

KATE CREHAN

GRAMSCI,  
CULTURA Y ANTROPOLOGÍA

macho, al menos en parte, de quienes veían esas películas. Ciertamente, la imagen del macho no se creó ni surgió completamente de la nada; seguramente se inspiraba en temas preexistentes que resonaban entre el público mexicano, pero como arquetipo nacional de la esencia de lo que significa ser varón mexicano es una creación moderna producida por la historia reciente de México, no una realidad cultural preexistente que explica esa historia.

Es interesante al respecto recordar las especulaciones de Gramsci sobre el campesino rebelde visionario italiano del siglo XIX, Davide Lazzaretti (véanse las pp. 141-144), que potenciaba su crítica visionaria valiéndose de elementos narrativos procedentes no de viejas tradiciones campesinas, como muchos creían, sino de una novela histórica popular. Para comprender por qué la crítica de Lazzaretti adoptó aquella forma concreta, es importante tener en cuenta su posición subalterna. Es poco realista pensar que un campesino rebelde italiano del siglo XIX pudiera elaborar un discurso antihegemónico coherente y bien hilvanado con el que oponerse a las fuerzas hegemónicas que tenía frente a él. Como dice Gramsci en una Nota citada en el capítulo 5 (véase la p. 121): «Las clases inferiores, históricamente a la defensiva, sólo pueden acceder a la autoconsciencia a través de una serie de negaciones» (SPN, p. 273). En la última sección de este capítulo quiero retomar la cuestión de la hegemonía en el contexto de la obra del antropólogo Roger Keesing.

### La «hegemonía petrificada» y la hegemonía de Gramsci

Ya he dicho que la cultura es para Gramsci, en parte, la vivencia de clase en un espacio y un tiempo determinados. Una dimensión crucial de esa vivencia de clase son las relaciones de poder concretas. El concepto de hegemonía nos ayuda a entender cómo se vive el poder en un contexto dado, y cómo se producen y reproducen ciertos regímenes de poder —recordemos que no hay régimen sin contestación— en la vida cotidiana de los individuos. El estudio de Keesing de las luchas anticoloniales en las islas Salomón constituye un buen ejemplo de cómo se plasma la hegemonía en la práctica.

Antes he dicho que los antropólogos, en su mayoría, han creído

que el concepto de hegemonía en Gramsci se refería a la lucha por imponer una determinada descripción del mundo. De acuerdo con esta forma de entender la hegemonía, lo que cuenta al final es: ¿cuáles son las concepciones, ideas y creencias sobre «cómo es el mundo» que acaban imponiéndose? Para los Comaroff, «donde [Gramsci] más cerca está de una definición de «hegemonía» es cuando habla de «una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de vida individuales y colectivas» (véase la p. 194; la cursiva es mía). Pero en esta formulación Gramsci se refiere a la ideología, no a la hegemonía, como ya he mencionado. Transformar así la hegemonía en poco más que un sinónimo de ideología equivale, si se lee a Gramsci, a despojar a la noción de hegemonía de buena parte de su utilidad y su eficacia para abordar la cuestión del poder. Yo diría que en los cuadernos de la cárcel la hegemonía es una manera de enfocar la cuestión del poder, que cuando aborda las realidades empíricas —cómo se vive el poder en determinados espacios y tiempos— se niega a privilegiar las ideas o las realidades materiales, a las que considera engranadas entre sí y en continua interacción. Es, pues, un concepto que rechaza cualquier tipo de jerarquía simple entre la base y la superestructura. Yo diría que es precisamente ese rechazo lo que hace de la hegemonía una herramienta tan potencialmente fructífera para abordar el tema del poder.

En su artículo de 1994, «Colonial and Counter-Colonial Discourse in Melanesia», de inspiración básicamente gramsciana, Keesing nos ofrece una interesante y sólida descripción de hegemonía. Pero se observa una contradicción entre la definición de hegemonía de Keesing, esencialmente «petrificada», y las realidades hegemónicas que describe en su estudio de casos, donde parece aflorar algo mucho más próximo al espíritu de Gramsci y a su versión de la hegemonía. Al exponer claramente esta diferencia, para establecer un diálogo entre la «hegemonía petrificada» de las definiciones explícitas de Keesing y la concepción más sustancial de hegemonía implícita en el material del estudio de casos, confío en poder demostrar la utilidad de Gramsci a la hora de analizar los complejos perfiles de la cultura, la clase y la desigualdad.

