

Subalterno, subalternos

Joseph A. Buttigieg

En sus escritos precarcelarios, en sus cartas y en numerosas ocasiones en los *Cuadernos* Gramsci usa las palabras «subalterno», «subalternas», «subalternos» y «subalternidad» en su sentido más obvio o en un modo metafórico relativamente claro (si bien no siempre convencional). Estos casos merecen atención porque pueden aclarar algunos conceptos gramscianos, ampliando nuestra comprensión de su estilo de pensamiento, pero son de escasa importancia respecto de la emergencia y de la gradual elaboración de los rasgos fundamentales de una teoría original sobre diversos aspectos de las relaciones políticas y culturales entre las clases dominantes y los grupos sociales subalternos. Los elementos esenciales de esta teoría se exponen, aunque sumariamente y en una manera no sistemática, en uno de los “cuadernos especiales” más tardíos y más breves bajo el título general *Al margen de la historia (Historia de los grupos sociales subalternos)* (C 25, §§1-8, 175-187).

En el *Cuaderno 25* Gramsci reproduce, con alguna ampliación, trece notas del *Cuaderno 1* y del *Cuaderno 3*, todas elaboradas en 1930, y una nota del *Cuaderno 9* escrita en 1932. Es el único cuaderno especial dedicado a un tema que no aparece entre los temas principales en la primera página del *Cuaderno 1* o en los ensayos principales y en los agrupamientos de materias enumerados en el *Cuaderno 8*. Puesto que la última de estas tres listas se escribe en la primavera de 1932, parece que Gramsci haya reconocido en un momento más bien tardío del curso de su trabajo la importancia del estudio de las características específicas de la subalternidad en el orden social y político. Muchas otras notas, además de aquellas recogidas en el *Cuaderno 25*, son relevantes para el pensamiento gramsciano sobre los grupos sociales subalternos (o «clases», como las llama en los primeros *Cuadernos*), incluidas aquellas que se ocupan de cuestiones muy próximas, como la separación de los intelectuales italianos con respecto al pueblo, la reforma de la educación, el sentido común, el folklore y las representaciones de los «humildes» en las obras literarias.

Es inútil tratar de formular una definición precisa de «subalterno» o de grupo subalterno-clase social subalterna en Gramsci, dado que, en su opinión, no constituyen una única – y menos aún homogénea – entidad. No es casual que él designe siempre en plural estas categorías. La categoría de grupos subalternos-clases sociales subalternas incluye muchos otros componentes de la sociedad, además de la «clase obrera» o el «proletariado». Gramsci no usa «subalterno» o «subalternos» como un simple sustituto del «proletariado», para eludir la censura carcelaria o por otras razones. Es posible, sin embargo, que el cambio de «clases» a «grupos» en los Textos C del *Cuaderno 25* refleje una postura de creciente prudencia debida al aparato de vigilancia operativo durante la permanencia en privación de libertad en Formia.

El elemento distintivo de los subalternos es su disgregación. Estos grupos (o clases)

sociales no solo son múltiples, sino que están también divididos y son bastante diferentes los unos de los otros. Si bien algunos de ellos pueden haber alcanzado un nivel significativo de organización, otros carecen de cohesión, mientras en los mismos grupos existen varios niveles de subalternidad y de marginalidad. Gramsci señala que un examen de las revoluciones del pasado podría revelar que «las clases subalternas eran numerosas y jerarquizadas por la posición económica y la homogeneidad» (C 3, §48, 54). La disgregación de los estratos subalternos de la sociedad había sido una preocupación para Gramsci desde que ejercía como periodista y líder político. En *Algunos temas sobre la cuestión meridional* (1926) define el Mezzogiorno como «una gran disgregación social», una «gran masa campesina amorfa y disgregada» (QM 150). La falta de cohesión y de organización hace a los subalternos políticamente impotentes; «incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y a sus necesidades» (*Ibid.*), con lo que sus rebeliones están destinadas a fracasar. Aquí Gramsci no utiliza el término «subalterno» o «subalternos», pero anticipa las observaciones contenidas en la nota *Criterios metodológicos* (originalmente titulada *Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas*) del Cuaderno 25: «la historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. Es indudable que en la actividad histórica de estos grupos existe la tendencia a la unificación, si bien según planes provisionales, pero esta tendencia es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes [...] Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, aun cuando se rebelan y sublevan» (C 25, §2, 178).

La expresión exterior del descontento de los subalternos con respecto a las condiciones miserables de su existencia toma a menudo la forma de una rebelión espontánea. La espontaneidad en sí no solo es ineficaz, sino también contraproducente. Gramsci explica los efectos negativos de los «movimientos llamados “espontáneos”» en una nota sobre *Espontaneidad y dirección consciente* (no incluida en el Cuaderno 25): «sucede casi siempre que un movimiento “espontáneo” de las clases subalternas va acompañado por un movimiento reaccionario de la derecha de la clase dominante, por motivos concomitantes: una crisis económica, por ejemplo, determina descontento en las clases subalternas y movimientos espontáneos de masas por una parte y, por la otra, determina complots de los grupos reaccionarios que aprovechan el debilitamiento objetivo del gobierno para intentar golpes de Estado» (C 3, §48, 54). Esto no significa, sin embargo, que los sentimientos espontáneos de las clases subalternas debieran ser ignorados, y ni siquiera repudiados; Gramsci sostiene más bien que la espontaneidad debe ser canalizada e integrada en una dirección consciente. Esta es la tarea del partido político que lucha por la hegemonía en favor de los subalternos, Gramsci recuerda cómo «este elemento de “espontaneidad” no fue olvidado y mucho menos despreciado» por el grupo de “L’Ordine Nuovo”; al contrario, «fue educado, fue orientado, fue purificado de todo aquello que siendo extraño podía contaminarlo, para hacerlo homogéneo, pero en

forma viva, históricamente eficaz, con la teoría moderna [el marxismo, NdA]». Esta unidad de «“espontaneidad” y de la “dirección consciente”», continúa Gramsci, «es precisamente la acción política real de las clases subalternas, en cuanto política de masa y no simple aventura de grupos que pretenden representar a la masa» (C 3, §48, 53).

El problema principal para Gramsci – no solo en sus notas sobre los subalternos, sino también en muchas otras páginas de los *Cuadernos*, incluidas muchas de aquellas dedicadas a las reflexiones sobre la filosofía, el «moderno Príncipe» y los intelectuales – es cómo poner fin a la subalternidad, es decir, a la subordinación de la mayoría a la minoría. Esto, evidentemente, no puede ser logrado mientras «los grupos subalternos sufran [...] la iniciativa de los grupos dominantes». La condición de subalternidad puede ser superada solo a través de un largo proceso y una lucha compleja. Para que una lucha contra la estructura del poder existente tenga un resultado positivo es necesario en primer lugar comprender lo que la hace flexible y duradera. Las clases dominantes en los Estados modernos no tienen el poder únicamente y ni siquiera son sustancialmente tales, porque controlan los aparatos coercitivos del gobierno. Gramsci lo explica en uno de los pasajes más citados de los *Cuadernos*: el Estado moderno se apoya en una «robusta cadena de fortalezas y de casamatas» (C 7, §16, 157), es decir, la sociedad civil. La clase dirigente no tiene – y ciertamente no quiere mostrar que tiene – el control absoluto y exclusivo de la sociedad civil; si lo hiciese, no sería capaz de demostrar que disfruta del consenso libremente otorgado por el pueblo. Lo que ella posee en realidad es un formidable aparato compuesto por dispositivos institucionales y culturales que le permiten difundir directa e indirectamente su concepción del mundo, inculcar sus valores y moldear la opinión pública. Gramsci la define como «estructura ideológica de una clase dominante: o sea la organización material tendiente a mantener, a defender y a desarrollar el “frente” teórico e ideológico» (C 3, §49, 55).

Para ser eficaz, entonces, la lucha contra la configuración del poder que refuerza la subalternidad debe ser dirigida contra este frente ideológico – por lo tanto, la estrategia adecuada no es un ataque frontal contra la sede del poder (cuyo derrumbe no provoca por sí solo un cambio sustancial), sino una «guerra de posiciones» sobre el terreno de la sociedad civil. A la luz de esto, Gramsci plantea la siguiente cuestión: «¿qué puede oponerse, por parte de una clase innovadora, a este complejo formidable de trincheras y fortificaciones de la clase dominante?» Su respuesta es la siguiente:

«El espíritu de escisión, o sea la progresiva adquisición de la conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a extenderse de la clase protagonista a las clases aliadas potenciales: todo ello exige un complejo ideológico» (C 3, §49, 55). La clase innovadora y protagonista a la cual Gramsci se refiere en este pasaje es la clase obrera industrial organizada, un grupo subalterno que ha surgido de las estructuras más avanzadas de la producción capitalista. Como Marx y Engels han

señalado en el *Manifiesto del partido comunista*, uno de los efectos involuntarios de la modernización industrial y de la competencia capitalista es el refuerzo de los vínculos entre los trabajadores. La mejor asociación de trabajadores organizados, el partido, aquella que ha alcanzado el más alto nivel de autonomía de los grupos sociales dominantes, es la mejor posicionada para asumir el papel de guía en la lucha de los subalternos por la hegemonía. Es precisamente este el tipo de partido que Gramsci trató de construir primero con su trabajo en el grupo de “L’Ordine Nuovo” y después como líder del PCdI. Su convicción de que el primer nivel necesario en la lucha contra la subordinación es «la progresiva adquisición de la conciencia de la propia personalidad» (*Ibid.*) ha motivado gran parte de su actividad política.

Es una convicción que él había articulado con gran claridad ya en un artículo de 1916. Algunas de las frases usadas allí son casi idénticas a las que encontramos en los *Cuadernos*. La cultura socialista, escribía Gramsci en el artículo *Socialismo y cultura*, «es toma de posesión de la propia personalidad, es la conquista de una conciencia superior, por la cual se logra comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios deberes. Pero todo esto no puede suceder por evolución espontánea» (29 de enero de 1916, en *CT 100*). Con una interpretación viqueana de la historia Gramsci explica cómo, a través del crecimiento gradual de la conciencia del propio valor, los seres humanos han conquistado la propia independencia respecto de las leyes y de las jerarquías sociales impuestas por las minorías. Tal desarrollo de la conciencia no está determinado por una “ley psicológica”, sino que es el fruto de una reflexión sobre las condiciones históricas y sobre el modo de transformarlas.

En el *Cuaderno 25* Gramsci propone el estudio de las «fuerzas innovadoras italianas que guiaron el Risorgimento nacional» para comprender el proceso a través del cual las «fuerzas innovadoras», que eran inicialmente «grupos subalternos», han logrado convertirse en «grupos dirigentes y dominantes» (*C 25, §5, 183*). Gramsci está particularmente interesado en las «fases a través de las cuales [las fuerzas innovadoras, NdA] adquirieron la autonomía con respecto a los enemigos que habían de abatir y a la adhesión de los grupos que le ayudaron activa o pasivamente, en cuanto que todo este proceso era necesario históricamente para que se unificasen en Estado» (*Ibid.*). Las abundantes notas que Gramsci ha dedicado al *Risorgimento* en otras partes de los *Cuadernos* constituyen, de hecho, el esquema de este proyecto historiográfico. Una de estas notas es especialmente pertinente. Esta aparece muy pronto en el *Cuaderno 1* y se titula *Dirección política de clase antes y después de la llegada al gobierno* (*C 1, §44*); esta es también el punto de partida de la elaboración específicamente gramsciana del concepto de hegemonía. ¿Por qué, se pregunta, los moderados estaban en una posición que les ha permitido acceder al poder tras el *Risorgimento*, y cuáles han sido las causas del fracaso del Partido de Acción? Gramsci llega a cuatro conclusiones, útiles para identificar el núcleo de la estrategia político-cultural que su partido habría debido adoptar para poder guiar con éxito a todos los grupos sociales subalternos en la lucha por la hegemonía: a) los moderados estaban

orgánicamente ligados a las clases que representaban y eran su vanguardia intelectual; b) incluso antes de obtener el poder del gobierno los moderados alcanzaron la «hegemonía política» situándose como líder de las clases aliadas, atrayendo a otros intelectuales de diferentes estratos desde los campos de la educación y de la administración – obteniendo estos resultados sobre el terreno de la sociedad civil; c) el Partido de Acción fracasó en la construcción de vínculos orgánicos con los grupos que se suponía que representaba y, de hecho, «no se apoyaba específicamente en ninguna clase histórica» (*Ivi*, 106) ni estaba en condiciones de articular de manera satisfactoria las aspiraciones de las masas populares y, en particular, de los campesinos; d) lejos de asumir un papel de dirección, los «órganos dirigentes [del Partido de Acción, NdA] en último análisis estaban determinados por los intereses de los moderados» (*Ibid.*) – otro modo de decir que el Partido de Acción carecía de «espíritu de escisión» y, en este sentido, se parecía a los grupos subalternos que «sufren [...] la iniciativa de los grupos dominantes».

El programa de investigación sobre la historia de las clases subalternas del *Cuaderno 25* no se limita al estudio de aquellos grupos que han salido de la subalternidad y han llegado a ser hegemónicos; Gramsci también está interesado en la historia de las luchas subalternas desde la antigüedad hasta el presente. Sin embargo, la historia se escribe desde el punto de vista de los vencedores y raramente registra información fiable sobre el tema – la historia de los grupos sociales subalternos, podría decirse, es una forma subalterna de historiografía. Por este motivo, escribe Gramsci, «todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería [...] ser de valor inestimable para el historiador integral» (*C 25, §2, 179*).

El *Cuaderno 25* contiene tres notas que se ocupan de este aspecto de la historia de los grupos subalternos: una sobre David Lazzaretti; otra sobre el «*desarrollo histórico de los grupos sociales subalternos en la Edad Media y en Roma*» (*C 25, §4, 179*) que entre otras cosas se refiere al crecimiento de las clases populares en las Comunas medievales, sobre las cuales Gramsci ha escrito también en otros lugares de los *Cuadernos*; una tercera sobre las utopías y sobre las novelas filosóficas, que para Gramsci reflejan indirecta e inconscientemente «las aspiraciones más elementales y profundas de los grupos sociales subalternos, incluso de los más bajos» (*C 25, §7, 184*). La nota sobre Lazzaretti, que abre este “cuaderno especial”, subraya más directamente una de las tesis centrales de Gramsci: la cultura dominante margina a los grupos sociales subalternos cancelando el significado político e histórico de su pensamiento y de sus acciones: «esta era la costumbre cultural de la época: en vez de estudiar los orígenes de un acontecimiento colectivo, y las razones de su difusión, de su ser colectivo, se aislaba al protagonista y se limitaban a hacer su biografía patológica, demasiado a menudo tomando como base motivos no bien averiguados o interpretables en forma distinta: para una élite social, los elementos de los grupos subalternos tienen siempre algo de bárbaro y patológico» (*C 25, §1, 175*). Así se esconde la profundidad del malestar social, económico y político general del que las

rebeliones y las revueltas de los grupos subalternos son una expresión y se envía a los propios subalternos a la periferia de la cultura y de la política, clasificándolos como extraños, desequilibrados, atípicos, meras curiosidades. Se encuentra aquí de nuevo una de las intuiciones más significativas de Gramsci: una de las mayores dificultades de los grupos sociales subalternos en el desafío en contra de la hegemonía dominante es encontrar un camino más allá de las barreras que les impiden ser escuchados.

QM

"La burguesía septentrional ha sometido a la Italia meridional y las islas y las ha reducido a colonias de explotación; el proletariado septentrional, emancipándose por sí mismo de la esclavitud capitalista, emancipará las masas campesinas meridionales sometidas a la Banca y al industrialismo parasitario del Norte. La regeneración económica y política de los campesinos no debe ser buscada en una división de las tierras incultas o mal cultivada, pero sí en la solidaridad del proletariado industrial que tiene necesidad, asu regreso, de la solidaridad de los campesinos cuyo "interés" radica en que el capitalismo no resurja económicamente de la propiedad agraria en que la Italia meridional y las islas no se conviertan en una base militar de la contrarrevolución capitalista. Imponiendo el control obrero sobre la industria, el proletariado dirigirá la industria hacia la producción de maquinarias agrícolas para los campesinos, de telas y zapatos para los campesinos, de luz eléctrica para los campesinos; impedirá que la industria y la Banca exploten a los campesinos y le sometan como esclavos a las cajas fuertes. Quebrando la autocracia en las fábricas, quebrando el aparato opresivo del Estado capitalista, instaurando el Estado obrero, sometiendo el capitalismo a las leyes del trabajo útil, los obreros rompieron las cadenas que tenían sujetos a los campesinos a su miseria, a su desesperación, instaurando la dictadura obrera; teniendo en sus manos la industria y la Banca, el proletariado resolverá la enorme potencia de la organización estatal para sostener a los campesinos en su lucha contra los terratenientes, contra la naturaleza y contra la miseria; dará crédito a los campesinos, instituirá la cooperativa, garantizará la seguridad personal y de los bienes contra los saqueadores, hará la labor pública de saneamiento y de regadío. Hará todo esto porque su interés es dar incremento a la producción agrícola, tener y conservar la solidaridad de las masas campesinas y convertir la producción industrial en un trabajo útil de paz y de fraternidad entre la ciudad y el campo, entre el Norte y el "Mezzogiorno" (232)

Q 3, § 14. Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas

La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica: hay en la actividad de estas clases una tendencia a la unificación,

aunque sea al menos en planos provisionales, pero ésa es la parte menos visible y que sólo se demuestra después de consumada. **Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello, cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor.** De todos modos, la monografía es la forma más adecuada para esta historia, que exige un cúmulo demasiado grande de materiales parciales.

Q 3, § 48. Pasado y presente, espontaneidad y dirección consciente

Pasar por alto y, peor aún, **despreciar los movimientos llamados espontáneos**, o sea renunciar a darles una dirección consciente, a elevarlos a un plano superior introduciéndolos en la política, **puede tener a menudo consecuencias muy serias y graves.** Sucede casi siempre que un movimiento espontáneo de las clases subalternas va acompañado por un movimiento reaccionario de la derecha de la clase dominante por movimientos concomitantes [...] Esta unidad de la “espontaneidad” y de la “dirección consciente”, o sea de la “disciplina”, es precisamente la acción política real de las clases subalternas, en cuanto política de masa y no simple aventura de grupos que pretenden representar a la masa. Se presenta una cuestión teórica fundamental, a este propósito: ¿puede la teoría moderna estar en oposición con los sentimientos “espontáneos” de las masas? (espontáneos” en el sentido de no debidos a una actividad educativa sistemática por parte de un grupo dirigente ya consciente, sino formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el “sentido común”, o sea por la concepción tradicional popular del mundo, aquello que muy pedestremente se llamó instinto y que no es, también él, más que una adquisición histórica primitiva y elemental). No puede estar en oposición: entre ellos existe una diferencia “cuantitativa”, de grado, no de calidad: debe ser una reducción, por así decirlo, recíproca, un paso de los unos a la otra y viceversa. [...] **Sucede casi siempre que un movimiento “espontáneo” de las clases subalternas va acompañado por un movimiento reaccionario de la derecha de las clases dominantes, por motivos concomitantes: una crisis económica, por ejemplo, determina descontento de las clases subalternas y movimientos espontáneos de masas por una parte y, por la otra, determina complots de los grupos reaccionarios que aprovechan el debilitamiento objetivo del gobierno para intentar golpes de Estado.**

Entre las causas eficientes de estos golpes de Estado hay que incluir la renuncia de los grupos responsables a dar una dirección consciente de los movimientos espontáneos y a hacerlos convertirse de ese modo, en factor político positivo.

