apenas 5 títulos em um universo de 1708 obras reunidas pelo mapeamento. Dos cinco títulos elencados pelos critérios do exame, todos são pesquisas aca-

³⁸ *século XIX*, tese de doutorado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

³⁹ Y. Milan, *A educação do “soldado-cidadão” (1870-1889): a outra face da modernização conservadora*, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

⁴⁰ S. Souza, “*Quem inventou o analfabeto e ensinou o alfabeto ao professor*”: *As disputas em torno das formulações das políticas públicas educacionais (1890-1934)*, tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

⁴⁰ M. Gois, *A educação na cidade de Santos no período – 1888 1930: uma abordagem gramsciana*, dissertação, Universidade Braz Cubas, Mogi das Cruzes, 2005.

dêmicas, sendo 4 em nível de doutorado (Franzon, Araújo, Milan e Souza) e um em nível de mestrado (Gois).

Algumas considerações gerais podem ser tecidas a partir desses resultados. Exceção feita à pesquisa de Rose Mary de Souza Araújo, que realiza suas investigações sobre os processos de formação de professores na província da Paraíba do Norte em um recorte temporal com início ainda na primeira metade do século XIX, os demais estudos privilegiam datações focadas nas décadas finais do período imperial, articulando seus objetos de análise às mudanças históricas em curso que resultaram na passagem da Monarquia para a República nos anos finais do oitocentos.

De modo geral, os títulos são produções recentes (dessa vez, à exceção do trabalho de Yara Milan, de 1993), indicando possivelmente o início de uma diversificação das temáticas tratadas pelos estudos gramscianos da educação, em decorrência da consolidação da pesquisa educacional referenciada em Gramsci, conforme periodização elaborada por Jarbas Maurício Gomes, mencionado anteriormente.

Finalmente, os poucos títulos localizados pela sondagem podem refletir a pouca utilização do referencial teórico do filósofo sardo como paradigma para as investigações científicas em perspectiva histórica, de forma que a baixa produção identificada na área educacional, dentro do perfil procurado, seria indício da caracterização de um fenômeno geral na área das pesquisas históricas.

4. Algumas considerações finais

A partir dos resultados da pesquisa exploratória, à guisa de conclusão teceremos algumas considerações especulativas que podem auxiliar na compreensão do fenômeno mapeado pela sondagem, a fim de subsidiar o debate e a produção de conhecimento acerca da educação no Brasil, sobretudo no campo dos estudos fundamentados no aporte teórico metodológico de Antonio Gramsci.

A primeira consideração recupera a última observação elencada anteriormente, qual seja, a suspeita de que o baixo número de trabalhos localizado em nossa busca reflete um fenômeno maior, o da pouca utilização dos referenciais teóricos gramscianos nas pesquisas históricas em nosso país. E essa suspeita é endossada por Ricardo Salles, que nos informa que, a despeito do fato de Gramsci ser o

autor marxista clássico com maior penetração nos meios acadêmicos e nos ambientes intelectuais na América Latina, incluindo o Brasil, «essa penetração não é tão grande, ou enfrenta maiores objeções, no campo disciplinar da História».⁴¹

Curiosamente, a História, ou o historicismo, compreendido como a constatação da singularidade dos fatos, figura como elemento central do pensamento gramsciano.⁴² Basta lembrar que as categorias de análise, ou cânones metodológicos e de interpretação histórica e política, presentes na obra do filósofo italiano, são desenvolvidos a partir do exame de situações e contextos historicamente determinados, como a formação do Estado italiano ao longo do século XIX e o desenvolvimento da Europa na Modernidade, de forma mais abrangente.

