

NEW LEFT REVIEW 142

SEGUNDA ÉPOCA

SEPTIEMBRE-OCTUBRE 2023

ARTÍCULO

| | | |
|-------------------|---------------------------------|----|
| LOLA SEATON | Sobre el «capitalismo político» | 7 |
| NATHAN SPERBER | Partido y Estado en China | 35 |
| ANAHID NERSESSIAN | Notas sobre el tono | 63 |

LA SITUACIÓN DE GRAN BRETAÑA

| | | |
|------------------|----------------------------------|-----|
| PETER WOLLEN | La nueva ola británica | 87 |
| RAYMOND WILLIAMS | La ficción y el teatro | 95 |
| ERIC HOBSBAWN | La sociedad, la nueva y la vieja | III |
| RALPH MILIBAND | Si el Partido Laborista gana... | 125 |
| PERRY ANDERSON | Giorgio Fanti | 139 |

CRÍTICA

| | | |
|---------------|----------------------------------|-----|
| ROBIN OSBORNE | ¿Es importante el mundo antiguo? | 155 |
| GREY ANDERSON | Grandes narrativas | 168 |

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE

ts
traficantes de sueños



CRÍTICA

Jacob Collins, *The Anthropological Turn: French Political Thought after 1968*, Filadelfia (PA), University of Pennsylvania Press, 2020, 304 pp.

GREY ANDERSON

GRANDES NARRATIVAS

En 1985 un analista de la CIA informaba de que «hay un nuevo clima intelectual en Francia», «una atmósfera de antimarxismo y antisovietismo que hará difícil que alguien pueda movilizar una significativa oposición intelectual a las políticas de Estados Unidos». A partir de ahora se podía confiar en que la intelectualidad francesa, que desde 1945 había sido un barómetro de la agitación revolucionaria, fuera un baluarte contra ella. Hay dos interpretaciones de ese notable vuelco de la situación que se disputan la historiografía del periodo. Para la primera, dominante actualmente a ambos lados del Atlántico, los últimos veinticinco años del siglo XX pusieron fin a viejas certezas y a una miopía ideológica, marcando el comienzo de una era de aperturismo, pluralismo y diversidad. Por el contrario, una corriente disidente señala la calcificación del dogma alternativo de la contrarrevolución liberal y del conformismo. París, comentaba Perry Anderson a principios de la década de 1980, ha pasado de ser la meca del pensamiento de izquierda a convertirse en «la capital del pensamiento reaccionario europeo» en menos de una generación.

Jacob Collins, historiador de la City University of New York Staten Island, que estudió con Anderson en la UCLA, no oculta sus simpatías en esta cuestión. *The Anthropological Turn: French Political Thought after 1968*, un panorama biográfico organizado en cuatro partes basado en su tesis doctoral, se enfrenta al telón de fondo de la radical «transformación neoliberal» iniciada a finales de la década de 1970 y solidificada en una verdadera ortodoxia

durante las décadas siguientes. Sin embargo, el aspecto más importante del estudio de Collins radica en otro aspecto. Su originalidad se debe en parte a la elección de sus cuatro protagonistas, todos ellos activos participantes en el debate público y, por diversas razones, enfrentados con geometrías variables al espíritu de la época: Alain de Benoist, un pretendido Gramsci de la extrema derecha francesa, pillado a contrapié por el ascenso del Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen; Marcel Gauchet, heraldo del resurgimiento liberal, pero consternado por sus desintegradoras consecuencias sociales; Emmanuel Todd, profeta del colapso de la Unión Soviética y oponente del imperio estadounidense, y Régis Debray, teórico de la revolución en la revolución de Guevara, confinado por Mitterrand a escribir discursos en defensa de un giro atlantista que deploraba. Desde diferentes puntos de observación, todos ellos se embarcaron, prácticamente al mismo tiempo, en un intento sistemático por comprender los principios más fundamentales del orden político y la vida social.

La «antropología política», en la utilización que hace Collins del término, no hay que confundirla con la antropología entendida en un estrecho sentido académico. En este caso, por el contrario, la locución se refiere, de manera más general, a la ambición por entender el presente dando un rodeo por un pasado muy distante al hilo de grandes narrativas históricas, que no renuncian a involucrarse en investigaciones sobre la naturaleza humana. Basándose en un amplio abanico de disciplinas –historia, sociología, antropología, geografía, filosofía– el género pertenece a una venerable tradición francesa preocupada por la identidad nacional y el papel de las creencias colectivas en la formación del cuerpo político. De Rousseau a Legendre, esta tendencia ha hecho hincapié en lo no racional o prerracional como zócalo opuesto a los modelos racionalistas maximizadores del comportamiento humano comunes tanto al liberalismo como al marxismo. Collins señala que «históricamente, la articulación de diferentes formas de comunidad política en Francia, se ha producido en el seno y a través de antropologías en competencia». Estas formas florecen en momentos de crisis, cuando las ideas recibidas sobre la sociedad se ven puestas en duda. Un ejemplo sería el solidarismo durkheimiano forjado en medio de las turbulencias de la *belle époque*; el programa de la escuela de sociología de Bataille, en el otoño de la Tercera República, sería otro.