Q 3, § 49. Pasado y presente, espontaneidad y dirección consciente

La prensa es la parte más significativa de esta estructura ideológica, pero no la única: todo aquello que influye o puede influir en la opinión pública directa o indirectamente le pertenece: las bibliotecas, las escuelas los círculos y clubes de distinto tipo, hasta la arquitectura, la disposición de las calles y los nombres de estas. No se explicaría la posición conservadora por la Iglesia en la sociedad moderna si no se conocieran los esfuerzos prolongados y pacientes, que realiza para desarrollar continuamente su sección particular de esta estructura material de la ideología. Semejante estudio, hechos seriamente, tendría cierta importancia: además de dar un modelo histórico viviente de dar estructura habitual iría a un cálculo más cauto y exacto de las fuerzas actuales de la sociedad. **¿Qué puede oponerse por parte de una clase innovadora a este complejo formidable de trincheras y fortificaciones de la clase dominante? el espíritu de escisión, o sea la progresiva adquisición de la conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a extenderse de la clase de protagonista a las clases aliadas potenciales: todo ello exige un complejo ideológico, cuya primera condición es el exacto conocimiento del campo que se ha de vaciar de su elemento de masa humana.**

Q 3, § 90. Historia de las clases subalternas

- **Formación objetiva para el desarrollo y transformaciones ocurridas en el mundo económico**
- **Adhesiones pasivas o activas a formaciones políticas**
- **Nacimiento de partidos nuevos de las clases dominantes para mantener el control de las clases subalternas.**

- **Formaciones propias de las clases subalternas**
- **Formaciones políticas que afirman la autonomía de aquellas.**
- **Formaciones políticas que afirman autonomía integral**

Q 4 § 38. Relaciones entre estructura y superestructura

El error en que se cae a menudo en el análisis histórico consiste en no saber hallar la relación entre lo “permanente” y lo “ocasional”, incurriéndose así o en la exposición de causas remotas como si fuesen inmediatas, o en la afirmación de que las causas inmediatas son las únicas causas eficientes. Por un lado, se tiene el exceso de “economicismo”, por el otro el exceso de ideologismo; por una parte, se sobrevaloran las causas mecánicas, por el otro el elemento voluntario e individual. El nexo dialéctico entre los dos órdenes de investigaciones no se establece exactamente. Naturalmente, si el error es grave en la historiografía, aún más grave resulta en la obra de los publicistas, cuando se trata no de reconstruir la historia pasada sino de construir la presente y la futura. Los deseos propios sustituyen el análisis imparcial y ello sucede no como medio para estimular, sino como autoengaño: la serpiente muerde al charlatán, o sea que el demagogo es la primera víctima de su demagogia [...] 1] **hay una relación de fuerzas sociales estrictamente ligada a la estructura:** ésta es una relación objetiva, es un dato "naturalista" que puede ser medido con los sistemas de las ciencias exactas o matemáticas. Sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción se dan los distintos agrupamientos sociales, representando cada uno de ellos una función y una posición en la producción misma. Este alineamiento fundamental da la posibilidad de estudiar si en la sociedad existen las condiciones suficientes y necesarias para su transformación da la posibilidad de controlar el grado de realismo y de factibilidad de las diversas ideologías que han nacido en su propio terreno, en el terreno de las contradicciones que tal alineamiento ha generado durante su desarrollo. 2] **un momento siguiente es la «relación de fuerzas" políticas, o sea la evaluación del grado de homogeneidad y de autoconciencia alcanzado por los diversos agrupamientos sociales.** Este "momento" puede ser escindido, a su vez, en diversos momentos, que corresponden a los diversos grados de la conciencia política, tal como se han manifestado hasta ahora en la historia. El primer momento, el más elemental, es el económico primitivo: un comerciante se

siente solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etcétera, pero el comerciante no se siente aún solidario con el fabricante; esto es, se siente la unidad homogénea del grupo profesional, pero todavía no la del agrupamiento social. Un segundo momento es aquel en que se alcanza la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del agrupamiento social, pero todavía en el campo puramente económico. En esta fase económico-política, se plantea la cuestión del Estado, pero en el terreno de la igualdad política elemental, porque se reivindica el derecho de participar en la administración y la legislación y de modificarlas, de reformadas, en los marcos generales existentes. Un tercer momento es aquél en el que alcanza la conciencia de que los intereses propios "corporativos", en su desarrollo actual y futuro, superan los límites "corporativos". esto es, de agrupamiento económico, y pueden y deben pasar a ser los intereses de otros agrupamientos subordinados; ésta es la fase más estrictamente "política" que marca el paso definido de la pura estructura a las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías germinadas anteriormente entran en contacto y en oposición hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse sobre toda el área, determinando, además de la unidad económica y política, también la unidad intelectual y moral, en un plano no corporativo sino universal, de hegemonía de un agrupamiento social fundamental sobre los agrupamientos subordinados. [...] Este concepto dada la afirmación hecha más arriba, de que la afirmación de Marx de que los hombres toman conciencia de los conflictos económicos en el terreno de las ideologías tiene un valor gnoseológico y no psicológico y moral tendría también, por lo tanto) un valor gnoseológico y por ello debería ser considerada la aportación máxima de Ilich a la filosofía marxista, al materialismo histórico, aportación original y creativa. Desde este punto de vista Ilich habría hecho progresar el marxismo no sólo en la teoría política y en la economía sino también en la filosofía o sea al haber hecho progresar la doctrina política habría hecho progresar también la filosofía).

Q 4 § 90. Los intelectuales

- Cada grupo social, al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo

tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función en el campo económico. A su vez cada grupo social tiene en cierta medida determinadas capacidades técnicas de dirección.

- Cada grupo social encuentra categorías sociales pre existentes que son representantes de una continuidad histórica ininterrumpida incluso por los cambios históricos más complicados de las formas económicas y sociales. (eclesiásticos).

La relación entre intelectuales y producción es mediada por dos tipos de organización social: a) sociedad civil y; b) Estado.

Los intelectuales tienen una función en organizar la hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el dominio sobre ella que se encarna en el Estado, y esta función es precisamente "organizativa" o conectiva : los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal, esto es, el consenso dado por el prestigio de la función en el mundo productivo y el aparato de coerción para aquellos grupos que no consientan ni activa, ni pasivamente, o para aquellos momentos de crisis de mando y de dirección en los que el consenso espontáneo sufre una crisis.

Q 6 § 151 Pasado y presente. Política y arte militar

Táctica de las grandes masas y táctica inmediata de pequeños grupos. Entra en la discusión sobre la guerra de posiciones y la de movimientos, en cuanto se refleja en la psicología de los grandes jefes (estrategas) y de los subalternos. Es también (puede decirse) el punto de conexión entre la estrategia y la táctica, tanto en política como en el arte militar. Los individuos aislados (incluso como componentes de vastas masas) tienden a concebir la guerra instintivamente, como "guerra de guerrillas" o "guerra garibaldina" (que es un aspecto superior de la "guerra de guerrillas"). En la política el error se produce por una inexacta comprensión de lo que es el Estado (en el significado integral: dictadura + hegemonía), en la guerra se da un error similar, transportado al campo enemigo (incomprensión no sólo del Estado propio, sino también del Estado enemigo). El error en uno y otro caso está vinculado al particularismo individual, de municipio, de región; que lleva a subestimar al adversario y su organización de lucha.

Q 8 § 153 Pasado y presente. Política y arte militar

Una vez constatado que siendo contradictorio el conjunto de las relaciones sociales es contradictoria la conciencia histórica de los hombres, se plantea el problema de cómo se manifiesta tal contradictoriedad: se manifiesta en todo el cuerpo social, por la existencia de conciencias históricas de grupo y se manifiesta en los individuos como reflejo de estas antinomias de grupo. En los grupos subalternos, por la ausencia de iniciativa histórica, la disgregación es más grave, es más fuerte la lucha por liberarse de principios impuestos y no propuestos autónomamente, para la conquista de una conciencia histórica autónoma. ¿Cómo se formará? ¿Cómo querrá elegir cada uno los elementos que constituirán la conciencia autónoma? ¿Cada elemento "impuesto" deberá por eso ser repudiado a priori? Deberá ser repudiado como impuesto, pero no en sí mismo, o sea que habrá que darle una nueva forma que esté vinculada al grupo dado. El que la instrucción sea "obligatoria" no significa que deba ser repudiada: hay que hacer "libertad" de lo que es "necesario": pero para eso hay que reconocer una necesidad "objetiva", es decir, que sea objetiva incluso para el grupo de que se trata. Hay que referirse, por lo tanto, a las relaciones técnicas de producción, a un determinado tipo de producción que para ser continuado y desarrollado exige un determinado modo de vivir y por lo tanto determinadas reglas de conducta. Hay que convencerse de que no sólo es "objetivo" y necesario cierto equipo, sino también cierto modo de comportarse, cierta educación, cierta civilización; en esta objetividad y necesidad histórica se puede plantear la universalidad del principio moral, incluso nunca ha existido otra universalidad más que esta objetiva necesidad, explicada con ideologías trascendentes y presentada de modo más eficaz en cada diversa ocasión para poder obtener el objetivo.

Q 9 § 64 Maquiavelo (historia de las clases subalternas). Importancia y significado de los partidos

¿Qué es la historia de un partido?

El cuadro deberá ser más amplio: será la historia de una determinada masa de hombres que habrá seguido a aquellos hombres, los habrá apoyado con su confianza, criticado "realistamente" con sus dispersiones y su pasividad. ¿Pero esta masa estará constituida solamente por los socios del partido? Habrá que seguir los congresos, las votaciones, etcétera, todo el conjunto de modos de vida con los que una masa de partido manifiesta su voluntad; ¿pero será suficiente? Evidentemente habrá que tomar en cuenta el grupo

social del que el partido es la expresión y la parte más avanzada, y la historia de un partido no podrá dejar de ser la historia de un determinado grupo social. Pero este grupo no está aislado en la sociedad, tiene amigos, afines, adversarios, enemigos. Sólo del complejo cuadro de todo el conjunto social resultará la historia de un determinado partido, y por lo tanto puede decirse que escribir la historia de un partido significa escribir la historia general de un país desde un punto de vista monográfico, para poner de relieve un aspecto característico. Un partido habrá tenido mayor o menor importancia, mayor o menor significado en la medida, precisamente, en que su actividad particular haya tenido mayor o menor peso en la determinación de la historia de un país. He aquí que del modo de escribir la historia de un partido se desprende qué concepto se tiene de lo que un partido es y debe ser. El sectario se exaltará con los pequeños sucesos internos, que tendrán para él un significado esotérico y le llenarán de entusiasmo místico. Un historiador-político dará a estos hechos la importancia que tienen en el cuadro general e insistirá en la eficiencia real del partido, en su fuerza determinante, positiva o negativa, en el haber contribuido a determinar un suceso e incluso en el haber impedido su realización.

Q 9 § 67 Pasado y presente

Cuando el trabajo se subjetiviza:

Que una división del trabajo cada vez más perfecta reduce objetivamente la posición del trabajador en la fábrica a movimientos de detalle cada vez más "analíticos", de manera que al individuo se le escapa la complejidad de la obra común, y en su misma conciencia la contribución propia se deprecie hasta llegar a parecer fácilmente sustituible en cada instante; que al mismo tiempo el trabajo concertado y bien ordenado da una mayor productividad "social" y que el conjunto de los obreros de la fábrica deba concebirse como un "trabajador colectivo", son los presupuestos del movimiento de fábrica que tiende a hacer volverse "subjetivo" que es dado "objetivamente". Además ¿qué quiere decir objetivo en este caso? Para el trabajador aislado, "objetivo" es el encuentro de las exigencias del desarrollo técnico con los intereses de la clase dominante. Pero este encuentro, esta unidad entre desarrollo técnico y los intereses de la clase dominante es sólo una fase histórica del desarrollo industrial, debe ser concebido como transitorio. El vínculo puede disolverse; la exigencia técnica puede ser pensada concretamente separada de los intereses de la

clase dominante, no sólo eso sino unida con los intereses de la clase todavía subalterna. **Que tal "escisión" y nueva síntesis esté históricamente madura es algo demostrado perentoriamente por el hecho mismo de que tal proceso semejante es comprendido por la clase subalterna, que precisamente por ello no es ya subalterna,** o sea que da muestra de tender a salir de su condición subordinada. El "trabajador colectivo" comprende que lo es y no sólo en cada fábrica aislada sino en esferas más amplias de la división del trabajo nacional e internacional, y esta conciencia adquirida da una manifestación externa, política, precisamente en los organismos que representan la fábrica como productora de objetos reales y no de ganancia.

Q 9 § 68 Maquiavelo. Centralismo orgánico y centralismo democrático

Hay que estudiar las relaciones económicas y políticas reales que hallan su forma organizativa su articulación y su funcionalidad en las manifestaciones de centralismo orgánico y de centralismo democrático en una serie de campos: en la vida estatal (unitarismo, federalismo, etcétera), en la vida interestatal (alianzas, formas diversas de constelaciones políticas internacionales), en la vida de los partidos políticos y de las asociaciones sindicales económicas (en un mismo país, entre países distintos, etcétera)

El centralismo democrático es:

[...] el cual es precisamente un "centralismo en movimiento" por así decirlo, o sea una continua adecuación de la organización al movimiento histórico real y es orgánico precisamente porque toma en cuenta el movimiento, que es el modo orgánico de manifestarse de la realidad histórica. También es orgánico porque toma en cuenta algo relativamente estable y permanente o por lo menos que se mueve en una dirección más fácil de preverse, etcétera. Este elemento de estabilidad en los Estados se encarna en el desarrollo orgánico de la clase dirigente, así como en los partidos se encarna en el desarrollo orgánico del grupo social hegemónico; en los Estados el centralismo burocrático indica que se ha formado un grupo estrechamente privilegiado que tiende a perpetuar sus privilegios regulando e incluso sofocando el nacimiento de fuerzas contrariantes en la base, aunque estas fuerzas sean homogéneas en intereses con los intereses dominantes (ejemplo en el hecho del proteccionismo en lucha

con el librecambismo). En los partidos que representan grupos socialmente subalternos, el elemento de estabilidad representa la necesidad orgánica de asegurar la hegemonía no a grupos privilegiados: sino a las fuerzas sociales progresistas, orgánicamente progresistas en contraste con otras fuerzas aliadas pero compuestas y oscilantes entre lo viejo y lo nuevo.

Q 12 § 1 Son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente, o bien cada grupo social tiene su propia categoría especializada de intelectuales?

Hay que señalar que la elaboración de estratos intelectuales en la realidad concreta no ocurre sobre un terreno democrático abstracto, sino según procesos históricos tradicionales muy concretos [...] La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como sucede para los grupos sociales fundamentales, sino que es "**mediada**", en diverso grado, por todo el tejido social, por el conjunto de las superestructuras, de las que, precisamente, **los intelectuales son los "funcionarios"**. Podría medirse la "organicidad" de los diversos estratos intelectuales, su más o menos estrecha conexión con un grupo social fundamental, estableciendo una gradación de las funciones y de las superestructuras desde abajo hacia arriba (desde la base estructural para arriba). Es posible, por ahora, establecer **dos grandes "planos" superestructurales, el que se puede llamar de la "sociedad civil"**, o sea del conjunto de organismos vulgarmente llamados "privados", y **el de la "sociedad política o Estado"** y que corresponden a la función de "**hegemonía**" que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y al de "**dominio directo**" o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno "**jurídico**". Estas funciones son precisamente organizativas y conectivas. **Los intelectuales son los "encargados" por el grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, esto es: 1] del consenso "espontáneo" dado por las grandes masas de la población** a la orientación imprimida a la vida social por el grupo dominante fundamental, consenso que nace "**históricamente**" del prestigio (y por lo tanto de la confianza) derivado a por el grupo dominante de su posición y de su función en el mundo de la producción; **2] del aparato de coerción estatal que asegura "legalmente" la disciplina de aquellos grupos que no "consienten" ni activa ni**

pasivamente, pero que está constituido por toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis en el mando y en la dirección en que el consenso espontáneo viene a faltar.

Diversa posición de los intelectuales de tipo urbano y de tipo rural. Los intelectuales de tipo urbano han crecido junto con la industria y están ligados a su destino. Su función puede ser parangonada con la de los oficiales subalternos en el ejército: no tienen ninguna iniciativa autónoma para construir los planes de construcción; ponen en relación, articulándola la masa instrumental con el empresario, elaboran la ejecución inmediata del plan de producción establecido por el estado mayor de la industria, controlando sus fases laborales elementales. En su media general, los intelectuales urbanos están muy estandarizados; los altos intelectuales urbanos se confunden siempre con el auténtico estado mayor industrial.

Q 13 § 23 Observaciones sobre algunos aspectos de la estructura de los partidos políticos en periodos de crisis orgánica

En cierto punto de su vida histórica los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales, o sea que los partidos tradicionales en aquella determinada forma organizativa, con aquellos determinados hombres que los constituyen, los representan y los dirigen no son ya reconocidos como su expresión por su clase o fracción de clase. Cuando estas crisis tienen lugar, la situación inmediata se vuelve delicada y peligrosa, porque el campo queda abierto a soluciones de fuerza, a la actividad de potencias oscuras representadas por los hombres providenciales o carismáticos.

La crisis crea situaciones inmediatas peligrosas, porque los diversos estratos de la población no poseen la misma capacidad de orientarse rápidamente y de reorganizarse con el mismo ritmo. La clase tradicional dirigente, que tiene un numeroso personal adiestrado, cambia hombres y programas y reabsorbe el control que se le estaba escapando con una celeridad mayor que la que poseen las clases subalternas; hace incluso sacrificios, se expone a un futuro oscuro con promesas demagógicas, pero conserva el poder, lo

refuerza por el momento, y se sirve de él para aniquilar al adversario y dispersar a su personal de dirección, que no puede ser muy numeroso ni muy adiestrado. El hecho de que las tropas de muchos partidos pasen a colocarse bajo la bandera de un partido único que mejor represente y resuma las necesidades de toda la clase es un fenómeno orgánico y normal.

Q 14 § 10 Pasado y presente

Las observaciones dispersas sobre ese rasgo del pueblo italiano que se puede llamar "**apoliticismo**".' Esta característica, naturalmente, es de las masas populares, o sea de las clases subalternas. En los estratos superiores y dominantes le corresponde un modo de pensar que se puede llamar "corporativo", económico, de categoría, y que por lo demás ha sido registrado en la nomenclatura política italiana con el término de "consorteria"

Q 19 § 26 La relación ciudad-campo en el Risorgimento y en la estructura nacional italiana

Así el estrato social que habría podido organizar el endémico descontento meridional, se convertía por el contrario en un instrumento de la política septentrional, un accesorio de su policía privada. El descontento, por falta de dirección, no lograba asumir una forma política normal y sus manifestaciones, expresándose sólo en forma caótica y tumultuaria, eran presentadas como "esfera de policía" judicial. En realidad a esta forma de corrupción se adherían aunque fuese pasiva e indirectamente hombres como Croce y Fortunato por la concepción fetichista de la "unidad".

Q 25 § 1 Davide Lazaretti

Crítica la historiografía de la época, esto nos conecta muy bien con la escuela subalterna hindú

en vez de estudiar los orígenes de un acontecimiento colectivo, y las razones de su difusión, de su ser colectivo, se aislaba al protagonista y se limitaban a hacer su biografía patológica, demasiado a menudo tomando como base motivos no bien averiguados o interpretables en forma distinta:

para una élite social, los elementos de los grupos subalternos tienen siempre algo de bárbaro y patológico.

Q 25 § 2 Criterios metodológicos

Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, aun cuando se rebelan y sublevan: sólo la victoria "permanente" rompe, y no inmediatamente, la subordinación. [...] los grupos subalternos están sólo en estado de defensa activa (esta verdad se puede demostrar con la historia de la Revolución francesa hasta 1830 por lo menos). Todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería por consiguiente ser de valor inestimable para el historiador integral; de ahí resulta que semejante historia no puede ser tratada sino por monografías y que cada monografía exige un cúmulo muy grande de materiales a menudo difíciles de recopilar.

