

**VOLVER SOBRE LA HEGEMONÍA
GRAMSCI EN LOS LÍMITES DE LA CULTURA**

**BACK TO HEGEMONY
GRAMSCI IN THE LIMITS OF CULTURE**

**DE VOLTA EM HEGEMONIA
GRAMSCI EM OS LIMITES DE CULTURA**

*Jorge Daniel Vásquez**

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Recibido: 05/03/2015

Aceptado: 20/05/2015

Resumen:

El presente texto plantea las condiciones de posibilidad que el concepto de hegemonía mantiene de cara al análisis del lugar de la cultura en el capitalismo contemporáneo. Para esto se realiza una lectura de los argumentos del filósofo italiano Antonio Gramsci que subyacen en los planteamientos epistemológicos del antropólogo argentino Alejandro Grimson en su obra *Los límites de la cultura*. Con esta base, este artículo analiza la vinculación entre cultura, política y conocimiento otorgando centralidad a la conceptualización de la hegemonía, se problematiza la relación entre hegemonía y cultura desde la consideración de su importancia analítica, y se refiere a los anclajes subjetivos que se pueden encontrar en la relación entre hegemonía y capitalismo.

Palabras clave: Hegemonía; Cultura; Capitalismo contemporáneo; Gramsci; Grimson.

Summary

This paper presents the conditions of possibility that the concept of *hegemony* holds, in the light of the analysis of culture in contemporary capitalism. Hence, the article is based on selected texts of Italian philosopher Antonio Gramsci, and the epistemological approaches of Argentine anthropologist Alejandro Grimson in his book *Los límites de la cultura* (*The Limits of Culture*). On this basis, this

paper analyses the relationship between culture, politics and knowledge, with emphasis on the conceptualization of hegemony. It also questions the relationship between hegemony and culture from the perspective of its analytic importance, and refers to the subjective links that can be found in the relationship between hegemony and capitalism.

Key words: Hegemony; Culture; Contemporary Capitalism; Gramsci; Grimson.

Resumo

O presente texto plantea as condições de possibilidade para que o conceito de hegemonia mantenha a análise do lugar da cultura no capitalismo contemporâneo. Para isto se realiza uma leitura dos argumentos do filósofo italiano Antonio Gramsci que subjazem as apresentações epistemológicos do antropólogo argentino Alejandro Grimson em sua obra *Los límites de la cultura*. Com esta base, este artigo analisa a vinculação entre cultura, política e conhecimento outorgando centralidade e conceito da hegemonia, se estabelece como problemática a relação entre hegemonia e cultura desde a consideração de sua importância analítica, e se refere aos pontos firmes subjetivos que se podem encontrar na relação entre hegemonia e capitalismo.

Palavras chave: Hegemonia; Cultura; Capitalismo contemporáneo; Gramsci; Grimson.

* Jorge Daniel Vásquez es ensayista, docente e investigador. Ha realizado estudios de Filosofía, Sociología y Educación en Brasil, Costa Rica y Ecuador. Es profesor-investigador de FLACSO-Ecuador, en el Departamento de Sociología y Estudios de Género y docente en la Escuela de Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. E-mail: jdvasquez@flacso.edu.ec

El legado de Gramsci es vasto, pero quiero subrayar su proyecto para comprender una derrota, su rechazo a la idealización como fundamento de su implacable voluntad de transformar el mundo.
(Grimson 2011, 103)

El presente trabajo¹ gira en torno a la vinculación entre política, cultura y conocimiento desde el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci. El argumento que se desarrolla consiste en que el análisis del carácter culturalista del capitalismo contemporáneo implica plantear constantemente el problema de la hegemonía. Tal cuestión se puede rastrear en la propuesta conceptual que el antropólogo Alejandro Grimson desarrolla en su obra *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, la cual se perfila como un texto que ejercerá significativa influencia en varias disciplinas y en la discusión conceptual.² Así, este artículo opta estratégicamente por traer al debate sobre las formas culturales del capitalismo contemporáneo, la concepción gramsciana de hegemonía, en diálogo con las argumentaciones de Grimson respecto a la cultura.