La conmoción de la década de 1970 parece encajar en ese patrón. Después de la agitación de la década anterior, las instituciones existentes parecían frágiles, mientras los recambios tardaban en surgir. La incertidumbre, la desorientación y la fractura nublaban el horizonte. Semejantes temas, irreflexivamente adoptados en muchos trabajos académicos, inundan las reflexiones contemporáneas sobre «el fin de las *grands récits*», las «*microexperiences*» y el triunfo de lo local y lo particular. *The Anthropological Turn*:

French Political Thought after 1968 describe un cuadro claramente diferente. Lejos de renunciar a las metanarrativas y teleologías, los sujetos de Collins se volvieron hacia la filosofía de la historia efectuando grandiosos esfuerzos para repensar a fondo la política. Tampoco abandonaron un estructuralismo osificado en pro de conceptos posmodernos como el juego y el discurso. Estos antropólogos políticos no solo comparten una deuda con Lévi-Strauss, sino que también valoran en el sistema constructivo del estructuralismo la misma arrogancia y la misma pretensión nomológica, que denunciaban sus críticos. Como los estructuralistas originales, y a diferencia de lo que Collins vagamente llama «pensadores de elite» (aparentemente definidos por su celebridad en Estados Unidos), este grupo se inspiró en la ciencia social autóctona en vez de en la fenomenología teutónica. Divergentes en su formación y sus lealtades, sus intereses confluyeron en torno a la religión y lo sagrado, la ciudadanía y la pertenencia, la nación y el poder del Estado.

Un interés intenso por el método, como perspectiva opuesta a controversias o *partis pris* específicas, proporciona a Collins una visión más amplia que la mostrada por otros trabajos en este campo. Dejando de lado las predilecciones temáticas, la antropología política –vinculada a un paradigma kuhniiano– puede albergar un amplio abanico de perspectivas, desde la derecha contrarrevolucionaria a la izquierda socialista. *The Anthropological Turn: French Political Thought after 1968* avanza en consecuencia a través de este espectro, dicho con la metáfora favorita de Collins, empezando con Alain de Benoist. Nacido en el valle del Loira en una familia conservadora, de Benoist gravitó en sus años de juventud hacia el activismo derechista posterior a Vichy, juramentado en aquel momento en la defensa del colonialismo francés en Argelia. Pronto entró en contacto con Dominique Venner, miembro de la organización terrorista OAS y una figura clave en la reorientación de la extrema derecha francesa después de la independencia de Argelia. Sin ningún entusiasmo por los remanentes del petainismo y superados por el conservadurismo modernizador de De Gaulle, Venner y sus colegas se desesperaban ante la existencia de un nacionalismo anticuado, culpable de un cínico interés en el abandono de los *départements* del Norte de África. En su lugar, confeccionaron un proyecto de supremacía blanca, belicosa y paneuropea, que pregonaba una paradójica compenetración con los levantamientos anticoloniales de África y Asia. Cuando la organización de Venner se disolvió, de Benoist recogió el testigo, lanzando en mayo de 1968 el *Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne* (GRECE), una semana antes de la huelga general que paralizó el país.

Con el debut del GRECE, de Benoist cambió la militancia callejera, un plato que nunca fue de su agrado, por un programa más cerebral, sancionado por un plan histórico-filosófico específico. Al igual que de Maistre, despreciaba la metafísica universalista legada por la Ilustración, pero a

diferencia de los reaccionarios católicos, de Benoist se mostraba igualmente hostil al «monoteísmo judeo-cristiano», el «bolchevismo de la antigüedad», que surgió en Oriente Próximo para acabar envolviendo a Europa. Afortunadamente, la tiranía de ambos era transitoria. Para la teodicea «pagana» cíclica de nuestro autor, y de acuerdo con las adivinaciones de la era de Weimar anatomizadas por su amigo Armin Mohler, el presente era simplemente un «interregno». Como explicaba en *Comment peut-on être païen?* (1981), cuya edición en castellano, *¿Cómo se puede ser pagano?*, apareció en 2004, la influencia de la cristiandad se había debilitado, pero todavía no había cedido ante los valores primordiales de una mitificada civilización «indoeuropea», que dejaba a de Benoist «nostálgico del futuro». Mientras tanto, el orden del día era la «metapolítica» orientada hacia la conquista de la hegemonía cultural. Con este fin había que desarrollar una alternativa a las afirmaciones igualitarias de la izquierda basada en la identidad. Bajo la doble influencia del antiuniversalismo de Maistre y la antropología filosófica de Arnold Gehlen, de Benoist realizó un astuto giro que le alejaba del racismo cientificista y biológico, visible en la publicación de Venner, *Europe Action*, y le encaminaba hacia una teoría más sutil de la diversidad cultural. De Lévi-Strauss, de Benoist extraía la distinción entre una abierta discriminación racial y afirmaciones similarmente perniciosas de una falsa igualdad, ambas intolerantes con la diversidad. Por el contrario, el GRECE insistía en el «derecho a la diferencia». Collins señala que

los investigadores han atacado con razón el doble filo de esta locución. Pero, ¿hay alguien que la haya desafiado en cuanto a sus fundamentos filosóficos? ¿En virtud de qué criterio puede este prensador, que se muestra hostil con la tradición de la ley natural, proclamar que la diferencia es un «derecho»? ¿Qué es lo que lo garantiza? ¿Quién lo impone?