Keesing es uno de los pocos antropólogos de inspiración gramsciana que no hace referencia ni a Raymond Williams ni a Stuart Hall,

ni en su artículo ni en su libro de 1992 (del que procede gran parte del material de su artículo posterior).<sup>9</sup> Empieza contextualizando su artículo en términos de «dominación ideológica», afirmando que «el primero en exponer claramente los procesos hegemónicos de dominación ideológica fue Gramsci» (1994, p. 41). Y luego define el artículo como una indagación de «cómo el discurso colonial ha impuesto estructuras categóricas y formas concretas en el discurso contrahegemónico de resistencia y descolonización del suroeste del Pacífico» (1994, pp. 41-42). Hasta aquí el autor parece moverse en el ámbito del discurso y de la ideología. Pero cuando Keesing pasa a abordar los materiales de su estudio de casos, el punto de mira del análisis se desplaza a los procesos que indujeron la imposición de determinadas estructuras categóricas, y a la convivencia obligada de los isleños con ese mundo colonial, donde eran claramente subalternos, forzándoles a luchar contra ese mundo colonial en los términos impuestos por éste. Y no fue tanto una lucha entre distintas concepciones del mundo cuanto, básicamente, entre los representantes de un Estado moderno con un arsenal de armas de coerción modernas y unas gentes cuya fuerza coercitiva consistía en «guerreros provistos de palos, lanzas, arcos y flechas» (1994, p. 47). Pero también fue una lucha entre un nuevo orden que llegó enarbolando un cuerno de la abundancia poderosamente seductor de nuevos bienes de consumo y un mundo incapaz de competir en términos tecnológicos. Las hachas de piedra poco podían hacer contra las espadas de acero capaces de arrasar bosques en menos de la mitad del tiempo que las hachas de piedra, y lo mismo ocurría con los palos, las lanzas y la indumentaria locales frente a las armas de fuego y la indumentaria coloniales. Como fuente de todos esos nuevos bienes deseables, el mundo colonial, con sus comerciantes y sus misioneros, sus soldados y su policía, rezumaba un poder que era una mezcla de coerción y de seducción.

Inicialmente, cuando los habitantes de la isla de Malaita entraron en la órbita de un sistema capitalista mundial en expansión a finales del siglo XIX vía exploradores, balleneros, comerciantes y per-

9. Yo también me he inspirado en el libro de Keesing de 1992, *Custom and Confrontation*, para la parte que viene a continuación, pero como la noción de hegemonía es más clara en su artículo posterior, menos cargado de conceptos teóricos, me he centrado más en el artículo que en el libro.

sonal encargado de reclutarlos como fuerza de trabajo para las plantaciones de Queensland y Fiji (Keesing, 1992, p. 9), utilizaron, como era de esperar, sus propias estructuras y conceptos categóricos para tratar de acomodar a aquellos nuevos personajes y fuerzas en su propio mundo conocido. Como muchos otros en otras partes del mundo,<sup>10</sup> primero intentaron utilizar a aquellos recién llegados para sus propios fines locales, y cuando eso no funcionó, trataron de resistirse por la fuerza. La historia de los habitantes de Malaita con los que Keesing trabajó, los kwaio, era una historia de resistencia: ataques contra barcos de reclutamiento en la década de 1880, el asesinato del primer misionero blanco que se estableció en la zona en 1911, y la masacre de un oficial de distrito particularmente impopular y de su entorno unos quince años más tarde. Dos años después de la llegada de Keesing y su proyecto de trabajo de campo en 1963, los kwaio mataron a otro misionero (1994, p. 44). No parecían gentes dispuestas a aceptar con resignación su transformación en súbditos coloniales.

En la década de 1940, en el contexto de la segunda guerra mundial y de los disturbios que causó en la región, surgió un movimiento explícitamente anticolonial más organizado, el Maasina Rule. Aunque aparentemente desmantelado a finales de los años cincuenta, el movimiento pasó a una existencia clandestina. Una de las principales reivindicaciones del movimiento era el reconocimiento por el Estado colonial de la «Ley consuetudinaria de Malaita». A simple vista parecía un claro ejemplo de resistencia contra el gobierno colonial; un rechazo de la ley colonial y el derecho a regirse por la ley indígena de la época precolonial. Pero en realidad, como explica Keesing, la propia noción de lo que en la lengua local llamaban *kastom* («costumbre») era en sí misma un producto del orden colonial.