Q 25 § 4 Algunas notas generales sobre el desarrollo de los grupos sociales subalternos en la Edad Media y en Roma

A menudo los grupos subalternos son originariamente de otra raza (otra cultura y otra religión) que los dominantes y a menudo son una mezcla de razas distintas, como en el caso de los esclavos, La cuestión de la importancia de las mujeres en la historia romana es similar a la de los grupos subalternos, pero hasta cierto punto; el "machismo" sólo en cierto sentido puede compararse con un dominio de clase, por consiguiente tiene más importancia para la historia de las costumbres que para la historia política y social.

El Estado moderno sustituye al bloque mecánico de los grupos sociales por su subordinación a la hegemonía activa del grupo dirigente y dominante, por consiguiente deroga algunas autonomías, que sin embargo renacen en otra forma, como partidos, sindicatos, asociaciones de cultura. Las dictaduras contemporáneas derogan legalmente incluso estas nuevas formas de autonomía y se esfuerzan por incorporarlas en la actividad estatal: la centralización legal de toda la vida nacional en manos del grupo dominante se vuelve "totalitaria".

Q 25 § 5 Criterios metodológicos

La unidad histórica de las clases dirigentes se produce en el Estado siendo su historia la de los Estados, pero esto es para Gramsci algo más que lo jurídico y político sino que va más allá, llega a las relaciones orgánicas entre Estado y sociedad civil. Las clases subalternas, por definición, no están unidas mientras no puedan convertirse en Estado. Su historia está entrelazada con la de la sociedad civil pero de modo disgregado. Por tanto, propone Gramsci los siguientes puntos para estudiar los grupos subalternos:

La unidad histórica de las clases dirigentes ocurre en el Estado, y la historia de aquéllas es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Pero no hay que creer que tal unidad sea puramente jurídica y política, si bien también esta forma de unidad tiene su importancia y no solamente formal. la unidad histórica fundamental, por su concreción, es el resultado de las relaciones orgánicas en un Estado o sociedad política y "sociedad civil". Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en "Estado": su historia, por lo tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función "disgregada" y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por este medio, de la historia de los Estados o grupos de Estados. 182

Por tanto es preciso estudiar:

1. Formación objetiva de tales grupos a través del desarrollo y transformaciones que tienen lugar en el mundo de las producciones económicas, su difusión cuantitativa y su origen en grupos sociales preexistentes de los que conservan durante cierto tiempo la mentalidad, ideología y fines.
2. Adhesión activa o pasiva a los grupos dominantes con el fin de influir en ellas.
3. Nacimiento de partidos nuevos de la clase dominante para mantener el consenso y control de los grupos subalternos.
4. Formaciones políticas propias de los grupos subalternos para reivindicaciones propias

5. Nuevas formaciones que reivindican a los grupos subalternos, pero en los viejos cuadros
6. Formaciones que afirman la autonomía integral.

Entre los grupos subalternos uno ejercerá o tenderá a ejercer una cierta hegemonía a través de un partido, y esto hay que establecerlo estudiando incluso los desarrollos de todos los demás partidos en cuanto que incluyen elementos del grupo hegemónico o de los otros grupos subalternos que sufren tal hegemonía Gramsci pone el ejemplo del Risorgimiento. Se debe estudiar desde la subalternidad hasta la toma de poder para ver la autonomía respecto a sus enemigos y las alianzas activas y pasivas de los grupos que les apoyan hasta llegar al estado.

Q 26 § 5 Contradicciones del historicismo y expresiones literarias de estas (ironía y sarcasmo)

[...] se trata de mantener el contacto con las expresiones subalternas humanas de las viejas concepciones y al mismo tiempo se acentúa el alejamiento de las dominantes y dirigentes, en espera de que las nuevas concepciones, con la firmeza adquirida a través del desarrollo histórico, dominen hasta adquirir la fuerza de las “creencias populares”.

Q 27 § 1 Giovanni Croce

Folclore

Concepción del mundo no sólo elaborada y sistemática, porque el pueblo (o sea el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que hasta ahora ha existido) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo, aunque éste sea contradictorios, sino incluso múltiples - no sólo en el sentido de distinto y yuxtapuesto, sino también en el sentido de estratificado desde lo más burdo hasta lo menos burdo si no es que además debe hablarse de un conglomerado indigesto.

Materiales adicionales

1.- La cultura subalterna. *Gramsci, cultura y antropología* de Kate Crehan.

2.- Tres acepciones de "Subalterno" en Gramsci de Guido Liguori.

3.- Gramsci teórico de la subjetivación política. La tríada subalternidad-autonomía-hegemonía de Massimo Modonesi.

4.- Invitación al dialogo de Dipesh Chakrabarty

cerles intimidatoria e inexpugnable. ¿Qué posibilidades ve Gramsci para los dominados o —para utilizar la terminología introducida por Gramsci— los subalternos, para consolidar una visión del mundo distinta y una forma de vida diferente? Es el tema que abordamos en el capítulo siguiente.

5. La cultura subalterna

Las clases subalternas están sujetas a las iniciativas de las clases dominantes, incluso cuando se rebelan; se hallan en un estado de defensa expectante (PNII, p. 21).

Este capítulo se centra en la descripción que realiza Gramsci de los mundos culturales donde habitan los subordinados y los subalternos. Gramsci examina tanto las relaciones de poder que perpetúan esa subordinación como las grietas y fisuras susceptibles de posibilitar su superación. Es decir, aquello que mantiene a los subalternos como subalternos, y la forma de superar esa subalternidad.

En un famoso párrafo del Prólogo de *La formación histórica de la clase obrera*, E. P. Thompson decía que se proponía «rescatar al humilde tejedor de medias y calcetines, al jornalero ludita, al obrero de los más anticuados telares, al artesano utopista y hasta al frustrado seguidor de Joanna Southcott, rescatarlos de una posteridad excesivamente condescendiente» (1968, p. 13), un sentimiento que comparten muchos antropólogos que han dedicado buena parte de sus vidas a tratar de recuperar las vidas marginales y marginadas de la condescendencia de la modernidad. Pero este no es el motivo de que Gramsci dedicara tanto tiempo y espacio en los cuadernos de la cárcel a la cultura de los campesinos y de otros colectivos subalternos. Y no por falta de respeto hacia esa cultura campesina en que él mismo había crecido. Pero al mismo tiempo, y seguramente debido precisamente a su perfecto conocimiento de esa cultura, nunca se mostró sentimental al respecto; la veía mezquina y provinciana, algo que había que trascender, pero también poseía un tónico realismo sobre la naturaleza del

poder. Dentro del caótico eclecticismo del «sentido común» popular, como lo llama en «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común» (esta Nota vuelve a citarse en la p. 132) había un «núcleo sano ... que merece desarrollarse y hacerse unitario y coherente» (SPN, p. 328). El sentido común (un término que no tiene las mismas connotaciones prácticas en italiano que en inglés) es un concepto muy importante en la teorización de Gramsci de la consciencia popular y merece que se le dedique toda una sección. Pero antes es preciso dedicar un espacio a uno de los conceptos más básicos de Gramsci: la hegemonía.

La hegemonía

Se ha discutido mucho sobre lo que Gramsci entendía por hegemonía,¹ pero lo que nadie discute es que se trata de un concepto que Gramsci utiliza para analizar las relaciones de poder y las formas concretas que tiene la gente de vivirlas. Las realidades del poder son centrales en la teorización gramsciana de la cultura y la consciencia subalternas. Para él, esa consciencia sólo podía ser una consciencia empobrecida y *asistemática*, precisamente debido a la relativa impotencia de los subalternos. En una Nota sobre la que volveré más adelante, Gramsci sugiere estudiar el folklore como una vía para descubrir el modo que tienen los subalternos de vivir entender el mundo:

Me parece que el folklore ha sido estudiado hasta ahora como un elemento «pintoresco» ... Pero habría que estudiarlo como una «concepción del mundo» implícita en determinados estratos de la sociedad (en el espacio y en el tiempo) y en oposición a las concepciones «oficiales» del mundo (también en su mayor parte implícitas, mecánicas y objetivas o, en un sentido más amplio, las concepciones de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el proceso histórico. (De ahí la estricta relación entre folklore y «sentido común», que es el folklore filosófico.) *Esta concepción del*

1. Véase el capítulo 7 para un análisis de este debate en la medida en que se relaciona con la utilización de Gramsci por los antropólogos.

mundo no es elaborada ni sistemática porque, por definición, el pueblo (la suma total de las clases instrumentales y subalternas de todas las sociedades que han existido hasta la fecha) no puede poseer concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo por lo demás contradictorio (SCW, pp. 188-190).

En una Nota sobre el término «subversivo», Gramsci habla de la consciencia característica de la Italia rural.

El concepto típicamente italiano de «sovversivo» puede explicarse de la siguiente manera: una posición de clase negativa, no positiva —el «pueblo» es consciente de que tiene enemigos, pero solamente los identifica empíricamente con los llamados «signori». En el concepto de «signore» hay mucho de la vieja aversión del campo a la ciudad; la forma de vestir es un elemento fundamental de distinción. También existe una aversión a la burocracia, la única forma de ver al Estado. El campesino, e incluso el pequeño agricultor, odia al funcionario; no odia al Estado porque no lo comprende. Ve al funcionario como un «signore», aunque él mismo disfrute de una situación económica mejor; de ahí la evidente contradicción de que el «signore» sea al mismo tiempo un «morto di fame»² desde el punto de vista del campesino. El odio «genérico» no es de carácter moderno, sino todavía «semi-feudal», y no puede considerarse como evidencia de consciencia de clase, sólo como el primer atisbo de esa consciencia, es decir, meramente como actitud básica negativa, polémica. El pueblo no sólo no posee una consciencia precisa de su propia identidad histórica, tampoco es consciente de la identidad histórica o de los límites precisos de su adversario. *Las clases inferiores, históricamente a la defensiva, sólo pueden alcanzar la autoconsciencia a través de una serie de negaciones, a través de su consciencia de la identidad y límites de clase de su enemigo; pero es precisamente este proceso el que aún no ha salido a la superficie, al menos no a nivel nacional (SPN, pp. 272-273; la cursiva es mía).*

Para Gramsci, el carácter básico de la cultura subalterna deriva del hecho de estar «históricamente a la defensiva»; la cuestión del poder está en el centro de su teoría de la cultura. De hecho explica su frecuente utilización del término «subalterno» en sus análisis de la men-

2. Véase *supra*, el capítulo 4 (pp. 110-111) para el análisis de Gramsci de este término.

talidad de los subordinados. Es su subordinación, su carácter subalterno, lo que determina su forma de ver el mundo. Como ha quedado claro en el capítulo anterior, Gramsci no rechazaba la tesis de Marx de las relaciones económicas fundamentales como resorte último de la historia, pero su proyecto intelectual daba prioridad a la reflexión sobre las condiciones de la emergencia de determinados paisajes políticos, con sus posibilidades concretas de transformación, en momentos históricos concretos y en el marco de unos parámetros económicos amplios. Puede que sea cierto que las relaciones económicas básicas, ya sean las del feudalismo o las del capitalismo, contienen en su seno contradicciones *susceptibles* de hacerlas trizas, pero así como es imposible saber con exactitud cuándo y dónde las fallas sísmicas producidas por la colisión de las placas tectónicas provocarán terremotos o erupciones volcánicas, tampoco es posible prever las convulsiones sísmicas de las sociedades humanas. Además, y a diferencia del mundo inanimado de la geofísica, los terremotos y los volcanes del mundo social dependen de la voluntad humana. A Gramsci le interesaba conocer la forma de transformar en una fuerza histórica la energía potencial de las clases subordinadas —una energía derivada de su explotación objetiva—. Mantener a esa fuerza bajo control, mientras exista una particular constelación de fuerzas entre las clases, es parte del poder que ejercen los grupos dominantes. Pero este poder no es mera fuerza bruta. Si lo fuera sería imposible entender que una pequeña élite sea capaz de dominar grandes masas; para una dominación prolongada es crucial lograr el «consentimiento» de los dominados. Una de las formas más útiles de profundizar en el difícil concepto gramsciano de hegemonía consiste en verlo como una forma de pensar la compleja interconexión entre consenso y coerción, y no como una descripción de una forma concreta de poder.

Gramsci nunca ofreció una definición clara y concisa de hegemonía, en parte precisamente porque en mi opinión no describe ninguna relación de fácil delimitación. Se trata más bien de una manera de caracterizar unas relaciones de poder siempre cambiantes y sumamente versátiles capaces de adoptar formas muy distintas en diferentes contextos distintos. Es importante recordar, como señala Buttigieg,³ que Gramsci no empezó a pensar la hegemonía como un

3. Presentación oral, New School of Social Research, 12 de diciembre de 1995.

concepto teórico; llegó a ese concepto como resultado de su análisis del proceso de formación del Estado italiano durante e inmediatamente después del Risorgimento.⁴ Para ayudar a clarificar lo que Gramsci entendía por hegemonía he reunido aquí una serie de textos de los cuadernos de la cárcel que muestran los diversos usos del término en Gramsci. Yo diría que esta falta de coherencia no se debe a una confusión por parte de Gramsci respecto a la forma de entender la hegemonía, sino que refleja la diversidad de formas que pueden adoptar las relaciones reales de poder en distintos contextos.

Para Gramsci, las relaciones de poder ocupan un *continuum* que presenta en un extremo la coerción directa mediante la fuerza bruta, y en el otro el consentimiento voluntario. Cuando trata de la formación de los intelectuales, por ejemplo, Gramsci nos ofrece aparentemente una definición bastante clara de hegemonía:

Por ahora se pueden fijar dos grandes niveles superestructurales, el que podría llamarse de la «sociedad civil», formado por el conjunto de los organismos llamados «privados», y el de la «sociedad política o Estado». Ambos niveles corresponden, por un lado, a la función de «hegemonía» que el grupo dominante ejerce en toda sociedad y, por el otro, a la de «dominación o autoridad directa» ejercida por el Estado y el gobierno «jurídico». Estas funciones son sobre todo de organización y de conexión. Los intelectuales son los «delegados» del grupo dominante que ejercen las funciones subalternas de hegemonía social y de gobierno político, que incluyen:

1. El consentimiento «espontáneo» que las grandes masas de la población dan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante, consentimiento que «históricamente» nace del prestigio (y, por lo tanto, de la confianza) de que goza el grupo dominante gracias a su posición y a su función en el mundo de la producción;

2. El aparato coercitivo del Estado, que asegura «legalmente» la disciplina de los grupos que no «consienten» ni activa ni pasivamente, pero que está constituido para toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis de autoridad y de dirección cuando no se da el consentimiento espontáneo (SPN, p. 12).

4. El movimiento que propició la unificación de Italia como Estado independiente con su capital en Roma en 1870.

Aquí la hegemonía se define al parecer como *consentimiento* organizado por las organizaciones de la sociedad civil y no del Estado con sus aparatos de poder *coercitivo*. Pero es importante recordar que la hegemonía viene aquí definida en el contexto de un análisis del papel de los intelectuales. Volveré sobre este texto en el capítulo siguiente.

Sin embargo, en otros escritos Gramsci no contrapone sociedad civil/hegemonía y Estado/coerción como hace aquí. En una Nota, por ejemplo, la hegemonía, o la organización del consentimiento, se *incluye* como una de las actividades del Estado. Dice Gramsci que «el Estado es la totalidad del complejo de actividades prácticas y teóricas mediante las cuales la clase dominante no sólo justifica y perpetúa su dominio, sino que obtiene el consentimiento activo de aquellos a quienes domina». (SPN, p. 244) Y en otra Nota se refiere al «Estado (en su significado integral: dictadura + hegemonía)...» (SPN, p. 239). El elemento básico que cabe inferir de estas definiciones distintas del Estado es que, a veces, para comprender una manifestación concreta del poder, como por ejemplo el de los intelectuales, conviene distinguir entre «dos “niveles” superestructurales», el que representaría la hegemonía y el consentimiento, y el de la coerción y la fuerza. Otras veces hay que analizar de qué forma incluye el Estado, la fuerza y el consentimiento, como hace Gramsci en su crítica de un libro de Daniel Halévy.

Para Halévy, el «Estado» es el aparato representativo; y descubre que los acontecimientos más importantes de la historia francesa desde 1870 hasta hoy se deben no a las iniciativas de organismos políticos derivados del sufragio universal, sino a las de organismos privados (empresas capitalistas, consejos de administración, etc.) o de altos funcionarios desconocidos en el país, etc. Pero ¿qué significa todo esto sino que *por «Estado» habría que entender no sólo el aparato de gobierno, sino también el aparato «privado» de la hegemonía o sociedad civil?* (SPN, p. 261; la cursiva es mía).

En una de sus muchas Notas contra el economicismo, Gramsci viene a decir lo mismo, prologándolo con la sumamente útil clarificación de que la distinción entre sociedad política (fuerza) y sociedad civil (hegemonía) debe entenderse sólo como una distinción metodológica

ca. El Estado y la sociedad civil no representan dos universos acotados, eternamente separados, sino un nudo de intrincadas relaciones de poder que, según las cuestiones que abordemos, pueden desgranarse en diversas agrupaciones. También conviene subrayar que, precisamente porque para Gramsci la sociedad civil representa en general el consenso y no la fuerza, de ello no se deduce ni mucho menos que la sociedad civil sea necesariamente benigna. Este me parece un punto particularmente importante a destacar en el clima político contemporáneo.

Las ideas del movimiento del librecambio se basan en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil identificar, *pues se basa en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que se transforma y se presenta como una distinción orgánica, cuando en realidad se trata de una distinción meramente metodológica*. Se afirma así que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir para regularla. Pero como *en la realidad sociedad civil y Estado son uno y lo mismo*, es preciso dejar bien claro que también el *laissez-faire* es una forma de «regulación» del Estado, introducida y mantenida por vía legislativa y coercitiva. Es una política deliberada, consciente de sus propios fines y no la expresión espontánea y automática de hechos económicos (SPN, pp. 159-160; la cursiva es mía).

Aunque, a tenor de estos párrafos, la hegemonía aparece frecuentemente asociada al consentimiento y opuesta a la fuerza o la coerción, también puede incluir la fuerza, dice Gramsci al hablar de los jacobinos: «El ejercicio “normal” de la hegemonía en el ámbito ya clásico del régimen parlamentario se caracteriza por una combinación de fuerza y consentimiento que se equilibran mutuamente, sin que la fuerza predomine en exceso sobre el consenso». Está claro que para Gramsci hegemonía es un término sumamente fluido y flexible, que no tiene una única definición. Y sugiero que la razón es que no se trata de un concepto teórico perfectamente acotado, sino que con respecto a la hegemonía, Gramsci no hace sino nombrar el problema —el problema de cómo se producen y se reproducen las relaciones de poder que apuntalan diversas formas de desigualdad— que quiere analizar. Aquello que en un contexto dado constituye la hegemonía sólo se puede descubrir a través de un meticuloso análisis empírico.

Para Gramsci, una dimensión decisiva de la desigualdad es la in-

capacidad de las gentes subalternas para producir una interpretación coherente del mundo en el que viven susceptible de cuestionar las interpretaciones hegemónicas existentes (que por definición conciben el mundo desde la perspectiva del dominante) de una forma efectiva. Subrayo «efectiva» porque Gramsci nunca negó que las gentes subalternas tuvieran sus propias concepciones del mundo, sólo que eran inherentemente fragmentarias, incoherentes y contradictorias, carentes de una percepción clara y rigurosa del entorno local de opresión y de su relación con las grandes realidades políticas y económicas, algo esencial si una concepción subalterna aspira genuinamente a convertirse en contrahegemónica. Según Gramsci, los subalternos pueden ser perfectamente capaces de ver con meridiana claridad el pequeño valle donde viven, pero no de ver más allá de los límites de ese valle y comprender el encaje de su pequeño mundo en el gran mundo situado más allá. Cuando Gramsci examina la cultura subalterna parte de la idea de que es incapaz de producir movimientos políticos eficaces y auténticamente transformadores. Incluso veía el marxismo (la filosofía de la praxis), que para Gramsci tenía el potencial para convertirse en una concepción del mundo genuinamente contrahegemónica, aún en proceso de formación, luchando todavía por crear sus propios intelectuales capaces de elaborarlo y convertirlo en una cultura de masas común.