A fin de actualizar el debate dentro de la crítica al culturalismo, Grimson (2011, 91-107) señala cuatro puntos en los que se expresa la complejidad de la relación entre conocimiento, política y cultura: 1) los términos de la relación entre los niveles axiológico (valorativo), praxeológico (de sumisión al otro) y epistémico (de conocimiento o ignorancia de la identidad del otro);³ 2) el lugar de la traducción como proceso social, histórico y político en el contexto de la complicada relación entre la metanarrativa de la antropología y sus categorías, y la metanarrativa de las supuestas inconmensurabilidades culturales

esenciales; 3) el problema de la subalternidad y las posibilidades de hablar que tiene el subalterno sin ser a su vez nombrado por la hegemonía; y 4) la dificultad de asegurar la 'utilidad' del conocimiento debido a su inevitable vinculación con los usos sociales.⁴

En relación al tercer punto, el antropólogo argentino vuelve a la pregunta de Spivak "¿Puede hablar el subalterno?" para plantear un reflexión sobre las relaciones del conocimiento con la política.⁵ A diferencia de lo señalado por Spivak, para Grimson el subalterno puede hablar y habla,⁶ pero "es necesario distinguir los procesos de conflicto que trabajan dentro de los límites hegemónicos de los que trabajan en las fronteras de la hegemonía sobre esos mismos límites, buscando transformarlos" (Grimson 2011, 46). Es decir, el análisis de la relación entre conocimiento y política se basa en la determinación de la hegemonía. Por lo tanto, es la crítica de la hegemonía lo que permite comprender la configuración del poder en la imbricación entre política, conocimiento y cultura, al mismo tiempo que la relación entre los tres elementos tiene que ver con la salida de las retóricas esencialistas para ubicarlos de lleno en una relación que adquiere una explicación histórica.

Centrarnos en la explicación de las apuestas epistemológicas de Gramsci y Grimson implicaría revisar varios conceptos claves que entran en juego para el análisis de la cultura, siendo muy cuidadosos

1 Agradezco a Jorge Luis Acanda los comentarios al borrador del presente artículo.

2 La obra *Los límites de la cultura* fue considerada como el mejor libro sobre Latinoamérica en el área de Ciencias Sociales y Humanidades por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), haciéndolo merecedor del Premio Iberoamericano en 2012.

3 En relación a este último punto Grimson alude al problema de la otredad en Todorov (1995).

4 Grimson (2011, 92-107) se detiene en el análisis de este cuarto punto desde la problematización del valor político de los conceptos utilizados en las investigaciones y los riesgos que conlleva la instrumentalización de la investigación. Según el autor, la instrumentalización conduce a la reproducción de saberes del sentido común mientras que el reconocimiento del carácter constitutivamente ético-político de la investigación, puede ayudar al desarrollo de la 'imaginación sociológica'.

5 La misma Spivak (2011[1988]) había cuestionado ya la invisibilidad del factor político que está en juego en la representación elaborada por los intelectuales al dejar por fuera del análisis de la relación entre conocimiento y política, las características del sujeto colonial y las expresiones políticas en los entornos postcoloniales.

6 En esto sigue a Said (2002 [1997]).

en señalar las distancias contextuales. Asumir tal tarea en extenso desbordaría el alcance del presente artículo por lo que el trabajo se concentra únicamente en tres aspectos. Así, la exposición de los argumentos desde los cuales pretendemos plantear la vinculación entre cultura, política y conocimiento en el marco del actual capitalismo requiere situar tal vinculación

epistemológicamente (I), analizar la relación entre hegemonía y cultura en la matriz gramsciana de pensamiento (desde la conceptualización de ‘sentido común’ y ‘buen sentido’) (II), para finalmente identificar el problema conceptual en torno a la producción de subjetividades y las configuraciones culturales del capitalismo contemporáneo (III).