El propio Keesing tardó bastante tiempo en comprenderlo. Habiendo llegado a Malaita como flamante estudiante recién graduado para desarrollar su primer trabajo de campo a principios de los años sesenta —un período antropológico lejano visto desde la década de 1990—, Keesing enfocaba su proyecto según las coordenadas antropológicas convencionales, preparado para registrar la vida y la cultura de los kwaio. Los propios kwaio lo veían como alguien que «escribía la

10. Se trata de un tema importante en la obra de Sahlins; véase, por ejemplo, su obra *Islas de historia* (1985).

costumbre» (1992, p. 135) y para su regocijo parecían tan entusiasmados con su proyecto como él mismo, hasta el punto de construir junto a su casa una «casa del comité» especial donde cada martes se reunía el «comité del subdistrito» y «se dedicaban a “desentrañar” la *kastom*, “la costumbre”, con interminables discusiones, debates y sesiones de litigio. *Kastom* ... había que ponerlo por escrito y yo [Keesing] fui asignado actor principal en aquel proceso» (1994, p. 42). Inicialmente complacido por su recepción, Keesing empezó poco a poco a comprender que lo que sus anfitriones kwaio entendían por *kastom* era algo bastante diferente de la «cultura» viva que había venido a registrar, y que el proyecto de *kastom* de los kwaio tenía una finalidad claramente política —un objetivo que creían poder alcanzar con la ayuda de aquel poderoso visitante norteamericano. Al principio, Keesing no entendía por qué aquel rincón relativamente remoto de Malaita, donde apenas había llegado la vida moderna, concedía tanta importancia a «desentrañar la *kastom*». «¿Por qué hablar constantemente de *kastom* cuando aún prevalecían costumbres y usos ancestrales?» (1994, p. 43). Pero lo más extraño era que en las reuniones de los martes los dirigentes kwaio se llamaban *sifi* («jefes») y en cambio fuera de aquellas reuniones no había jefes.

Además, la autoridad que supuestamente poseían los jefes no se atenía a las «líneas» de los pequeños grupos de parentesco que yo describía sociológicamente el resto de la semana, sino a las unidades utilizadas desde los años veinte por el gobierno colonial a efectos de impuestos (unidades sin ninguna correspondencia con los grupos o categorías indígenas) (1994, p. 43).

Gradualmente, Keesing empezó a reconocer el carácter profundamente colonial de aquella categoría aparentemente indígena de *kastom*:

La conceptualización de la «costumbre» (o de la «ley») como la quintaesencia del modo de vida de un pueblo y como un ámbito impugnado por la imposición de la ley colonial era en sí misma un producto de la experiencia colonial y de la categorización europea. Antes de la dominación colonial, los habitantes de Malaita tenían sus ancestros y sus normas, pero no tenían —ni podían tener— *kastom*<sup>11</sup> (1994, p. 45).

11. Los Comaroff vienen a decir algo parecido sobre la emergencia del concepto tswana de *setswana* (la cultura tswana) (1991, p. 18).

No es que las autoridades coloniales, los misioneros u otros actores de la fase colonial, como los antropólogos, hubieran impuesto esta categoría a la población local. La *kastom* había nacido más bien de las luchas entre los colonizadores y los colonizados cuando los habitantes ahora reducidos a un estatus subalterno en el seno del nuevo régimen de poder intentaron negarle legitimidad a un Estado colonial en unos términos que aquel Estado pudiera reconocer, conscientes de que no podrían derrotarlo por la fuerza. Este es un aspecto del significado de hegemonía en la práctica: el poder de determinar las reglas que estructuran y determinan cómo hay que librar las luchas. El que los pueblos colonizados tuvieran «costumbre» y que en determinados contextos la costumbre local pudiera imponerse a las leyes coloniales era algo aceptado por la mayoría de los regímenes coloniales. Desde la perspectiva del colonizado el problema era: ¿qué pueden aceptar las autoridades coloniales como «costumbre» genuina y autorizada? ¿De qué manera podían los colonizados presentar sus demandas en el lenguaje de la «costumbre»?

Una realidad diáfana para todo pueblo colonizado sin escritura, como los kwaio, es que en el mundo colonial, la palabra escrita es sumamente poderosa.

En términos de la experiencia melanesia del dominio colonial, la palabra escrita —casi siempre en forma de Biblia y de estatutos coloniales legales— era un poderoso instrumento de subyugación. Con sus citas de capítulos y versículos, los misioneros cuestionaban y condenaban los preceptos ancestrales; citando las leyes coloniales, las autoridades del distrito arrestaban y colgaban a los hombres que actuaban según los usos ancestrales, para hacer valer los derechos jurídicos y preservar la moralidad. Para lograr que el Estado colonial reconociera los usos ancestrales, había que disponer de una versión indígena de la Biblia y de los textos legales ... los líderes kwaio hablan de *loa*, «ley», y de *kastom* en sus discursos de resistencia (1994, pp. 45-46).