Crear un grupo de intelectuales independientes no es tarea fácil; requiere un proceso largo, con acciones y reacciones, convergencias y divergencias, y la aparición de muchas formaciones nuevas y complejas. [La filosofía de la praxis] es la concepción de un grupo social subalterno, desprovisto de iniciativa histórica, en expansión continua y disorgánica, incapaz de trascender un determinado nivel cualitativo, siempre por debajo del nivel de la posesión del Estado y del ejercicio real de la hegemonía sobre toda la sociedad, lo único que permite un cierto equilibrio orgánico en el desarrollo del grupo intelectual (SPN, pp. 395-396).

Es decir, dado que el marxismo representa «la concepción de un grupo social subalterno», no puede avanzar más allá de cierto nivel. Su desarrollo como una cultura hegemónica de masas sólo es posible asociado a la conquista del poder por el grupo subalterno cuya visión del mundo representa. Existe, pues, una compleja interacción recí-

proca entre la progresión de esta nueva cultura de masas y la progresión del grupo social de cuya experiencia ha surgido, donde un avance depende del otro. Lo que Gramsci intenta comprender en sus reflexiones sobre la cultura subalterna es el funcionamiento de las distintas relaciones de subordinación. ¿Qué hay en las condiciones de la vida subalterna, y en la relación de los subalternos con los grupos dominantes de la sociedad que los mantiene en esa subalternidad? En otras palabras, ¿cómo funciona en realidad la hegemonía en contextos históricos concretos, y cómo es posible superarla?

El folklore

Una de las formas de Gramsci de abordar la cuestión de la cultura subalterna, como en el párrafo de «Observaciones sobre el folklore» antes citado (véase la p. 120), es a través de la noción de folklore. El folklore, que el *OED* define como «las creencias, leyendas y costumbres tradicionales vigentes entre la gente corriente; el estudio de aquéllas», nació como categoría en la Europa del siglo XIX a partir de las mismas corrientes intelectuales y políticas que la moderna noción de nacionalismo. Quienes lo registraban y lo estudiaban lo exaltaban a menudo como una expresión del espíritu del «pueblo». Asociado a todo el folklore había de hecho un romanticismo que lo consideraba como un «auténtico» reflejo del «alma» de una nación. No es de extrañar que Gramsci se opusiera frontalmente a este tipo de confuso romanticismo. Para él, el folklore era algo que había que combatir.

En «Observaciones sobre el folklore» Gramsci apunta algunos elementos que son centrales en su manera de entender la cultura subalterna que merece la pena citar en toda su extensión. El extracto que aquí presentamos empieza con la breve sección incluida al principio de este capítulo.

Me parece que el folklore ha sido estudiado hasta ahora como un elemento «pintoresco» ... Pero habría que estudiarlo como una «concepción del mundo» implícita en determinados estratos de la sociedad (en el espacio y en el tiempo) y en oposición a las concepciones «oficiales» del mundo (también en su mayor parte implícitas, mecánicas y ob-

jetivas o, en un sentido más amplio, las concepciones de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el proceso histórico. (De ahí la estricta relación entre folklore y «sentido común», que es el folklore filosófico.) *Esta concepción del mundo no es elaborada ni sistemática porque, por definición, el pueblo (la suma total de las clases instrumentales y subalternas de todas las sociedades que han existido hasta la fecha) no puede poseer concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo por lo demás contradictorio. Es más bien múltiple —en el sentido de que es no sólo una yuxtaposición mecánica de diversas concepciones del mundo, sino además porque está estratificada—, una confusa aglomeración de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia. De hecho, sólo en el folklore se pueden encontrar restos de evidencia, adulterada y mutilada, de la mayoría de esas concepciones.*

Incluso la filosofía y la ciencia modernas aportan nuevos elementos al «folklore moderno», en cuanto que ciertas afirmaciones científicas y ciertas opiniones, separadas de su entorno y más o menos distorsionadas, caen constantemente en el dominio popular y se «insertan» en el mosaico de la tradición. (*La Scoperta dell'America* de C. Pascarella muestra cómo las nociones difundidas en los manuales de las escuelas elementales sobre Cristóbal Colón y otros personajes son extrañamente asimiladas.) *El folklore sólo puede entenderse como reflejo de las condiciones de vida del pueblo, si bien determinadas concepciones específicas del folklore permanecen aun después de que estas condiciones se hayan modificado para producir combinaciones extrañas.*

Ciertamente existe una «religión del pueblo», especialmente en los países católicos y ortodoxos, que es muy diferente de la de los intelectuales (los religiosos) y sobre todo de la religión orgánicamente establecida por la jerarquía eclesiástica. Podría decirse que todas las religiones, incluso las más refinadas y sofisticadas, son «folklore» en relación con el pensamiento moderno. Pero está la diferencia esencial de que las religiones, y ante todo el catolicismo, son «elaboradas y establecidas» por los intelectuales y por la jerarquía eclesiástica. Por lo tanto, presentan problemas especiales. (Habría que ver si una tal elaboración no resulta necesaria para mantener el folklore fragmentado y disperso: las condiciones de la Iglesia antes y después de la Reforma y del concilio de Trento y el distinto desarrollo histórico-cultural de los países reformados y ortodoxos tras la Reforma y Trento son elementos muy significativos.) De modo que es cierto que existe una «moralidad

del pueblo», entendida como un conjunto determinado (en el espacio y en el tiempo) de principios para la conducta práctica y costumbres que derivan de ellos o los han producido. Como la superstición, esta moralidad está estrechamente vinculada a creencias religiosas reales. Existen imperativos que son mucho más fuertes y tenaces que los de la moral «oficial». También en este ámbito habría que distinguir diversos estratos: los fosilizados, que reflejan las condiciones del pasado y, por lo tanto, son conservadores y reaccionarios, y los que consisten en una serie de innovaciones, a menudo creativas y progresistas, determinados espontáneamente por las formas y condiciones de vida que están en proceso de desarrollo y en contradicción con, o simplemente difieren de, la moralidad de los estratos gobernantes (SCW, pp. 188-190).

El primer punto de interés en este texto es el valor que concede Gramsci al estudio del folklore dada la posibilidad que ofrece de inferir las concepciones del mundo y de la vida potencialmente alternativas, de oposición, que mantiene la gente subalterna y que, aparte de ese folklore, no han quedado registradas en la historia. «Sólo en el folklore se pueden encontrar restos de evidencia, adulterada y mutilada, de la mayoría de esas concepciones.» Pero como esas concepciones se elaboran de forma implícita y no explícita, sólo podemos tener de ellas ciertas visiones fugaces. Una de las características fundamentales del pensamiento subalterno es para Gramsci su incoherencia y sus contradicciones. «Es una confusa mezcla de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia.» Para Gramsci, el «folklore» no representa una tradición primordial transmitida inalterada desde el mundo premoderno, sino que «la filosofía y la ciencia modernas también aportan constantemente nuevos elementos» que se «insertan en el mosaico de la tradición». En otra Nota sobre el folklore, Gramsci recuerda que «el folklore siempre ha estado vinculado a la cultura de la clase dominante y, a su manera, se ha inspirado en los motivos que luego se han insertado en combinaciones con las tradiciones anteriores ... no hay nada más contradictorio y fragmentario que el folklore» (SCW, p. 194).

Digamos también que este enfoque de las culturas no elitistas está muy lejos de la búsqueda de «totalidades regladas» con sus propias lógicas sistemáticas que, como se ha visto en el capítulo 3, han sido un tema dominante en la antropología; y elude cualquier noción de una oposición básica entre «tradición» y «modernidad». Lo que

Gramsci destaca es la vertiente del folklore como posible representación de una cultura básicamente *de oposición* (aunque se trate de una crítica «implícita, mecánica» y no explícita y consciente), una cultura «opuesta ... a las concepciones “oficiales” del mundo». En otras palabras, la relación más importante es la que se da entre el dominante y el dominado, no entre la tradición y la modernidad.

La inestabilidad del folklore y su disposición a absorber elementos de la cultura dominante son importantes porque dan al folklore una cualidad potencialmente progresista. Gramsci subraya la necesidad de diferenciar los estratos «fossilizados» y, «por lo tanto, conservadores y reaccionarios» de los estratos «que consisten en una serie de innovaciones, a menudo creativas y progresistas, determinados espontáneamente por las formas y condiciones de vida que están en proceso de desarrollo y en contradicción con, o simplemente difieren de, la moralidad de los estratos gobernantes».

La actitud básica de Gramsci hacia la religión, especialmente hacia el catolicismo, de tan profundo calado en la sociedad italiana de su época, se evidencia claramente en este párrafo. Como laico militante que era, para él «todas las religiones, incluso las más refinadas y sofisticadas, son «folklore» en relación con el pensamiento moderno», con la diferencia —indicada por el entrecorillado de la palabra «folklore»— de que las grandes religiones son «elaboradas y establecidas» por los intelectuales y son instituciones religiosas organizadas. En el capítulo siguiente abordaremos con más detalle la enorme importancia que concedía Gramsci al papel de los intelectuales en la dinámica de la historia humana.

Al final de sus «Observaciones sobre el folklore», Gramsci explica que una de las razones de tomarse el folklore tan en serio es porque en sus aspectos reaccionarios representa una concepción del mundo que los educadores progresistas tienen que «extirpar».

El Estado [aquí Gramsci piensa en un Estado progresista] no es agnóstico, tiene su propia concepción de la vida y es su deber difundirla por medio de la educación de las masas nacionales. Pero esta actividad formativa del Estado, que se expresa sobre todo en el sistema educativo, así como en la actividad política, no se realiza contra una tabla rasa. En realidad, el Estado compite y choca con otras concepciones explícitas e implícitas, y el folklore no es precisamente de las menos importantes

y tenaces; por lo tanto, tiene que «superarlo». Para el maestro, conocer el folklore significa conocer qué otras concepciones del mundo y de la vida están presentes en la formación intelectual y moral de las jóvenes generaciones, para poder extirparlas y sustituirlas por concepciones potencialmente superiores...

Es evidente que, para lograr el fin deseado, habría que cambiar el espíritu del estudio del folklore, así como profundizarlo y difundirlo. El folklore no debe considerarse como una excentricidad, una rareza, o algo pintoresco, sino como una cosa muy seria que hay que tomarse en serio. Sólo así la enseñanza del folklore será más eficaz y propiciará realmente la emergencia de una nueva cultura entre las grandes masas populares y desaparecerá la separación entre cultura moderna y cultura popular o folklore. Una actividad de este tipo, llevada a cabo a conciencia, correspondería intelectualmente a lo que fue la Reforma en los países protestantes (SCW, p. 191).

Adviértase que la conclusión del razonamiento de Gramsci es que no se debe ni preservar el «folklore» como un «elemento pintoresco» ni extirparlo totalmente, porque es preciso reconocer sus aspectos positivos para propiciar «realmente la emergencia de una nueva cultura entre las grandes masas populares».

Un término clave en los estudios de Gramsci de la mentalidad subalterna es el «sentido común», un término que en italiano es más neutro que en inglés. Gramsci llamaba al elemento positivo del sentido común «buen sentido». La próxima sección examina las nociones gramscianas de sentido común y buen sentido.

Sentido común y buen sentido

Para Gramsci, el sentido común, como explica en este párrafo, ocupa una posición intermedia entre el folklore y el conocimiento producido por los especialistas.

Cada estrato social posee su propio «sentido común» y su propio «buen sentido», que son básicamente la concepción más generalizada de la vida y del hombre. Cada corriente filosófica deja tras de sí un sedimento de «sentido común»: así es como documenta su eficacia históri-

ca. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que está en continua transformación, enriqueciéndose con ideas científicas y con las opiniones filosóficas que han penetrado en la vida cotidiana. El «sentido común» es el folklore de la filosofía, y siempre está a medio camino entre el folklore propiamente dicho y la filosofía, la ciencia y la economía de los especialistas. El sentido común crea el folklore del futuro, como una fase relativamente rígida de sabiduría popular en un momento y lugar determinados (SPN, p. 326).

Otra categoría clave, evidentemente, es la religión. En la Nota siguiente, que se cita en su totalidad, Gramsci describe de modo sucinto su visión de la relación entre sentido común, religión y filosofía.

La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser ni la religión ni el sentido común. Se observa que la religión y el sentido común tampoco coinciden, sino que la religión es un elemento del disperso sentido común. Además, «sentido común» es un nombre colectivo, como «religión»: no existe un único sentido común, porque también eso es un producto de la historia y una parte del devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y en ese sentido coinciden con el «buen sentido», que se contrapone al sentido común (SPN, pp. 325-326).

En la Nota titulada «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común», Gramsci expone la diferencia entre filosofía y sentido común:

Quizá sea útil desde el punto de vista «práctico» distinguir la filosofía del sentido común para indicar mejor el tránsito de uno a otro: en la filosofía destacan especialmente los rasgos de la elaboración individual del pensamiento, mientras que en el sentido común destacan los rasgos difusos y dispersos de un pensamiento genérico propio de una determinada época en un determinado entorno popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en el sentido común de un entorno igualmente restringido —de todos los intelectuales—. Se trata, por tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un sentido común renovado con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: y eso no puede ocurrir si no se siente siempre la exigencia del contacto cultural con las «gentes sencillas» (SPN, p. 330).

Volveremos sobre la insistencia de Gramsci en la importancia de quienes tratan de forjar un «sentido común renoyado», sin perder nunca de vista la necesidad de permanecer en contacto con las gentes «sencillas» [*simplice*].

En los cuadernos de la cárcel, Gramsci dedica un espacio considerable a criticar el intento de Nikolái Bujarin de ofrecer una guía popular del marxismo, *Teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología*. El párrafo que sigue explica el significado de sentido común para Gramsci y su relación con la «alta» cultura y con el catolicismo.

Una obra como el *Manual popular*, destinada a unos lectores que no son intelectuales de profesión, debería haber partido del análisis crítico de la filosofía del sentido común, la «filosofía de los no filósofos», es decir, la concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos entornos sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio: es el «folklore» de la filosofía y, al igual que ésta, se presenta en innumerables formas. Su rasgo fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en cada cerebro individual) disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes de las que constituye la filosofía. Cuando se forma en la historia un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática.

El *Manual popular* se equivoca al partir (implícitamente) del presupuesto de que a esta elaboración de una filosofía original de las masas populares se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero, es decir, la concepción del mundo de los intelectuales y de la alta cultura. En realidad, estos sistemas son ignorados por la multitud y no tienen una eficacia directa sobre su modo de pensar y de actuar. Esto no quiere decir que carezcan de eficacia histórica: pero es una eficacia de otro tipo. Estos sistemas influyen en las masas populares como fuerza política externa, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, es decir, como elemento de subordinación a una hegemonía exterior, que limita negativamente el pensamiento original de las masas populares sin influir en él positivamente, como fermento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan embrionaria y caóticamente sobre el mundo y la vida. Los elementos principales del sentido común son suminis-

trados por las religiones, y por esto la relación entre el sentido común y la religión es mucho más profunda que la relación entre el sentido común y los sistemas filosóficos de los intelectuales. Pero también hay que hacer distinciones críticas en lo que concierne a la religión. Toda religión, incluso el catolicismo (y especialmente el catolicismo, por sus esfuerzos por permanecer unitario «superficialmente» para no escindirse en iglesias nacionales y en estratificaciones sociales), es en realidad, una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y de los obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, abigarrado e inconexo a su vez. Pero en el sentido común no sólo influyen las formas más toscas y menos elaboradas de estos diversos catolicismos actualmente existentes: han influido y son componentes del actual sentido común las religiones precedentes y las formas anteriores del catolicismo actual, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas vinculadas a las religiones del pasado, etc. En el sentido común predominan los elementos «realistas», materialistas, es decir, el producto inmediato de las sensaciones elementales, lo cual no está en contradicción, ni mucho menos, con el elemento religioso; pero estos elementos son «supersticiosos», acrílicos. Este es, por consiguiente, el peligro que ofrece el *Manual popular*: a menudo confirma estos elementos acrílicos, que hacen que el sentido común permanezca todavía en la fase ptolemaica, antropomórfica, antropocéntrica, en vez de criticarlos científicamente (SPN, pp. 419-420).

Esta Nota revela con toda claridad uno de los hilos argumentales básicos que recorren toda la obra de Gramsci: la oposición entre concepciones coherentes e incoherentes del mundo, y la insistencia en que toda concepción potencialmente contrahegemónica tiene que ser coherente. Elaborar ese discurso contrahegemónico coherente requiere un riguroso análisis crítico de los discursos hegemónicos que está llamado a sustituir. En el caso de las amplias masas populares, que viven inmersas en «el mundo fragmentario, incoherente» del sentido común, es precisamente este mundo del sentido común el que hay que superar, no «los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero», ya que «estos sistemas son ignorados por la multitud y no tienen una eficacia directa sobre su modo de pensar y de actuar». Por eso Gramsci es tan crítico con Bujarin, por no adoptar como punto de partida en un texto específicamente desti-

nado a un público masivo no/iniciado «un análisis crítico de la filosofía del sentido común». Lo que la gente necesita es comprender autoconsciente y *críticamente* la incoherencia y la inadecuación de los postulados establecidos del sentido común que sencillamente han absorbido acrítica y mecánicamente de los «entornos culturales y sociales» en los que han nacido y crecido. Según Gramsci, esa tendría que haber sido la tarea del *Manual popular*.

De nuevo Gramsci trata en esta Nota del estrecho nexo entre religión y sentido común, cuando dice que «los elementos principales del sentido común son suministrados por las religiones». Se trata de un énfasis ligeramente distinto del de la Nota citada anteriormente donde «la religión es un elemento del sentido común fragmentado»; la religión está incorporada *dentro* del sentido común. Pero también dice que toda religión, sobre todo el catolicismo, «es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y de los obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, abigarrado e inconexo a su vez». Dicho de otro modo, este mosaico de catolicismos es *incoherente*.

Para aquellos que desean el cambio social radical, el sentido común, aparte de su núcleo de buen sentido, es algo que hay que combatir. Es lo que todo discurso contrahegemónico emergente debe tratar de superar. Pero al mismo tiempo el sentido común también contiene elementos de «buen sentido», y esto constituye una parte importante de la materia prima a partir de la cual se desarrolla el discurso contrahegemónico. Pero dado que, según Gramsci, la propia condición subalterna impide que los subalternos desarrollen «concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas», ¿cómo puede el «buen sentido» transformarse en una efectiva concepción del mundo contrahegemónica? Lo primero a destacar aquí es la naturaleza «histórica» y dinámica de la mezcla incoherente de fragmentos que conforman el sentido común. El sentido común existe en la historia. Como escribe Gramsci en la breve Nota ya citada (véase la p. 132), «“sentido común” es un nombre colectivo, como “religión”: no existe un único sentido común, porque también eso es un producto de la historia y una parte del devenir histórico» (SPN, pp. 325-326). Es decir, no se debe considerar la religión ni el sentido común

como una tradición fosilizada y estática; están en continua transformación y adaptación, muchas veces de forma impredecible, en la medida en que los contextos en que existen mutan y cambian.

