

que tantas gentes a lo largo de la historia han dejado tantos países. Los ferrocarriles, los barcos, los hospitales, las fábricas y las escuelas serán nuestras y hablaremos su lengua sin sentir ni culpa ni gratitud. Otra vez seremos lo que antes fuimos—gentes corrientes—y si somos mentira, seremos una mentira inventada por nosotros mismo (en Said, 1996: 329, 330).

Quizás uno de los mayores legados del humanismo de Said, de ese humanismo proveniente de las luchas anticoloniales del siglo veinte, sea el reconocimiento del carácter transitorio de las fijaciones territoriales. A su vez, el reconocimiento de esa transitoriedad quizá permita comprender que los seres humanos—todos, sin excepción—puedan dudar legítimamente de las adscripciones a un territorio o a una tradición. Quizá permita imaginar la legitimación del carácter nomádico de los hombres modernos y desmontar las fronteras territoriales y culturales que fijan los límites de las migraciones posmodernas.

BIBLIOGRAFÍA

- DE CERTEAU, MICHEL. 1988. *The practice of every day life*. University of California Press.
- FIGUEROA, JOSÉ ANTONIO. 2000. "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad". En María Victoria Uribe, Eduardo Restrepo (eds.). *Antropologías transeúntes*. ICANH. Bogotá.
- FOUCAULT, MICHEL. 1972. *The archaeology of knowledge and the discourse on language*. Pantheon. Nueva York.
- . 1977. "Los intelectuales y el poder". En *Microfísica del poder*. Editorial La Piqueta.
- SAID, W. EDWARD. 1990. *Orientalismo*. Libertarias/Prodhufi, S.A. Madrid.
- . 1994. *Representations of the intellectuals*. Pantheon Books. Nueva York.
- . 1996. *Cultura e imperialismo*. Anagrama. Barcelona.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORY. 1988. "¿Can the subaltern speak?". En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. Macmillan. Londres (reproducido en la *Revista Colombiana de Antropología*. 39. Enero-diciembre de 2003, pp. 287-364).

Recibido: 10 de febrero de 2004.

Aprobado: 19 de octubre de 2004.

LA IMPORTANCIA DE GRAMSCI

para el estudio de la raza y la etnicidad*

STUART HALL**

Traducción de Santiago Giraldo, ICANH

I.

EL OBJETIVO DE ESTA COLECCIÓN DE ENSAYOS¹ ES FACILITAR "UNA EXPLORACIÓN MÁS SOFISTICADA DEL HASTA AHORA POCO ELUCIDADO FENÓMENO DEL RACISMO Y EXAMINAR LA IDONEIDAD DE LAS FORMULACIONES TEÓRICAS, PARADIGMAS Y ESQUEMAS INTERPRETATIVOS EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES (...) CON RESPECTO A LA INTOLERANCIA Y EL RACISMO Y EN RELACIÓN CON LA COMPLEJIDAD DE LOS PROBLEMAS QUE PLANTEAN". Esta indicación bastante general me permite situar con más precisión el tipo de contribución que hace un estudio sobre el trabajo de Gramsci a una empresa más grande. Desde mi punto de vista, el trabajo de Gramsci *no* ofrece una ciencia social *general* que pueda ser aplicada al análisis de los fenómenos sociales a lo largo de una amplia gama comparativa de sociedades históricas. Su contribución potencial es más limitada. Sigue siendo, a pesar de esto, muy importante. Su trabajo es, precisamente, del tipo "sostentador". Trabaja, de manera amplia, dentro del paradigma marxista. Sin embargo, ha revisado, renovado y sofisticado muchos aspectos de este marco teórico para hacerlo más importante a las relaciones sociales contemporáneas en el siglo veinte. Por tanto, tiene importancia directa sobre la pregunta acerca de la "idoneidad" de las teorías sociales existentes, ya que es en el "volver más complejas las teorías y problemas existentes" que se puede encontrar su principal contribución teórica. Estos puntos requieren de mayor claridad

* Este artículo fue publicado originalmente en *The Journal of Communication Inquiry*. 1986. 10 (2): 5-27, University of Iowa, School of Communication Studies. La *Revista Colombiana de Antropología* adquirió los derechos para su traducción y publicación.

** En ese momento, Stuart Hall era profesor del Open University, de la que se retiró en 1997. La cursiva en el manuscrito es del autor (nota del traductor).

I. Este ensayo fue escrito para ser leído en el coloquio sobre Perspectivas teóricas en el análisis del racismo y la etnicidad, organizada en 1985 por la división de derechos humanos y paz de la Unesco, París.

antes de ofrecer un resumen y valoración sustantivos de la contribución teórica de Gramsci.

Gramsci no era un “teórico general”. Es más, no ejerció como académico o teórico intelectual de ninguna índole. De principio a fin fue, y siguió siendo, un intelectual político y activista socialista en la arena política italiana. Sus escritos “teóricos” se derivaron de este compromiso orgánico con su propia sociedad y su tiempo y siempre tuvo la intención de servir, no un propósito académico abstracto, sino el objetivo de “informar la práctica política”. Por tanto, es esencial no confundir el nivel de aplicación en el que obran sus conceptos. Gramsci se veía a sí mismo, principalmente, como alguien que trabajaba dentro de los más amplios parámetros del materialismo histórico, tal como habían sido esbozados por la tradición académica marxista definida por el trabajo de Marx y Engels y, en las primeras décadas del siglo veinte, por figuras como Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Labriola, Togliatti, etcétera –cito estos nombres para indicar el marco de referencia de Gramsci dentro del pensamiento marxista, no para precisar su posición en relación con estas figuras. Establecer esto último es un asunto más complicado—. Esto significa que su contribución teórica tiene que ser *leída*, siempre, sabiendo que está operando, de manera amplia, sobre terreno marxista. Esto es, el marxismo proporciona los límites generales dentro de los que operan los desarrollos, refinamientos, revisiones, avances, pensamientos adicionales, nuevos conceptos y formulaciones originales de Gramsci. Sin embargo, él nunca fue un “marxista”, en sentido doctrinario, ortodoxo o “religioso”. Entendía que el esquema general de la teoría planteada por Marx debía ser desarrollado constantemente en términos teóricos; aplicado a nuevas condiciones históricas; relacionado con nuevos desarrollos en la sociedad que Marx y Engels no habían podido prever; expandido y cualificado mediante la adición de nuevos conceptos.

Así, el trabajo de Gramsci no representa “un pie de página” a la ya completa edificación del marxismo ortodoxo ni una evocación ritual de la ortodoxia que termina siendo circular en el sentido de producir “verdades” que ya son bien conocidas. Él practica un marxismo genuinamente “abierto”, que desarrolla muchas de las ideas de la teoría marxista en la dirección de nuevas preguntas y condiciones. Por encima de todo, su trabajo pone en acción conceptos que el marxismo clásico no provee pero sin los cuales la teoría marxista *no puede* explicar de manera adecuada

los fenómenos sociales complejos que encontramos en el mundo moderno. Es esencial entender estos puntos si vamos a situar su trabajo contra el trasfondo de “las formulaciones teóricas, paradigmas y esquemas interpretativos de las ciencias sociales y humanas” existentes.

La obra de Gramsci no sólo *no* es una obra general de ciencias sociales, de la talla de, digamos, la de algunos de los “padres fundadores” como Max Weber o Emile Durkheim, sino que no aparece en ningún lado de esa manera general y sintética tan reconocible. El cuerpo principal de sus ideas teóricas está disperso entre sus ensayos ocasionales y escritos polémicos –fue un periodista político activo y prolífico– y, claro, en la gran colección de *Cuadernos* escrita por él sin la posibilidad de acceso a bibliotecas u otros libros de referencia, bien sea durante sus vacaciones forzadas en la prisión en Turín durante la época de Mussolini, después de su arresto (1928-1933), o luego de su liberación, pero cuando ya era un enfermo terminal en la clínica Formaiorini (1934-1935). Este cuerpo fragmentado de escritos, incluyendo los *Cuadernos (Quaderni del carcere)*, se encuentran casi todos ahora en el Instituto Gramsci en Roma, donde se prepara una edición crítica definitiva de su obra² (NdelT). No sólo es que sus escritos están dispersos: con frecuencia son fragmentarios en su forma, les falta continuidad y no han sido “acabados”. Gramsci escribió con frecuencia –como en los *Cuadernos de la cárcel*– en las circunstancias más desfavorables: por ejemplo, bajo la vigilancia del censor de prisión y sin libros que pudiesen refrescar su memoria. Dadas estas circunstancias, los *Cuadernos* representan un logro intelectual impresionante. No obstante, los “costos” de tener que producirlos de esta manera y nunca poder volver a ellos con tiempo para reflexionar de

2. Algunos volúmenes de esta edición crítica de ocho volúmenes que recopila su obra ya han sido publicados, mientras escribía, como *Scritti* por Einaudi en Turín. En inglés existen numerosas recopilaciones de su obra, agrupadas bajo distintos encabezados, incluyendo la excelente edición de G. Nowell Smith y Q. Hoare (International Publications. Nueva York. 1971). *Selections from the prison notebooks*, los dos volúmenes de *Political writings 1910-1920, 1921-1926* (International Publications. Nueva York. 1977, 1978) y la más reciente *Selections from cultural writings* (Harvard University Press. Cambridge. 1985), editado por D. Forgacs y G. Nowell Smith. Todas las referencias y citas en este ensayo son de las traducciones al inglés arriba citadas.

NdelT. Desde la fecha de publicación de este ensayo, hace ya más o menos veinte años, las publicaciones sobre Gramsci y recopilaciones de su obra en distintos formatos e idiomas han aumentado de manera exponencial. En español se encuentra disponible *Cuadernos de la cárcel* en edición completa (6 volúmenes) a cargo de Valentino Gerratana (Ediciones Era-Universidad Autónoma de Puebla. 2001, 2005) y *Cartas de la cárcel, 1926-1937* (Universidad Autónoma de Puebla, Fondazione Istituto Gramsci, Ediciones Era. 2003) a cargo de Dora Kanoussi.

manera crítica fueron considerables. Los *Cuadernos* son lo que son^{N del T}: anotaciones cortas o más extensas pero no entretajadas para formar un discurso sostenido o un texto coherente. Algunos de sus argumentos más complejos han sido desplazados del texto principal a extensos pies de página. Algunos pasajes han sido reformulados,

N. del T. Hall usa un juego de palabras en el original para referirse a los cuadernos, ya que Notebooks es, literalmente, cuaderno de notas o anotaciones, y los describe como tal.

pero con poca orientación hacia cuál de las versiones existentes era considerada por Gramsci el texto más "definitivo".

Y como si este aspecto "fragmentario" no nos enfrentara a unas dificultades formidables, su obra puede parecer fragmentaria en otro sentido, más profundo aún. Constantemente usaba la "teoría" para iluminar casos históricos concretos o asuntos políticos; o pensaba grandes conceptos en términos de su aplicación a situaciones concretas y específicas. En consecuencia, su obra parece ser casi *demasiado* concreta: demasiado específica en términos históricos, demasiado delimitada en sus referencias, demasiado "descriptiva" en su análisis, demasiado encerrada en un tiempo y contexto. Sus ideas y formulaciones más esclarecedoras son, por lo general, de índole coyuntural. Para hacer un uso más general de ellas deben ser des-enterradas delicadamente de su contexto histórico específico y concreto, y trasplantadas a un nuevo suelo con mucha paciencia y cuidado.