A diferencia de sus formulaciones iniciales más bien idealistas de hegemonía, hacia el final de su artículo Keesing da un buen ejemplo de una forma muy práctica de hegemonía en el contexto de una plantación que deparó nuevas agrupaciones y categorías. Aquí la hegemonía tiene que ver con fuerzas muy materiales.

En las Salomón, así como en el resto de Melanesia, tanto las estructuras administrativas como la economía de las plantaciones del Estado colonial se basaba en categorías de nueva creación —distritos, tribus— y en estereotipos étnicos — «hombres de Malaita», «hombre Tanna». Los hombres de determinadas «tribus» o islas fueron distribuidos según una división colonial del trabajo basada en nociones esencialistas de su carácter. Lo que me parece más llamativo no es la forma de inculcar en los isleños una falsa consciencia mediante la prevalencia de categorías e identidades inexistentes, sino la forma en que las estructuras sociales, políticas y económicas de la dominación colonial y la economía de las plantaciones transformaron esas entidades inexistentes en entidades *reales*, en términos de la experiencia de los isleños. En el mundo de las plantaciones, los malaitios se convirtieron en una unidad social relevante; se les obligó a vivir juntos, a trabajar juntos, a luchar juntos contra otros isleños, a resistir juntos contra los europeos (1994, p. 50).

Finalmente, las islas Salomón lograron la independencia en 1978, convirtiéndose en el 150 Estado miembro de las Naciones Unidas, con todos los atributos propios de un Estado moderno: un régimen parlamentario, un sistema jurídico moderno, planes de desarrollo, etc. Lo cual dejaba poco espacio para la reinstauración de la *kastom* —paradójicamente un producto del mundo colonial— que tanto habían esperado los tradicionalistas entre los que Keesing trabajó. Ahora los kwaio vivían en un mundo remodelado por las fuerzas generadas por los grandes sistemas económicos y políticos. En sus luchas contra el orden colonial, y en el más reciente orden poscolonial, la resistencia de los kwaio, pese a su tenacidad, estaba abocada a no ser más que eso, mera resistencia. Es decir, los kwaio no tuvieron ninguna posibilidad de rehacer el mundo y volver a la antigua situación precolonial. El caso de los kwaio me parece un ejemplo vivo de lo que Gramsci entendía por hegemonía.

### Escapar de la subalternidad

Aquí también es relevante la visión crítica de Gramsci de la cultura subalterna y su insistencia en la necesidad de trascenderla, como ya hemos comentado en el capítulo 5. Para Gramsci, la cultura subalter-

na es por definición confusa e incoherente; por lúcida que sea la percepción que tienen los subalternos de las realidades locales del poder, estando como están atrapados en la cultura subalterna son incapaces de captar las grandes estructuras de opresión en las que viven. Es la consciencia de las realidades locales y provincianas lo que Scott describe tan bien. Según Gramsci, sólo si escapan de su cultura subalterna podrán superar su subalternidad quienes habitan en ella. Es decir, el carácter de las culturas subalternas es tanto un producto de su condición de dominados como una forma de perpetuar esa dominación. En Gramsci, si bien hay ciertamente compasión y respeto hacia el sufrimiento y la explotación de los subalternos, no se aprecia en absoluto esa exaltación de su cultura tan característica de los textos antropológicos. En este sentido, conviene recordar que la hostilidad de Gramsci hacia toda exaltación fácil y potencialmente sentimental, brota de su identidad como militante político. Al igual que Marx, él no sólo pretendía conocer el mundo, sino transformarlo.