Un argumento importante de la crítica de Gramsci al *Manual popular* es el estrecho ligamen entre la emergencia de nuevas filosofías contrahegemónicas y la emergencia de nuevas clases. Es precisamente en esos momentos de la historia en que surge una nueva clase («un grupo social homogéneo», según uno de los eufemismos de los cuadernos de la cárcel) cuando «también nace, en oposición al sentido común, una filosofía homogénea, es decir, coherente y sistemática». A medida que nacen categorías fundamentalmente nuevas en el ámbito económico básico —es decir, nuevas clases—, también emergen nuevas concepciones del mundo que reflejan la visión del mundo de esas nuevas categorías. Y yo añado que, aunque esto es posible, no es inevitable; no estamos hablando de teleología. Si tales concepciones han de emerger y alcanzar un dominio hegemónico, como ocurrió, por ejemplo, en el caso de las concepciones burguesas del mundo que sustituyeron a las interpretaciones feudales, la nueva clase tiene que ser capaz de crear sus propios intelectuales «orgánicos» capaces de elaborar y dar coherencia a sus ideas embrionarias. En el capítulo siguiente se aborda en profundidad la noción gramsciana del intelectual orgánico; de momento tan sólo mencionaré que en esa noción radica la idea de un constante diálogo entre quienes viven realmente una experiencia de clase concreta y quienes, debido a su formación y a sus capacidades específicas, pueden articular esta experiencia en un discurso coherente. Muy importante aquí es la diferencia entre concepciones implícitas y explícitas del mundo.

Concepciones explícitas e implícitas del mundo

En varias Notas, Gramsci examina la diferencia entre unas concepciones del mundo que adoptan una forma verbal explícita y las que, no siendo articuladas, están implícitas en la actuación de la gente. En la Nota «La relación entre la ciencia, la religión y el sentido común», ya citada, Gramsci dice:

En realidad no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se hace una elección entre ellas. ¿Cómo se realiza esa elección? ¿Es un hecho meramente intelectual o algo más complejo? Y ¿no ocurre con frecuencia que entre el hecho intelectual y la norma de conducta existe una contradicción? ¿Cuál será entonces la verdadera concepción del mundo, la afirmada lógicamente como hecho intelectual o la que resulta de la actividad real de cada uno, que está implícita en su actuación? Y puesto que toda acción es política, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está contenida toda ella en su acción política?

Este contraste entre el pensar y el actuar, es decir, la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada con palabras y la otra puesta de manifiesto en la manera efectiva de actuar, no siempre se debe a la mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria para algunos individuos tomados aisladamente, o también para grupos más o menos numerosos, pero no es satisfactoria cuando el contraste aparece en las manifestaciones de la vida de las grandes masas: entonces ese contraste entre pensamiento y acción no puede ser sino la expresión de contrastes más profundos de orden histórico-social. Significa que un grupo social, que tiene su propia concepción del mundo, por embrionaria que sea, que se manifiesta en la acción, pero sólo de forma ocasional y esporádica, o sea, cuando el grupo actúa como una totalidad orgánica, ha adoptado, por razones de sumisión y subordinación intelectual, una concepción extraña, prestada por otro grupo, y la afirma con sus palabras y cree incluso seguirla, porque es la concepción que sigue en «tiempos normales», es decir, cuando su conducta no es independiente y autónoma, sino sumisa y subordinada. De ahí que no se pueda separar la filosofía de la política; y se puede demostrar también que la elección y la crítica de una concepción del mundo es también un hecho político (SPN, pp. 326-327).

Un punto a destacar aquí es la presunción básica de que «toda acción es política». En otras palabras, como ya se ha dicho en el capítulo 2, para Gramsci todas las relaciones sociales implican poder. Una consecuencia de ello es que la forma que tienen los subalternos de ver el mundo es en parte un producto de su posición subordinada y dominada. Su visión del mundo se forja necesariamente en el contexto de unas vidas vividas en condiciones de subordinación y de unas concepciones hegemónicas que reflejan la visión del mundo desde la perspectiva de los grupos dominantes de la sociedad. Pero es a partir

de la experiencia vivida de la subordinación que con el tiempo pueden emerger las concepciones contrahegemónicas de la realidad, aunque al principio sólo de forma embrionaria. En este párrafo Gramsci explica cómo esta concepción contrahegemónica puede emerger en el curso de la lucha: «se manifiesta en la acción, pero sólo de forma ocasional y esporádica, o sea, cuando el grupo actúa como una totalidad orgánica». Una vez finalizada esa acción puntual, las fuerzas hegemónicas pueden reafirmarse y hacer que la nueva consciencia embrionaria regrese a un estado inarticulado, aunque quizá con cierta memoria de su emergencia. Una forma de describir lo que Gramsci dice es percibirlo como un aspecto del a menudo largo y tenso proceso de transformación (para usar la terminología de Marx en *La miseria de la filosofía*) de una «clase en sí» en «una clase para sí» (véase *supra* el capítulo 4, n. 9).

Más adelante, en la misma Nota, Gramsci habla de las concepciones verbales y articuladas heredadas del pasado interiorizadas acríticamente y de su capacidad para bloquear la emergencia de una nueva consciencia articulada en el individuo, aunque ella ya esté «implícita en su actividad» y «le una realmente a sus camaradas en la transformación práctica del mundo real».

El hombre activo de la masa actúa en la práctica, pero no tiene una clara conciencia teórica de ese actuar suyo, que sin embargo es un conocer acerca del mundo por cuanto lo transforma. Más aún, su conciencia teórica puede hallarse históricamente en contradicción con su actuar. Casi se puede decir que tiene dos consciencias teóricas (o una consciencia contradictoria), una implícita en su quehacer y que le une realmente a sus camaradas en la transformación práctica del mundo real, y otra superficialmente explícita o verbal que ha heredado del pasado y ha interiorizado acríticamente. Sin embargo, esa concepción «verbal» no deja de tener consecuencias: vincula a un grupo social determinado, influye en la conducta moral y en la dirección de la voluntad, de manera más o menos enérgica, que puede llegar a un punto en que la contradictoriedad de la conciencia no permita acción alguna, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política (SPN, p. 333).

De nuevo se plantea el problema para Gramsci de la absorción *acrítica* de una concepción existente del mundo. En otra Nota, titulada

«¿Qué es el hombre?», Gramsci habla de la necesidad de adquirir un conocimiento crítico de las relaciones en las que se vive.

Es decir, se debe concebir el hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en las cuales, aunque la individualidad tenga la máxima importancia, no es el único elemento a considerar. La humanidad que se refleja en cada individualidad se compone de diversos elementos: 1) el individuo; 2) los demás hombres; 3) el mundo natural. Pero estos dos últimos elementos no son tan simples como parece. El individuo no entra en relación con los demás hombres por yuxtaposición sino orgánicamente, esto es, en la medida en que entra a formar parte de organismos que van desde los más sencillos a los más complejos. Del mismo modo, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de que también él es naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica. Más aún: estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, es decir, corresponden a un grado mayor o menor de la inteligencia que de ellos tiene el hombre singular. Por esto se puede decir que todos se cambian a sí mismos, se modifican en la medida en que cambian y modifican todo el complejo de relaciones de las que son el centro articulador. En este sentido, el verdadero filósofo es, y no puede dejar de serlo, el político, es decir, el hombre activo que modifica el medio, entendiendo por medio el *conjunto* de relaciones del que cada individuo singular entra a formar parte. Si la propia individualidad es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significa tomar conciencia de estas relaciones, y modificar la propia personalidad significa modificar el *conjunto* de esas relaciones (SPN, p. 352; la cursiva es de Gramsci).

Una de las diferencias importantes, dice Gramsci, entre el catolicismo (que después de todo siempre ha tenido a sus propios intelectuales, y a menudo de un gran nivel) y el marxismo es que si bien ambos procuran no perder contacto con las grandes masas, sus actitudes hacia el pensamiento crítico de esas grandes masas son diametralmente opuestas.

Desde el punto de vista «político», la concepción materialista está cerca del pueblo, del sentido común; está estrechamente ligada a muchas creencias y a muchos prejuicios, a casi todas las supersticiones populares (brujería, espíritus, etc.). Esto puede verse en el catolicismo popular y sobre todo en la ortodoxia bizantina. La religión popular es tos-

camente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya es realmente: una ideología de grupos restringidos. Pero desde este punto de vista no se debe confundir la actitud de la filosofía de la praxis con la del catolicismo. Mientras aquélla mantiene un contacto dinámico y tiende continuamente a elevar nuevos estratos de la población a una vida cultural superior, el segundo tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior, basada especialmente en la liturgia y en un culto visualmente llamativo para las grandes masas. Muchos intentos de herejía han sido manifestaciones de fuerzas populares para reformar la Iglesia y acercarla al pueblo, elevando a éste. La Iglesia ha reaccionado a menudo de forma violentísima, ha creado la Compañía de Jesús, se ha acorazado tras las decisiones del concilio de Trento, aunque haya organizado un maravilloso mecanismo de selección «democrática» de sus intelectuales, pero como individuos aislados, no como expresión representativa de grupos populares (SPN, pp. 396-397).

Mientras que, según Gramsci, el marxismo lucha continuamente por «elevar nuevos estratos de la población a una vida cultural superior», al catolicismo le interesa «mantener un contacto puramente mecánico» con su grey, basada en la aceptación acrítica de «la liturgia y en un culto visualmente llamativo para las grandes masas», dejando su sofisticado análisis teológico en manos de una élite intelectual.

Aunque Gramsci juzgaba con severidad el talante provinciano y estrecho de la cultura subalterna, también le fascinaba y creía que se podía aprender mucho de él. Allí, y a menudo sólo allí, se podía encontrar, como dice en una de las Notas ya citadas sobre el folklore, «evidencia superviviente» aunque «adulterada y mutilada» de las concepciones históricas subalternas del mundo. Merece la pena citar en extensión una Nota especialmente interesante sobre el caso del rebelde visionario campesino Davide Lazzaretti.⁵ En esta Nota, Gramsci contesta un artículo de 1928 de Domenico Bulferetti que mencionaba una serie de libros y artículos sobre Lazzaretti de diversos autores, incluido Giacomo Barzellotti. A Gramsci no le interesa es-

5. Lazzaretti también se menciona en *Rebeldes primitivos* de Eric Hobsbawm.

pecialmente rescatar a Lazzaretti «de una posteridad excesivamente condescendiente», pero lo toma muy en serio. Le interesa especialmente lo que el caso de Lazzaretti nos dice de la cultura subalterna en aquel preciso lugar y en aquella época concreta, y, muy importante, cómo la cultura dominante modela y da forma a esa cultura.

Davide Lazzaretti

Lazzaretti nació en 1834 en un rincón remoto de la Toscana. Era carretero de profesión, y sirvió como voluntario en el ejército nacional en 1860. En 1868 empezó su carrera como visionario religioso, retirándose a una cueva de la que salía periódicamente para profetizar la llegada de un nuevo orden del que él era el mesías. Atrajo a muchos seguidores hasta el punto de alarmar a las autoridades locales, y en 1878 fue muerto a tiros por los *carabinieri* cuando bajaba de la montaña para proclamar la instauración de la república de Dios. Los detalles concretos del caso Lazzaretti son menos importantes para el propósito de este capítulo que lo que la Nota revela sobre el enfoque gramsciano de este tipo de episodios. Lo que a Gramsci más le interesa del movimiento de Lazzaretti es su forma de reflejar el «males-tar general que existía en Italia»; a base de utilizar la retórica y el ideario de la religión popular, pero una religión popular estrechamente ligada a la política contemporánea italiana. Gramsci menciona sobre todo la actitud hostil del Vaticano hacia el nuevo Estado unificado italiano secular. En 1871, diez años después del establecimiento de aquel Estado, el Vaticano declaraba «no conveniente (*non expedit*) —de hecho una prohibición— para los católicos participar en las elecciones nacionales. Gramsci cree que Lazzaretti debe entenderse en relación con la cultura de su tiempo, y no con la de unas tradiciones culturales ancestrales heredadas del remoto pasado. Lazzaretti, por ejemplo, basaba sus visiones no, como cree Barzellotti, en ciertas leyendas del siglo XIV, sino en una novela histórica contemporánea.

Me parece que el libro de Barzellotti, que tanto ha influido en la opinión pública sobre Lazzaretti, no es más que una manifestación de la tendencia «patriótica» (¡por amor a la patria!) que espoleó el afán de

ocultar las causas del malestar general existente en Italia a base de recurrir a explicaciones estrechas, individuales, patológicas de incidentes explosivos aislados. Lo mismo ha ocurrido con Davide Lazzaretti y con los «bandidos» del Sur y de Sicilia. A los políticos no les preocupa el hecho de que el asesinato de Lazzaretti fuera salvajemente cruel y fríamente premeditado (sería interesante conocer las instrucciones del gobierno a las autoridades locales). A pesar del hecho de que Lazzaretti murió lanzando vivas a la república (el republicanismo del movimiento de Lazzaretti tuvo que tener un considerable impacto en la determinación del gobierno de asesinarle), incluso los republicanos lo ignoraron, tal vez porque el republicanismo del movimiento de Lazzaretti contenía ingredientes religiosos y proféticos. No obstante, opino que este es precisamente el principal rasgo distintivo del caso Lazzaretti, que estaba políticamente relacionado con el *non expedit* del Vaticano y demostraba el tipo de tendencia subversiva-popular-rudimentaria que podía brotar del abstencionismo del clero. (En cualquier caso, habría que descubrir si quienes estaban en la oposición en esa época adoptaron alguna posición al respecto: no hay que olvidar que se trataba de un gobierno de izquierdas recién llegado al poder, dato que también puede ayudar a explicar su falta de entusiasmo a la hora de apoyar una lucha contra el gobierno inspirada por el criminal asesinato de alguien que podría caracterizarse de reaccionario, papista, clericalista, etc.)

Bulferetti observa que Barzellotti no investigó el proceso de formación de la cultura a la que hace referencia. Habría advertido la abundancia de octavillas, panfletos y libros populares impresos en Milán que llegaban incluso a Monte Amiata (pero ¿cómo ha podido Bulferetti saber algo así?). Lazzaretti fue un lector insaciable de esos materiales, que conseguía gracias a su oficio de carretero. Davide nació en Arcidosso el 6 de noviembre de 1834 y trabajó con su padre hasta 1868, cuando abandonó su vida blasfema para recluirse y hacer penitencia en una cueva de Sabina, donde «vio» el espíritu de un guerrero que se «autorreveló» como el padre ancestral de Lazzaretti, Manfredo Pallavicino, de Dinamarca, hijo ilegítimo de un rey francés, etc. El doctor Emilio Rasmussen, de Dinamarca, averiguó que Manfredo Pallavicino era el principal personaje de una novela histórica de Giuseppe Rovani titulada, precisamente, *Manfredo Pallavicino*. La trama y los episodios de la novela reaparecían tal cual en la «revelación» de la cueva, y es a partir de esas revelaciones que empieza la propaganda religiosa de Lazzaretti. Pero Barzellotti estaba convencido de que Lazzaretti se inspiraba en leyendas del siglo XIV (las aventuras del rey sienés Gianni-

no), y el descubrimiento de Rasmussen tan sólo le llevó a insertar en la última edición de su libro una vaga alusión a las lecturas de Lazzaretti, pero sin mencionar a Rasmussen y dejando intacta la sección del libro dedicada al rey Giannino. A pesar de todo, Barzellotti analiza el desarrollo ulterior de la mente de Lazzaretti, sus viajes a Francia y la influencia que sobre él ejerció el cura milanés Onorio Taramelli, un hombre de fina inteligencia y vasto saber que había sido arrestado en Milán —y que luego escapó a Francia— por haber escrito contra la monarquía. Davide debía su republicanismo a la influencia de Taramelli. La bandera de Davide era roja con el lema «La república y el Reino de Dios». Durante la procesión en la que fue asesinado, el 18 de agosto de 1878, Davide preguntó a sus seguidores si querían la república, y ante la clamorosa respuesta positiva respondió: «La república empieza a partir de ahora en el mundo, pero no será la república de 1848, será el Reino de Dios, la ley de la Justicia que sucede a la ley de la Gracia». (La respuesta de Davide contiene algunos elementos interesantes que hay que asociar a su memoria de las palabras de Taramelli: su deseo de diferenciarse de 1848, que no había dejado buen recuerdo entre los campesinos de la Toscana; la distinción entre Justicia y Gracia, etc. Recuérdese que los clérigos y los campesinos implicados junto con Malatesta en el juicio de las bandas de Benevento sostenían ideas muy parecidas. De todos modos, en el caso de Lazzaretti, habría que sustituir el impresionismo literario por algún análisis político.) (PNII, pp. 19-20).

El mundo cultural de Lazzaretti —o lo que se puede vislumbrar a partir de los fragmentos que nos han llegado a través de los registros oficiales— es, según Gramsci, muy característico del pueblo subalterno. Es de muchas formas «una confusa aglomeración de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia» (véase supra las pp. 127-130). Sin embargo, Lazzaretti fue capaz de imaginar a partir de aquella mezcla de fragmentos un discurso subversivo que podía considerarse como una crítica, aunque una crítica incoherente, embrionaria, del nuevo Estado italiano. Era además una crítica que, dada la masa de seguidores que Lazzaretti logró atraer, tuvo un manifiesto eco precisamente entre las gentes que toda visión contrahegemónica del mundo aspiraba a convencer. Al principio de esta Nota, Gramsci comenta el menosprecio de los intelectuales hacia esas críticas populares embrionarias del poder, y dice a propósito de un libro sobre Lazzaretti titulado *El loco y el anormal* del entonces famoso y hoy notorio criminalista Cesare Lombroso,

«esta era la costumbre de la época: en lugar de estudiar el origen de un episodio histórico, se decía que el protagonista estaba loco» (PNII, p. 18). Para Gramsci era crucial que los intelectuales progresistas centraran su atención en las críticas lanzadas por personajes como Lazzaretti precisamente porque emanaban de los propios subalternos y captaban retazos de la visión del mundo desde una perspectiva subalterna. No hay que olvidar que, en última instancia, el interés de Gramsci por este tipo de movimientos nacía de su preocupación por la elaboración de una cultura de oposición genuinamente progresista y popular. Siempre fue consciente de que por muy articulados y lógicamente coherentes que fueran los discursos de los intelectuales revolucionarios, si no tenían eco entre las capas populares estaban abocados a quedarse en mera palabrería.

Los escritos de Gramsci sobre la cultura subalterna a menudo han servido de inspiración a quienes estudian los pueblos colonizados y las estructuras hegemónicas asociadas al colonialismo. Terminaré este capítulo con algunas reflexiones sobre la relevancia de Gramsci al respecto, dejando para el capítulo 7 una consideración más detallada sobre la forma en que los antropólogos han utilizado a Gramsci.

Colonialismo y subalternidad

Referirse a los grupos subordinados de la sociedad como «subalternos» se ha hecho bastante popular últimamente, y ello se debe en gran medida al trabajo del influyente grupo de Subaltern Studies. El colectivo de Subaltern Studies fue fundado por Ranajit Guha y otros historiadores indios y teóricos sociales decididos a darle un giro al debate en torno al colonialismo, las luchas nacionalistas y la emergencia de la India moderna. Afirmaban que el papel de los grupos no elitistas había sido marginado y criticaban a los historiadores de la India por «no reconocer al subalterno como el forjador de su propio destino» (*Subaltern Studies III*, p. VII). En su empeño por teorizar el lugar del subalterno en la creación de la historia india, se volvieron hacia Gramsci, especialmente a las Notas sobre la historia italiana. Además de adoptar el término subalterno, el Prólogo a su primera antología de ensayos, *Subaltern Studies I*, escrito por Guha, vinculaba

explícitamente su proyecto al de Gramsci: «Evidentemente sería iluso por nuestra parte pretender la más remota coincidencia de esta serie de contribuciones con el proyecto de seis puntos de Antonio Gramsci en sus “Notas sobre la historia italiana”» (Guha y Spivak, 1988, p. 35).⁶ Más tarde, los historiadores de Subaltern Studies se alejaron de Gramsci y empezaron a inspirarse en Foucault y en diversos desconstruccionistas y teóricos poscoloniales, pero el término subalterno como una forma de referirse a los pueblos colonizados y grupos subordinados del mundo poscolonial sigue siendo popular.