I

Para Gramsci, las posibilidades de reconstruir el pensamiento revolucionario se encuentra en la recuperación de Marx, liberándolo de los esquemas positivistas. Si bien el positivismo había representado una superación del pensamiento medieval, derivó en una forma mecanicista de concebir los fenómenos. El materialismo, que había representado un punto de llegada para la explicación de los fenómenos sin recurrir a los movimientos de fuerzas extra-naturales, descuidó la función del sujeto cognoscente. Así, la versión positivista/mecanicista del materialismo se separó del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*: “La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado” (Marx 2001 [1845], 113).

actividad gnoseológica que fundamenta una nueva dialéctica-materialista (más allá de la visión mecanicista), se comprende como un devenir de la relación de la realidad con la acción del ser humano (Acanda 2007, 152-159). Por su parte, en *Los límites de la cultura*, Grimson plantea una salida al entrapamiento de la diada objetivismo/subjetivismo en el que caen las ciencias sociales a la hora de preguntarse por la cultura. Para Grimson (2011, 18-34; 76-90), la contraposición entre objetivismo y subjetivismo se vería trascendida por el hecho de explicar la complejidad de una realidad social como particulares ‘configuraciones’ que responden a condiciones sociales, históricas, gnoseológicas, políticas. De este modo, Grimson acuña el concepto ‘configuraciones culturales’ como una alternativa que permite remitirnos al análisis de la cultura más allá del problema entre el culturalismo clásico y el posmodernismo.

En el terreno epistemológico, Gramsci realiza una crítica del pensamiento científico-natural y la relación de éste con la concepción idealista, que aspira a que la transformación social radique en la transformación de la conciencia individual. El señalamiento de los límites de tal planteamiento idealista pasa por reconocer, para Antonio Gramsci, que la centralidad del pensamiento y la formación de la conciencia está en la praxis, en tanto esta categoría permite expresar que los procesos de la realidad que los seres humanos afrontan son producciones sociales, como lo es también el propio sujeto (Gramsci 1977, 32-38). Es decir, para Gramsci, la división tajante entre una condición objetiva del mundo y una condición subjetiva (desligada totalmente de la objetiva) es insostenible, pues lo humanamente objetivo es históricamente subjetivo (Acanda 2007, 152-157).

El concepto ‘configuraciones culturales’ enfatiza la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social (Grimson 2011, 172-173) y, como concepto estrictamente analítico, dice de la multiplicidad de factores que se entrecruzan en las formas de significación de la vida. En este contexto teórico es conveniente comprender el valor heurístico de los conceptos a la hora de plantearse el análisis crítico de la realidad, pues éste se refiere a las “formas particulares en las que históricamente se articulan heterogeneidades atravesadas por variadas formas de desigualdad, formas en las que se desenvuelven luchas de poder, formas de lo que puede ser hecho, pensando o imaginado” (Grimson 2011, 172).

Tal lectura de Gramsci a su vez significa que el desarrollo del pensamiento revolucionario como

Al igual que en el pensamiento de Gramsci, se trata de avanzar en la comprensión de la naturaleza

orgánica de la realidad y apelar al problema de la totalidad como un entramado heterogéneo que en última instancia remite a un sistema de relaciones. Tal sistema de relaciones se encuentra conformado

por distintos procesos y espacios sociales que operan desde racionalidades diferentes pero que, en tanto formas de expresión, se disputan su lugar como racionalidad del propio sistema.

II

En el análisis de la cultura, el concepto de hegemonía tiene un lugar central. Esta relación fue expuesta por Gramsci en su análisis sobre la revolución comunista en la Europa de Occidente para contestarse la pregunta por la derrota,⁷ recurriendo a explicaciones que se distancian del marxismo ortodoxo. Por lo tanto, referirse a la relación hegemonía y cultura nos ubica en lo que se podría denominar una 'matriz gramsciana de pensamiento'. Esta matriz gramsciana de pensamiento se comprendería como la articulación de los conceptos: 'hegemonía', 'Estado ampliado', 'bloque histórico', 'sociedad civil', 'revolución pasiva', 'guerra de oposiciones', 'sentido común', 'intelectual orgánico', entre otras que funcionan como instrumentos para la comprensión de la realidad en tanto sistema.⁸ Grimson se inscribe en esta matriz desde la conceptualización del término 'hegemonía' en sentido gramsciano:

Una hegemonía no es la anulación del conflicto sino, más bien, el establecimiento de un lenguaje y un campo de posibilidades. No implica que los subalternos no puedan organizarse y reclamar, sino que lo hagan en los términos que establece la hegemonía. (Grimson 2011, 46)

Esta conceptualización permite pensar que el análisis del culturalismo puede ser visto como un correlato para comprender, en términos críticos, la vigencia del análisis de la relación entre cultura y hegemonía tal como lo planteó Antonio Gramsci.