Algunos críticos han asumido que los conceptos de Gramsci obran a este nivel de lo concreto sólo porque no tuvo el tiempo o la disposición para elevarlos a uno más alto de generalización conceptual —el nivel exaltado en el que se supone deben funcionar las "ideas teóricas"—. Así, Althusser y Poulantzas han propuesto en distintas épocas "teorizar" los insuficientemente teorizados textos de Gramsci. Esta posición es, a mi modo de ver, errónea. Aquí es esencial entender, desde el punto de vista epistemológico, que los conceptos pueden obrar a muy distintos niveles de abstracción y es común que esto sea conscientemente intencional. El punto importante es no "confundir" un nivel de abstracción con otro. Nos exponemos a cometer un grave error cuando tratamos de "extrapolar" conceptos diseñados para representar un alto nivel de abstracción como si automáticamente produjeran los mismos efectos cuando los trasladamos a otro nivel más concreto y "bajo". Los conceptos de Gramsci fueron diseñados de manera bastante explícita para obrar en los

niveles bajos de la especificidad histórica! ¡Él no estaba apuntando más "alto" y errando el blanco teórico! En cambio, debemos entender este nivel de descripción histórico-concreta en términos de su relación con el marxismo.

Como he dicho, Gramsci continuó siendo un "marxista" en el sentido en que elaboró sus ideas dentro del marco general de la teoría desarrollada por Marx; esto es, tomando como ciertos algunos conceptos como "el modo capitalista de producción", las "fuerzas y relaciones de producción", etcétera. Marx planteó estos conceptos al nivel de abstracción más general, es decir, nos permiten aprehender y entender los procesos amplios que organizan y estructuran el modo capitalista de producción al reducirlo a sus partes más esenciales, y en *cualquier* fase o momento de su desarrollo histórico. Los conceptos son de la "época" en su amplitud y referencia. Sin embargo, Gramsci entendía que tan pronto deben ser aplicados a formaciones sociales históricas específicas, a sociedades en particular en alguna fase del desarrollo del capitalismo, el teórico debe moverse del nivel del "modo de producción" a uno de aplicación más bajo, más concreto. Este "movimiento" no sólo requiere una especificidad histórica más detallada, sino, como el mismo Marx argüía, el uso de nuevos conceptos y niveles adicionales de determinación, además de los que pertenecen a la simple relación de explotación entre capital y trabajadores, ya que estos últimos sólo sirven para especificar "el modo capitalista" al nivel más alto de referencia. El mismo Marx, en su texto metodológico más elaborado —la introducción de 1857 a la *Grundrisse*—, visualizó la "producción de lo concreto en el pensamiento" como algo que ocurre a lo largo de una sucesión de aproximaciones analíticas, en las que cada una agrega niveles de determinación a los conceptos abstractos y esqueléticos correspondientes al nivel de abstracción más alto. Marx argüía que sólo podemos "pensar lo concreto" por medio de estos niveles sucesivos de abstracción, porque lo concreto, en realidad, consiste de "muchas determinaciones", a las que, es claro, deben aproximarse los niveles de abstracción que usamos para pensar sobre ellas (sobre estas preguntas de epistemología marxista, véase mi "Marx's notes on method". *Working Papers in Cultural Studies*. 6. 1977).]

Por esta razón, a medida que Gramsci se mueve del terreno general proporcionado por los conceptos maduros de Marx —como los esboza, por ejemplo, en *El capital*— a coyunturas históricas

específicas, puede aún continuar trabajando “dentro de” su campo de referencia. Pero cuando se vuelven a discutir en detalle, digamos, la situación política italiana de la década de 1930, los cambios en la complejidad de las democracias de clase en “occidente” después del imperialismo y la democracia de masas, las diferencias específicas entre las formaciones sociales “orientales” y “occidentales” europeas, el tipo de política capaz de resistir a las fuerzas emergentes del fascismo o las nuevas formas políticas puestas en marcha por los desarrollos en el estado capitalista moderno, él entendía la necesidad de adaptar, desarrollar y *suplementar* los conceptos de Marx con unos nuevos y originales. Primero, porque Marx se concentró en desarrollar sus ideas al nivel de aplicación más alto –como en *El capital*– y no a un nivel histórico más concreto –por ejemplo, en él no hay un análisis real de las estructuras específicas del estado británico del siglo diecinueve, aun cuando tiene numerosas ideas sugestivas–. Segundo, porque las condiciones históricas para las que escribió Gramsci no eran las mismas para y en las que escribieron Marx y Engels –Gramsci tenía un sentido muy desarrollado de las condiciones históricas de la producción teórica–. Tercero, porque sintió la necesidad de una nueva conceptualización, precisamente a los niveles en que la obra teórica de Marx es más incompleta e imprecisa: los de análisis de las coyunturas históricas específicas, o los de los aspectos ideológicos y políticos –las dimensiones de análisis de formas sociales más descuidadas en el marxismo clásico–.

Estos puntos nos ayudan no sólo a “ubicar” a Gramsci en relación con la tradición marxista, sino que hacen explícito el nivel al cual opera su obra de manera positiva y las transformaciones requeridas por este cambio en la escala de análisis. Su obra se relaciona de manera más pertinente con la generación de nuevos conceptos, ideas y paradigmas concernientes al análisis de los aspectos políticos e ideológicos de las formaciones sociales posteriores a 1870, especialmente. No porque *alguna* vez haya olvidado o descuidado el elemento crítico de los fundamentos económicos de la sociedad y sus relaciones. Pero contribuyó relativamente poco en términos de formulaciones originales a *este* nivel de análisis. Sin embargo, en las muy descuidadas áreas del análisis coyuntural, de la política, la ideología y el estado, el carácter de distintos regímenes políticos, la importancia de cuestiones sobre lo cultural y lo nacional-popular y el rol de la sociedad

civil en cambiar el balance de las relaciones entre las distintas fuerzas sociales de una sociedad, sobre *estos* asuntos, Gramsci contribuyó mucho. Es uno de los primeros “teóricos marxistas” originales sobre las condiciones históricas que han llegado a dominar la segunda mitad del siglo veinte.

No obstante, en cuanto al *racismo*, su contribución original no puede ser transferida tal como está del contexto existente de su obra. Gramsci *no* escribió sobre la raza, la etnicidad o el racismo en sus significados o manifestaciones contemporáneas. Tampoco analizó en profundidad la experiencia colonial o el imperialismo, de los que surgieron buena parte de las características experiencias y relaciones “racistas” en el mundo moderno. Su preocupación principal fue su país, Italia; y, segundo, los problemas de la construcción del socialismo en Europa occidental y oriental, que no hubiera ninguna revolución en las sociedades capitalistas desarrolladas de “occidente”, la amenaza planteada por el crecimiento del fascismo en el periodo entre guerras y el rol del partido en la construcción de la hegemonía. De forma superficial, todo esto podría sugerir que Gramsci pertenece a la distinguida compañía identificada por Perry Anderson, conformada por los “marxistas occidentales”, quienes, debido a sus preocupaciones por las sociedades más “avanzadas”, tienen cosas poco importantes para decir acerca de los problemas que surgieron en el mundo no-europeo, o sobre las relaciones de “desarrollo desigual” entre las naciones imperiales del “centro” capitalista y las sociedades globalizadas y colonizadas de la periferia.

Leer a Gramsci de *esta* forma sería, en mi opinión, cometer el error de la literalidad –aun cuando, con algunas consideraciones, esta es la manera como lo lee Anderson–. En verdad, aunque Gramsci no escribe sobre el racismo ni trata esos problemas específicamente, sus *conceptos* pueden ser útiles todavía para nosotros en el intento por pensar sobre la idoneidad de los paradigmas existentes en la teoría social para estas áreas. Más aún, su experiencia personal y formación, al igual que sus intereses intelectuales, en realidad no estaban tan alejados de estas preguntas como lo podría sugerir una mirada rápida.

Antonio Gramsci nació en Cerdeña en 1891; Cerdeña estaba en una relación “colonial” con respecto a la Italia continental. Su primer contacto con ideas radicales y socialistas ocurrió dentro del contexto del crecimiento del nacionalismo sardo, reprimido

brutalmente por las tropas de la Italia continental. Aun cuando después de mudarse a Turín y comprometerse con los movimientos obreros de esa ciudad abandonó su "nacionalismo", nunca dejó de lado su preocupación, algo que adquirió desde muy temprano, por los problemas campesinos y la complicada dialéctica de los factores regionales y de clase (véase G. Nowell Smith y Quentin Hoare. "Introduction" a los *Prison notebooks*. 1971).

Él era muy consciente de la gran línea divisoria que separaba el industrializado y moderno "norte" de Italia del "sur" campesino, subdesarrollado y dependiente. Contribuyó mucho en el debate sobre lo que llegó a llamarse "el problema del sur". Al momento de su llegada a Turín, en 1911, casi con certeza había tomado lo que se conocía como una posición "sureña". Durante su vida continuó interesado en las relaciones de dependencia y desigualdad que relacionaban al "norte" y al "sur", y en las relaciones complejas entre ciudad y el campo, campesinado y proletariado, clientelismo y modernismo, estructuras sociales feudales e industriales. Era consciente del grado al que las divisiones establecidas por las relaciones de clase eran empeoradas por las relaciones entrecruzadas de diferencia regional, cultural y nacional; además de las diferencias en los ritmos del desarrollo histórico regional o nacional.

En 1923, cuando Gramsci, uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, propuso *Unità* como título del periódico oficial del partido, dio la siguiente razón; "porque (...) debemos dar especial importancia a la cuestión sureña". Antes y después de la primera guerra mundial, se introdujo en todos los aspectos de la vida política de la clase obrera de Turín, experiencia que le dio un conocimiento íntimo y desde adentro de uno de los estratos más avanzados del proletariado europeo en las empresas "industriales". A lo largo de su carrera, guardó una relación activa y sostenida con respecto a este sector avanzado de la clase obrera moderna, primero como periodista político parte del equipo del semanario del Partido Socialista, *Il Grido del Popolo*, luego durante la ola de inestabilidad en Turín -los "años rojos"-, la ocupación de fábricas y concejos obreros; finalmente, mientras fue editor de la revista *Ordine Nuovo*, hasta la fundación del Partido Comunista Italiano. Sin embargo, durante todo ese tiempo continuó reflexionando sobre las estrategias y formas de acción y organización política que podrían *unir*, concretamente, distintos tipos de luchas. Estaba preocupado con el asunto de

qué tipo de base común se podría encontrar en las complejas alianzas de y relaciones entre los distintos estratos sociales para fundar un estado italiano *moderno*. En su obra, la preocupación por esta cuestión de las especificidades regionales, las alianzas sociales y los fundamentos sociales del estado se relaciona también de manera directa con lo que hoy día pensaríamos como las cuestiones "norte/sur", al igual que "oriente/occidente".

Gramsci utilizó la primera parte de la década de 1920 en los difíciles problemas de tratar de conceptualizar nuevas formas de "partido" político, y el asunto de diferenciar un camino de desarrollo específico para las condiciones *nacionales* italianas, haciendo oposición al empuje hegemónico del Komintern de base soviética. Todo esto llevó, en últimas, a la gran contribución que hizo el Partido Comunista Italiano sobre la teorización de las condiciones de "especificidad nacional" en relación con las notables diferencias en el desarrollo histórico concreto de distintas sociedades de oriente y occidente. Al final de la década de 1920, sin embargo, sus preocupaciones se vieron guiadas de manera general por la amenaza creciente del fascismo, hasta que fue arrestado y detenido por las fuerzas de Mussolini en 1929 (este y otros detalles biográficos se encuentran en la excelente introducción a *The prison notebooks*, de G. Nowell Smith y Q. Hoare. 1971).