Ricardo Salles defende que a filosofia da práxis, considerada como historicismo absoluto ou realista, apresenta um trabalho teórico que trata fundamentalmente da história e da prática dos historiadores.⁴³ A perspectiva de uma História integral, defendida e empregada por Gramsci na análise concreta da realidade concreta, remete aos cuidados para se superar uma história fetichista, caracterizada por personagens abstratos e mitológicos, por um lado, e a necessidade de se imprimir uma visão de conjunto sobre o objeto da pesquisa, inserindo-o em sua totalidade, evitando os equívocos de uma história complementar, que reduz o processo histórico a acontecimentos isolados, por outro.

A segunda consideração resulta desdobramento da anterior. Aparentemente, a restrita utilização das lentes de Gramsci para a produção historiográfica no Brasil não tem possibilitado a exploração de objetos de análise situados em períodos muito distantes da História nacional. Como um reflexo da ênfase nos aspectos da práxis política concernente à teoria gramsciana, os estudos referenciados no pensador sardo privilegiam temas e objetos mais próximos da atualidade, visando a análise da conjuntura como orientação para a transformação social.

⁴¹ Salles, *Ensaios gramscianos*, cit., p. 10.

⁴² Ao analisar a identidade entre História e Política no pensamento de Antonio Gramsci, Lincoln Secco observa que o conhecimento histórico funciona como ponto de articulação metodológico que atua como contextualização dos conceitos e como crítica da filosofia. L. Secco, *Gramsci e a escrita da História*, Fundação Maurício Grabois, «Espaço do Pensamento Marxista e Progressista», 2011.

⁴³ Salles, *Gramsci para Historiadores*, cit.

Dessa forma, a suspeita recai sobre a possibilidade de que a necessidade de investigação dos aspectos da conjuntura política estejam relegando a um segundo plano, no campo dos estudos gramscianos da educação, a igualmente necessária análise dos aspectos orgânicos, os quais possuem determinantes de longa duração.

Conforme enfatizado por Alvaro Bianchi, apesar de Antonio Gramsci ter dedicado somente três notas ao Brasil ao longo dos *Cadernos do Cárcere*, seus apontamentos sobre a atuação do clero e das classes militares como intelectuais tradicionais no período imperial dão pistas para investigações mais amplas acerca da História nacional e dos processos que resultaram na passagem da Monarquia para a República. «As hipóteses aventadas por Gramsci a respeito dos intelectuais no Brasil encontravam-se claramente articuladas a uma teoria da formação do Estado nacional e eram extremamente férteis».⁴⁴ Não obstante, a “interpretação do Brasil” sugerida pelas notas do pensador sardo aparentemente não foi explorada pelos pesquisadores do país até o momento.

Assim, reconhecendo algumas linhas da interpretação gramsciana sobre o Brasil ainda em aberto, Alvaro Bianchi sugere duas agendas de pesquisa como possibilidades de operacionalização das lentes de Gramsci para compreensão e enfrentamento dos problemas da realidade brasileira. E uma delas indica justamente que, «para a pesquisa histórica pode ser importante voltar à intuição gramsciana a respeito dos grupos intelectuais provenientes do clero e do Exército, os quais permaneceriam dominantes até 1930».⁴⁵ A segunda sugestão recupera e aponta a necessidade de problematização da fórmula da revolução passiva como chave interpretativa para compreensão do desenvolvimento do Brasil na Modernidade.

As sugestões de Bianchi nos levam à terceira consideração. Modelos interpretativos consagrados pela historiografia passam a impressão de que os debates em torno de todo um período histórico estão “pacificado” e que, portanto, não há mais problemas a serem elucidados pela investigação científica. E esse parece ser o caso da utilização do conceito de “revolução passiva” como cânones de interpretação da história nacional.

⁴⁴ A. Bianchi, *O Brasil dos gramscianos*, «Critica Marxista», 22, 2016, p. 119.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 129-30.