De hecho, el Partido Socialista Francés adoptaría el mismo eslogan a mediados de la década de 1980. Sin embargo, independientemente de su astucia, el ambicioso proyecto metapolítico de de Benoist quedó encallado. Una fugaz respetabilidad alcanzada bajo la presidencia de Giscard d'Estaing se demostró ilusoria; etiquetado en 1979 como «fascista» por una frenética campaña de los medios (Collins sugiere que los moralistas antitotalitarios, aliviados por la derrota de la Unión de la Izquierda, redirigieron momentáneamente su fuego contra él), la Nueva Derecha quedó más marginada todavía por el triunfo electoral del Frente Nacional (FN). El GRECE siguió siendo una fuerza en la vida intelectual francesa, pero en una codificada vena esopiana, imitando la «emigración interior» de los modelos alemanes de de Benoist.

Para Collins, el avance del FN en las elecciones municipales de 1983, diseñado por Mitterrand para dividir a la oposición y coincidente con el revés sufrido por su agenda económica, marcó una solidificación de las divisiones políticas tras la relativa fluidez de los años precedentes. Delimitado

por la derecha por Le Pen y por la izquierda por los restos del PCF y de los socialistas decepcionados por el giro radical dado por el gobierno de Mitterrand, un centro finalmente seguro de sí mismo reclamaba ascendencia intelectual de la mano del periódico *Le Débat* como faro guía. Marcel Gauchet, su editor jefe, de origen provinciano como de Benoist, se incorporó a la política radical en las horas finales de la Guerra de Argelia en el otro lado de las barricadas; más tarde describiría las protestas que se produjeron en París el 8 de febrero de 1962, en las que nueve manifestantes contra la guerra murieron en una carga policial en la estación de metro de Charonne, como su «experiencia de iniciación». Intelectualmente, su momento decisivo llegó unos años después en la Universidad de Caen, donde estudió con el filósofo Claude Lefort. Junto a Cornelius Castoriadis, colaborador y compañero extrotskista de Lefort, Gauchet viajó durante la siguiente década desde la ultraizquierda libertaria a un estridente antitotalitarismo. Atraído inicialmente por la fenomenología, el descubrimiento de Lévi-Strauss y Pierre Clastres le llevó por una dirección diferente. De Lefort adquirió una ontología idealista de lo «político», basada en la constitutiva primacía de la división social y su corolario, el omnipresente impulso totalitario para borrar la brecha existente entre gobernantes y gobernados. La antropología estructural proporcionaba una narrativa complementaria sobre los orígenes del Estado y la transición desde la sociedad prehistórica a la histórica, situada en el advenimiento de autoridades temporales capaces de mediar con el poder sagrado. Partiendo de estas dos perspectivas, Gauchet tejó una fabula sobredimensionada de la modernidad política, definida como un proceso de desencanto progresivo, que culminaba con el contrato social a tenor del cual la ley no se transmite impresa en tablas de piedra sino al hilo de la obra realizada por sujetos autónomos. El judaísmo y después la cristiandad abrieron la puerta a la secularización al establecer la consustancialidad de lo humano y lo divino.

Sustancialmente poco originales, las elucubraciones de Gauchet, presentadas en su volumen *Le désenchantement du monde*, eran no obstante ricas en lecciones para el presente. El disenso constituía el alma de la democracia, la esperanza de superarlo señalaba el camino hacia el gulag. Por la misma razón, el antiestatismo romántico –del tipo que él había albergado a hilo del encaprichamiento *gauchiste* por la autogestión– no tenía lugar en la era del sufragio universal y la representación popular. La autonomía, una vez sostenida en contra del Estado absolutista, ahora tenía que alcanzarse dentro y a través del Estado parlamentario. Sin embargo, este *dictum* transmitía un juicio más combativo. Los derechos humanos, en la medida en que suponían una apelación a la autoridad más allá de la sociedad autoconstituida, encajaban mal con el sistema de Gauchet. Corroían la solidaridad social y los lazos colectivos, fortaleciendo la cara oscura de la secularización, lo cual

traía aparejado el peligro de dejar a la deriva a unos individuos atomizados, zarandeados por las presiones del capitalismo de consumo y alienados de sus conciudadanos. Este argumento, adelantado en su primer artículo escrito para *Le Débat*, consumaba una ruptura entre Gauchet y Lefort, que lamentaba que su pupilo hubiera cortado cualquier conexión significativa con la izquierda. En el transcurso de la década de 1980, Gauchet siguió de cerca a su mutuo patrón, François Furet, durante mucho tiempo director de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (a la que Castoriadis, Lefort y Gauchet estaban debidamente adscritos) y fundador de la Fondation Saint-Simon, la incubadora del neoliberalismo francés. Ambos personajes llegaron a lamentar cada vez más el resultado de su triunfo, esto es, la amarga fruta de un individualismo desenfrenado, el feminismo acuñado en Estados Unidos y la corrección política. Como señala con aspereza Collins, Gauchet canta el himno de la esencia conflictiva de la política al mismo tiempo que maldice el desorden, mientras lamenta el empobrecimiento de la solidaridad al tiempo que denosta cualquier ejemplo concreto de lucha social.