Pero ¿significa esto que la visión del mundo de los tradicionalistas kwaio de Keesing no tiene cabida en el flamante nuevo mundo del Estado-nación de las islas Salomón? En este contexto es interesante hacer que Keesing y los kwaio dialoguen con algunas ideas de Gramsci sobre el papel de los intelectuales como forjadores de nuevas concepciones del mundo potencialmente contrahegemónicas. El problema de la *kastom* de los tradicionalistas kwaio es que, aunque los antiguos relatos precoloniales ofrecían interpretaciones perfectamente adecuadas a aquel mundo cerrado, cuando ese mundo quedó incorporado al orden político y económico global, aquellos relatos ya no servían para explicar, aprehender y, sobre todo, *controlar* las nuevas realidades de las plantaciones o de la vida urbana, por ejemplo. Sin duda podían explicar ese mundo terrible y para muchos incomprensible de un modo psicológicamente satisfactorio para los individuos anclados en el viejo orden kwaio, pero no podían ofrecer una interpretación superior capaz de sustituir el discurso poscolonial y colonial dominante del capitalismo, la modernidad y el desarrollo. Para decirlo de otra manera, es posible que las viejas explicaciones fueran capaces de aprehender las vivencias de los kwaio en el seno del nuevo orden —cómo se *sentían*—, pero no de ofrecer una explicación sistemática y coherente que permitiera a los oprimidos por ese nuevo orden superarlo. Producir este tipo de discurso coherente y sistemático,

afirma Gramsci, es tarea de los intelectuales, pero estos intelectuales tienen que estar siempre en estrecho contacto con aquellos a quienes representan, deben, como dice Gramsci, sentir además de pensar. Como explica en la Nota sobre la relación entre conocer, comprender y sentir, citada en la p. 151:

El elemento popular «siente», pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual «sabe», pero no siempre comprende y, sobre todo, no siempre «siente» ... El error del intelectual consiste en creer que se puede saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni apasionarse (no sólo por el saber en sí, sino también por el objeto del saber), es decir, que el intelectual sólo puede ser un intelectual (y no un mero pedante) en la medida en que se diferencia y se separa del pueblo-nación, es decir, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas, explicándolas y justificándolas en la situación histórica concreta, y relacionándolas dialécticamente con las leyes de la historia y con una concepción superior del mundo, científica y coherentemente elaborada, que es el «conocimiento». No se puede hacer política-historia sin esa pasión, sin ese nexo sentimental entre los intelectuales y el pueblo-nación (SPN, p. 418).

Mantener esta conexión es con frecuencia especialmente difícil para los intelectuales de las sociedades poscoloniales como la de las islas Salomón, donde ser intelectual tiende a ser sinónimo de desconectarse de las supersticiones «primitivas» del pasado y de socializarse adoptando el pensamiento «moderno», «científico» y todas las ideas establecidas del capitalismo global contemporáneo. Los comentarios de Gramsci sobre los intelectuales italianos de su época son relevantes al respecto: «Toda la "clase culta", y toda su actividad intelectual, está separada del pueblo-nación ... en relación con el pueblo-nación el elemento intelectual autóctono es más "extraño" que los extranjeros» (SCW, p. 210). Si bien no hay que idealizar el mundo de los kwaio tradicionalistas, tal vez es posible discernir en él, aunque de forma embrionaria y fragmentaria, elementos de una crítica a la fuerza inexorable del capitalismo capaces de inspirar a quienes tratan de construir una auténtica contrahegemonía, una contrahegemonía capaz de ofrecer una alternativa viable, que por definición debería trascender los estrechos límites del mundo kwaio. Una interpretación contrahegemónica así concebida habría de contener una verdad que pu-

dieran reconocer y en la que pudieran identificarse emocionalmente quienes realmente sufren las consecuencias de esas fuerzas inexorables de esta particular manifestación poscolonial.

### Una nota final

Espero haber empezado a sugerir en este capítulo las vías de una posible implicación de la antropología no sólo con el Gramsci parcial y más «antropológico» que está asentado en ella, sino con el personaje mucho más complejo y desconocido que brota de una lectura continuada y seria de sus escritos, una figura que se resistió a todo resumen. Si este libro ha logrado su propósito, habrá conseguido remitir al lector al propio Gramsci, y me parece apropiado dar a Gramsci la última palabra. He optado por finalizar con tres extractos de una serie de cartas que Gramsci escribió a su cuñada Tatiana desde la cárcel.