Creo que la aproximación de Gramsci al análisis de los pueblos o grupos subalternos puede deparar percepciones útiles al análisis del colonialismo y del mundo poscolonial, pero conviene no olvidar que las Notas de Gramsci sobre los subalternos tratan en su inmensa mayoría de las realidades y la historia italianas. Como se ha dicho en el capítulo 2, el enfoque de Gramsci parte siempre de lugares e historias concretas. Escribió mucho sobre los campesinos y la sociedad campesina, pero las realidades que describía eran muy italianas, no una «sociedad campesina» genérica y abstracta aplicable a todo tiempo y lugar. Hay que tener cuidado de no extrapolar las conclusiones a las que llega Gramsci basadas en su conocimiento de las condiciones italianas a lugares del mundo totalmente diferentes y seguramente con unas configuraciones de poder muy distintas. Por ejemplo, los cam-

6. La parte relevante de los cuadernos de la cárcel, en una Nota titulada «Historia de las clases subalternas: criterios metodológicos», dice lo siguiente:

Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unirse mientras no sean capaces de convertirse en un «Estado»: por lo tanto, su historia se mezcla con la historia de la sociedad civil, y por ende, con la historia de los Estados y grupos de Estados. Por eso es preciso estudiar: 1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos, a través de los desarrollos y transformaciones que tienen lugar en la esfera de la producción económica; su difusión cuantitativa y su origen en grupos sociales preexistentes, cuya mentalidad, ideología y objetivos conservan durante un tiempo; 2) su afiliación activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, sus intentos de influir en los programas de esas formaciones para imponer sus propias reivindicaciones, y las consecuencias de esos intentos en la determinación de los procesos de descomposición, renovación o neoformación; 3) la creación de nuevos partidos de los grupos dominantes, destinados a preservar la aquiescencia de los grupos subalternos y mantener el control sobre ellos; 4) las formaciones que producen los propios grupos subalternos, con el fin de lograr reivindicaciones de carácter parcial y limitado; 5) aquellas nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro del antiguo marco; 6) aquellas formaciones que afirman la autonomía integral... etc. (SPN, p. 52).

pesinos de la Italia rural fueron durante siglos elementos subordinados en el marco de sociedades más amplias —porque, aunque Italia como unidad no existió antes del siglo XIX, existían bloques de poder regional—, y durante todo ese tiempo la Iglesia católica tuvo una presencia local poderosa e influyente. El efecto asfixiante de la Iglesia contra la emergencia de una consciencia subalterna de oposición fue, como hemos visto, un tema recurrente en Gramsci. Pero cuando, como ocurre en muchas partes de África, una potencia colonizadora ocupa una región durante apenas dos generaciones y durante ese tiempo mantiene, en términos culturales, sólo una presencia periférica, lo más probable es que cree un tipo distinto de paisaje hegemónico. La historia del colonialismo británico en la India, y del complejo mosaico de constelaciones locales de poder con las que el imperio británico mantuvo relaciones tan complicadas y variadas, es también muy distinta de la de Italia. En efecto, aunque es evidente que ningún poder colonial puede imponerse únicamente mediante la coerción directa —aparte de otras consideraciones, los dominados siempre son numéricamente superiores—, el equilibrio entre el consenso y la coerción tendrá seguramente un carácter básicamente distinto en una situación colonial. Guha, utilizando el lenguaje gramsciano, insiste en este punto en su volumen de 1997, *Dominance without Hegemony*:

El Estado colonial en Asia fue muy distinto y fundamentalmente diferente del Estado burgués metropolitano que lo había engendrado. La diferencia consistía en el hecho de que el Estado metropolitano era de carácter hegemónico y proclamaba el derecho a la dominación basándose en una relación de poder en la que el momento de la persuasión superaba al de la coerción, mientras que el Estado colonial era no hegemónico y la coerción superaba a la persuasión en su estructura de dominación ... En consecuencia, hemos definido el carácter del Estado colonial como *dominación sin hegemonía* (Guha, 1997, p. XII).

Esta caracterización está muy en línea con los escritos de Gramsci sobre el colonialismo, como era de esperar de un estudioso tan imbuido de Gramsci como Guha. En «Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerza», por ejemplo, donde Gramsci sugiere cómo abordar el nexo entre las relaciones económicas básicas y los acontecimientos políticos, examina los distintos niveles de análisis y el funcionamiento de las dis-

tintas relaciones en la historia.⁷ El tercer nivel identificado por Gramsci es el de aquellos momentos históricos en que los acontecimientos se dirimen mediante la fuerza militar directa. Luego Gramsci establece otra diferenciación dentro de ese tercer nivel entre «el nivel militar en sentido estricto o técnico-militar, y el nivel que podríamos llamar político-militar» y dice que «en el curso del desarrollo histórico estos dos niveles se han presentado bajo una gran variedad de combinaciones». Luego menciona el ejemplo de una lucha en favor de la independencia nacional como ejemplo de lo más parecido a la pura coerción.

Un ejemplo típico que puede servir como demostración-límite es el de la relación de opresión militar de un Estado sobre una nación que trata de lograr su independencia. La relación no es puramente militar, sino político-militar; en efecto, este tipo de opresión sería inexplicable sin el estado de disgregación social del pueblo oprimido y la pasividad de su mayoría; por lo tanto, la independencia no podrá alcanzarse con fuerzas puramente militares, sino que requiere fuerzas militares y político-militares. Si la nación oprimida, antes de embarcarse en la lucha por la independencia, tuviera que esperar a que el Estado hegemónico le permitiera organizar un ejército propio en el sentido estricto y técnico de la palabra, tendría que esperar bastante (puede ocurrir que la nación hegemónica acceda a la reivindicación de un ejército propio, pero esto sólo significa que gran parte de la lucha ya se ha librado y ganado en el terreno político-militar) (SPN, p. 183).

En general parece razonable concluir que en la era moderna del nacionalismo y del Estado-nación, lo más probable es que la aceptación de la legitimidad, o al menos de la inevitabilidad del dominio colonial, tenga raíces más superficiales que las de un Estado-nación soberano. Para aquellos interesados en el análisis de las sociedades poscoloniales y del Sur, tal vez la lección más importante de Gramsci sea la de prestar mucha atención a las especificidades de las historias locales, intentando leer los relatos fragmentarios dejados por los subalternos en sus propios términos y no dejar nunca de analizar la relación simultánea de estas realidades locales con el mundo.

He empezado este capítulo diciendo que la pretensión de Gramsci no era ni mucho menos rescatar a los subalternos «de una posteri-

7. Véase el capítulo 4 (pp. 112-114) para otro extracto de esta Nota.

dad excesivamente condescendiente». Pero sí creía, como demuestra la Nota sobre Lazzaretti, que las interpretaciones fragmentarias de las visiones del mundo subordinadas que se vislumbran entre las sombras de las interpretaciones oficiales debían de tomarse muy en serio y tratarlas con el respeto que esas interpretaciones oficiales les negaban. Terminaré este capítulo con un breve texto de Gramsci que, en mi opinión, capta la esencia de lo que buscaba con sus estudios de la cultura subalterna, es decir, rescatar los vacilantes inicios de una genuina contrahegemonía de entre la escoria acumulada del sentido común. También refleja su característico realismo antisentimental sobre la naturaleza de la cultura subalterna que él consideraba atrasada y torpe, pero también la auténtica y única fuente posible de una conciencia capaz de superar la cruda brutalidad de la hegemonía capitalista.

¿Es posible que una nueva concepción se presente «formalmente» bajo un ropaje distinto del rústico y desaliñado vestido propio de la plebe? Y, sin embargo, el historiador, con la perspectiva necesaria, llega a fijar y a comprender que los inicios de un mundo nuevo, siempre ásperos y pedregosos, son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos de cisne que produce (SPN, pp. 342-343).

Para Gramsci, la tarea de transformar esos balbucientes e irregulares inicios en culturas coherentes, potentes y plausibles correspondía a los intelectuales. En el capítulo siguiente se analiza precisamente lo que Gramsci entendía por intelectuales y su papel en la producción cultural.

6. Los intelectuales y la producción de cultura

He amplificado muchísimo la idea de lo que es un intelectual y no me limito a la noción vigente referida sólo a los intelectuales más preeminentes ... esta concepción de la función de los intelectuales permite arrojar luz sobre la razón o una de las razones del ocaso de las comunas medievales, es decir, del gobierno de una clase económica que fue incapaz de crear su propia categoría de intelectuales y ejercer así la hegemonía en lugar de una simple dictadura (PLII, p. 67).

En 1920, recordando la fundación de *L'Ordine Nuovo*, Gramsci dice:

Cuando en el mes de abril de 1919 nos reunimos tres o cuatro o cinco de nosotros y decidimos empezar a publicar esta revista de *L'Ordine Nuovo* ... ninguno de nosotros (seguramente) pensaba en cambiar la faz del mundo, en renovar los corazones y las mentes de las masas humanas, o en iniciar un nuevo ciclo histórico. Ninguno de nosotros (quizá algunos soñaron con 6.000 suscriptores en pocos meses) se hacía ilusiones acerca del éxito de la empresa. ¿Quiénes éramos nosotros? ¿Qué representábamos? ¿Qué nuevas ideas encarnábamos? *Lo único que nos unía, en aquellas reuniones nuestras, era el sentimiento nacido de una vaga pasión por una vaga cultura proletaria.* Queríamos hacer algo. Estábamos desesperados, desorientados, inmersos en la excitación de la vida de aquellos meses después del Armisticio, cuando en la sociedad italiana el cataclismo parecía inminente (SPWI, p. 291; la cursiva es mía).

Para Gramsci, parte del éxito de una revolución socialista era la creación de una cultura proletaria. Es imposible prever de antemano la naturaleza de esa cultura, evidentemente, dado que representará una

TRES ACEPCIONES DE ÕSUBALTERNOÏ EN GRAMSCI

Guido Liguori*

(Traducción del italiano: Rogelio Salgado Carrasco)

La categoría de ñsubalternoï es una de las categorías gramscianas, o para decirlo mejor derivadas de los *Cuadernos* de Gramsci, a las cuales con mayor atraso han llegado a ser reconocidas y destacadas. Las etapas de esta fortuna, aún siendo tardías, son notables, a partir de la formación del colectivo para los *Subaltern Studies*, constituido por un grupo de estudiosos de la India guiados por Ranajit Guha al inicio de los años ochenta, para proseguir con la difusión de los estudios sobre los subalternos en las universidades estadounidenses (también gracias a la mediación de la estudiosa bengalés, pero con un rol importante en el panorama cultural norteamericano, Gayatri Chakravorty Spivak y a su célebre ensayo *Can the Subaltern speak?*) y luego, en los años noventa, con la difusión de la conciencia de la importancia de esta categoría también en el resto del mundo y en Italia.¹ La fortuna de este término y de este concepto de origen gramsciano se debe también a una serie de parciales malentendidos. Ya en el curso del primer congreso mundial de la International Gramsci Society realizado en Nápoles en el año 1997, Joseph Buttigieg

* Universidad de Calabria, Italia.

¹ Para aquel que se interese en los estudios publicados en Italia sobre la categoría de ñsubalternoï en relación con Gramsci, y sobre su fortuna internacional, véase: Buttigieg, J. A. (1999), ñSulla categoria gramsciana di ñsubalternoï en G. Baratta y G. Liguori [coords.], *Gramsci da un secolo all'altro*, International Gramsci Society, Editori Riuniti, Roma; Green, M.E. (2002), ñSul concetto gramsciano di ñsubalternoï, en G. Vacca, G. Schirru [coords.] (2007), *Studi gramsciani nel mondo 2000-2005*, il Mulino, Boloña; Baratta, G. (2007), *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma, pp. 119-133; Capuzzo, P. (2009), ñI subalterni da Gramsci a Guhaï, en G. Schirru (coord), *Gramsci le culture e il mondo*, Viella, Roma; Modonesi, M. (2008), ñSubalterni, subalternità e subalternismo. Da Gramsci alla scuola di Studi subalterniï, en D. Kanoussi, Schirru, G. y Vacca, G. [coords] (2011), *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina*, il Mulino, Boloña; Buttigieg, J. A. (2009), ñSubalterno, subalterniï, en Liguori, G., Voza, P. [coords], *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma; Filippini, M. (2011), *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Odoya, Boloña, pp. 99-139.

explicó cómo la difusión de la categoría gramsciana había sido producida por parte de estudiosos óen primer lugar indiosó que tenían sólo una conciencia parcial de aquello que Gramsci había escrito, habiéndolo aprehendido de la antología gramsciana en lengua inglesa editada por Hoare y Nowell Smith.² Ella colocaba al inicio de un grupo de textos sobre la historia de Italia y del *Risorgimento* dos notas del *Cuaderno 25*, intitulado por Gramsci, *En los márgenes de la historia. Historia de los grupos sociales subalternos*, título y cuaderno que la antología en cuestión ni siquiera citaba. De esta colocación de las notas sobre las clases subalternas, ha señalado Marcus Green, ño resulta[ba] evidente ni hipotizable que Gramsci haya escrito muchas reflexiones sobre los subalternos o que haya dedicado un cuaderno entero a este concepto.³

Los estudiosos indios que a inicio de los años ochenta dieron vida a los *Subaltern Studies*⁴ pensaron que las observaciones de Gramsci sobre los subalternos eran relativas sólo a la historia de Italia, en particular a la historia del proceso de unificación, y por lo tanto escribieron que querían hacer en el caso de la India aquello que Gramsci había hecho estudiando las relaciones entre ñdirigentesö y ñdirigidosö en el *Risorgimento*. Por lo cual -como ha escrito Filippini- Nehru deviene una suerte de Cavour, mientras el rol de Mazzini es cubierto por Gandhi.⁵ El grupo de historiadores indios liderado por Guha, de forma más general, se inspiró en Gramsci sobre todo para afirmar la necesidad de una historiografía no limitada a la acción de las *élites* o de las clases dirigentes, que tuviese también en cuenta y en algunos casos pusiera por delante la historia de los grupos sociales subalternos.

Con el pasaje del término ñsubalternoö o ñsubalternosö en las universidades angloamericanas se produce un giro. Estudiosos influenciados sobre todo por el deconstruccionismo de Derrida o por el pensamiento de Foucault⁶ usaron

² Buttigieg, J. A. (1999), *op. cit.*, p. 31. La antología era aquella coordinada por Hoare, Q. y Smith, Nowell (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, Londres.

³ Green, M. E. (2002), *op. cit.*, p. 200.

⁴ Cfr. Capuzzo, P., (2009), *op. cit.*, pp. 41-44.

⁵ Cfr. Filippini, M. (2011), *op. cit.*, pp. 116 y ss.

⁶ A mitad de los años ochenta Laclau y Mouffe habían usado a Derrida para ñdeconstruirö el marxismo y dar inicio a una vague postmarxista que reflejaba y promovía ótambién gracias a la influencia teórica de Foucaultó la alianza de grupos y movimientos que ya no están en el centro de una caracterización de clase. Esta hipótesis teórico política ha tenido gran influencia en el pasaje del marxismo al post-marxismo, sobre todo en el ámbito estadounidense (cfr. Laclau, E. y Mouffe, C. (1985), *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* [2011], traducción e introducción de Cacciatore, F. y Filippini, M., Il Melangolo, Genova). Debe recordarse

la categoría de ÕsubalternoÕ y el concepto de ÕsubalternidadÕ a menudo informal. Se perdió cualquier relación de la categoría con la constelación política-teórica de la cual formaba parte en el ámbito de la construcción teórica de Gramsci, cualquier vínculo no sólo con la tesis gramsciana por la cual para salir de la subalternidad es necesaria la acción de un partido de las clases subalternas,⁷ incluso aquel análisis de la subalternidad ligado a la división de clases de la sociedad. Desaparece toda diferencia entre las diversas formas de subalternidad:⁸ minorías étnicas, grupos oprimidos en modos diversos, secciones o sectores de población en lucha por los propios derechos devinieron indiferenciados portadores de subalternidad, hasta llegar a hacer del concepto de subalterno -ha escrito Massimo Modonesi- Õun *passé-partout* del lenguaje intelectual y académico [...] usado como sinónimo de oprimido y dominadoÕ.⁹ Como ha detectado Green se perdió aquella Õarticulación por grados de la subalternidadÕ¹⁰ que es fundadora de la tematización gramsciana y que hace de los ÕsubalternosÕ no un conjunto indiferenciado, sino sujetos de diversa capacidad de autoconciencia y organización, a veces al grado de representar un desafío hegemónico- como Gramsci recuerda explícitamente- antes de la toma del poder y de la inversión definitiva de su condición subalterna. Para Spivak, a diferencia de Gramsci, el proletariado tampoco puede ser definido como un grupo social subalterno porque se ha mostrado históricamente capaz de Õtomar la palabraÕ y de darse una organización política.¹¹ En el contiguo campo de los *Cultural Studies* el culturalismo no se limitó a tomar la importante tesis de Gramsci por la cual una relación de hegemonía/subalternidad es siempre también cultural, sino terminó considerando tal dimensión cultural como la única existente, cancelando cualquier referencia al ÕfactorÕ económico, a la división de la sociedad en clases y a la opresión de clase.

además que Spivak era la principal traductora de Derrida en lengua inglesa y una de las mayores estudiosas de la obra del filósofo deconstruccionista.

⁷ Sobre esto ha insistido Buttigieg, J. A., (1999), *op. cit.*, p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ Modonesi, M. (2008) *op. cit.*, p. 359. Cfr. también Modonesi (2010), *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Clacso/Prometeo Libros, Buenos Aires.

¹⁰ Green, M. E., *op. cit.*, p. 213.

¹¹ Cfr. Spivak, G. C. (1988), *Critica della ragione post-coloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*, P. Calefato (coord.), [2004], Meltemi, Roma. El ensayo más destacado en el mundo anglófono, con el título ÕCan the Subaltern Speak?Õ, está en Nelson, C. y Grossberg, L. (coords) (1988), *Marxism and Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana.

Hoy está bien claro -gracias al trabajo de estudiosos como Buttigieg, Filippini, Green, Modonesi y otros- como esta operación ha sido casi siempre filológicamente errada y a menudo también políticamente ambigua; aunque se debe reconocer sobre todo al grupo de los historiadores indios dirigidos Guha el mérito innegable, y no de poca relevancia, de haber llevado la atención de los estudiosos de Gramsci de todo el mundo sobre un concepto ampliamente subestimado.¹²

Comparto la gran parte de los cuestionamientos expresados en relación con la deriva pos-marxista de los *Subaltern Studies* por parte de aquellos que son críticos de la teoría de la subalternidad con base en una más atenta recepción del paradigma gramsciano. Desearía sin embargo buscar en este lugar ofrecer, al menos indirectamente, respuesta a la pregunta: ¿cuáles son los motivos intrínsecos al propio discurso gramsciano que han hecho posible el éxito actual de la categoría de subalterno en las acepciones más difundidas? Y por lo tanto: ¿cómo Gramsci usa exactamente este concepto, y el conjunto de conceptos relacionados, en las obras carcelarias?

El concepto en los Cuadernos

Como se sabe, el *Cuaderno 25* es un cuaderno monotemático del año 1934 (uno de los llamados cuadernos de Formia) y se titula *En los márgenes de la historia (Historia de los grupos sociales subalternos)*. En este cuaderno compuesto por sólo ocho notas, para un total de 17 páginas ocupadas por la escritura ordenada del autor¹³ sólo reagrupada por Gramsci sólo una parte de las notas escritas previamente teniendo como título *Historia de las clases subalternas*, o similares, notas que son a menudo simples recordatorios

¹² Hay que por lo menos evocar el antecedente constituido por la polémica desarrollada sobre las páginas de la revista *Società* a finales de los años cuarenta y al inicio de los cincuenta, entre Ernesto De Martino y Cesare Luporini sobre el mundo popular subalterno, ahora en Pasquinelli, C. (coord) (1977), *Antropologia culturale e questione meridionale*, La Nuova Italia, Florencia. Es interesante destacar cómo parte de la disputa fue sobre el rol a asignar en el ámbito del o en relación al mundo popular subalterno, a la clase obrera como verdadera clase revolucionaria. El tema de la relación entre clase obrera y subalternos está vivo todavía hoy, aunque la referencia a los subalternos es parcialmente diferente de aquella discusión De Martino-Luporini.