Sabemos por Gramsci que la burguesía opera desde la acumulación de fuerzas mediante su rol dominante en la economía y en la producción intelectual, pues la economía, en tanto capitalista, involucra necesariamente una producción cultural. Tal operación de la cual el Estado sería 'el último golpe' (por representar la llegada al monopolio de la coacción) se mantiene por las posibilidades que la burguesía tiene debido a su acumulación constante de las formas desde las que se produce la filosofía, la pedagogía, la valoración de las prácticas sociales. Precisamente, en este sentido es que para Gramsci el análisis de "el momento cultural", la captación del sentido de unas determinadas circunstancias históricas, es vital para comprender la configuración de la 'hegemonía':

De ello se deduce la importancia que tiene el 'momento cultural', incluso en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico sólo puede ser cumplido por el 'hombre colectivo'. Esta supone el logro de una unidad 'cultural-social', por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se unen con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo (general y particular, transitoriamente operante -por vía emocional- o permanente, cuya base intelectual está tan arraigada, asimilada y vivida, que puede convertirse en pasión). Si así son las cosas, se revela la importancia de la cuestión lingüística general, o sea, del logro de un mismo 'clima' cultural colectivo. (Gramsci 1971, 31)

7 Gerardo Ramos Serpa (2006:62) describe el momento histórico del trabajo de Gramsci como un tiempo marcado por la derrota del movimiento comunista que aconteció en Italia en las décadas de 1920 y 1930. Tal derrota y retroceso del movimiento comunista se da junto al empuje de la reacción que condujo al fascismo.

8 En su estudio *Traducir a Gramsci*, Jorge Luis Acanda ubica tal marco conceptual en la postura que Gramsci adquiere en su contexto histórico: "Para Gramsci resultó evidente que el marxismo de la III Internacional era incapaz de ofrecer los instrumentos conceptuales idóneos para pensar la realidad. Constató la insolencia de aquella doctrina que se presentaba como el marxismo oficial del movimiento comunista internacional, y comprendió que para salvar las profundas limitaciones existentes en el pensamiento revolucionario respecto al Estado y la política no solamente tenía que construir una nueva teoría política, sino que también necesariamente tenía que recuperar los fundamentos teóricos del pensamiento de Marx" (Acanda 2009, 130-131).

En el sentido que habíamos mencionado, la cita anterior se relaciona con el problema de la hegemonía en tanto disputa por la constitución de un determinado ‘hombre colectivo’ (que asume las heterogeneidades de fines), de la ‘unidad cultural-social’ (que asume las heterogeneidades de fines) y la ‘concepción del mundo’ que se impone. Esto nos remite directamente a la relación de la hegemonía con el ‘sentido común’.

Para Gramsci el ‘sentido común’ no implica simplemente una especie de ‘sentido general’ ni un conjunto de creencias que una mayoría acepta como verdad, o lo que se supone como lo ordinariamente conocido. Para Gramsci, sentido común, designa la absorción acrítica de una concepción de mundo que proviene de los ambientes sociales y culturales configurados desde la hegemonía burguesa (Gramsci 2007, 367-382).

Dado que la crítica de la hegemonía trata precisamente de pensar cómo se articulan las heterogeneidades y sus diferencias en diversos campos, esto implica una diferencia con las formas de ‘la tradición’ como recurso pre-moderno de otorgar identidad, pues ésta última es precisamente el conjunto de acepciones históricas que forman nuestros esquemas interpretativos del mundo que ofrecen una capacidad hermenéutica. A la vez, la tradición comporta un pasado que es fuente de normas y creencias que se traducen en formas de legitimación; y, en este sentido, la tradición legitima el ejercicio del poder y la autoridad (mediante características legales o carismáticas). En este marco, las identidades son construcciones simbólicas que se hacen sobre referentes territoriales y de relatos que vienen dados por la tradición tanto a nivel personal como a nivel colectivo.

Con el concepto de hegemonía, la tradición (y su vínculo con la identidad) no desaparece sino que juega un nuevo papel: constituirse como sentido

común. Ahora, para Gramsci existe, al interior del sentido común, un ‘buen sentido’ que constituye el núcleo sano de la concepción del mundo espontánea de las masas. Gramsci se refiere a la presencia, en el ‘sentido común’, de elementos de humanización y de racionalidad (como estructuras objetivas que se reproducen en una lógica inmanente) desde las cuales se puede construir un pensamiento contra-hegemónico (Gramsci 2007, 371-377).⁹ Así, la relación entre ‘sentido común’ y ‘buen sentido’ no es antagónica, sino que precisamente el ‘buen sentido’, en tanto agregación de factores que sirven de base para postular la aniquilación del ‘sentido común’ construido por la burguesía, tiene como imperativo la producción de un nuevo ‘sentido común’.