Gramsci podía mostrarse muy cortante con Tatiana, incluso despiadado cuando detectaba algo que a él le parecía vago o sentimental. Por ejemplo, en otoño de 1931 Tatiana escribió a Gramsci para hablarle, entre otras cosas, de una película alemana que había visto titulada *Dos mundos*. La película narraba la historia de una relación amorosa imposible entre una mujer judía y un oficial austríaco, y esa relación estaba condenada porque los amantes pertenecían a dos mundos diferentes. A Tatiana (cuya madre, la suegra de Gramsci, era judía) la idea de dos mundos incompatibles le parecía convincente y así se lo escribió a Gramsci. Pero Gramsci no estuvo en absoluto de acuerdo, pues para él se trataba de la típica manera de pensar sensiblera y sobre todo peligrosa. Sus cartas a Tatiana sobre el tema reflejan su irritación, pero además muestran de nuevo su absoluto rechazo de cualquier noción de entidades culturales fijas y acotadas capaces de existir más allá de un espacio y un tiempo concretos. Lo cual no significa que no se pudiera hablar de grandes entidades culturales, como la cultura judía o la cultura italiana. Sin embargo, para Gramsci las «culturas», que son en última instancia el producto de historias concretas, siempre son entidades fluidas y versátiles; y nosotros siempre debemos recordar cuando hablamos de «culturas» concretas que su carácter particular depende del lugar concreto y del momento

histórico concreto que nos ocupa. Y es igualmente importante recordar que lo que constituye una «cultura» depende de las preguntas concretas que queramos plantear. Por ejemplo, en el contexto de ese intercambio con Tatiana, Gramsci reafirma su identidad cultural como italiano. En otros contextos habría enfatizado la identidad cultural proletaria que compartía con los trabajadores rusos o alemanes frente a la identidad cultural burguesa de los patronos de la Fiat. Creo que no es arriesgado decir que Gramsci no habría perdido el tiempo con el concepto de hibridez tan popular hoy en día (véase el capítulo 3). Para Gramsci, el contexto lo era todo.

El 13 de septiembre Gramsci le escribe a Tatiana:

¿Cómo es posible que creas que estos dos mundos [reflejados en *Dos mundos*] existen realmente? Esta forma de pensar es propia de los Cien Negros,<sup>12</sup> del Ku Klux Klan americano o de las esvásticas alemanas ... la película debe de ser de origen austríaco, producto del antisemitismo de la posguerra (PLII, p. 71).

Y continúa su argumentación en su carta del 5 de octubre:

Los comentarios atenuantes que haces respecto al problema de los supuestos dos mundos no mitiga el error fundamental de tu punto de vista y no merma en absoluto el valor de mi afirmación de que se trata de una ideología propia, si bien marginal, de los Cien Negros, etc. Sé muy bien que tú no participarías en un pogromo, pero para que tenga lugar un pogromo es necesario que la ideología de los «dos mundos» impenetrables, de razas distintas, se propague y se popularice hasta formar esa atmósfera imponderable que los Cien Negros explotan manipulando la muerte de un niño desangrado para acusar a los judíos de haberlo asesinado en un sacrificio ritual. El estallido de la guerra mundial nos ha demostrado que las clases y los grupos dirigentes saben cómo explotar estas ideologías aparentemente inocuas con el fin de arrastrar a la opinión pública ... ¿Qué quieres decir con «dos mundos»? ¿Se trata de dos tierras incapaces de un acercamiento mutuo y de comunicarse? Si no te refieres a eso, y si se trata de una expresión metafórica y relativa, significa muy poco, porque metafóricamente hay miles de «mundos», incluido el del proverbio campesino: «Toma esposas y bueyes de tu pro-

pio pueblo». ¿A cuántas sociedades pertenece cada individuo? ¿Y no hacemos cada uno de nosotros continuos esfuerzos por unificar nuestra propia concepción del mundo donde siguen subsistiendo fragmentos heterogéneos de mundos culturales fosilizados? ¿Y no existe un proceso histórico general que tiende continuamente a unir a toda la humanidad? ¿Acaso nosotros dos, cuando nos escribimos, no descubrimos constantemente motivos de discordia sin por ello dejar de entendernos sobre ciertas cuestiones? ¿Y acaso no tiende cada grupo, partido, secta o religión a crear su propio «conformismo» (no en sentido pasivo o gregario)? (PLII, p. 82).

Y por último, el 12 de octubre le dice:

Yo no tengo raza: mi padre es de reciente origen albanés ... mi abuela era una González descendiente de una familia italo-española del sur de Italia ... mi madre es sarda por parte de padre y madre, y Cerdeña sólo se unió al Piamonte en 1847, tras haber sido feudo y patrimonio personal de los príncipes piamonteses ... No obstante, mi cultura es fundamentalmente italiana y este es mi mundo; en ningún momento me he sentido desgarrado entre dos mundos... (PLII, p. 87).

12. Los Cien Negros eran bandas monárquicas que, durante y después de la Revolución rusa de 1905, atacaban a los judíos, a los estudiantes y a conocidos izquierdistas.