Así que, aun cuando no escribió directamente sobre los problemas del racismo, las materias predominantes de su obra proveen líneas de relación intelectuales y teóricas profundas a muchas más de estas cuestiones contemporáneas de lo que sugiere un vistazo rápido a sus textos.

II.

ESTAS CONEXIONES MÁS PROFUNDAS Y A SU IMPACTO FERTILIZADOR sobre la búsqueda de teorizaciones más adecuadas en este campo vuelvo ahora. Voy a tratar de elucidar algunos de estos conceptos centrales en la obra de Gramsci que señalan en esa dirección.

Comienzo con el asunto que, de alguna forma, para quien estudia su obra cronológicamente, viene hacia el final de su vida: la cuestión de su ataque riguroso contra todos los vestigios de "economismo" y "reduccionismo" dentro del marxismo clásico.

Por “economismo” no quiero decir, como espero haber dejado en claro, descuidar el poderoso papel de las bases económicas de un orden social o las relaciones económicas dominantes en la formación y estructuración del armazón completo de la vida social. Hablo, más bien, de una aproximación teórica específica que tiende a ver en las bases económicas de una sociedad la *única* estructura determinante. Esta aproximación tiende a ver todas las otras dimensiones de la formación social como un simple reflejo de “lo económico” a otro nivel de articulación, y algo que no tiene un poder estructurante o determinante en propiedad. Esta aproximación, para ponerlo de manera sencilla, reduce todo en una formación social a un nivel económico y conceptualiza todos los otros tipos de relaciones sociales como “correspondientes”, de manera inmediata y directa, a lo económico. Esto colapsa la formulación un tanto problemática de Marx –lo económico como “determinante en última instancia”– volviéndolo el principio reduccionista en el que lo económico determina, de manera inmediata, en una primera, intermedia y última instancia. En este sentido, el “economismo” es un reduccionismo teórico: simplifica la estructura de las formaciones sociales, reduciendo la complejidad de su articulación, vertical y horizontal, a una sola línea de determinación; simplifica incluso el concepto de determinación –que en Marx es una idea muy compleja– volviéndolo una función mecánica. Aplana todas las mediaciones entre los distintos niveles de la sociedad. En palabras de Althusser, presenta las formaciones sociales como “una totalidad expresiva simple”, en el que cada nivel de articulación corresponde a cualquier otro, y que es transparente de cabo a rabo, estructuralmente. No titubeo al decir que esto representa una gigantesca rudimentarización y simplificación de la obra de Marx –el tipo de simplificación y reduccionismo que alguna vez lo llevó a decir, con desconsuelo, “si eso es el marxismo, entonces yo no soy un marxista”–. Sin embargo, hay indicios en esa dirección en algunas de las obras de Marx. Se acerca a la versión ortodoxa del marxismo, la cual quedó canonizada en los tiempos de la segunda internacional y que con frecuencia, aun hoy día, se ofrece como la doctrina pura del “marxismo clásico”. A tal concepción de la formación social y de las relaciones entre los distintos niveles de articulación, debe estar claro, le queda poco espacio teórico para conceptualizar las dimensiones políticas e ideológicas, y menos aún para conceptualizar otros tipos

de diferenciación social tales como las divisiones sociales y las contradicciones que surgen alrededor de la raza, la etnicidad, la nacionalidad y el género.

Desde el principio, Gramsci encaró este tipo de economismo; y en sus años postreros tuvo una polémica teórica sustancial contra su canonización dentro de la tradición marxista clásica. Dos ejemplos provenientes de distintos hilos conductores en su obra deben ser suficientes para ilustrar este punto. En su ensayo sobre “El príncipe moderno” discute cómo iniciar el análisis de una coyuntura histórica particular. Sustituye la aproximación reduccionista, que “leería” los desarrollos políticos e ideológicos por medio de sus determinaciones económicas, por un tipo de análisis mucho más complejo y diferenciado, basado no en una “determinación unidireccional”, sino en el análisis de “relaciones de fuerza”, y que busca diferenciar –en vez de colapsar como idénticos– los “distintos momentos o niveles” en el desarrollo de tal coyuntura (*Prison notebooks-Cuadernos de la prisión: 180-181*, de aquí en adelante *PN*). Especifica su labor analítica en términos de lo que él llama “el paso decisivo de la estructura a las esferas de las superestructuras complejas”. De esta manera se enfrenta decisivamente a cualquier tendencia a reducir la esfera de las superestructuras políticas e ideológicas a la estructura económica o “base”. Entiende esto como el punto crítico en la lucha contra el reduccionismo. “Si las fuerzas que se encuentran activas en la historia deben analizarse correctamente y las relaciones entre ellas determinadas, el problema de las relaciones entre estructura y superestructura es el que debe plantearse de manera precisa” (*PN: 177*). El economismo, añade, es una forma inadecuada, en términos teóricos, de plantear este conjunto de relaciones críticas. Tiende, entre otras cosas, a sustituir un análisis basado en los “intereses inmediatos de clase” –en la forma de la pregunta “¿quién saca provecho directo de esto?”–, por uno más completo y estructurado de “las formaciones de clase económicas (...) con todas sus relaciones inherentes” (*PN: 163*). Es posible desechar, sugiere, “que las crisis económicas *inmediatas* producen en sí mismas eventos históricos fundamentales” (el *énfasis* es mío). ¿Significa esto acaso que lo económico no cumple ningún papel en el desarrollo de las crisis históricas? De ninguna manera. Pero su papel es más bien el de “crear un terreno más favorable para diseminar ciertos modos de pensamiento y ciertas formas de plantear y resolver preguntas sobre

el desarrollo posterior de la vida nacional" (PN, 184). En resumen, hasta cuando uno ha mostrado cómo se convierten en realidad "las crisis económicas objetivas", por medio de las relaciones cambiantes en el equilibrio de las fuerzas sociales, en crisis del estado y la sociedad, y germinan en la forma de luchas ético-políticas e ideologías políticas formadas, influenciando la concepción del mundo de las masas, no ha llevado a cabo un análisis en propiedad, basado en el "paso" decisivo e irreversible entre estructura y superestructura.

Este tipo de infalibilidad inmediata que arrastra el reduccionismo económico, sostiene Gramsci, "sale muy barato". No sólo no tiene ningún significado teórico: tiene mínimas implicaciones políticas o eficacia práctica. "En general, no produce más que sermones moralistas e interminables cuestiones de personalidad" (PN: 166). Es una concepción basada en la "férrea convicción sobre la existencia de leyes objetivas de los desarrollos históricos similares a las leyes naturales, en combinación con la creencia en una teleología determinada como la de la religión". No existe alternativa a este colapso, que, dice Gramsci, ha sido identificado incorrectamente con el materialismo histórico, excepto, "el planteamiento concreto del problema de la hegemonía".

De la dirección general que toma el argumento en esta cita se puede ver que muchos de los conceptos clave de Gramsci –hegemonía, por ejemplo– y las aproximaciones características –la aproximación por vía del análisis de las "relaciones de fuerzas sociales", por ejemplo–, eran sobrentendidos conscientemente por él como una barrera contra la tendencia al reduccionismo económico de algunas versiones del marxismo. Unió a su crítica del "economismo" las tendencias similares hacia el positivismo, empirismo, "cientifismo" y objetivismo dentro del marxismo.

Esto se vuelve aún más claro en "Los problemas del marxismo", un texto que fue escrito a manera de crítica del "materialismo vulgar" implícito en *Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*, escrito por Bujarin. Publicado en Moscú en 1921, tuvo múltiples ediciones y era citado con frecuencia como ejemplo del marxismo "ortodoxo", aun cuando Lenin observó que Bujarin, desafortunadamente, "no conocía la dialéctica". En las "Notas críticas sobre la tentativa de Ensayo popular de sociología", Gramsci ofrece un ataque sostenido a las epistemologías del economismo, el positivismo y la

búsqueda espuria de garantías científicas. Estas se basan, arguye, en el falso modelo positivista en el que las leyes de la sociedad y el desarrollo histórico humano pueden ser modeladas directamente siguiendo lo que los científicos sociales pensaban que era la "objetividad" de las leyes que gobernaban el mundo de las ciencias naturales. Sostiene que términos como "regularidad", "necesidad", "ley", y "determinación", no deben pensarse como "una derivación de las ciencias naturales sino como una elaboración de aquellos conceptos nacidos en el terreno de la economía política". Así pues, "mercado determinado" en *realidad* debe significar una "relación determinada de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato productivo", en el que la relación está garantizada –esto es, se vuelve permanente– debido a una "superestructura política, moral y jurídica". El cambio en la formulación de Gramsci, de una fórmula positivista reducida analíticamente, a una conceptualización más rica y compleja enmarcada dentro de la ciencia social, es muy claro en esa sustitución. Le da peso a su argumento, que resume lo siguiente:

La declaración presentada como un postulado esencial del materialismo histórico, que toda fluctuación ideológica o política puede mostrarse y desarrollarse como una expresión inmediata de la estructura (por ejemplo, la base económica) debe ser contestada desde la teoría como infantilismo primitivo, y combatida en la práctica con el testimonio auténtico de Marx, el autor de obras concretas políticas e históricas.

Este cambio de dirección, que Gramsci se impuso lograr dentro del terreno del marxismo, fue logrado conscientemente, y decisivo para su pensamiento posterior. Sin este punto de divergencia teórica, su complicada relación con la tradición académica marxista no puede definirse en propiedad.

¿Si Gramsci renunció a las simplicidades del reduccionismo, cómo fue entonces que emprendió un análisis más adecuado de la formación social?

Aquí nos puede ayudar un breve desvío, siempre y cuando nos movamos con cautela. En *Reading capital*⁺ (Louis Althusser y Etienne Balibar. New Left Books. Londres), Althusser –quien fue muy influenciado por Gramsci– y sus colegas hacen una distinción crítica entre "modo

⁺ Louis Althusser y Etienne Balibar. 1977. *Para leer El capital*. Siglo XXI México (nota del traductor).

de producción”, que se refiere a las formas básicas de relaciones económicas que caracterizan una sociedad, pero que es una abstracción analítica, ya que ninguna sociedad puede funcionar sólo mediante su economía; y, por otro lado, lo que ellos llaman una “formación social”. Al usar este último término pretendían invocar la idea que las sociedades son por necesidad totalidades estructuradas de manera compleja, con distintos niveles de articulación –las instancias económicas, políticas e ideológicas– en distintas combinaciones; y cada combinación da pie para el surgimiento de distintas combinaciones de fuerzas sociales y, por ende, de diversos tipos de desarrollo social. Los autores de *Para leer El capital* tendían a dar como característica distintiva de una “formación social” el hecho que, dentro de cada una, más de un modo de producción podía estar combinado. Pero, aun cuando esto sea cierto, y puede tener consecuencias importantes –especialmente en sociedades poscoloniales, lo que retomaremos más adelante–, no es, desde mi punto de vista, el punto de diferenciación más importante entre los dos términos. En las “formaciones sociales” uno está tratando con sociedades estructuradas complejamente, compuestas de articulaciones económicas, políticas e ideológicas en las que los distintos niveles de articulación ni corresponden de alguna manera, simple, ni se “reflejan” uno a otro, siendo en cambio, para usar la oportuna metáfora de Althusser, “sobre-determinantes” de y para cada cual (Althusser. 1969. *For Marx*. Panteon. Nueva York). Esta estructuración compleja de los distintos niveles de articulación, y no, simplemente, la existencia de más de un modo de producción, es lo que constituye la diferencia entre el concepto “modo de producción” y la por necesidad más concreta e históricamente específica noción de “formación social”.