La tradición funciona como argumento (no inmanente) por el que la burguesía ha dominado la conciencia cotidiana históricamente. Las posiciones de las clases dominantes han sido naturalizadas en el sentido común. Esto a su vez implica que la cultura sea un terreno de disputa por la generalización del ‘buen sentido’ en contra del control de la hegemonía burguesa sobre la conciencia, pues “los modos en que pensamos la economía, la política, las instituciones, están relacionados necesariamente a estos sentidos comunes, a estos hábitos que se han ido forjando a lo largo de la historia, y a lo largo de los conflictos y de las maneras en que se fueron resolviendo” (Grimson 2011, 41) ya que, precisamente, la disputa cultural remite a la contienda por instaurar los marcos de interpretación del conflicto.

Si seguimos la crítica de Grimson sobre los postulados de la esferización de la vida social,¹⁰ tendríamos que aceptar que la cultura es una actividad desde la cual los seres humanos desarrollan un sistema simbólico para relacionarse con la realidad en su totalidad. Esto implica que las producciones culturales (i.e. producciones de significación) están destinadas a la satisfacción de necesidades humanas y no separadas de otras esferas pues “la cultura no es relevante

⁹ José Nun describe la propuesta de Gramsci en torno al ‘buen sentido’ de la siguiente manera: “Su empeño consiste en conciliar a Marx y su lógica de la transparencia con la distinción entre niveles de razonamiento y en volver plausible que la ‘filosofía superior’ (son términos de Gramsci para eludir la censura) se convierta en un discurso ideológico que logre penetrar el sentido común popular, al que denomina ‘la filosofía de los no filósofos’. Según se advierte, en su caso estamos ante una lógica de las diferencias y no de la transparencia y el trabajo político debe encargarse de construir los puentes que faciliten las transiciones entre niveles ¿Por qué supone que podría llegar a tener éxito esta empresa? Porque el sentido común popular (y esta es la respuesta) alberga siempre un núcleo de buen sentido que proviene del lugar que ocupa el trabajador en el proceso de producción, en tanto vendedor de fuerza de trabajo que es víctima de la explotación capitalista (Nun 2014, 20).

¹⁰ En esto Grimson sigue el argumento de Raymond Williams (2009 [1977]).

porque sea una esfera; es relevante porque no existe ningún proceso social que carezca de significación” (Grimson 2011, 41).

El reconocimiento de estos términos nos lleva a pensar el lugar de la cultura en el capitalismo contemporáneo en la línea del análisis gramsciano, por el cual el problema de la hegemonía subyace a lo expuesto por Grimson en relación con la cultura. En esta línea, una entrada para la problematización es reconocer que en el capitalismo la vinculación entre cultura y necesidad se da únicamente a través de la producción de éstas últimas dentro de un orden en el que la mercancía capitalista se convierte en *forma general* de cualquier producto encaminado a la satisfacción de necesidades. Tal cosa remite al mismo Marx en *El Capital*:

Sólo sobre la base de la producción capitalista la mercancía se convierte en forma general del producto, todo producto debe adoptar la forma de la mercancía, la compraventa abarca no sólo el excedente de la producción sino su propia sustancia y las diversas condiciones de producción se presentan de manera general como mercancías que, partiendo de la circulación, ingresan al proceso de producción. (Marx 2011 [1866], 110)

Al finalizar el apartado anterior hemos dicho que la cultura se valora como el problema de la individualización y la socialización, precisamente porque en el capitalismo la cultura se expresa como la individualización desde el carácter de excepcionalidad (identidad, si se quiere) y desde el consumo (reducido a la compra-venta), que a su vez se entiende como el desarrollo de características individuales. Es decir, en el capitalismo, la cultura se expresa como un fantasma de la individualización: se manifiesta como lo que no es. Incluso las mismas identidades pueden ser fetichizadas de tal manera que se ocluyan las prácticas y las condiciones sociales que las convirtieron en objetos (Grimson 2011, 26-27).