Todd, cinco años más joven que Gauchet, se hizo notar en los círculos antitotalitarios con un libro de 1976, *La chute finale*, que sostenía —aduciendo un puñado de datos demográficos— que el régimen soviético, al margen de su carácter repugnante, era más precario de lo que parecía. No pasó mucho tiempo para que en las páginas de *Le Débat*, Todd reconociera los estragos engendrados por los «*gauchistes* de 1968 reconvertidos al individualismo libertario», mientras se consolaba con el hecho de que si Francia había dicho adiós a los días más gloriosos de la expansión económica de posguerra, también había acabado con «lo más miserable de su historia intelectual». El comunismo, como otros credos, estaba en declive, y los azotes del «antiamericanismo», el «infantilismo económico» y el «*christiano-sartro-bartho-marxisme*» le acompañaban. Nieto del escritor comunista Paul Nizan, el propio Todd había flirtado brevemente con el PCF antes de girar a la derecha. Después de estudiar en Sciences Po y en Cambridge, donde terminó un doctorado sobre los sistemas familiares en la Europa medieval, Todd regresó a Francia para seguir una carrera facilitada por Jean-François Revel y Emmanuel Le Roy Ladurie, amigos de su familia. A continuación pasó una temporada en *Le Monde*, donde publicó un segundo panfleto antitotalitario y un ensayo sobre la geografía electoral francesa escrito en colaboración con el demógrafo Hervé Le Bras. Instalado en 1983 en el Institut National d'Études Démographiques, Todd produjo en un corto periodo de tiempo dos trabajos que iban a orientar su carrera posterior. Como Gauchet, se lanzó a explicar la continuidad y la divergencia en la ideología política a través de una amplia escala temporal. Mientras que el fresco de Gauchet se concentraba en las instituciones y la religión, Todd centraba su atención en la familia. De acuerdo con su esquema, los hogares parentales podían comprenderse

como un lugar cartesiano constituido a lo largo de los ejes de la libertad (de los hijos frente a los padres) y de la igualdad (entre hermanos). Esta matriz, predictiva, no determinista, abría no obstante notables correlaciones entre modelos de parentesco y estructuras del Estado: una Europa latina igualitaria; los países anglosajones libres, pero desiguales; los países autoritarios, como Alemania y Japón, y los países comunales como China y Rusia.

La investigación posterior de Todd incorporó factores adicionales, notablemente el estatus social de las mujeres y los índices de alfabetización, pero el marco subyacente permaneció sin cambios. Collins señala que, empezando con *La Nouvelle France* en 1987, Todd ha utilizado su sistema antropológico «como un continuo comentario sobre el presente». Publicado en medio de una oleada de iniciativas para localizar la procedencia distante de la cultura y la identidad nacionales, la contribución de Todd sonó como un reconfortante acorde. La desindustrialización y el declive terminal del catolicismo, por discordante que fuera, no alteraba las verdades fundamentales. El ascenso del voto a favor del FN era explicable pero transitorio, su electorado estaba demasiado fragmentado regionalmente como para durar. La inquietud provocada por la inmigración ignoraba la composición antropológica inherentemente «no racista» de Francia, «condenada a la tolerancia». Aunque estas conclusiones debían algo al interés de Le Roy Ladurie por *l'histoire immobile* y por las *mentalités*, se remitían a un augusto linaje de la geografía política francesa, que situaba la singularidad del país en su diversidad. A partir de ahí, una inclinación antiliberal –aversión a la moneda única europea y al liberalismo económico *tel quel*– impulsaría modificaciones de esta irénica propuesta; el núcleo igualitario de Francia se veía cada vez más eclipsado por su jerárquica e intolerante periferia.

La pirueta de Todd en los albores de la década de 1990 le puso en contacto con una galaxia de personajes opuestos al atlantismo de Mitterrand y a su política liberal y proeuropea. Collins se atreve a decir que pocos hicieron más para definir las premisas de este realineamiento que Régis Debray. Antiguo consejero de Mitterrand sobre asuntos del Tercer Mundo, el viaje de Debray al Elíseo tuvo tintes picarescos al hilo de dorados *parcours* académicos (Janson, Louis-le-Grand, rue d'Ulm) para alistarse después con la sentenciada guerrilla del Che en Bolivia, una incursión que le valió cuatro años de cárcel en Camiri. De vuelta en Francia tras una parada en el Chile de Allende, siguió cierto tipo de agenda eurocomunista dentro del refundado PS, que le llevó a luchar contra la derecha socialista y los estalinistas del PCF. En una retrospectiva a mediados de la década de 1970, se volvió a ocupar del *foquismo*, que había contribuido a teorizar, para criticarlo por haber ignorado determinados preceptos leninistas respecto a la importancia de «la cuestión nacional y campesina». El interés de Debray por la nación animó un conjunto de escritos previos a la victoria socialista en 1981 y su puesto como

consejero del príncipe. La pieza central, *Critique de la raison politique* (1981), sometía a juicio el pensamiento social moderno por su subestimación del afecto, la irracionalidad, el instinto y la emoción. Debray mantenía que la política no podía dissociarse de lo que él llamaba «lo sagrado». Los grupos sociales siempre dependían de una alteridad frente a la que se constituían a sí mismos; su identidad era ineludiblemente relacional. El retrato de la religión de Debray como la «metalógica del poder», señala Collins, lleva el sello del tratamiento de Althusser de la ideología, pero extrañamente la relación entre el profesor y el alumno no se examina en su libro, lo cual constituye un indicio de una laguna más amplia de su análisis, que pasa en silencio sobre la herencia enfáticamente antihumanista del marxismo de Althusser, sin duda un candidato no menos plausible que la antropología política al título de «estructuralismo politizado».