Ahora, este último concepto es la concepción a la que Gramsci se dirigía. Eso es lo que él quería decir cuando proponía que la relación entre “estructura” y “superestructura”, o el “paso” de cualquier movimiento orgánico histórico a lo largo de toda una formación social era central en cualquier tipo de análisis que no fuese reduccionista o economista. Plantear y resolver esa pregunta implicaba conducir un análisis bien fundamentado sobre el entendimiento de las relaciones complejas de sobre-determinación entre las distintas prácticas sociales de cualquier formación social.

Este es el protocolo seguido por Gramsci cuando en “El príncipe moderno” esboza su forma característica de “analizar situaciones”. Los detalles son complejos y no pueden describirse aquí con todas sus sutilezas, pero es importante plantear el esquema básico, así sea sólo para compararlos con una aproximación más “economista” o reduccionista. Él consideraba esto como “una exposición elemental de la ciencia y el arte de la política –entendida como un cuerpo de reglas prácticas para la investigación y de observaciones detalladas, útiles para despertar el interés en la realidad efectiva y para estimular ideas más vigorosas y rigurosas sobre la política” – una discusión que, añade él, debe tener un carácter estratégico.

Primero que todo, arguye él, uno debe entender la estructura fundamental, las relaciones objetivas dentro de una sociedad o “el grado de desarrollo de las fuerzas productivas”, ya que estas plantean los límites y condiciones fundamentales al contorno general del desarrollo histórico. De aquí se desprenden algunas de las principales líneas de tendencia que *podrían* ser favorables a esta o aquella línea de desarrollo. El error del reduccionismo es, entonces, trasladar estas tendencias y constreñimientos de manera *inmediata* a sus efectos políticos e ideológicos absolutamente determinados; o, de manera alternativa, abstraerlos dentro de alguna “ley férrea de la necesidad”. De hecho, estas sólo estructuran y determinan en el sentido que definen el terreno sobre el cual se mueven las fuerzas históricas. Pero no pueden, ni en primera ni última instancia, determinar por completo el contenido de las luchas políticas y económicas, y mucho menos fijar o garantizar objetivamente los resultados de tales luchas.

El siguiente paso en el análisis es distinguir los movimientos históricos “orgánicos”, destinados a penetrar profundamente en la sociedad y ser más o menos duraderos, de los “movimientos más ocasionales, inmediatos y casi accidentales”. A este respecto, Gramsci nos recuerda que una “crisis”, si es orgánica, puede durar décadas. No es un fenómeno estático, sino, por el contrario, uno que está marcado por el movimiento constante, la polémica, la réplica, etcétera, que representan los intentos de los distintos lados por sobreponerse a o resolver la crisis y hacerlo bajo términos que sean favorables a largo plazo para su hegemonía. El peligro teórico, arguye Gramsci, yace en “presentar las causas como inmediatamente operativas cuando de hecho sólo

operan de manera indirecta, o en asegurar que las causas inmediatas son las únicas efectivas". El primero nos lleva hacia un exceso de economismo; y el segundo hacia un exceso de ideologismo (Gramsci estaba preocupado, sobre todo, por los momentos de derrota, por la oscilación fatal entre estos dos extremos, que en realidad se reflejan el uno en el otro de manera invertida). Lejos de que exista la garantía "cuasi-normativa" de que alguna ley de la necesidad convertirá inevitablemente las causas económicas en efectos políticos inmediatos, insistía en que el análisis sólo es exitoso y "verdadero" si esas causas subyacentes se vuelven realidad. La sustitución del tiempo condicional por la certeza positivista es crítica.

A continuación, Gramsci insistía en que la duración y complejidad de las crisis no se pueden predecir de manera mecánica, ya que éstas se desarrollan sobre largos periodos históricos; se mueven entre periodos de relativa "estabilización" y periodos de cambio rápido y convulsionado. Por ende, la periodización es un aspecto clave del análisis. Se mueve de manera paralela con la anterior preocupación por la especificidad histórica. "Es precisamente el estudio de estos 'intervalos' de frecuencia variable lo que permite reconstruir las relaciones, por un lado, entre estructura y superestructura y, por otro, entre el desarrollo del movimiento orgánico y el coyuntural en la estructura". Para Gramsci, en este "análisis" no hay nada mecánico ni preceptivo.

Una vez establecida la base para un esquema analítico dinámico e histórico, Gramsci se vuelve al análisis de los movimientos de las fuerzas históricas—"las relaciones de fuerza"—, el terreno de las luchas y desarrollos políticos y sociales. Aquí introduce una noción crítica, y es que aquello que se busca *no* es la victoria absoluta de este sobre el otro, ni la incorporación plena de un conjunto de fuerzas dentro de otras. Más bien, el análisis es un asunto relacional, esto es, que debe resolverse *relacionalmente*, usando la idea del "equilibrio inestable" o del "proceso continuo de formación y sucesión de equilibrios inestables". La pregunta crucial aquí es "las relaciones de fuerzas *favorables o desfavorables a esta o aquella tendencia*" (la *cursiva* es mía). Este énfasis en las "relaciones" y en el "equilibrio inestable" nos recuerda que las fuerzas sociales perdedoras en algún periodo histórico no necesariamente desaparecen del escenario de lucha, ni que en tales circunstancias la lucha se suspenda. Por

ejemplo, la idea de la victoria "absoluta" y total de la burguesía sobre la clase obrera, o la incorporación plena de esta dentro del proyecto burgués son ajenas por completo a la definición de hegemonía propuesta por Gramsci, aun cuando las dos se confunden con frecuencia en los comentarios académicos. Lo que siempre importa es el equilibrio tendencioso en las relaciones de fuerza.

A continuación, Gramsci diferencia las "relaciones de fuerza" en cada uno de los momentos. Él no asume la existencia de una *evolución teleológica necesaria* entre estos momentos. Lo primero tiene que ver con la valoración de las condiciones objetivas que localizan y posicionan a las distintas fuerzas sociales. Lo segundo se relaciona con el momento político: el "grado de homogeneidad, autoconciencia y organización lograda por las distintas clases sociales" (PN: 181). Lo importante aquí es que la así llamada "unidad de clase" nunca se *asume a priori*. Se entiende que aun cuando las clases comparten algunas condiciones comunes a su existencia, también están atravesadas por intereses en conflicto y han estado segmentadas y fragmentadas en el transcurso de su formación histórica. Así pues, la "unidad" de clases es necesariamente compleja y debe ser *producida*—construida, creada— como resultado de relaciones económicas, políticas e ideológicas. Nunca puede ser tomada como algo automático o como algo "predeterminado". Junto con esta historización radical de la concepción automática de clases empotrada en el corazón del marxismo fundamentalista, elabora aún más la distinción planteada por Marx entre "clase en sí" y "clase para sí". Se da cuenta de las distintas fases a lo largo de las cuales pueden desarrollarse la conciencia, la organización y la unidad de clase. Está el estadio "corporativo económico", en el que los grupos profesionales u ocupacionales reconocen unos intereses comunes básicos pero son conscientes de que no existen otros tipos de solidaridad de clase más amplios. Después está el momento de "clase corporativa", en el que la solidaridad de intereses de clase se desarrolla, aunque sólo en el campo económico. Por último, está el momento de "hegemonía", que trasciende los límites corporativos de la solidaridad puramente económica, abarca los intereses de otros grupos subordinados, y comienza a "propagarse a lo largo de toda la sociedad", trayendo consigo la unidad intelectual y moral, al igual que la económica y política, y "planteando también las preguntas alrededor de las que ruge

de forma encarnizada la lucha (...) creando así la hegemonía del grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados". Este proceso de coordinación de los intereses de un grupo dominante con los de otros grupos y con la vida del estado como un todo constituye la "hegemonía" de un bloque histórico particular (PN: 182). Sólo en tales momentos de unidad "popular nacional" la formación de lo que el llama la "voluntad colectiva" se vuelve posible.

Gramsci nos recuerda, sin embargo, que incluso este grado de unidad orgánica extraordinaria no *garantiza* el resultado de las luchas específicas, que se pueden ganar o perder de acuerdo con el resultado de la cuestión táctica decisiva de las relaciones de fuerza político-militares. Insiste, sin embargo, en que la "política debe primar sobre el aspecto militar y sólo la política crea la posibilidad de maniobra y movimiento" (PN: 232).

En particular, debemos observar tres puntos sobre esta formulación. Primero, la "hegemonía" es un "momento" muy particular, históricamente específico y temporal en la vida de una sociedad. Rara vez se logra este grado de unidad, que permite que una sociedad se plantee a sí misma una agenda histórica bastante nueva bajo el liderazgo de una formación o constelación específica de fuerzas sociales. Es poco probable que tales periodos de "estabilización" persistan para siempre. No tienen nada de automático. Se deben construir positivamente y requieren de un mantenimiento constante mediante actividades. Las crisis señalan el comienzo de su desintegración. Segundo, debemos tomar nota del carácter multidimensional y multiescenario de la hegemonía. No puede construirse o sostenerse sobre un frente único –por ejemplo, el económico–. Representa un grado de dominio simultáneo sobre toda una serie de distintas "posiciones". Este dominio no es impuesto, simplemente, o tiene un carácter de dominación. Es resultado de ganar una buena proporción del consentimiento popular. Así pues, representa la adopción de unas medidas rigurosas de autoridad social y moral, no sólo sobre sus seguidores inmediatos sino también sobre la sociedad como un todo. Es esta "autoridad", y el rango y diversidad de sitios sobre los que se ejerce el "liderazgo", lo que hace posible la propagación, por un tiempo, de una voluntad colectiva intelectual, moral y política por toda la sociedad. Tercero, quienes "lideran" durante un periodo de hegemonía ya no pueden ser descritos en el lenguaje tradicional como una "clase dirigente", sino como un

bloque histórico. Esto hace una referencia crítica a la "clase" como un nivel determinante de análisis; pero *no* pone clases completas directamente sobre el escenario político-ideológico como actores históricos unificados. Los "elementos que lideran" en un bloque histórico pueden ser sólo una fracción de la clase económica dominante –por ejemplo, del capital financiero y no el industrial, del nacional y no del internacional–. Asociados a él, dentro del "bloque", habrá un estrato de las clases subalternas y dominadas que se han incorporado a causa de concesiones y compromisos específicos y que forman parte de esta constelación social aun cuando asuman un rol subordinado. "Ganarse" a estos sectores es resultado de la creación de "alianzas expansivas, universalizadoras" que cohesionan al bloque histórico bajo un liderazgo particular. Cada formación hegemónica tendrá entonces una configuración y composición social específica. Esto es una forma bastante distinta de conceptualizar lo que muchas veces ha sido llamado, de manera amplia y poco precisa, la "clase dirigente".