La cita de Marx plantea el carácter central que tiene la lógica de generación de plusvalía en relación con la hegemonía burguesa. Si la cultura dice de las formas de producción de la vida humana para la satisfacción de necesidades espirituales, la hegemonía de la burguesía se basa en el establecimiento de formas específicas de reproducción de la vida.

Esto es, que las producciones culturales (en tanto condensación de las formas de representación y simbolización que los seres humanos hacen de su realidad) se convierten en producciones fetichizantes/fetichizadas¹¹ que, en última instancia, pueden ser rastreadas originariamente en proyectos hegemónicos de la burguesía. Se trata del ‘monopolio político’ de la cultura.

Si las necesidades humanas constituyen el argumento objetivo para valorar, en el plano político, las producciones culturales, los elementos que existen con total indiferencia de los modelos humanos son los que conforman un sistema que se vuelve en contra de los seres humanos. Aun así, en el capitalismo la cultura se identifica como la producción de elementos mediadores que van a condicionar la configuración de la dialéctica entre individualización y socialización.

III

La cultura y la política se encuentran encapsuladas por una matriz de dominación fundada en la ontologización del pensamiento (asumir que la explicación de la realidad es la realidad). Esto significa que la cultura entendida como forma de relacionarse con la realidad, se transforma de modo específico dentro del capitalismo, pues éste pone en operación mecanismos de coerción por los cuales determinadas formas de vida se establecen como ‘realmente’ válidas únicamente si se ubican dentro de la generación de plusvalía. Esto es posible porque el capitalismo, como expresión de la fetichización de la mercancía, brinda aparentemente formas no mediadas de relación con la realidad (el autoengaño consiste en creer que ‘no’ vemos las relaciones sociales de ‘una

¹¹ “El fetichismo es el ocultamiento del carácter de las relaciones sociales. La fetichización de los fenómenos sociales es el resultado del carácter enajenado y enajenante de la producción en las condiciones del capitalismo” (Acanda 2007, 125).

determinada manera' sino que las vemos 'tal como son'). La percepción de ausencia de la mediación de las relaciones sociales es precisamente el punto de anclaje de la fetichización.

Un ejemplo de este camino que adquiere la dominación se encuentra en la doctrina neoliberal en su potente arremetida contra las funciones reguladoras del Estado en los años 80 en América Latina, en términos de Grimson:

Una nueva hegemonía como el neoliberalismo, implica la institución de horizontes específicos de imaginación política que no pueden ser traspasados sin desestabilizar esos sentidos comunes acerca de lo viable y lo absurdo, lo nuevo y lo vetusto, lo inevitable y lo insoportable. (Grimson 2001, 46)

De este modo, el neoliberalismo nos dejó con la imagen de algunos personajes 'políticos' que dan cuenta del carácter estático desde el que se concibe, en el pensamiento conservador, las distancias entre sociedad civil, sociedad política y Estado, limitando las posibilidades de pensar el Estado como la articulación política de la sociedad, de todas las formas de producción de civilidad y espacio a transformar desde el 'buen sentido'.

Aquí cabe hacer una diferenciación entre 'la situación de la cultura' y 'el problema cultural'. El capital produce la percepción de una existente separación entre lo que Gramsci había formulado como inseparable para la construcción de hegemonía: la producción material de la producción inmaterial. Esto quiere decir que el capital se objetiva en relaciones de dominación que aparentemente prescinden de hegemonía. Si bien existen producciones de hegemonía de parte de ciertos grupos burgueses, la cultura es cada vez más dominada por el sujeto último del capitalismo: el propio capital. John Holloway lo contempla en las relaciones de producción:

La fragmentación en la que se basa el 'poder-sobre'¹² también hace a un lado a aquellos que ejercen dicho poder. En la sociedad capitalista el sujeto no es el capitalista. No es el capitalista el que toma las decisiones, el que da forma a lo que se hace. El sujeto es el valor. El sujeto es el capital, el valor acumulado. Aquello que el capitalista 'posee', el capital, ha hecho a un lado a los capitalistas. (Holloway 2005, 61)

Así las cosas, la cultura es cada vez más dominada por grupos que son desplazados por aquello que se desprende de su carácter de producción humana. El fetiche desplaza a su origen. Los procesos de vida se someten a la racionalidad de la plusvalía. La cultura no sólo opera como instrumento de sutil dominación de las clases burguesas sobre los grupos sometidos, sino que además se convierte en la serie de prácticas donde se expresa, no sin tensiones, la irracionalidad de la dominación del capital.