Mientras que Gauchet situaba la secularización mucho antes, integrada en el monoteísmo y más o menos completamente elaborada ya en el siglo XVIII, Debray consideraba el declive de la religión como una consecuencia del capitalismo industrial. Además, mantenía que el desencanto solo podía ser temporal. *Critique de la raison politique* concluía que «hay una relación constante entre los llamados factores progresivos y los llamados factores regresivos». Siempre que el progreso, técnico o de otra clase, inclina la balanza, regresa el atavismo para restablecer el equilibrio. De ese modo, también la globalización acabaría por dar origen a revividos particularismos. Un resultado de este apotegma, explicado en un magnífico par de libros publicados al final del periodo de Debray como consejero presidencial, *La puissance et les rêves* (1984) y *Les empires contre l'Europe* (1985), era la necesidad de diseñar una «*realpolitik* de la izquierda». Los economicismos, de una u otra índole, habían desviado a la tradición socialista de las relaciones internacionales, la guerra y la estrategia militar. Lejos de estar condenadas a desaparecer, se estaban volviendo cada vez más importantes. Collins subraya correctamente la potencia e iconoclasia de estos textos, complementados pocos años después con un tercer volumen; sin embargo, la afinidad entre la antropología política y la geopolítica (también evidente en los trabajos de Todd y de Benoist), a la que se aludía en la conclusión, no recibe mayor aclaración. A principios de la década de 1990, Debray señalaba que lo peor

sería una izquierda que sitúa su cinismo en el lugar equivocado: una izquierda que internamente se asentaría en un desequilibrio de fuerzas, en cuyo ámbito podrían aplicarse leyes y regulaciones, y que externamente pondría su fe en la ley contractual, ámbito en el que lo único que importa son las relaciones de fuerza. Esto proporcionaría todos los inconvenientes de la izquierda sin ninguna de sus ventajas; ni progreso social ni política exterior, ni justicia interna ni potencial externo.

Señales de semejante eventualidad podían divisarse en el año del bicentenario de la Revolución Francesa. Dominado por Furet y sus discípulos, el ambiente evocaba un vengativo entierro tanto como una conmemoración. Un texto representativo de Gauchet se hacía eco de la afirmación de Furet de que los jacobinos simplemente habían recreado el absolutismo bajo nuevos auspicios. «Esta era la originalidad del caso francés», juzgaba Gauchet, «la democracia tenía que constituirse a sí misma en oposición a la República». Debray, en su propia contribución al debate, adoptó la copla a fines diferentes. Los historiadores revisionistas eran de hecho «demócratas», enamorados del capitalismo, del individualismo y de Estados Unidos; los «republicanos» como Debray defendían el legado solidarista, fraternal, de los revolucionarios del siglo XVIII, que habían concebido una república de ciudadanos, no de atomizados consumidores. La inteligencia de esta construcción, y su larga vida posterior, acentuaba las contradicciones existentes en el campo liberal, al igual que lo hizo otra controversia de ese otoño desencadenada por la expulsión de tres chicas musulmanas de una escuela de secundaria de Creil, municipio situado al norte de París, por negarse a quitarse sus velos. Mientras que las organizaciones antirracistas se unieron a de Benoist y a la derecha católica en la denuncia de una afrenta a la privacidad y al derecho a la diferencia, y el FN protestó por la «islamización de Francia», el gobierno se mostró ambiguo. «Debray no lo hizo –como señala Collins– y siguiendo su modo habitual de proceder escribió un espeluznante ataque contra la tolerancia religiosa». Anecdótico a primera vista, el asunto dejó al descubierto divisiones insólitas. Furet, que el año anterior había comparado la idea de renovar la tradición republicana con «resucitar un cadáver con el boca a boca», admitió que incluso los defensores de la libertad tenían que trazar una línea ante estos pañuelos; el islam, incapaz de distinguir entre lo político y lo religioso, era un caso especial. Gauchet sintió similares recelos. Todd, que temía que el veneno antimusulmán en Europa pudiera reavivar el odio que una vez se dirigió contra los judíos, no podía consentir un velo que simbolizaba la resistencia parental al matrimonio interracial, el fundamento de la tolerancia francesa. Tan fecunda como polémica, la visión positiva de Debray de la política republicana disfrutó de un éxito desigual. Phares et Balises, el *think tank* que cofundó en 1992 con el editor Jean-Claude Guillebaud, aspiraba a salvaguardar la soberanía francesa contra los peligros del imperialismo estadounidense, el federalismo europeo y la desintegración cultural. La participación francesa en la Guerra el Golfo de 1991 y el Tratado de Maastricht galvanizaron el proyecto.