Gramsci, es claro, no fue quien dio origen al término *hegemonía*. Lenin lo usó en un sentido analítico para referirse al liderazgo que debió establecer el proletariado sobre los campesinos en Rusia durante las luchas por establecer un estado socialista. Esto por sí sólo es interesante. Una de las preguntas clave que plantea el estudio de sociedades en desarrollo –las que no han seguido el camino "clásico" de desarrollo hacia el capitalismo que Marx tomó como su caso paradigmático en *El capital* (por ejemplo, el caso de Inglaterra)–, es el equilibrio de y las relaciones entre las distintas clases sociales en la lucha por el desarrollo nacional y económico; la insignificancia relativa del proletariado industrial, definido de manera limitada, en aquellas sociedades caracterizadas por un bajo nivel de desarrollo industrial; sobre todo, el grado en el que la clase campesina es un elemento sobresaliente en las luchas que llevan a la fundación del estado nacional e, incluso, en algunos casos –China es el caso más destacado, pero Cuba y Vietnam son ejemplos significativos– la clase revolucionaria *líder*. Fue en este tipo de contexto en el que Gramsci utilizó por primera vez el término hegemonía. En "La cuestión meridional", ensayo de 1920, argumentó que el proletariado en Italia sólo podría convertirse en la clase "líder" en la medida que pudiese "lograr la creación de un sistema de alianzas que le permita movilizar la mayoría de la

población trabajadora contra el capitalismo y el estado burgués (...) [lo que] significa hasta el punto en que logre ganar el apoyo de las amplias masas campesinas”.

De hecho, esta ya es una formulación rica y compleja en teoría. Implica que la fuerza social o política que se vuelva decisiva en un momento de crisis orgánica no estará compuesta por una clase única y homogénea, sino que tendrá una composición social compleja. Segundo, está implícito que la base de su unidad tendrá que ser, no algo predeterminado, dado por su posición en el modo de producción económica, sino un “sistema de alianzas”. Tercero, aun cuando buena parte de la fuerza política y social tiene sus raíces en la división fundamental de la sociedad en clases, la forma real de la lucha política tendrá un carácter social *más amplio*, no simplemente por la división de la sociedad a lo largo de la línea de “clase versus clase”, sino polarizándola a lo largo del frente antagónico más amplio –“la mayoría de la población trabajadora”–: por ejemplo, entre *todas* las clases populares puestas de un lado, y todas las que representan los intereses del capital y el bloque de poder agrupadas alrededor del estado, del otro. De hecho, en las luchas nacionales y étnicas del mundo moderno el escenario de la lucha se polariza con frecuencia, precisamente, de esta forma compleja y diferenciada. La dificultad que se debe enfrentar es que en términos teóricos con frecuencia sigue siendo descrito con términos que *reducen* la complejidad de su verdadera composición social a unos elementos descriptivos más simples de lucha entre dos, aparentemente, sencillos y homogéneos bloques de clase. Más aún, la nueva conceptualización de Gramsci introduce en la agenda preguntas críticas estratégicas tales como los términos en los que una clase social como el campesinado puede ser captada a favor de la lucha nacional, no sobre la base de la compulsión sino por medio de “recibir su consentimiento”.

En sus escritos posteriores, Gramsci amplió aún más la concepción de hegemonía, traspasando esta forma de conceptualizarla únicamente mediante las “alianzas de clase”. Primero, “hegemonía” se convierte en un término general que puede utilizarse en las estrategias de *todas* las clases, aplicándolo analíticamente a la formación de todos los bloques históricos dirigentes y no sólo a la estrategia del proletariado. De esta forma, convierte el concepto en un término analítico más general. Su uso en esta forma más general es obvio. Por ejemplo, la manera en

que en Sudáfrica el estado se sostiene mediante el establecimiento de alianzas entre los intereses de la clase dirigente blanca y los de la clase obrera blanca en contra de los negros; o la importancia que tienen en la política sudafricana los intentos por “recibir el consentimiento” de ciertos grupos y clases subalternas –por ejemplo, con personas de color o los negros “tribales”– en una estrategia por forjar alianzas contra la masa de negros rurales e industrializados; o el carácter de clase “mezclada” que tienen todas las luchas por la descolonización a favor de la independencia nacional en las sociedades poscoloniales en desarrollo. El desarrollo de este concepto esclarece mucho estas y bastantes otras situaciones históricas concretas.

El segundo desarrollo es la diferencia que establece Gramsci entre una clase que “domina” y una que “lidera”. La dominación y la coerción pueden mantener la supremacía de una clase sobre la sociedad, pero su “alcance” es limitado. Depende constantemente de medios coercitivos en vez del consentimiento. Por esta razón no es capaz de obtener la participación positiva de distintas partes de la sociedad en un proyecto histórico de transformación del estado o renovación de la sociedad. Por otra parte, el “liderazgo” tiene también aspectos “coercitivos”, pero está “guiado” por el logro del consentimiento, tomar en cuenta los intereses subordinados y el intento de hacerse popular. Para Gramsci no existe ningún caso puro de coerción/consentimiento, sólo distintas combinaciones de las dos dimensiones. La hegemonía no se ejerce apenas sobre los campos económicos y administrativos, sino que abarca, además, los dominios críticos del liderazgo cultural, moral, ético e intelectual. Sólo bajo estas condiciones un “proyecto” histórico a largo plazo –por ejemplo, modernizar la sociedad, elevar su desempeño total o transformar las bases de la política nacional– puede ser puesto de manera efectiva en la agenda histórica. De esto se desprende que Gramsci expande el concepto de “hegemonía” al hacer uso estratégico de una serie de diferenciaciones: por ejemplo, entre dominación/liderazgo, coerción/consentimiento, económico corporativo/moral e intelectual.

Apuntalando esta expansión encontramos otra diferenciación basada en una de las tesis históricas fundamentales de Gramsci: la diferenciación entre estado/sociedad civil. En su ensayo “Estado y sociedad civil”, elabora de distintas maneras esta diferenciación. Primero, traza la diferencia entre dos tipos de lucha:

la “guerra de maniobra”, en la que todo se condensa sobre un solo frente y un solo momento de lucha, y hay un único rompimiento estratégico de las “defensas del enemigo” que, una vez logrado, permite que las nuevas fuerzas “entren y obtengan una victoria (estratégica) definitiva”. Y la “guerra de posiciones”, que debe ser conducida de manera prolongada a lo largo de frentes distintos y variados, y en la que rara vez existe una única victoria que gana la guerra de una vez por todas, “en un abrir y cerrar de ojos”, como dice Gramsci (PN: 233). Lo que de verdad cuenta en una guerra de posiciones no son las “trincheras de avanzada”, para continuar con la metáfora militar, sino “todo el sistema organizativo e industrial del territorio que se encuentra en la retaguardia del ejército que está en campo”, esto es, toda la estructura social, incluidas las estructuras e instituciones de la sociedad civil. Gramsci consideraba “1917”, quizá, como el último ejemplo de una estrategia exitosa de “guerra de maniobra”: marcó “un punto decisivo en la historia del arte y ciencia de la política”.

Esto se unió a una segunda diferenciación, entre “oriente” y “occidente”. Para él, funciona como metáfora para diferenciar entre Europa oriental y occidental, y entre el modelo de la revolución rusa y las formas de lucha política apropiadas para el terreno bastante más difícil de las democracias liberales industrializadas de “occidente”. Aquí, trata el problema crítico, evadido durante largo tiempo por muchos estudiosos marxistas, de la falta de correspondencia o similitud entre las condiciones políticas en “occidente” y las que hicieron posible 1917 en Rusia, un problema central, ya que, a pesar de estas diferencias radicales –y el fracaso subsiguiente de las revoluciones proletarias del tipo clásico “en occidente”–, los marxistas continuaban obsesionados por el modelo de revolución y política tipo “Palacio de invierno”. Por ende, Gramsci establece una distinción analítica crucial entre la Rusia prerrevolucionaria, con su modernización muy dilatada, su aparato estatal y burocracia henchidos, su sociedad civil relativamente subdesarrollada y el bajo nivel de desarrollo capitalista; y, por otro lado, “occidente” y sus formas democráticas de masas, su compleja sociedad civil, la consolidación del consentimiento en las masas por medio de la democracia política, dándole una base más consensual al estado.

En Rusia, el estado lo era todo, la sociedad civil era arcaica y gelatinosa; en occidente había una verdadera relación entre el estado y la sociedad

civil, y cuando este temblaba, la resistente estructura de la sociedad civil se revelaba al instante. El estado sólo era una trinchera externa detrás de la que había un poderoso sistema de fortalezas y terraplenes: más o menos numerosas en uno u otro estado (...) lo que precisamente hacía necesario el reconocimiento preciso de cada país (PN: 237-238).

Gramsci no sólo precisa una diferencia en la especificidad histórica: describe una *transición* histórica. Es evidente, como deja en claro “Estado y sociedad civil”, que él ve que, cada vez con más frecuencia, la “guerra de posición” remplazará la “guerra de maniobra”, a medida que las condiciones en “occidente” se hacen progresivamente más características de la arena política moderna en un país tras otro (aquí, “occidente” deja de ser una identificación *geográfica* para convertirse en un nuevo terreno de la política, creado por las formas emergentes del estado y la sociedad civil, y relaciones nuevas y más complejas entre estos). En estas sociedades más “avanzadas”, “donde la sociedad civil se ha vuelto una estructura muy compleja (...) resistente a las incursiones ‘catastróficas’ del elemento económico inmediato (...) las superestructuras de la sociedad civil son como los sistemas de trinchera de la guerra moderna”. Para este nuevo terreno es apropiada otro tipo de estrategia política. “La guerra de maniobra se ve reducida a una función más táctica que estratégica”, y uno pasa de un “ataque frontal” a una “guerra de posiciones” que requiere de la “concentración sin precedentes de hegemonía” y es “focalizada, difícil y requiere de calidades excepcionales de paciencia e inventiva” ya que, una vez que se vence, “es decisiva” (PN: 238-239).

Gramsci basa esta “transición de una forma de hacer política a otra” en términos históricos: la emergencia de la democracia moderna de masas, el incremento en la complejidad del rol y organización del estado, y una elaboración sin precedentes en las estructuras y procesos de la “hegemonía civil” suceden en “occidente” después de 1870 y se identifican con la “expansión colonial de Europa”. A lo que apunta aquí es, en parte, a la diversificación de los antagonismos sociales, la “dispersión” del poder que se da en sociedades en las que la hegemonía se sostiene no sólo por medio de la instrumentalidad impuesta del estado, sino que se basa en las relaciones e instituciones de la sociedad civil. En tales sociedades, las asociaciones voluntarias y las relaciones e instituciones de la sociedad civil –la escolarización,

la familia, las iglesias y la vida religiosa, las organizaciones culturales, las así llamadas relaciones privadas, las identidades de género, sexuales y étnicas, etcétera— se vuelven, de hecho, “para el arte de la política (...) las ‘trincheras’ y fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición: vuelven en algo apenas ‘parcial’, el elemento de movimiento que antes solía ser el ‘todo’ en la guerra” (PN: 243).

Lo que subyace a todo esto es, por ende, un trabajo más profundo de redefinición teórica. En efecto, Gramsci está transformando de manera progresiva la definición del estado, característica en algunas versiones del marxismo, en la que este puede reducirse, esencialmente, al elemento coercitivo de la clase dominante, sellado con la impronta de un carácter de clase exclusivo que sólo puede transformarse al ser “destrozado” de un solo golpe. Poco a poco llega a hacer énfasis no sólo en la complejidad de la formación de la sociedad civil moderna, sino también en el desarrollo paralelo de la complejidad de la formación del estado moderno. El estado no puede seguir siendo concebido, simplemente, como un aparato administrativo y coercitivo: también es “educativo y formativo”. Es el punto a partir del cual, en últimas, la hegemonía se ejerce sobre la sociedad como un todo, aun cuando no es el único sitio en el que se ejerce. Es el punto de condensación, no porque todas las formas de dominación coercitiva moderna se irradian necesariamente hacia fuera por medio de sus aparatos, sino porque, en su estructura contradictoria, *condensa* distintas relaciones y prácticas en un “sistema de gobierno” definitivo. Es, por esta razón, el sitio para con-formar (por ejemplo, llamar al orden) o “adaptar la civilización y la moralidad de las masas más amplias a las necesidades del desarrollo continuo de los aparatos económicos de producción”.