Os exemplos são facilmente encontrados e podem ser resumidos em passagens como a utilizada por Victor Leandro Gomes para retratar a revolução passiva como uma solução recorrente na História do Brasil. Após realizar um pequeno retrospecto histórico com crises políticas nacionais que tiveram resoluções “por cima”, com episódios iniciados em 1822 e que avançam até o ano de 1985, o pesquisador afirma que «diante desta singela retrospectiva, parece aceitável traçar um perfil histórico de revoluções passivas para os mais variados impasses políticos do Brasil [...] (pois) somos mestres em revolucionar no sentido de manter tudo exatamente como está».⁴⁶

Sem avaliar a pertinência da utilização do conceito de “revolução passiva” para o exame de todos os impasses políticos da História do Brasil, consideramos necessário ressaltar a importância dos cuidados para a adequada operacionalização do cânones de interpretação em sua complexidade conceitual e na relação com as demais categorias de análise, visto que, na perspectiva do materialismo histórico-dialético, da qual Gramsci é legatário, as relações entre os fenômenos não são consideradas de maneira mecânica, mas, sobretudo, de forma dialética, conflitante e contraditória.

Nesse caso, a demasiada ênfase em uma categoria de análise em detrimento de outras, e mesmo a sua “vulgarização”, a exemplo da forma simplificada com que alguns estudos aplicam o conceito de “revolução passiva” em suas pesquisas, priorizando o momento da “restauração” em desequilíbrio ao da “renovação”, geram distorções prejudiciais para a reconstrução da realidade concreta no plano ideal⁴⁷.

A cristalização do modelo historiográfico amparado na utilização da “revolução passiva” como chave interpretativa certamente possibilitou valiosos avanços no conhecimento sobre as dinâmicas do desenvolvimento da sociedade brasileira ao longo da nossa história, todavia, obliterou as potencialidades de operacionalização dos de-

⁴⁶ V. Gomes, *Revolução Passiva: uma solução à brasileira*, «Revista Virtual Práxis e Hegemonia Popular», 2016, 1, p. 96.

⁴⁷ Polissêmico, ao longo das anotações dos *Cadernos do cárcere* o conceito assume particularidades a depender do caso em foco. Nas considerações sobre a *revolução passiva francesa* o processo assume a fórmula da “revolução-restauração”, já na análise da *revolução passiva piemontesa* a fórmula interpretativa é a da “revolução sem revolução”, ao passo que no caso da *revolução passiva americana* sua fórmula síntese é a do *americanismo e fordismo*. Bianchi, *O Brasil dos gramscianos*, cit., p. 129.

mais cânones de interpretação histórica e política que podem elucidar outros aspectos da nossa formação social.

Finalmente, a última consideração desenvolvida nesse trabalho também guarda relações com a anterior e, talvez, seja aquela com maiores impactos sobre a produção dos estudos gramscianos da educação, de forma geral. Ao enfatizar a inércia conservadora nos processos históricos, o modelo historiográfico balizado na “revolução passiva” associou-se a outros modelos convergentes, em busca de reforço para suas linhas interpretativas, notadamente em modelos desenvolvidos pelas correntes intelectuais da esquerda no país.

É nesse contexto que os estudos referenciados em Gramsci, ainda nos primeiros anos de ingresso do seu pensamento em território nacional, passam a articular-se com o modelo interpretativo da História do Brasil monárquico no qual se defende o caráter simulado que o Liberalismo teria experimentado por aqui, dada sua incompatibilidade com a realidade social do país após a emancipação política. Esse modelo interpretativo, sintetizado na tese *As ideias fora do lugar*, de Roberto Schwarz,⁴⁸ reconhecido intelectual participante do famoso Seminário de Marx,⁴⁹ tornou-se hegemônico entre as correntes historiográficas da esquerda nacional, influenciando as pesquisas sobre o período imperial da nossa história, inclusive entre os pesquisadores gramscianos.