En el momento cumbre del frenesí antiautoritario de la década de 1970, Debray escribió la primera entrega de su propia serie de estudios sobre la vida intelectual francesa. Comparable en su planteamiento a la sociología de Pierre Bourdieu, a quien citaba con admiración, *Le pouvoir intellectuel*

en France (1979) se regodeaba en la desmitificación, haciendo estallar las pretensiones desinteresadas o apolíticas de una elite laica: la celebridad, el poder y el beneficio eran las fuerzas motivadoras de la intelectualidad francesa, disimuladas por afectaciones más nobles. Collins, que hace un buen resumen de este libro, adopta un enfoque marcadamente diferente. En cuanto al método, *The Anthropological Turn: French Political Thought after 1968* está más cerca de las investigaciones clásicas de Henry Stuart Hughes sobre el pensamiento social francés o de los escritos de Martin Jay sobre la Escuela de Frankfurt, que de la «sociohistoria» bourdieusiana de las ideas o del contextualismo practicado al estilo de Quentin Skinner. La opción por la biografía colectiva que elige Collins, libre de las cargas de un excesivo equipaje metodológico, tiene la ventaja de reconstruir la complejidad y la unidad de las *oeuvres* en cuestión. Cada capítulo es en sí mismo un modelo de claridad y elegancia. No existe un retrato mejor de los cuatro autores examinados y haber inventariado su extensa y voluminosa producción y producido una síntesis tan ágil, es una proeza intelectual. ¿Qué pasa con la construcción considerada en su conjunto? Pertrechado de la «antropología política», Collins puede reclamar con justicia haber trazado el mapa de un profundo subcontinente hasta ahora desconocido dentro del pensamiento francés moderno. El número de nombres alternativos susceptibles de sustituir a este cuarteto –Jean Baudrillard, Pierre Chaunu, Michel Clouscard o Alain Supiot– solamente da fe de la riqueza de la concepción.

El *Kampfplatz* [campo de batalla] del debate partidista es necesariamente un terreno más aleatorio, hallándose su irregularidad parcialmente determinada por una estrategia coyuntural. Un *nous* estratégico no es ninguna garantía de eficacia operativa. Aquí, una auditoría sinóptica, orientada hacia el holismo, corre el riesgo de imponer una falsa coherencia. No obstante, la comprensión que muestra Collins del convulsionado escenario político de las décadas de 1970 y 1980, a menudo confuso en la literatura anglófona, es impresionantemente sólido. Las décadas posteriores suponen un desafío más. La idea de «fractura social» es reveladora. Collins señala que la paternidad de esta locución, que es en realidad un eufemismo para designar el conflicto de clase adoptado como eslogan por Jacques Chirac en la carrera presidencial de 1995, está equivocadamente asociada con Todd, porque de hecho surgió de un «documento político» de Gauchet. Sin embargo, ninguna de las dos asociaciones es completamente exacta. Ya en uso décadas antes, la expresión apareció casi simultáneamente en 1990 en un artículo de Gauchet para *Le Débat* y en un llamamiento publicado en *Le Monde* por un grupo de parlamentarios socialistas cercanos a Jacques Delors; en 1992, Jean-Pierre Chevènement tomó prestado el término en una conferencia sobre el voto para ratificar el Tratado de Maastricht.

La errónea atribución a Todd del término «fractura social» proviene de una nota de investigación sobre los inesperados resultados alcanzados por los candidatos «populistas» en las elecciones europeas de ese año, escrita en 1994 para la Fundación Saint-Simon por encargo de Pierre Rosanvallon. El documento subsiguiente, titulado «Aux origines du malaise politique français. Les classes sociales et leur représentation» consistente en una geografía electoral característicamente revestida de datos sobre estructura familiar y religiosidad, concluía que los pronunciamientos sobre el final de las divisiones de clase eran prematuros. En realidad, su significado político había cambiado los polos. Junto al referéndum sobre el Tratado de Maastricht, los resultados de las elecciones significaban un divorcio entre la «izquierda política» y la «izquierda sociológica», que se reflejaba en las deserciones del Partido Socialista de trabajadores y votantes de clase media en los bastiones republicanos. Todd especulaba con que estos votantes estaban «disponibles», concluyendo con la esperanzadora hipótesis de «un Chirac transformado por necesidad en un hombre de izquierda». El candidato, con el que se encontró por primera vez en una reunión de Phares et Balises *chez* Debray, se aprovechó del informe de Todd (cientos de copias fueron impresas y distribuidas por su equipo) en la campaña contra Édouard Balladur, el primer ministro liberal y avatar de lo que Chirac denunciaba como *la pensée unique*, que constituye otra sugestiva expresión, diversamente atribuida a periodistas de *Le Monde diplomatique* o (como Collins) a de Benoist, que de hecho fue acuñada por Jean-François Kahn, futuro director de *Marianne* y cofundador con Todd de la Fundación Marc-Bloch, sucesora del club de Debray. Un año después, un decepcionado Todd dirigía el epíteto al propio Chirac, que llegó al Elíseo solamente para implementar las mismas políticas que su oponente, desencadenando la mayor ola de huelgas registrada desde 1968.