Por tanto, dice que cada estado “es ético en tanto que una de sus principales funciones es elevar a la gran masa de la población a un nivel (o tipo) cultural y moral en particular, que corresponda a las necesidades de las fuerzas productivas para el desarrollo y, por ende, a los intereses de la clase dominante” (PN: 258). Nótese aquí cómo pone en primer plano *nuevas* dimensiones del poder y la política, nuevas áreas de antagonismo y lucha: lo ético, lo cultural y lo moral. También cómo, en últimas, vuelve a preguntas más “tradicionales” —“necesidades de las fuerzas productivas para el desarrollo”, “intereses de la clase dominante”—, pero *no* de manera inmediata o reduccionista. Sólo

nos podemos aproximar a ellas *indirectamente*, mediante una serie de desplazamientos y “relevos” necesarios: esto es, por la vía del irreversible “paso de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas (...)”.

Dentro de este esquema, Gramsci elabora su nueva concepción del estado. El estado moderno ejerce un liderazgo moral y educativo —“planea, urge, incita, solicita, castiga”—. Es donde el bloque de fuerzas sociales que lo domina no sólo justifica y mantiene su dominación sino donde se gana por su liderazgo y autoridad el consentimiento manifiesto de aquellos a quienes gobierna. Así pues, cumple un papel crucial en la construcción de la hegemonía. Bajo esta lectura, se convierte no en una *cosa* que puede ser aprehendida, derrocada o “destrozada” de un solo golpe, sino en una *formación* compleja dentro de las sociedades modernas, que debe volverse el foco de una serie de diferentes estrategias y luchas, porque es una arena donde suceden distintas disputas sociales.

Ya debería estar claro cómo estas diferenciaciones y desarrollos en el pensamiento de Gramsci retroalimentan y enriquecen el concepto básico de “hegemonía”. Sus formulaciones sobre el estado y la sociedad civil varían de un lugar a otro en su obra y han causado alguna confusión (Anderson. 1977. “The antinomies of Antonio Gramsci”. *New Left Review*. 100). Pero existen pocas dudas acerca de la dirección general de su pensamiento sobre esta cuestión: se dirige al incremento en la complejidad de las interrelaciones en las sociedades modernas *entre* el estado y la sociedad civil. Tomadas en su conjunto, forman un sistema “complejo” que debe ser objeto de una estrategia con múltiples flancos, desarrollada sobre distintos frentes de manera simultánea. Usar este concepto de estado transforma por completo, por ejemplo, la mayoría de la literatura sobre el así llamado “estado poscolonial”, que usualmente asume un modelo simple, dominante e instrumental del poder estatal.

En este contexto, la distinción establecida por Gramsci entre “oriente/occidente” no debe tomarse de manera muy literal. Muchas de las así llamadas sociedades “en desarrollo” tienen regímenes democráticos complejos (por ejemplo, en términos de Gramsci pertenecen a “occidente”). En otras, el estado ha asumido algunas de los roles y funciones más amplios en cuanto a educación y “liderazgo” que en las democracias liberales occidentales industrializadas tiene la sociedad civil. El punto,

pues, no es el aplicar literal o mecánicamente la distinción hecha por Gramsci sino usar sus ideas para esclarecer las complejidades cambiantes de la relación estado/sociedad civil en el mundo moderno y el cambio decisivo en el carácter predominante de las luchas políticas estratégicas –sobre todo, la inclusión de la sociedad civil al igual que el estado como escenarios integrales en la lucha– que ha sido el producto de esta transformación histórica. Una concepción ampliada del estado, dice él en un punto –flexibilizando las definiciones un tanto–, debe incluir “sociedad política + sociedad civil” o “la hegemonía protegida por la armadura de la coerción” (PN: 263). Pone especial atención en cómo estas distinciones se articulan de distintas maneras en diversas sociedades (por ejemplo, en la “separación de poderes” característica en los estados democráticos parlamentarios, en contraste con las esferas colapsadas en los estados fascistas). En otro lugar insiste sobre las funciones éticas y culturales del estado: “elevar a la gran masa de la población a un nivel cultural y moral particular”; y las “funciones educativas críticas de la escuela –una función educativa positiva– y las cortes –una función educativa represiva y negativa–”. Enfatizar en estos puntos trae un amplio rango de nuevas instituciones y escenarios de lucha a la conceptualización tradicional del estado y la política. Las constituye como centros específicos y estratégicos de lucha. El efecto es que multiplica y amplía los distintos frentes políticos y diferencia los diversos tipos de antagonismos sociales. Los diferentes frentes de lucha son los variados sitios de antagonismo político y social y constituyen los objetos de la política moderna, cuando esta se entiende en la forma de “guerra de posiciones”. Se desafían o derrocan los énfasis tradicionales en los que tipos diferenciados de lucha –por ejemplo alrededor de la educación, las políticas culturales o sexuales, instituciones de la sociedad civil como la familia, organizaciones sociales tradicionales, instituciones étnicas y culturales y otras entidades similares– se subordinaban y reducían *todos* a una lucha industrial que se condensaba alrededor del lugar de trabajo y a la elección simple entre hacer política sindical e insurreccional o parlamentaria. El impacto sobre la mismísima concepción de lo que es la política es casi electrizante.

De los muchos otros aspectos y tópicos interesantes en la obra de Gramsci que podríamos considerar, escojo, por último, su trabajo fundamental sobre ideología, cultura, el rol del inte-

lectual y el carácter de lo que él llama lo “nacional-popular”. Gramsci adopta algo que, de primera mano, podría parecer una definición bastante tradicional de ideología: una “concepción del mundo, cualquier filosofía, que se convierte en un movimiento cultural, una ‘religión’, una ‘fe’, que haya producido una forma de actividad o voluntad práctica en la que una filosofía esté contenida como una ‘premisa’ teórica implícita”. “Uno podría decir”, añade, “ideología (...) con la condición que la palabra se use en su mejor sentido, como una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, la ley, las actividades económicas y en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva”. A esto le sigue el intento por formular de manera clara el problema que trata la ideología en términos de su función social: “El problema es preservar la unidad ideológica de todo un bloque social que aquella ideología consolida y unifica” (PN: 328). Esta definición no es tan sencilla como parece, ya que presume el vínculo esencial entre el núcleo o premisa filosófico que se encuentra en el centro de cualquier ideología o concepción del mundo en particular, y la elaboración necesaria de esa concepción hacia formas de conciencia prácticas y populares que afecten a las amplias masas de la sociedad al tomar la forma de un movimiento cultural, tendencia política, fe o religión. Gramsci *nunca* se preocupa sólo por el núcleo filosófico de una ideología; siempre trata con ideologías *orgánicas*, orgánicas puesto que se dirigen al sentido común, práctico y cotidiano y “organizan a las masas humanas y crean el terreno sobre el que se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición, luchan, etcétera”.

Esta es la base para la distinción crítica que hace entre “filosofía” y “sentido común”. La ideología tiene dos “pisos” diferentes. Su coherencia ideológica depende con frecuencia de su elaboración filosófica especializada. Pero esta coherencia formal no puede garantizar su efectividad histórica orgánica. Eso sólo se puede encontrar donde y cuando unas corrientes filosóficas entran, modifican y transforman la conciencia práctica y cotidiana o el pensamiento popular de las masas. Esto último es lo que él llama “sentido común”. El “sentido común” no es coherente; por lo general es “desarticulado y episódico”, fragmentado y contradictorio. En él se han sedimentado los rastros y “depósitos estratificados” de sistemas filosóficos más coherentes sin dejar un inventario muy claro. Se ve representado en la forma de la

Esto se ve enriquecido por la atención puesta por él en lo que podríamos llamar la calidad culturalmente específica de las formaciones de clase en cualquier sociedad específica en términos históricos. Él nunca comete el error de creer que, porque la ley general del valor tiene la tendencia a homogeneizar las fuerzas laborales a lo largo de la época capitalista, entonces, por ende, se puede asumir que esta homogeneización sí existe en cualquier sociedad en particular. En efecto, creo que toda la aproximación de Gramsci nos lleva a cuestionar la validez de esa ley general en su forma tradicional, puesto que, precisamente, es lo que nos ha animado a descuidar las formas en las que la ley del valor, cumpliéndose a una escala global en oposición a una escala meramente doméstica, obra por medio de y *debido* al carácter culturalmente específico de la fuerza laboral, y no por —como nos quisiera hacer creer la teoría clásica— la erosión sistemática de aquellas diferencias como una parte inevitable de una tendencia histórica mundial en nuestra época. Desde luego, cuando quiera que nos alejamos del modelo “eurocéntrico” del desarrollo capitalista —e incluso dentro de ese modelo— lo que en verdad encontramos son las múltiples formas en las que el capital puede preservar, adaptar a su trayectoria fundamental, aprovechar y explotar estas cualidades particulares de la fuerza laboral, incorporándolas a sus regímenes. La estructuración étnica y racial de la fuerza laboral, al igual que su composición en términos de género, puede ofrecer una cortapisa a las tendencias “globales” del desarrollo capitalista racionalmente concebidas. Y, sin embargo, estas distinciones se han mantenido, y, en efecto, han sido *desarrolladas y refinadas*, en la expansión del modo capitalista. Han contribuido los medios para generar las formas diferenciadas de explotación de los distintos sectores de una fuerza laboral fracturada. En ese contexto, sus efectos económicos, políticos y sociales han sido profundos. Podríamos avanzar mucho más en el camino para entender cómo funciona el régimen del capital *por medio* de la diferenciación y la diferencia, en vez de la similitud y la identidad, si tomásemos más en serio esta cuestión de la composición cultural, social, nacional, étnica y de género de las formas laborales históricamente distintas y específicas. Aun cuando Gramsci no es un teórico general del modo capitalista, sí nos señala de manera inalterable en esa dirección.

Más aún, su análisis también señala hacia la forma en que se pueden *combinar* distintos modos de producción dentro de la misma formación social; lo que no sólo lleva a especificidades y desigualdades regionales, sino a modalidades diferenciadas de incorporación de los así llamados sectores “atrasados” dentro del régimen social del capital —por ejemplo, el sur de Italia dentro de la formación italiana; el sur “Mediterráneo” dentro de los más avanzados sectores de la Europa industrial del “norte”; las economías “campesinas” periféricas en las sociedades asiáticas y latinoamericanas en su camino hacia el desarrollo capitalista dependiente; los enclaves “coloniales” dentro del desarrollo de los regímenes capitalistas metropolitanos; históricamente, las sociedades esclavistas como un aspecto integral del desarrollo capitalista primitivo de los poderes metropolitanos; las fuerzas laborales “migrantes” dentro de los mercados laborales domésticos; los “Bantustanes” dentro de las supuestamente sofisticadas economías capitalistas, etcétera—. En términos teóricos, lo que se debe notar es la manera persistente en que *estas* formas específicas y diferenciadas de “incorporación” han sido asociadas consistentemente con la aparición de rasgos sociales racistas, étnicamente segmentados, y otras características similares.