Provavelmente o exemplo mais emblemático dessa influência determinante possa ser encontrado na argumentação de Carlos Nelson Coutinho acerca da definição da sociedade brasileira nas categorias de tipo “oriental”, ou “ocidental”, para caracterizar o grau de desenvolvimento da sociedade nacional nos termos presentes nas reflexões de Antonio Gramsci.⁵⁰

⁴⁸ R. Schwarz, *As ideias fora do lugar*, «Estudos Cebrap», 3, 1973.

⁴⁹ Assim como Francisco Correia Weffort, mencionado anteriormente, Roberto Schwarz compôs o grupo de estudos d'O *Capital* e desenvolveu relevantes interpretações do Brasil contemporâneo. M. Ferreira, *Do PT ao governo FHC*, cit.

⁵⁰ Carlos Nelson Coutinho apresenta uma interessante distinção entre as sociedades de tipo “oriental” e “ocidental” na seguinte passagem: «A teoria ampliada do Estado é a base que permite a Gramsci responder de modo original à questão do fracasso da revolução nos países ocidentais: este fracasso ocorreu, supõe Gramsci, porque não se levou na devida conta a diferença estrutural que existe entre, por um lado, as formações sociais do ‘Oriente’ (entre as quais se inclui a da Rússia czarista), caracterizadas pela debilidade da sociedade civil em contraste com o predomínio quase absoluto do Estado-coerção; e, por outro, as formações sociais do ‘Occidente’, onde se dá uma relação mais equilibrada entre sociedade civil e sociedade política, ou seja, onde se realizou

Embora reconheça que «houve, em nosso passado, muitos traços peculiares que nos aproximam das sociedades liberais europeias da primeira metade do século XIX»,⁵¹ e mesmo evocando Juan Carlos Portantiero, para quem não se pode tratar como “orientais” os países mais desenvolvidos da América Latina, Coutinho opta por afirmar a predominância de pontos de semelhança com o modelo “oriental” para definir a situação brasileira, elencando justamente argumentos fundantes do modelo proposto por Schwarz, como a desorganização da sociedade civil, o controle excessivo do Estado, a sobreposição do poder executivo sobre o legislativo e, finalmente, a presença da escravidão.

Parece razoável supor que a sentença de que o Brasil oitocentista era predominantemente “oriental”, caracterizado supostamente por uma sociedade civil inexpressiva e por instituições falseadas, tenha desencorajado os pesquisadores a aplicar o instrumental teórico de Gramsci para análise de objetos e temas do século XIX, fechando as portas de um período fundamental de nossa formação social e política. Nessa perspectiva, não faria sentido, ou seria pouco producente, utilizar referenciais teóricos como os conceitos de Estado ampliado, sociedade civil e hegemonia em uma formação social de tipo “oriental”.

Em que pese a validade dos modelos interpretativos para responder questões objetivas impostas pelo seu tempo, o conhecimento que se constrói historicamente em torno de um determinado objeto de análise, ou época histórica, é sempre provisório, visto que parcial e incompleto. A revisão historiográfica atual tem redimensionado o entendimento sobre a formação do Estado brasileiro e o desenvolvimento de suas instituições políticas, possibilitando novos questionamentos acerca de vários aspectos da realidade do período monárquico da História nacional.

Como ensaio de resposta à questão que motivou esse trabalho, devemos reconhecer que, salvo poucas incursões isoladas, como aquelas localizadas pela pesquisa exploratória, a História da Educação do Brasil Monárquico balizada nos princípios teóricos gramscianos ainda necessita ser escrita. Assim, aos estudiosos da educação,

concretamente a “ampliação” do Estado» (C. Coutinho, *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*, Rio de Janeiro, Campus, 1992, p. 89).

⁵¹ *Ibidem*, p. 131.

e particularmente aos historiadores da educação referenciados no pensamento de Gramsci, fica o chamado para renunciar à produção de uma história complementar, que justifica e inteira outras visões totalizantes da realidade concreta, para assumir a demanda necessária para a construção, de forma integral, da História da Educação Brasileira. Como se pode observar, há muito trabalho a ser feito.