Inconsecuentes en sí mismas, estas enmarañadas genealogías exponen la refracción y la reducción del espectro más amplio que Collins se esfuerza por estudiar. A finales de la década de 1990, el republicanismo de Debray englobaba al ámbito neoliberal-neoconservador de *Esprit* y al Centro Raymond Aron; todos ellos estaban de acuerdo en dejar de lado los desacuerdos sobre Maastricht y la Operación Tormenta del Desierto para así abordar «una cuestión que en aquél momento era más urgente»: el «salvajismo urbano» causado por la utilización de drogas y por la inmigración ilegal. El remedio se encontraba en la «tolerancia cero» y en la teoría de las «ventanas rotas» como forma de mantenimiento del orden comprobada al otro lado del Atlántico. Gauchet se movía por caminos congruentes, cada vez más preocupado por el rito islámico, el feminismo, la homosexualidad y otras presiones entrópicas sobre el confrontado conjunto social. Todd, *farouche* adversario de Maastricht en 1992, dio la bienvenida a la Constitución europea llevada a referéndum en 2005; profeta del «*hollandismo* revolucionario»

en 2012, unos años después fustigó al desventurado presidente como el *duce* de un «fascismo rosa». Después de declarar su desprecio por la decisión de Sarkozy de regresar al comando integrado de la OTAN, se declaró incapaz de votar por La France Insoumise a causa de la promesa de Jean-Luc Mélenchon de abandonar la Alianza. Metafóricamente, semejantes fluctuaciones pertenecen a un registro menos cromático que psicotrópico. De los cuatro personajes de los que se ocupa Collins, de Benoist ha sido el más constante, aunque no en el mismo grado que su mentor, Venner, que en 2013 expresó sus objeciones al matrimonio gay suicidándose ante el altar de Notre-Dame pegándose un tiro en la boca.

Dejando de lado las vacilaciones, el cuarteto encontró un terreno común en la teoría de Durkheim de la anomia y compartió un horror idéntico tanto por la sociedad atomizada e individualista como por los derechos humanos, que percibían como la expresión de su credo. En diversos grados, también los cuatro autores rechazaron el consenso «antiantiamericano» de *fin-de-siècle*. Debray, que tuvo una experiencia de primera mano sobre los escuadrones de la muerte de la CIA en América Latina, ha sido el principal oponente de las cruzadas militares de Washington, al igual que de Benoist, que ya a principios de la década de 1980 se preguntaba si no era preferible morir luchando con «una gorra del Ejército Rojo que pasar los días comiendo hamburguesas en Brooklyn, y que, inspirado por Debray, exploraba una potencial alianza entre Europa y el Tercer Mundo contra los bloques de las superpotencias. Todd, detractor de vieja data del multiculturalismo al estilo estadounidense, es capaz de efectuar penetrantes críticas del imperio estadounidense; su apoyo hacia la alianza militar con Washington se justifica como una protección frente a los proyectos alemanes en el continente europeo. Gauchet, a pesar de admirar determinados aspectos del modelo estadounidense, siempre ha rechazado su aplicación en Francia; su ecuanimidad respecto a la política exterior de Estados Unidos revela la desigual persistencia de *la pensée unique*. Algo que Collins pasa por alto es que los cuatro han llegado a compartir una llamativa valoración de los acontecimientos de Mayo de 1968: una farsa vivida como tragedia, un simulacro de revuelta que facilitó la transición de Francia hacia la modernidad capitalista. Esta coincidencia plantea una nueva cuestión de método.

Enmarcadas por su trayectorias construidas «después de 1968», las biografías intelectuales que forman *The Anthropological Turn: French Political Thought after 1968* insinúan inevitablemente una periodización alternativa. Exceptuando quizá a Todd, que es el más joven de los cuatro, la experiencia política formativa de las figuras centrales no procedió de las huelgas y protestas de ese año, sino de los irregulares fuegos de la contrainsurgencia argelina. La descolonización y el «fin del campesinado», título de un libro de 1967 del profesor de Todd, Henri Mendras, eran perturbaciones más

profundas. La retirada del Mediterráneo precipitó el éxodo de un millón de *pieds-noirs* (610.000 solo en 1962) y alrededor de unos cien mil *harki* auxiliares, cuya llegada al continente tomó a Francia desprevenida. Granjeros en su mayoría, la mayor parte se reasentaron en la región del Midi, donde muchos lucharon para encontrar trabajo y donde las tensiones con las comunidades locales ofrecieron un anticipo de la «fractura» poscolonial. Cuando De Gaulle regresó al poder en 1958, más de una cuarta parte de los franceses seguían empleados en la agricultura, diez años después, la cifra se había reducido prácticamente a la mitad. La Quinta República dio un impulso decisivo a este proceso, que acabó con un mundo rural que había permanecido sorprendentemente estable durante siglos. La preponderancia de los pequeños propietarios explicaba gran parte de la especificidad del modelo económico francés y bien entrado el siglo XX formaba la piedra angular de un «modelo republicano» de democracia agraria. Los cultivos de subsistencia, el obstruccionista discurso parlamentario y un colonialismo sentimental, figuraban colectivamente en la agenda del Estado gaullista modernizador. «Es completamente natural sentir nostalgia por el imperio, como uno puede lamentar la pérdida de la apacible luz de las lámparas de aceite o el esplendor de los barcos de vela», señalaba el general en 1960, pero «una política que no toma en cuenta las realidades no tiene ningún valor». En términos similares expresaba su lamento por «este país de pueblos inalterados, iglesias viejas y familias sólidas, de eternos ciclos de labranza, siembra y recolecta». Sin embargo, el desenlace era similar. Los resultados de la despoblación en el medio rural se manifestaban a mediados de la década de 1960, señalaba Mendras, con «la desaparición de la cultura campesina tradicional, ese elemento fundamental y constitutivo de la cristiandad y de la civilización occidental». Se trataba de un choque antropológico mucho más severo que el malestar laboral y la conmoción estudiantil, que facilitarían un aumento salarial para los trabajadores y una aplastante victoria electoral para la derecha.