Cuarto, está el asunto del carácter no-homogéneo del “sujeto de clase”. Las aproximaciones que privilegian la clase, en oposición a la estructuración racial de las clases obreras o campesinas, por lo general se basan en la presunción de que, debido a que el modo de explotación en relación con el capital es el mismo entonces el “sujeto de clase” en cualesquiera de estos modos de explotación no sólo debe tener unidad económica, sino también política e ideológica. Como dije arriba, ahora existen buenas razones para cualificar el sentido en el que la operación de los modos de explotación sobre distintos sectores de la fuerza laboral *son* “iguales”. En cualquier caso, la aproximación de Gramsci, que diferencia el proceso condicionado, los distintos “momentos” y el carácter contingente de la transición de “clase en sí misma” hacia “clase por sí misma”, o de los momentos de desarrollo social “económico-corporativo” al “hegemónico”, sí problematiza de manera radical y decisiva las nociones un tanto simples de unidad. Incluso el momento “hegemónico” ya no se conceptualiza como un momento de unidad *sencilla*, sino como un proceso de unificación —que nunca se cumple en su totalidad—, fundado sobre alianzas estratégicas entre distintos sectores y no sobre

una identidad preasignada. Su carácter surge de la presunción fundamental de que no hay una identidad o correspondencia automática entre las prácticas económicas, políticas e ideológicas. Esto explica cómo se puede construir la diferencia étnica y racial bajo la forma de un conjunto de antagonismos económicos, políticos o ideológicos *dentro* de una clase que se encuentra sujeta a más o menos las mismas formas de explotación con respecto a la propiedad sobre y la expropiación de los "medios de producción". Esto último, que se ha vuelto algo así como un talismán mágico que diferencia la definición marxista de clase de otros modelos y estratificaciones más pluralistas, ya ha sobrepasado su utilidad teórica a la hora de explicar las verdaderas y concretas *dinámicas* históricas dentro y entre los distintos sectores y segmentos dentro de las clases.

Quinto, ya hice referencia a la ausencia de una supuesta correspondencia entre las dimensiones económicas, políticas e ideológicas en el modelo gramsciano. Pero aquí, con el fin de hacer un énfasis específico, escogería las consecuencias *políticas* de esta falta de correspondencia. Esto tiene el efecto teórico de forzarlos a abandonar las construcciones esquemáticas sobre cómo *deberían*, de manera ideal y abstracta, funcionar las clases en términos políticos, para acoger el estudio concreto acerca de cómo *sí* funcionan bajo condiciones históricas reales. Con frecuencia, una consecuencia del antiguo modelo de correspondencia ha sido que el análisis de clases y otras fuerzas sociales relacionadas *como* fuerzas políticas, y el estudio de la arena política como tal, se ha vuelto una actividad un tanto esquemática, automática y residual. ¿Si, pues claro, existe "correspondencia", y además "prima" lo económico sobre otros factores determinantes, para qué malgastar el tiempo analizando la arena política cuando sólo es el reflejo, desplazado y subordinado, de las determinaciones de lo económico "en una última instancia"? Ciertamente a Gramsci no se le ocurrió, siquiera por un momento, considerar tal reduccionismo. Él sabía que estaba analizando formaciones estructuralmente complejas y no unas simples y transparentes. Sabía que la política tiene sus propias formas, temporalidades y trayectorias "relativamente autónomas" que deben ser estudiadas por derecho propio, con sus propios conceptos y poniendo atención sobre sus efectos reales y retroactivos. Más aún, Gramsci ha puesto en juego una serie de conceptos clave que nos ayudan a diferenciar esta región, en

términos teóricos, en la que conceptos tales como hegemonía, bloque histórico, "partido" en su sentido más amplio, revolución pasiva, transformismo, intelectuales tradicionales y orgánicos, y alianza estratégica, constituyen sólo los comienzos de una gama bien distintiva y original. Queda por demostrar cómo el estudio de la política en situaciones racialmente estructuradas o dominadas puede ser ilustrado de manera positiva mediante la aplicación rigurosa de estos conceptos recién formulados.

Sexto, se podría usar un argumento similar con respecto al estado. En relación con las luchas étnicas y raciales, ha sido definido de forma consistente en una manera exclusivamente coercitiva, dominante y conspiratoria. De nuevo, Gramsci rompe irrevocablemente con esas tres caracterizaciones. Su diferenciación entre dominación/dirección, unida al rol "educativo" del estado, su carácter ideológico, su posición en la construcción de estrategias hegemónicas –sin importar qué tan crudas sean en su formulación original– puede transformar el estudio del estado en relación con las prácticas racistas y el fenómeno relacionado del "estado poscolonial". El uso sutil que hace de la distinción entre estado/sociedad civil –incluso cuando fluctúa en su propio trabajo– es una herramienta teórica muy flexible, y puede llevar a los analistas a que pongan atención de manera más seria sobre aquellas instituciones y procesos dentro de la así llamada "sociedad civil" en formaciones sociales racialmente estructuradas, de lo que lo han hecho en el pasado. La escolarización, las organizaciones culturales, la vida familiar y sexual, los patrones y modalidades de asociación civil, las iglesias y religiones, las formas comunales u organizativas, las instituciones específicamente étnicas y muchos otros sitios similares cumplen un rol vital en dar, sostener y reproducir a distintas sociedades en una forma racialmente estructurada. En cualquier análisis influenciado por Gramsci dejarían de ser relegados a un lugar superficial en el análisis.

Séptimo, y continuando con esta misma línea, uno podría notar la centralidad que el análisis de Gramsci da siempre al factor *cultural* dentro del desarrollo social. Por cultura me refiero al terreno concreto y real de las prácticas, representaciones, lenguajes y costumbres de cualquier sociedad histórica en particular. También a las formas contradictorias del "sentido común" que se han enraizado en y que han ayudado a darle forma

a la vida popular. Incluiría, así mismo, todo aquel rango de cuestiones que Gramsci agrupó bajo el título "lo nacional-popular". Él entiende que constituyen un aspecto crucial para la construcción de una hegemonía popular. Son algo clave que está en juego como objetos de la lucha y práctica política e ideológica. Constituyen un recurso nacional para el cambio, al igual que una barrera potencial para el desarrollo de una nueva voluntad colectiva. Por ejemplo, Gramsci entendía perfectamente cómo el catolicismo popular se había constituido, en el caso italiano, en una alternativa formidable al desarrollo de una cultura "nacional-popular" secular y progresiva; cómo en Italia debería ser enfrentado y no simplemente ignorado. También entendía, como muchos otros no pudieron, el rol del fascismo en Italia al "hegemonizar" el carácter atrasado de la cultura nacional-popular y convertirlo en una formación nacional reaccionaria con una base y apoyo populares genuinos. Transferido a otras situaciones comparables, en las que la raza y la etnicidad siempre han tenido poderosas connotaciones nacionales-populares, el énfasis puesto por Gramsci debería ser muy ilustrativo.

Por último, citaría el trabajo de Gramsci en el campo ideológico. Es claro que aun cuando el racismo no es un fenómeno exclusivamente ideológico, sí tiene unas dimensiones ideológicas críticas. Por ende, la relativa crudeza y reduccionismo de las teorías materialistas sobre la ideología han probado ser un impedimento considerable para el muy necesario trabajo analítico en esta área. El análisis se ha quedado corto, en especial, por una concepción homogénea y no-contradictoria de la conciencia y la ideología, que ha dejado a la mayoría de los analistas sin defensa cuando se les obliga a explicar, digamos, la razón de ser de las ideologías racistas en la clase obrera o dentro de instituciones relacionadas como los sindicatos, que en abstracto deberían estar dedicadas a apoyar posiciones antiracistas. Si bien el fenómeno del "racismo de la clase obrera" no es el *único* que requiere de una explicación, ha probado ser muy resistente al análisis.

Toda la aproximación de Gramsci a la cuestión de la formación y transformación del campo ideológico, a la conciencia popular y sus procesos de formación, desestabiliza de manera decisiva este problema. Demuestra que las ideologías subordinadas son necesaria e inevitablemente contradictorias: "Elementos de la edad de piedra y principios de una ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases anteriores de la historia

(...) e intuiciones de una filosofía futura (...)". Demuestra que el supuesto "ser" que amarra todas estas formaciones ideológicas no es un sujeto unificado sino contradictorio, y una construcción social. Así pues, nos ayuda a entender una de las características más comunes y menos explicadas del "racismo": la "sujeción" de las víctimas del racismo a las mistificaciones de las ideologías racistas que los encarcelan y definen. Demuestra cómo unos elementos disímiles y frecuentemente contradictorios se pueden entretrejer con e integrar en distintos discursos ideológicos; pero también, la naturaleza y valor de la lucha ideológica que busca transformar las ideas y el "sentido común" de las masas. Todo esto es de la más profunda importancia para el análisis de las ideologías racistas y para la importancia, dentro de este, de la lucha ideológica.

De todas estas distintas maneras, y sin duda de otras que no he tenido tiempo de desarrollar aquí, Gramsci es, al analizarlo más de cerca, y a *pesar de* su posición aparentemente "eurocéntrica", una de las fuentes teóricas más fructíferas, al igual que de las menos conocidas y entendidas, de nuevas ideas, paradigmas y perspectivas en los estudios contemporáneos sobre fenómenos sociales racialmente estructurados.

“sabiduría o verdad tradicional heredada”, pero, de hecho, es fundamentalmente producto de la historia, “parte del proceso histórico”. ¿Por qué entonces es tan importante el sentido común? Porque sobre este terreno de concepciones y categorías se forma la conciencia práctica de las masas del pueblo. Es el terreno ya formado y que se toma “como algo dado” en el que ideologías y filosofías más coherentes deben luchar por el dominio; el terreno que deben tomar en cuenta, disputar y transformar nuevas concepciones sobre el mundo si han de dar forma a las concepciones de las masas y de esa manera ser efectivas históricamente.

Toda corriente filosófica deja detrás de sí un sedimento de ‘sentido común’; este es el documento de su efectividad histórica. El sentido común no es rígido e inmóvil, se transforma continuamente, se enriquece de ideas científicas y opiniones filosóficas que han entrado a la vida cotidiana. El sentido común crea el folclor del futuro, esto es, como una fase relativamente rígida del conocimiento popular en algún momento y lugar (PN: 362, pie de página 5).

Esta preocupación por las estructuras del *pensamiento popular* distingue la manera como Gramsci trata la ideología. Así pues, insiste en que toda persona es un filósofo o intelectual en la medida en que piensa, ya que todo pensamiento, acción y lenguaje son reflexivos, contienen un hilo consciente de conducta moral y, de tal manera, tienen una concepción particular del mundo –aun cuando no todos tienen la función especializada “del intelectual”–.

Además, una clase siempre tendrá un entendimiento espontáneo, vívido pero no elaborado coherentemente e instintivo, de sus condiciones básicas de vida y la naturaleza de los consuetudines y formas de explotación a los que con frecuencia está sujeta. Gramsci describió esto último como su “buen sentido”. Pero renovar y clarificar estas construcciones del pensamiento popular –“el sentido común”– siempre requiere de más trabajo sobre la educación política y las políticas culturales, para convertirlas en una teoría política o corriente filosófica más coherente. Esta “elevación del pensamiento popular” es parte necesaria del proceso mediante el que se construye una voluntad colectiva y requiere de un extenso trabajo de organización intelectual –parte esencial de cualquier estrategia política hegemónica–.