¹³ Cfr. Gramsci, A. *Quaderno 25 (1934-1935)*, en *Id.* (2009), *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, Francioni, G., [coord], Biblioteca Treccani - L'Unione sarda, Roma-Cagliari, vol. 18, pp. 221-237. Las primeras cuatro páginas del cuaderno son dejadas en blanco: cfr. *ibid.*, pp. 217-220.

bibliográficos. Al mismo tiempo, Gramsci transcribe en el *Cuaderno 25* notas que no tienen como título *Historia de las clases sociales subalternas*, sino que hablan de los ñsubalternosñ en modo diverso. Francioni y Frosini, por ejemplo, en su introducción a la reimpresión anastática del *Cuaderno 25*, subrayan oportunamente entre otras cosas, la presencia en este cuaderno de tres notas intituladas *Utopías y romanticismos filosóficos*.¹⁴

Al inicio del *Cuaderno 25* existen dos notas de segunda redacción retomadas del *Cuaderno 3*. El término ñsubalternosñ aparece desde el *Cuaderno 1*, inicialmente en el ámbito de textos de argumento militar o que usan la fraseología militar como metáfora. En la primera aparición,¹⁵ se habla de ñoficiales subalternos en el ejércitoñ con los cuales Gramsci compara a los intelectuales-masa de los cuales está tratando. Después de algunas apariciones poco significativas del término, la primera nota que contiene una presencia relevante es la nota §14 en el *Cuaderno 3*. Ella se intitula *Historia de la clase dominante y de las clases subalternas*. Y una nota de primera redacción que será retomada con algunas modificaciones como §2 del *Cuaderno 25*, con el título *Criterios metodológicos*. Es destacable que inmediatamente antes Gramsci había dedicado la nota §12 del *Cuaderno 3* a David Lazzaretti, donde el término no aparece, pero que será retomada en segunda redacción como *nota de apertura* del *Cuaderno 25*, ligada a una nota menos significativa del *Cuaderno 9* sobre el mismo argumento.

Al inicio del *Cuaderno 25* por lo tanto, cuaderno que será iniciado en 1934, Gramsci coloca dos notas escritas en primera redacción en el *Cuaderno 3* (de 1930), que tratan entre otras cosas de noticias recogidas desde finales de los años veinte (el artículo del cual toma referencia la nota sobre Lazzaretti es de 1928). Y elige abrir el cuaderno con una nota sobre movimientos populares marginales en la Italia del siglo XIX.

David Lazzaretti era de hecho un rebelde del siglo XIX, nacido en 1834 que había actuado en el Monte Amiata, en Toscana, dando vida a una suerte de secta religiosa popular herética, con una ideología llena de elementos religioso-políticos. Él se había pronunciado a favor de la Comuna de París;

¹⁴ Francioni, G., Frosini, F. (2009), ñNota introduttivañ en Gramsci, A., *Quaderno 25* (1934-1935), *op. cit.*, pp. 203-211.

¹⁵ Gramsci, A. (1999), *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Ediciones Era, México, Cuaderno 1, §43, p. 103, Tomo 1.

había conducido una predicación sobre la base de confusos elementos visionarios y supersticiosos, que había terminado por alarmar tanto al Estado italiano como a la Iglesia católica por la popularidad que tenía en los pueblos de la zona; había afirmado querer instaurar la República, y había sido fusilado por el ejército real italiano en 1878, aunque no constituyera un verdadero peligro para las instituciones.

En el *Cuaderno 3* §12, Gramsci destaca que la característica principal del fenómeno Lazzaretti, que cataloga como una tendencia subversiva-popular-elemental, había sido el sincretismo que ligaba el republicanismo de Lazzaretti con el elemento religioso y profético.¹⁶ En segunda redacción el concepto es reforzado: precisamente la mixtura de republicanismo curiosamente mezclado al elemento religioso y profético demuestra la popularidad y espontaneidad del fenómeno.¹⁷

En mi opinión, las observaciones más interesantes contenidas en esta reflexión de Gramsci, o al menos aquellas que hoy nos interesan más, son sin embargo otras. Gramsci afirma en primer lugar que estos fenómenos de rebelión estaban ligados al hecho de que en aquella época el Vaticano había decidido prohibir a los católicos italianos participar en la vida política del nuevo Estado nacido también de la ocupación militar de Roma y del Estado pontificio. Escribe Gramsci¹⁸ que después del abstencionismo de los católicos de la vida política podía nacer entre los campesinos una tendencia subversiva-popular-elemental: las masas rurales en ausencia de partidos regulares, buscaban dirigentes locales que surgían de la masa misma, mezclando la religión y el fanatismo al conjunto de reivindicaciones que en forma elemental fermentaban en las zonas rurales. Falta en la primera redacción, esta importante referencia a los dirigentes que surgen de la masa, sobre los cuales claramente el juicio de Gramsci no es totalmente positivo. La cuestión de la formación de un grupo dirigente de las clases subalternas no es simple. El autor de los *Cuadernos*, en cada caso no se confía en una germinación espontánea desde abajo.

Ligado a esto existe otro elemento: Gramsci subraya como en aquella época histórica había dos años que las izquierdas habían llegado al gobierno, suceso que había suscitado en el pueblo una ebullición de esperanzas y de

¹⁶ *Ibid*, Cuaderno 3, §12, p. 25, Tomo 2.

¹⁷ *Ibid*, Cuaderno 25, §1, p. 176, Tomo 6.

¹⁸ *Ibid*, Cuaderno 25, §1, p. 176, Tomo 6.

expectativas que debían quedar frustradas.¹⁹ También esta referencia al hecho de que la izquierda en el gobierno hubiese provocado esperanzas y expectativas luego desilusionadas falta en primera redacción.

La presencia de rebeliones populares, campesinas, atrasadas, parece ser por lo tanto directamente ligada, desde el autor, a la incapacidad de las *élites* políticas de organizar y dirigir las clases subalternas, en particular las clases campesinas; parece debida a la incapacidad de las ñizquierdasñ en particular de encausar y guiar las ansias de cambio y justicia social de las masas subalternas óuna situación que reclamaba no sólo otras importantes categorías gramscianas (la categoría de ñtransformismoñ, por ejemplo) sino la historia del siglo XIX y la renuncia de las fuerzas políticas que habían adoptado la tarea de la representación de las clases subalternas a guiar, formar, organizar, los subalternos en forma autónoma, dejando así objetivamente espacio a episodios de rebelión retrasada, extremista y sin esperanza.

Gramsci, en todo caso, no parece dar un juicio positivo sobre la capacidad de los subalternos de salir por sí solos del propio estado de subalternidad. Como ya ocurre en relación con las importantes consideraciones sobre el sentido común²⁰ o sobre el folclor presente en los *Cuadernos*, no hay en Gramsci ninguna confianza de que los subalternos puedan ñactuar por su cuentañ. Aquí en el §1 del *Cuaderno 25* el discurso de Gramsci obviamente se refiere a las masas campesinas. Y las masas campesinas del siglo XIX. Pero ó incluso con esta necesaria especificación- parece claro como Gramsci en general no aprecia la espontaneidad y el espontaneismo, siguiendo a Lenin en el mantener decisiva la acción organizativa e ideológica del partido de clase,²¹ aunque es más atento que Lenin en cuanto a lo que tiene de autónomo, de potencialmente alternativo, de revolucionario al menos *in nuce* en las masas de los subalternos, respecto a la cultura y a la concepción del mundo de las clases dominantes. En la celebrada nota en la cual se trata el tema de la dialéctica entre espontaneidad y dirección consciente, Gramsci afirma que

¹⁹ *Ibid*, Cuaderno 25, §1, p. 176, Tomo 6.

²⁰ Permítaseme referir mi trabajo: ñSentso comune e buonsensoñ, en Liguori, G. (2006), *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma.

²¹ Por la cercanía de algunas notas de los Cuadernos a la temática leninista del ¿Qué hacer?, así sea en una relación de unidad/discontinuidad con las teorizaciones de Lenin, remito a mi trabajo *id.* (2011), ñMovimenti sociali e ruolo del partito nel pensiero di Gramsci e oggiñ en *Critica marxista*, núm. 2.

el elemento de la espontaneidad es [...] característico de la historia de las clases subalternas;²² y sin dirección consciente aunque una dirección siempre en relación dialéctica con las masas las masas mismas están destinadas a permanecer subalternas.

La historia de las clases subalternas

La segunda nota que será retomada por Gramsci al inicio del *Cuaderno 25* es la nota 14 del *Cuaderno 3*, que se titula, en primera redacción, *Historia de la clase dominante y de las clases subalternas* y, en segunda redacción, *Criterios metodológicos*, para indicar también su importancia y su valor general. ¿Cuáles son los principales criterios metodológicos que son subrayados por Gramsci?

Antes que nada es necesario destacar que el discurso de Gramsci se dirige aquí de modo específico a la *historiografía* de las clases subalternas. ¿Por qué es importante para el autor de los *Cuadernos* hacer la historia de modo *integral*, teniendo en cuenta también y sobre todo la situación de las masas subalternas? El fin es, obviamente, totalmente político,²³ y es una convicción que nace desde lejos. En 1923, en un artículo intitulado *¿Qué hacer?*, respondiendo a la pregunta, que será también aquella de la cual nacen los *Cuadernos de la Cárcel*, ¿Por qué hemos perdido? ¿Por qué ha ganado el fascismo?, Gramsci afirma: porque no conocíamos Italia. Los comunistas no conocíamos la estructura socio-económica y la historia. Él escribe:

Nosotros no conocemos Italia. Peor todavía: nosotros carecemos de los instrumentos adecuados para conocer Italia, así como es realmente y entonces estamos en la casi imposible situación de hacer previsiones, de orientarnos, de estabilizar líneas de acción que tengan alguna posibilidad de ser exactas. No existe una historia de la clase obrera italiana, no existe una historia de la clase campesina²⁴ etc.²⁴

Es por lo tanto políticamente importante hacer la historia de las clases subalternas, aunque ella sea, subraya Gramsci en los *Cuadernos*,

²² Gramsci, A. (1999), *op. cit.*, Cuaderno 3, §48, p. 51, Tomo 2.

²³ Nótese que el grupo de historiadores indios encabezados por Guha que ha promovido la recuperación de la historia de las clases subalternas bengalíes y del Asia meridional no tenía sólo finalidades académicas, sino también finalidades políticas (cf: Capuzzo, P. (2009), *op. cit.*, pp. 41-44).

²⁴ Gramsci, A. [1923] *Che fare?*, en *Id.* (1974), *Per la verità*, Renzo Martinelli (coord), Editori Riuniti, Roma.

no necesariamente disgregada y episódica.²⁵ "Las clases subalternas", afirma Gramsci, "sufren la iniciativa de la clase dominante incluso cuando se rebelan. Y por esto cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor."²⁶

En este cuadro, en el mismo *Cuaderno 3*, Gramsci invita a estudiar: a) la formación de los grupos sociales subalternos; b) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes; c) el nacimiento de nuevos partidos de las clases dominantes para mantener el consenso de los subalternos; d) las formaciones autónomas de los subalternos, aunque sólo en vista de reivindicaciones parciales; e) las formaciones que en lugar de ello se plantean el objetivo de ser plena y autónomamente representación política de las clases subalternas.²⁷ Estas indicaciones son retomadas en segunda redacción en la §5 del *Cuaderno 25*.²⁸ El título de la nota es en segunda redacción, nuevamente, *Criterios metodológicos*, el mismo título de la §2 en el *Cuaderno 25*.

Gramsci sugiere por tanto el estudio de la realidad *diferenciada* de las clases sociales subalternas, partiendo de su existencia "objetiva", del todo carente de autoconciencia corporativa o política, para llegar a la manifestación de diversos niveles de politización y organización. Gramsci por lo tanto instaura un nexo fuerte entre reconocimiento histórico y teoría política, incluso para aquel que se refiere a las clases subalternas. Para Gramsci la conciencia histórica parece propedéutica a la misma posibilidad de acción política. Es importante saber que las clases subalternas se rebelan. Es un núcleo de autonomía respecto a las clases dominantes que Gramsci valora en sumo grado, pero sabiendo que por sí solo no basta. "Sólo la victoria "permanente" describe Gramsci el rompe, y no inmediatamente, la subordinación. En realidad, aun cuando parecen triunfantes, los grupos subalternos están sólo en estado de defensa activa."²⁹ El texto se refiere a la Revolución Francesa, pero nace la pregunta de si existe también una implícita referencia a la Revolución Rusa, a sus dificultades, a sus límites.

También es interesante notar que el concepto de "clases subalternas" nace en directa oposición desde el *Cuaderno 3* respecto a aquel de "clase

²⁵ Gramsci, A., (1999), *op. cit.*, Cuaderno 3, §14, p. 27, Tomo 2.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Cfr.* Cuaderno 3, §90, p. 89, Tomo 2.

²⁸ *Ibid.*, Cuaderno 25, §5, pp. 182-183, Tomo 6.

²⁹ *Ibid.*, Cuaderno 25, §2, pp. 178-179, Tomo 6.

dominante, no de clase hegemónica. Por lo demás, para Gramsci la hegemonía es una *función* que ejerce la clase dominante. En el *Cuaderno 10*, por ejemplo, él afirma que

í la filosofía de la *praxis* [í] no es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre clases subalternas; es la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno.³⁰

Esto que aquí literalmente parece un proceso de autoeducación en realidad es visto de modo más complejo: presupone la intervención de un elemento al mismo tiempo interno a la clase (una parte suya) y es capaz de constituir una vanguardia real, un elemento que en los *Cuadernos* a veces es denominado partido o Príncipe moderno, a veces filosofía de la *praxis*, a veces centro homogéneo de cultura adecuado para desarrollar un trabajo educativo-formativo.³¹ El partido gramsciano es parte de la clase, debe tener con ella una conexión orgánica, pero debe también sobrepasar gracias al nexo vital con la *filosofía de la praxis* su sentido común, es decir, el nivel de concepción del mundo (o ideología) de los subalternos que permanecen como tales. Y esto no puede suceder de modo espontáneo. También en el Gramsci de los *Cuadernos* es central la consideración de la relevancia y del rol del partido político de la clase obrera y de todos los subalternos.

La ampliación en el uso del término

Existe en el *Cuaderno 3* otro punto fijo colocado por Gramsci, aquel que se encuentra en el §90 del *Cuaderno 3*, nota que también se titula *Historia de las clases subalternas*. En primer lugar en esta nota Gramsci contrapone clases subalternas a clases dirigentes. Y las coloca en relación con el Estado y la sociedad civil:

La unificación histórica de las clases dirigentes está en el Estado y su historia es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Esta

³⁰ *Ibid.*, Cuaderno 10, Parte II, §41, p. 201, Tomo 4.

³¹ *Ibid.*, Cuaderno 1, §43, pp. 99-100, Tomo 1. Retomado en segunda redacción en el Cuaderno 24, §3, p. 166, un lugar de los *Cuadernos* contiguo al *Cuaderno 25*.

unidad debe ser concreta, o sea el resultado de las relaciones entre Estado y "sociedad civil".³²

Al contrario, leemos todavía en el texto gramsciano, "para las clases subalternas la unificación no se produjo: su historia está entrelazada con la de la "sociedad civil", es una fracción disgregada de ésta".³³ Por lo tanto las clases subalternas son subalternas también porque no saben "constituirse Estado". Se confirma aquí la absoluta equivocación de aquellas lecturas de Gramsci que lo han señalado como el "teórico de la sociedad civil".³⁴ La consideración gramsciana de la sociedad civil observa en ella todos sus límites: quien permanece al nivel de la sociedad civil permanece subalterno. Quién no logra elaborar una propuesta de reorganización de la nación entera, que es entonces una propuesta de Estado, no representa un desafío para la hegemonía. Esto parece todavía más certero a partir del momento en el cual Gramsci aclara a sí mismo y a nosotros, sobre todo a partir del *Cuaderno 6*, como la distinción Estado/sociedad-civil es "metódica" y no "orgánica". En el "Estado integral" gramsciano permanecer en el nivel de la sociedad civil es signo de subalternidad política y cultural.

Porque hablamos del "constituirse Estado" de las clases subalternas, podemos notar reiterando lo que hemos afirmado implícitamente a propósito del análisis *diferenciado* de las clases subalternas que ya no estamos hablando de clases "en los márgenes de la historia". Gramsci utiliza por lo tanto el término de clases o grupos subalternos sea en referencia a partes del mundo campesino más bien atrasado, sea en referencia a clases sociales "fundamentales" todavía no hegemónicas, como la clase obrera.³⁵

Una importante y evidente ampliación semántica del término "clases subalternas" respecto al inicial *Cuaderno 3*, se encuentra en una nota de 1932. Me refiero a la nota §67 del *Cuaderno 9*, nota conocida sobre todo por la tematización del "trabajador colectivo", pero importante también porque la

³² *Ibid.*, Cuaderno 3, §90, p. 89, Tomo 2.

³³ *Idem.*

³⁴ Permítaseme todavía la referencia a mi trabajo Liguori, G. (2006), *op. cit.*, en particular a los capítulos *Stato allargato e Società civile*.

³⁵ Marcus Green ha evidenciado cómo en los Cuadernos se encuentran ejemplos de aplicaciones del concepto de "grupos sociales subalternos" también a diversas épocas históricas (Green, M. E. (2002), *op. cit.*, pp. 200-201).

clase subalterna deviene ahora óen el léxico gramscianoó la clase obrera de fábrica. Una cierta fase del desarrollo técnico (el taylorismo, por ejemplo), para Gramsci puede ser sólo un momento õtransitorioö, puede escindirse de los intereses de la òclase dominanteö, la exigencia técnica puede ser pensada, afirma Gramsci, como unida a los õintereses de la clase todavía subalternaö,³⁶ y el hecho de que la clase subalterna se dé cuenta (la referencia es al movimiento turinés de los consejos de fábrica) quiere decir, para Gramsci, que esta clase ò da muestra de tender a salir de su condición subordinadaö.³⁷ Es así que òel -trabajador colectivoø entiende ser talö.

En la larga nota 12 del *Cuaderno 11* de 1932-1933, ocurre otro pasaje lingüístico interesante, aquel que va del concepto de clases o grupos subalternos al de òsubalternoö. Del adjetivo al sustantivo, del plural al singular. Este hecho se puede relacionar, al menos objetivamente, me parece, a algunos usos del término que han sido elaborados en los últimos decenios. Gramsci está hablando del mecanismo marxista, de la òfunción histórica desempeñada por la concepción fatalista de la filosofía de la *praxis*ö,³⁸ trata, entre otras cosas, el tema de òcuando el -subalternoø se vuelve dirigente y responsableö,³⁹ o bien òuna persona histórica, un protagonistaö.⁴⁰ La concepción mecanicista del marxismo, afirma Gramsci, había sido òuna religión de subalternosö.⁴¹ El sujeto al cual se ajusta la característica de òsubalternoö por lo tanto ya no es más una clase o un grupo social, se vuelve un sujeto singular (el subalterno), o al menos se abre el espacio para que el lector llegue a pensarlo. El òsubalternoö, por no serlo más, debe ser òsiguiendo las palabras de Gramsció òdirigenteö, òresponsableö, òprotagonistaö.