Al mismo tiempo, la claridad retrospectiva del «68» *qua* significante certifica el fenómeno que Collins ha desenterrado. Que el quincuagésimo aniversario de los acontecimientos de Mayo de 1968 encontrara a los autores que Collins nos presenta, en su momento tan dispares en perspectivas y afiliaciones, reunidos en el mismo conjunto por su referencia negativa a este jeroglífico no es ninguna coincidencia. Después de haberse lanzado a la búsqueda de las fuentes de la cultura política, finalmente descubrieron la política cultural. Intelectualmente densas, sus empresas se demostraron políticamente estériles. En su breve conclusión, Collins los compara con los jóvenes hegelianos, cuya crítica idealista de la religión desmontaron Marx y Engels en *La sagrada familia*. Aquellos que buscaron las causas de la agitación social de la década de 1970 en la esfera cultural sin tener en cuenta los precipitantes económicos, paradójicamente acabaron contribuyendo a la

fragmentación que lamentaban. Volviendo al presente, Collins detecta señales de un renovado interés por el análisis materialista tras la Gran Recesión. Si el orden neoliberal nacido en la década de 1970 muestra síntomas de crisis, la antropología política puede alcanzar una nueva relevancia, libre esta vez de sus anteojeras culturalistas. La política económica spinozista de Frédéric Lordon, articulada para las manifestaciones de La Nuit Debout en 2016 y la *jacquerie* de los *gilets jaunes*, se señalan como un posible presagio. Mientras tanto, los programas antiausteridad de La France Insoumise de Mélenchon y el rebautizado Frente Nacional como Rassemblement National, bajo la guía de la hija de Le Pen (despreciada como analfabeta por un veterano del GRECE y tachado su partido de «*lupanar pederasta*»), ofrecen nuevas evidencias de que una nueva era está al alcance de la mano.

La previsión de Collins es esperanzadora. Los factores en juego sugieren que la política de identidad cristalizada en las décadas posteriores a 1968 todavía conserva vida en su interior. En su tercera carrera por la presidencia, Mélenchon cambió una posición firme sobre la política industrial francesa y el euro por el discurso de la «creolización», contrapunto de la xenófoba «gran sustitución» esgrimida como consigna por el columnista de *Le Figaro* y candidato presidencial Éric Zemmour (y acuñada por el *belles-lettriste* de extrema derecha Renaud Camus). Después del inesperado resultado de la coalición de la izquierda en las elecciones legislativas de 2022, el primer acto de sus diputados en la Asamblea Nacional fue proponer una ley consagrando en la Constitución el derecho al aborto, un gesto simbólico frente a los acontecimientos en Estados Unidos. Dos años antes, decenas de miles de manifestantes desfilaron en París bajo pancartas y carteles que decían «Black Lives Matter», mientras Macron culpaba a teorías estadounidenses importadas de la «etnización de la cuestión social». *Éléments*, el boletín del GRECE lanzado por de Benoist como revista hace cincuenta años, dedicaba una reciente portada a «*youtubers* disidentes» y lamentaba la influencia de modas yanquis sobre los *trolls* de Internet nacidos en el país. «Hay más de una manera de ocupar un país y socavar la soberanía de su pueblo», comentaba Debray en su estudio sobre la intelectualidad francesa de 1979, «la menos flagrante no es necesariamente la menos eficaz». Cuando destacados escritores y académicos de izquierda firmaron una petición condenando la invitación del «ultraconservador» Gauchet —«escéptico sobre los derechos humanos, sexista, *familiste* y homófobo»— para que hablara sobre el tema de los «rebeldes» en la edición de 2014 de la gala anual de la historia pública celebrada en Francia, Debray montó una fogosa defensa. La rebelión era un motivo apto para el furor. En comparación con el militante, el rebelde puede prescindir de la acción colectiva. «Está igual de bien», opinaba Debray, «porque semejante cosa ya no existe». A aquellos que están ansiosos por el futuro de la cultura francesa no les faltan motivos para preocuparse.

Tarifas de suscripción a la revista *New Left Review* en español

Para España

Suscripción anual (6 números)

Suscripción anual individual [55 €]

Suscripción anual para Instituciones [200 €]

(una suscripción equivaldrá a 3 ejemplares de cada número enviados a una misma dirección postal)

Venta de un ejemplar individual para instituciones [20 €]

Gastos de envío postal ordinario incluidos.

Para Europa

Suscripción anual (6 números)

Suscripción anual individual [85 €]

Suscripción anual para Instituciones [300 €]

(una suscripción equivaldrá a 3 ejemplares de cada número enviados a una misma dirección postal)

Venta de un ejemplar individual para instituciones [30 €]

Gastos de envío postal ordinario incluidos.

Resto del mundo*

Suscripción anual (6 números)

Suscripción anual individual [120 €]

Suscripción anual para Instituciones [350 €]

(una suscripción equivaldrá a 3 ejemplares de cada número enviados a una misma dirección postal)

Venta de un ejemplar individual para instituciones [50 €]

Gastos de envío postal ordinario incluidos.

Formas de pago

Se puede realizar el pago mediante tarjeta de crédito, transferencia bancaria o domiciliación bancaria a través de nuestra página:

<http://traficantes.net/nlr/suscripcion>

Para cualquier duda podéis escribirnos a nlr_suscripciones@traficantes.net