Las creencias populares, la cultura de un pueblo, sostiene Gramsci, no son escenarios de lucha que se puedan cuidar por sí solos. Son “fuerzas materiales en sí mismas” (PN: 165).

Así pues, lograr o afectar la unidad intelectual y ética esencial para formar la hegemonía requiere de una lucha cultural e ideológica larga: lucha que toma la forma de una “lucha entre hegemonías políticas y en direcciones opuestas, primero en el campo ético y luego en el político” (PN: 333). Esto tiene ingerencia directa sobre los tipos de luchas sociales que identificamos con los movimientos nacionales, anticoloniales y antirracistas. En su uso de estas ideas, la aproximación de Gramsci nunca es de un “progresivo” simplista. Por ejemplo, en el caso italiano reconoce la ausencia de una cultura popular genuina que podría proveer fácilmente la base para la formación de una voluntad popular colectiva. Buena parte de su trabajo sobre la cultura, la literatura popular y la religión explora los terrenos y tendencias con potencial en la vida y sociedad italianas que podrían proveer la base para tales desarrollos. Muestra en el caso italiano, por ejemplo, el alto grado en el que el catolicismo popular puede y se ha convertido en una “fuerza popular” genuina. Le atribuye esto, en parte, a la atención escrupulosa que el catolicismo presta a la organización de las ideas, y, en especial, a asegurar la relación entre el pensamiento filosófico o doctrina y la vida popular o el sentido común. Gramsci se rehúsa a considerar cualquier noción que asegure que las ideas se mueven y las ideologías se desarrollan espontáneamente y sin dirección. Como cualquier otra esfera de la vida civil, la religión requiere de organización: posee sitios específicos de desarrollo, procesos específicos de transformación, prácticas específicas de lucha. “La relación entre el sentido común y el nivel más alto de la filosofía”, asegura, “está asegurada por la ‘política’” (PN: 331). Los actores más importantes en este proceso son, claro, las instituciones culturales, educativas y religiosas, la familia y las asociaciones voluntarias; pero también los partidos políticos, que son, así mismo, centros de formación ideológica y cultural. Los principales agentes son los intelectuales, quienes tienen una responsabilidad especial sobre la circulación y desarrollo de la cultura y se alinean con las disposiciones existentes de las fuerzas sociales e intelectuales –los intelectuales “tradicionales”– o con las fuerzas populares emergentes y buscan crear nuevas corrientes –los intelectuales “orgánicos”–. Gramsci es elocuente sobre la función crítica, en el caso italiano, de los

intelectuales tradicionales, quienes han sido identificados con la empresa clasicista, académica y de archivo, y la relativa debilidad del estrato intelectual emergente.

Su pensamiento al respecto incluye formas nuevas y radicales de pensar los *sujetos* de la ideología, que en épocas contemporáneas se han vuelto el objeto de una cantidad considerable de teorización. Rechaza por completo la idea de un sujeto ideológico unificado preexistente –por ejemplo, el proletario con sus pensamientos revolucionarios “correctos” o los negros con su ya garantizada conciencia antirracista–. Reconoce la “pluralidad” de formas de ser e identidades de las que está compuesto el así llamado “sujeto” pensante y con ideas. Sostiene que la naturaleza multifacética de la conciencia no es un fenómeno individual sino colectivo, una consecuencia de la relación entre “el ser” y los discursos ideológicos que componen el terreno cultural de una sociedad. “La personalidad es, extrañamente, compuesta” observa él, y contiene “Elementos de la edad de piedra y principios de una ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases pasadas de la historia (...) e intuiciones de una filosofía futura (...)” (PN: 324). Gramsci llama la atención sobre la contradicción presente en la conciencia entre la concepción del mundo que se manifiesta, así sea fugazmente, en la acción, y las concepciones que se afirman verbalmente o en el pensamiento. Esta concepción compleja, fragmentada y contradictoria de conciencia es un avance considerable sobre la explicación basada en la “falsa conciencia” que utiliza la teorización marxista más tradicional, explicación que depende del autoengaño y que él trata, de manera acertada, como inadecuada. Su ataque implícito a la concepción tradicional de “lo dado” y el sujeto de clase ideológicamente unificado –centrales para mucha de la teorización marxista en esta área–, es muy importante para el desmantelamiento efectivo del estado, comentado antes.

Al reconocer que las cuestiones de ideología son siempre colectivas y sociales, y no individuales, Gramsci reconoce de manera explícita el carácter complejo e interdiscursivo del campo ideológico. Nunca hay una “ideología dominante”, única, unificada y coherente, que arrase con todo. En este sentido, él no estaría de acuerdo con lo que Abercrombie et al. (*The dominant ideology thesis*. 1980, Allen & Unwin. Boston) llaman “la tesis de la ideología dominante”. La suya no es una concepción sobre la incorporación total de un grupo dentro de la ideología

de otro, y a mi parecer, incluir a Gramsci en esta categoría de pensadores es muy engañoso. “Muchos sistemas de pensamiento y corrientes filosóficas coexisten”. Por ende, el objeto de análisis no es esa única corriente de “ideas dominantes” dentro de la que han sido absorbidas toda cosa y toda persona, sino, más bien, el análisis de la ideología como un terreno diferenciado, las diversas corrientes discursivas, sus puntos de conjunción y ruptura, y las relaciones de poder entre ellos: en suma, un complejo o conjunto ideológico, o una *formación* discursiva. El problema es “cómo se difunden estas corrientes ideológicas y por qué se fracturan a lo largo de ciertas líneas y en ciertas direcciones durante el proceso de difusión”.

Creo que una deducción clara de esta línea de argumentación es que, para Gramsci, aun cuando el campo ideológico siempre se relaciona con distintas posiciones sociales y políticas, su forma y estructura *no* reflejan, corresponden o son un “eco” preciso de la estructura de clases de una sociedad. Ni tampoco se les puede reducir a su función o contenido económico. Las ideas, arguye él, “tienen un centro de formación, de irradiación, de diseminación, de persuasión (...)” (PN: 192). Ni tampoco “nacen espontáneamente” en cada cerebro individual. No tienen un carácter moralista ni psicologista, “sino estructural y epistemológico”. Se sostienen y transforman en su materialidad dentro de las instituciones de la sociedad civil y el estado. En consecuencia, las ideologías no se transforman o cambian mediante la sustitución de una, completa, ya formada concepción del mundo por otra, sino al “renovar y criticar una actividad que ya existe”. Gramsci reconoce de manera explícita el carácter multiacentuado y multidiscursivo del campo de la ideología cuando, por ejemplo, describe cómo una vieja concepción del mundo es desplazada gradualmente por otra modalidad de pensamiento y su interior es cambiado y transformado:

lo que importa es la crítica a la que se somete tal complejo ideológico (...). Esto hace posible un proceso de diferenciación y cambio en el peso relativo que solían tener los elementos de las viejas ideologías (...) lo que antes era secundario y subordinado (...) se vuelve el núcleo de un nuevo complejo ideológico y teórico. El viejo colectivo se disuelve dentro de sus elementos contradictorios ya que los que estaban subordinados se desarrollan socialmente (...).

Esto es, en general, una forma más original y propositiva de

percibir el proceso real de la lucha ideológica. También concibe a la cultura como el terreno formado históricamente sobre el que deben operar todas las "nuevas" corrientes filosóficas y teóricas, y con la que deben negociar los términos de su difusión. Llama la atención sobre el carácter dado y determinado de ese terreno, y la complejidad de los procesos de deconstrucción y reconstrucción mediante los que se desmantelan y producen las viejas alineaciones entre elementos pertenecientes a distintos discursos y entre las fuerzas sociales y las ideas. Concibe el cambio ideológico no en términos de sustitución o imposición, sino, más bien, de la articulación y desarticulación de ideas.

III.

QUEDAN AÚN POR ESBOZAR ALGUNAS DE LAS FORMAS EN LAS QUE ESTA perspectiva gramsciana tiene potencial para usarse en la transformación y reelaboración de algunas de las ideas, teorías y paradigmas existentes utilizados en el análisis del racismo y otros fenómenos sociales relacionados. De nuevo, debo enfatizar en que *no* es cuestión de transferir las ideas particulares de Gramsci a estas preguntas. Más bien, implica usar una *perspectiva* teórica particular para tratar algunos de los problemas centrales de índole teórica y analítica que definen el campo de estudio.

Primero, subrayaría el énfasis en la especificidad histórica. Sin duda, el racismo tiene algunos rasgos generales. Pero son más significativas aún las formas en que la especificidad histórica de los contextos y ambientes en los que se vuelven activos esos rasgos los modifica y los transforma. En el análisis de formas históricas particulares de racismo haríamos bien en trabajar a un nivel de abstracción más concreto e historizado –por ejemplo, no el racismo en general, sino los racismos–. Incluso dentro del caso limitado que conozco mejor –por ejemplo, Gran Bretaña–, diría que las diferencias entre el racismo británico en su "alto" periodo imperial y el que caracteriza a la formación social británica ahora, en un periodo de relativa decadencia económica, cuando ya no se enfrenta el asunto en el marco colonial sino como parte de la fuerza de trabajo indígena y el régimen de acumulación dentro de la economía doméstica, son más grandes y más significativas que las similitudes. Con frecuencia es poco más que una postura

gestual que nos convence de manera engañosa de que, como el racismo en todos lados es una práctica profundamente antihumana y antisocial, por ende en todos lados es *igual*, bien sea en sus formas, sus relaciones con otras estructuras y procesos, o en sus efectos. Gramsci sí nos ayuda, considero, a interrumpir de manera decisiva esta homogeneización.

Segundo, y relacionado con esto, llamaría la atención sobre el énfasis, que surge de la experiencia histórica de Italia, que hizo que Gramsci le diera un peso considerable a las características *nacionales* como un nivel importante de determinación, y a las disparidades regionales. No existe una "ley del desarrollo" homogéneo que tenga el mismo impacto en cada aspecto de la formación social. Necesitamos entender mejor las tensiones y contradicciones generadas por las temporalidades y direcciones dispares del desarrollo histórico. El racismo y las prácticas y estructuras racistas suceden con frecuencia en algunos, pero no en todos los sectores de la formación social; su impacto es profundo pero desigual; y su misma disparidad en términos de impacto puede ayudar a profundizar y exacerbar esos antagonismos sectoriales contradictorios.

Tercero, subrayaría la aproximación no-reduccionista a las preguntas sobre la interrelación entre clase y raza. Este ha demostrado ser uno de los problemas teóricos más complejos y difíciles de tratar, y con frecuencia ha llevado a la adopción de una u otra posición extremista. O bien uno "privilegia" la relación de clase subyacente, haciendo énfasis en que todas las fuerzas laborales étnica y racialmente diferenciadas están sujetas a las mismas relaciones de explotación dentro del capital; o uno enfatiza en el carácter central de las categorías y divisiones étnicas y raciales a expensas de la estructura fundamental de clases de la sociedad. Aunque estos dos extremos parecerían estar diametralmente opuestos, de hecho son inversos, reflejos de cada uno, en el sentido en que *ambos* se sienten impelidos a producir un principio determinante único y exclusivo de articulación –clase o raza– aun cuando no se pongan de acuerdo sobre cuál debiera tener el signo privilegiado. Me parece que el hecho de que Gramsci adoptara una aproximación no-reduccionista hacia los problemas de clase, unido a su entendimiento sobre la conformación profundamente histórica de una formación social específica, sí ayuda a mostrar el camino hacia una aproximación no-reduccionista del problema raza/clase.