Sin embargo, la consolidación de la base material de la hegemonía burguesa no puede prescindir del campo de la producción cultural¹³ de donde se aclara que el modo de acumulación de la hegemonía burguesa implica necesariamente un modelo específico de producción orgánica entre economía y cultura pues,

(...) la hegemonía sigue dos líneas estratégicas: "Una concepción general de la vida", una filosofía (...) que otorga a su adherentes como principio de lucha (...) y "un programa escolar", que interesa al sector más homogéneo y numeroso de los intelectuales (los docentes, desde los maestros a los profesores universitarios) y les posibilita el desarrollo de una actividad específica en su campo de trabajo. (Buci-Glucksmann 1978, 84)

Esta relación no es resultado sólo del vínculo entre grupos dominantes; sino de la interrelación orgánica que la clase dominante logra establecer entre los

12 Para John Holloway el poder se puede considerar como 'poder-hacer' cuando se refiere al poder de organizar el hacer (poner en juego la posibilidad de hacer cosas) y por lo tanto constituye socialidad; mientras tanto, el 'poder-sobre' se refiere a un poder que fractura el flujo social en tanto es expresión del comando que ejercen algunas personas sobre otras para que ejecuten lo que ya está concebido (Holloway 2005, 51-55). La cita que hemos introducido aparece en un desarrollado avanzado de esta distinción entre los tipos de poder, que consiste precisamente en señalar que el "poder-sobre", debido a su profundización en la negación del poder de organización de los sujetos (i.e. la negación del 'poder-hacer'), termina desplazando incluso a aquellos que ejercen el 'poder-sobre' otorgando centralidad al capital por encima de cualquier otro sujeto.

13 Dice Grimson (2011, 41): "no hay ninguna práctica económica que no sea una práctica de significación".

procesos de producción espiritual y de producción material.

Es claro que a Gramsci le interesa la hegemonía del capitalismo en tanto éste constituye la articulación orgánica de una unidad entre supuestos (aparentemente opuestos) pues la producción de mercancías no significa tan sólo la creación de un objeto, sino ante todo la producción de un tipo específico de subjetividad humana, como premisa y resultado -a la vez- de su existencia (Acanda 2007, 122-123). En el capitalismo, como en cualquier modo de producción, hay formas específicas en las que el proceso se objetiva; sin embargo, es marcada la diferencia entre el modo de producción feudal (en el que la coerción ideológica jugaba un papel secundario) y el capitalismo (que tiene una relación directa).

Una forma de ver la relación entre producción material y espiritual se encuentra, como dijimos antes aludiendo al Marx de *El Capital*, en la universalización de la forma-mercancía en el modo capitalista, lo que, a su vez, significa la fetichización de la mercancía desde la dialéctica entre contenido y forma. Si bien entre éstas no hay una relación directa, la forma perdura como expresión del contenido. Así, en el capitalismo la forma enmascara la esencia, porque esa forma es su condición: la apariencia es condición de existencia de esa esencia.

En continuidad con esta reflexión, gramscianamente es posible comprender que la hegemonía de una clase dominante no se puede entender solamente con el engaño y la mentira (su apariencia externa) sino por aquello que está detrás: la correspondencia entre esa imposición (desde afuera) de una cobertura ideológica (que se sobrepone en unas relaciones de fuerza) y la producción material.

La reflexión sobre la relación entre el capitalismo y las subjetividades podría pensarse desde la siguiente inquietud planteada por el propio Gramsci en sus *Cuadernos*:

¿Es todavía posible, en el mundo moderno, la hegemonía cultural de una nación sobre las otras? ¿O bien el mundo está ya a tal punto

unificado en su estructura económico-social que un país, si bien puede tener ‘cronológicamente’ la iniciativa de una innovación, no puede sin embargo conservar su ‘monopolio político’ y en consecuencia servirse de tal monopolio como base de hegemonía? (Gramsci 1986 [1932-1933], 94)

La pregunta de Gramsci (“¿Es todavía posible, en el mundo moderno, la hegemonía cultural de una nación sobre las otras?”) deja abiertas las puertas para pensar, en el plano internacional, la conformación del imperialismo y sus nuevas caras. Sin embargo, la pregunta por las posibilidades de una ‘hegemonía cultural’ conlleva a la legitimidad de las luchas de los dominados. Esto implica plantear las estrategias de resistencia que puedan llegar hasta el umbral de la rebelión en el que se juega el paso del subalterno al sujeto autónomo y no el paso del dominado al dominador.

Las formas de producción de subjetividades en un contexto hegemónico implican también la producción de formas de existencia. Esto es lo que gramscianamente se puede identificar como subalterno: el sujeto que se forja viviendo la subordinación, no como mera coerción sino también mediante la construcción de aparatos ideológicos de la sociedad civil (Modonessi 2010). De este modo, se construye una subjetividad que oscila en la aceptación relativa de la dominación pero que no es absoluta. Una condición que implica el análisis de la pasividad existente pero que implica también la resistencia. Lo anterior deviene en la concepción de la relación de la cultura y la política como proyecto que asume que al interior de la diversidad de existencias se dan condiciones para la construcción de una hegemonía anti-burguesa. En esto radica la convergencia de las diferencias que, para Gramsci, se traduce en una estructura de organización como instrumento de lucha sin resultados evidentes en lo inmediato:

La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la

iniciativa de los grupos dirigentes y, por lo tanto, sólo es posible demostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico. (Gramsci 2007, 493)

Esto, para aclarar que Gramsci, al hablar de hegemonía política-cultural, refiere además al ejercicio de poder en el que se apoyan las posiciones del grupo que controla la actividad económica. El filósofo cubano, Jorge Luis Acanda (2007, 241) cita a Gramsci en ese sentido: “Si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede menos que estar basada en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica”. Siguiendo en esta línea, Acanda enfatiza en que el papel del núcleo rector es mucho más que despojar a la burguesía de los medios de producción, pues de lo que se trata es de instaurar una nueva dinámica interna de funcionamiento de la economía. Eso significa impregnar de un carácter democrático

(carácter que se consolida en el paso de los grupos dirigidos al grupo dirigente como momento de consolidación de la nueva hegemonía anticapitalista) no sólo el campo político sino en las relaciones económicas.

Ahora, si se trata de pensar con Gramsci la relación entre política y cultura, es preciso librarse del reduccionismo que identifica como finalidad de la transformación política las alteraciones en el campo de las relaciones económicas dado que “no existe un aspecto puramente económico, completamente aislado de la cultura: las relaciones de producción son relaciones de significación y se instituyen a partir de encuentros complejos entre historias culturales y proyectos productivos” (Grimson 2011, 237), lo que a su vez llevaría a pensar en dinámicas de distribución de capital simbólico que conlleven el trastocamiento del lugar que el poder ha asignado a los subalternos y subalternas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acanda, Jorge Luis. 2007. *Traducir a Gramsci*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Buci-Glucksmann, Cristine. 1978. *Gramsci y el Estado* (8 ed.). México: Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio. 2007. *Antología*. México: Siglo XXI.
- , 1986 [1932-1933]. *Cuadernos de la Cárcel IV*. México: Era.
- , 1977. *Política y sociedad*. Barcelona: Ediciones Península.
- , 1971. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Holloway, John. 2005. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. (3 ed.). Buenos Aires: Herramienta/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Marx, Karl. 2011 [1845]. Tesis sobre Feuerbach. En *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, Bolívar Echeverría, 110-121. México: Itaca.
- Marx, Karl. 2011 [1863-1866]. *El Capital. Libro I Capítulo VI [inédito]. Resultados del proceso inmediato de producción*. México: Siglo XXI.
- Modonessi, Massimo. 2010. *Subalternidad, antagonismo y autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO / Prometeo Libros/ UBA.
- Nun, José. 2014. El sentido común y la construcción discursiva de lo social. En *Culturas políticas y políticas culturales*, Alejandro Grimson, 15-23. Buenos Aires: CLACSO.
- Said, Edward. 2002 [1997]. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo
- Spivak, Gayatri. 2011 [1988] *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Williams, Raymond. 2009 [1977]. *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las cuarenta.