En fin, un paso posterior en esta dirección de *extensión y ampliación* del uso del término subalterno está presente en una carta, escrita por Gramsci el 8 de agosto de 1933 a su compañera Giulia Schucht. Es una carta bella y también terrible. Los juicios de Gramsci hacia Giulia aún cuando rodeados de expresiones amorosas, son aquí bastante duros. Pero no nos detendremos en las relaciones entre ellos. Desearía en lugar de ello subrayar el modelo

³⁶ Gramsci, A., (1999), *op. cit.*, Cuaderno 9, §67, p. 49, Tomo 4.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, Cuaderno 11, §12, p. 260, Tomo 4.

³⁹ *Ibid.*, p. 255.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 256.

antropológico al cual se dirige el pasaje y el significado que en él asume el término Õsubalternoö. Escribe Gramsci a Giulia:

í me parece que te pones (y no sólo en este asunto) en la posición del subalterno y no del dirigente, es decir, de quien no está en grado de criticar históricamente las ideologías, dominándolas, explicándolas y justificándolas como una necesidad histórica del pasado, sino de quien, puesto en contacto con un determinado mundo de sentimientos, se siente atraído o rechazado por él permaneciendo sin embargo siempre en la esfera del sentimiento y de la pasión inmediata.⁴²

En primer lugar notamos que aquí Õsubalternoö es singular y es opuesto a Õdirigenteö, no a dominante, o a clase dominante, como sucede anteriormente. Sino sobre todo Õsubalternaö es una *persona*, que no tanto experimenta una condición de opresión social, cuanto parece no poseer los requisitos subjetivos para enfrentar las ideologías, los sentimientos, las concepciones del mundo, las culturas, con conciencia, con capacidad de historización, contextualización, comprensión y por lo tanto con capacidad Õhegemónicaö. Aquí el término Õsubalternoö tiene una entonación puramente cultural.

Parece obvio que los límites que Gramsci ve en la compañera son atribuibles, en gran parte, a una cierta concepción de las mujeres sobre todo masculina que hoy llamaríamos machista o patriarcal, a la cual Gramsci parece no sustraerse.⁴³ Sin embargo, el uso del término presente en la carta puede ser ciertamente extendido a otros sujetos, incluso más allá de esta mirada Õmachistaö.

Se trata, es importante no olvidarlo, de una insinuación que se encuentra en una carta de Gramsci a la compañera: un contexto informal, privado, que limita el valor de la afirmación gramsciana frente a las notas de los *Cuadernos* que hemos examinado, a su transcripción, modificación, sistematización. Pero que constituye un indicador, la espía de un desplazamiento semántico extremadamente significativo. También con los límites mencionados, el pasaje de la carta gramsciana muestra por lo menos una *posibilidad*, presente en el

⁴² Carta a Iulca, 8 agosto 1933, en Gramsci, A. (1996), *Lettere dal carcere*, A. A. Santucci (coord.), Sellerio, Palermo, p. 738.

⁴³ Cfr. Durante, L. (2008), ÕAntonio Gramsci e la formazione di una nuova personalità femminileö, en *Id.*, *Avventure dell'identità. Letture contemporanee*, Palomar, Bari, p.68 (ya con otro título, en *Critica marxista*, Editori Riuniti, Roma, 2008, nums. 2-3).

mismo Gramsci: la dilatación del término *subalterno* de la descripción e interpretación de un fenómeno colectivo, social, de clase, aún articulado en una escala de posibilidades aplicativas (y que permanece ciertamente como el uso más amplio y apropiado encontrado en Gramsci), a su aplicación a la condición de subalternidad en primer lugar *cultural* de una persona.

Tres acepciones

Gramsci usa por lo tanto los términos *subalterna/subalterno/subalternas/subalternos* en varios modos. Tomemos en consideración los principales. En primer lugar, el término es usado en relación con sectores de población disgregada, políticamente (y por lo tanto también culturalmente) marginal, que Gramsci juzga *en los márgenes de la historia*. Ya contiguamente a esta tematización, no obstante, en el mismo *Cuaderno 3*, es propuesto un abanico de modalidades diversas del ser *subalterno* que *como se ha visto* indica con claridad la posibilidad de un nivel creciente de politización y organización.

En segundo lugar, Gramsci desarrolla el uso del término *subalterno* con referencia específica al proletariado industrial avanzado, tan avanzado que ensaya la posibilidad de dar vida a una forma propia de democracia, y que por lo tanto ha comenzado un proceso no sólo de *contra-hegemonía*, sino también de *desafío hegemónico*, para la conquista de la hegemonía.

En tercer lugar, el término es usado en referencia a sujetos singulares, sea en relación con su colocación social, sea en relación con sus límites culturales. No deseo afirmar que el uso prevalecido en años recientes, sobre todo en los *Subaltern Studies* y en los *Cultural Studies* estadounidenses haya nacido de una reflexión sobre estos aspectos de la presencia de *subalterno* en Gramsci. Y repito que de acuerdo con las críticas antes mencionadas a un uso del concepto lejano y opuesto al universo conceptual y valorativo gramsciano: permanece errado, desde mi perspectiva, querer sustituir una visión de la sociedad fundada sobre diversificaciones únicamente culturales. En el abanico de acepciones presentes en los *Cuadernos* se encuentra, sin embargo, la indicación de algunos de los motivos que al menos en parte justifican el uso y la fortuna actuales del término. Ellos están correlacionados a la riqueza interpretativa con la cual Gramsci lee la relación estructura/superestructura, en modo dialéctico, de tal modo que las posibilidades de incidencia que tienen las subjetividades y las ideologías sobre el plano de la concreta realidad

histórico-social (determinada sólo, *ön* última instancia \ddot{o} , por la dimensión estructural). Pero en la conciencia de que este hecho no debe hacernos correr el riesgo de perder el anclaje de la acción de los sujetos en la *ösociedad económica* \ddot{o} , en la estructura y en la división de la sociedad en clases *ócosa* que hace de Gramsci un marxista \acute{o} , es valorizado el hecho que con la pareja hegemónicos/subalternos Gramsci nos ofrece categorías más amplias que aquellas marxistas clásicas (burgueses/proletarios) porque las primeras entrelazan mejor los aspectos de la colocación social y subjetividad, dato estructural y dato cultural e ideológico.

La categoría de *ösubalternoö* cae por lo tanto en un cuadro de enriquecimiento de las categorías tradicionales del marxismo. Y es ya en sí significativo que, hablando de clases o grupos sociales subalternos, Gramsci comprenda tanto a grupos más o menos disgregados y marginales, como al proletariado de fábrica: tanto los campesinos sardos como los obreros turineses. Como ha sugerido Hobsbawm,⁴⁴ una de las peculiaridades de las cuales nace la originalidad del marxismo de Gramsci está precisamente en el haber vivido tanto la experiencia de una región extremadamente retrasada, marginal y periférica como Cerdeña cuanto la de una gran ciudad industrial capitalista como Turín. Gramsci es entonces una suerte de *öhéroe* de estos dos mundos \ddot{o} , porque ha vivido, observado y teorizado así la periferia como el centro, así el mundo atrasado de los campos meridionales como el mundo avanzado de la ciudad que surge en torno a la fábrica fordista.

También por esto el comunista sardo nos ha podido ofrecer una categoría como la de *ösubalternoö*, en grado de mantener juntos a los explotados y los oprimidos en un sentido más comprensivo de las tradicionales categorías marxistas. He aquí porque la categoría de *ösubalternoö* ha sido retomada y relanzada y ha encontrado un creciente éxito a partir de países de la *öperiferia* \ddot{o} capitalista, en los cuales la contradicción capital/trabajo se enriquece y se complica con muchas determinaciones, también lejanas de aquella de la subalternidad salarial.

El uso que además Gramsci hace del término *ösubalternoö*, en la carta a Giulia que he citado, se dirige a un uso todavía más extenso, fundamentalmente cultural, lo cual nos dice cómo este término se ha empleado también por

⁴⁴ Hobsbawm, E. (2011), *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milán, p. 318.

Gramsci para describir un cierto tipo de relaciones de fuerza cultural. Es erróneo querer considerar sólo esas dimensiones culturales de la opresión y de la identidad de los subalternos, como es erróneo no distinguir entre los diversos tipos de subalternidad, que no son todos iguales y que son jerarquizados, si se sostiene ó como sostiene el marxista Gramsci que exista una contradicción principal, de tipo estructural, que determina también la subjetividad de las subalternas y de los subalternos.

Bibliografía

- Baratta, G. (2007), *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Carocci, Roma, pp. 119-133.
- Buttigieg, J. A. (1999), "Sulla categoria gramsciana di «subalterno» en G. Baratta y G. Liguori [coords.], *Gramsci da un secolo all'altro*, International Gramsci Society, Editori Riuniti, Roma.
- (2009), "Subalterno, subalterni", en G. Liguori, P. Voza (coords.), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma.
- Capuzzo, P. (2009), "I subalterni da Gramsci a Guha", en G. Schirru (coord), *Gramsci le culture e il mondo*, Viella, Roma.
- Durante, L. (2008), "Antonio Gramsci e la formazione di una nuova personalità femminile", en id., *Avventure dell'identità. Letture contemporanee*, Palomar, Bari.
- Filippini, M. (2011), *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Odoya, Boloña, pp. 99-139.
- Francioni, G., Frosini, F., (2009) "Nota introduttiva" en A. Gramsci, *Quaderno 25 (1934-1935)*, en id., *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti (2009)*, G. Francioni (coord), Biblioteca Treccani - L'Unione sarda, Roma-Cagliari.
- Gramsci, A. (1923), *Che fare?*, en id. (1974), *Per la verità*, Renzo Martinelli (coord), Editori Riuniti, Roma.
- (1977), *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci*. A cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Turín.
- (1996), *Lettere dal carcere*, A. A. Santucci (coord.), Sellerio, Palermo
- (1999), *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Tomos 1-6, Ediciones Era, México.

Gramsci teórico de la subjetivación política. La tríada subalternidad-autonomía-hegemonía*

Massimo Modonesi

He sostenido y argumentado anteriormente que es necesario y posible recuperar y reconfigurar una teoría marxista de la acción política, anclada en una conceptualización de la subjetivación política que gire en torno al principio de antagonismo y que derive en una teorización sobre los movimientos sociopolíticos. Esto implica reconocer los aciertos y los alcances así los vacíos y los límites del marxismo, delimitar un perímetro y una agenda propios, a partir de la cual establecer una diferenciación crítica de las teorías dominantes y, al mismo tiempo, un terreno de diálogo y de incorporación de algunos de sus elementos teóricos e instrumentales compatibles (Modonesi, 2018). Este perímetro debería girar no tanto en adecuar las hipótesis y traducir el léxico marxista al canon sociológico dominante sino en reformular la originalidad crítica del concepto de lucha de clases y de todas sus implicaciones y derivaciones teóricas y analíticas (Modonesi-Vela-Vignau, 2015). Esto implica, en primera instancia, asumir que las luchas son de clase y que las clases luchan, es decir que existen campos de clase donde surgen y se forjan subjetividades y actores y que los movimientos sociales son, como lo sugirió Colin Barker, «mediaciones de la lucha de clases» (Barker, 2013, p. 47).¹ En aras de contribuir a la ampliación y renovación de este horizonte, he propuesto analizar a los procesos de subjetivación política como secuencias de combinaciones desiguales de experiencias y prácticas de subalternidad, antagonismo y autonomía, entendidos como correlatos subjetivos de la tripartición analítica clásica del marxismo entre dominación, conflicto y emancipación (Modonesi, 2014).

* Este texto es un producto parcial del proyecto UNAM-PAPIIT 301619 *Fundamentos de una teoría gramsciana de la subjetivación política*. Agradezco el apoyo recibido además por el programa PASPA de la DGAPA de la UNAM.

¹ En este sentido comparto las preocupación general de Adrián Piva y su rescate, en clave de teorización de la acción colectiva, de la noción de origen obrerista de composición y descomposición de clase (Piva, 2020).

En este artículo me propongo avanzar en este camino a partir de dos movimientos teóricos simultáneos. En el primero pretendo introducir la coordenada gramsciana de la hegemonía en la lógica y la secuencia de la subjetivación política. En el segundo, sostendré que en la obra de Gramsci se hallan los fundamentos, es decir las coordenadas básicas, a partir de los cuales se pueden y deben teorizaciones marxistas sobre los procesos de subjetivación política y, por lo tanto, de la acción colectiva y los movimientos sociales.

I. De la noción de hegemonía que Gramsci enriqueció y complejizó en sus *Cuadernos de la Cárcel* podemos distinguir, siguiendo a Christine Buci-Glucksmann, dos caras: «un análisis de la hegemonía en términos de constitución de clase» y «un análisis de la hegemonía en términos de Estado» (Buci-Glucksmann, 1978, p. 18). En un sentido similar, Nicos Poulantzas diferenciaba la hegemonía a partir de su origen proletaria o burguesa: «dos ámbitos que se presentan, pese a sus relaciones, como diferenciados: el de la función política objetiva y de la estrategia de proletariado –lo que plantea el problema de sus relaciones con el concepto de «dictadura del proletariado»- y en el de las estructuras del estado capitalista y de la constitución política de las clases dominantes en la sociedad moderna» (Poulantzas, 1969, p. 43).

Si bien estas formas de la hegemonía están estrechamente articuladas, los estudios gramscianos contemporáneos y los usos más difusos del concepto, salvo contadas excepciones, operan un recorte y se orientan a concebir a la hegemonía estrictamente como forma y como lógica de la dominación, olvidando o relegando en un segundo plano sus implicaciones en los procesos de subjetivación política de las clases.

Pareciera evidente que la reflexión de Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel* gira alrededor de la cuestión del sujeto político² ya que teoriza formas y dinámicas de subjetivación política y propone una filosofía de la praxis que implica la construcción de sujetos que actúan políticamente en función de una voluntad colectiva que se realizan plenamente en el despliegue hegemónico de un *príncipe*

² Aunque exista una interesante veta sobre el sujeto individual y su vínculo con lo social que pasa, en particular, por las reflexiones de Gramsci sobre la educación (Meta, 2019). Sobre la cuestión de la subjetividad individual, en relación con la subalternidad y la hegemonía ver también un artículo de Kylie Smith (2010).

moderno, el partido entendido como «intelectual colectivo», para usar la eficaz paráfrasis de Togliatti de 1958 (Togliatti, 2001, p. 255). Una reflexión, la de Gramsci, en donde la praxis se desarrolla por medio de interacciones conflictuales y consensuales, enmarcadas en circunstancias históricas y sociales determinadas, entre actores y sujetos políticos que nombra de forma diversa: principalmente clases y grupos subalternos³ pero también multitudes, masas, pueblo, productores, trabajadores, intelectuales, partidos, burocracias, jefes, figuras carismáticas (césares), hombre colectivo, hombre de masa etc.

Al mismo tiempo, eso que parece obvio no es convencionalmente aceptado, siendo que esta dimensión clásica y central del pensamiento gramsciano ha sido relevada y subrayada solo de forma intermitente y esporádica, sin haber sido colocada en el centro de una sistemática y continuada línea de investigación. En efecto, repasando el largo y extenso debate sobre su obra que se tuvo lugar en Italia desde los años 50 que reconstruye Liguori en su *Gramsci conteso*, la cuestión de la subjetividad política ocupa un lugar central solo en los abordajes más próximos a la dimensión política como, por ejemplo en la lectura de Togliatti y de los intelectuales más internos al Partido Comunista Italiano (PCI) en los años 50-60, en relación con la temática del partido y de la clase susceptibles de ejercer una hegemonía o, en el trasfondo del debate entre historicismo y estructuralismo, en autores como Luciano Gruppi, Nicola Badaloni, Biagio De Giovanni, Giuseppe Vacca o Valentino Gerratana (Liguori, 2012). Estas perspectivas, vertidas en las revistas de área PCI, dicho sea de paso, inspirarán a Ernesto Laclau la acepción subjetivista de hegemonía que desarrolla en su teorización e influenciaron, gracias a la difusión impulsada por José Aricó, el perfil de los gramscianismos latinoamericanos, tendencialmente más propensos a reconocer la centralidad de la cuestión de la lucha y el sujeto político.

³ En los primeros dos *Cuadernos*, Gramsci usa las nociones de *clases productivas, populares* o *trabajadoras* y sólo hasta el C3§14, escrito en 1930, introduce la de *clases subalternas*, sin dejar de usar con frecuencia la de *clases populares* y esporádicamente *clases instrumentales, inferiores, productoras, fundamentales, subordinadas, trabajadoras, pobres, obreras* y hasta *económicamente atrasadas y políticamente incapaces* (C19§5). Por otra parte, respecto a las clases dominantes, usa también las fórmulas de *clases dirigentes, altas, superiores, hegemónica, burguesa*, pero también, más esporádicamente, expresiones como *clase intelectual, clase culta, clase política* y *clase revolucionaria*.

Y, en efecto, una definición particularmente sugerente en este sentido, la proporciona Portantiero en un texto -colocado en antítesis a la provocación de Laclau en el coloquio de Morelia en 1980- en el cual propone la noción de «acción hegemónica» entendida como «constelación de prácticas políticas y culturales desplegada por una clase fundamental, a través de la cual logra articular bajo su dirección a otros grupos sociales mediante la construcción de una voluntad colectiva que, sacrificándolos parcialmente, traduce sus intereses corporativos en universales» (Portantiero, 1985, p. 282). Para Portantiero la teoría de la hegemonía implicaba una teoría de la organización, de la constitución de las clases como voluntades políticas colectivas.

La hegemonía es el proceso a través del cual una clase se produce a sí misma como sujeto histórico. Es una construcción social y como tal se expresa en multiplicidad de organizaciones y de prácticas por las que una clase fundamental al reconstruir su unidad como sujeto político es capaz de dirigir al pueblo-nación. Es el resultado de una tensión permanente entre movimientos políticos y movimientos sociales en el interior de una conflictualidad que jamás debiera clausurarse (Portantiero, 1985, p. 299).

Este proceso se daba, según Portantiero, en el cruce entre el Estado y la sociedad civil, y en esta última se gestaba la presencia subordinada, pero «no silenciosa ni invisible» de las clases subalternas y sus «impulsos contrahegemónicos» para trasladarse al plano estatal, a un Estado como punto de equilibrio: «Que sintetiza la dominación al procesar simultáneamente la prevalencia de los intereses de las clases dominantes y el compromiso con intereses emergentes de las clases dominadas» (Portantiero, 1985, p. 283).

Sin embargo, salvo esta excepción -por lo demás aislada ya que se trata de un artículo que no encuentra eco y sistematización en la obra del propio Portantiero- de las principales corrientes contemporáneas que desarrollaron y difundieron la noción de hegemonía en el mundo,⁴ ninguna reúne tres criterios fundamentales: haber colocado el primer plano la cuestión de la

⁴ Según Frosini y Cospito, quienes coordinan un seminario internacional sobre el concepto de hegemonía que ha venido desarrollándose en los últimos años: a) la francesa ('60-'70), L. Althusser, N. Poulantzas e M. Foucault; b) la inglesa ('60-'70), R. Williams e S. Hall; c) la argentino-mexicana ('70), J. C. Portantiero, J. Aricó, R. Zavaleta, E. Laclau; d) la hindú ('80), de los *subaltern studies*; e) la norte-americana ('80-'90), la escuela neo-gramsciana estudio de las relaciones internacionales.

subjetivación política, mantenerse en el perímetro de la elaboración gramsciana y lograr proyectarla/actualizarla de forma consistente. La mayor parte de los autores no puso el acento en la subjetivación sino en el asujetamiento, es decir sobre la eficacia de la dominación, mientras quienes lo hicieron dejaron a Gramsci en el camino y, finalmente, los pocos que se dedicaron a seguir la senda gramsciana del estudio de los procesos de subjetivación política, no lograron, a mi parecer, producir resultados teóricamente robustos y, por lo tanto, influyentes y duraderos.

La temática de origen bolchevique y leninista (Di Biagio, 2008) que Gramsci teorizó, desarrollándola y complejizándola, es decir la cuestión de la hegemonía como parte integrante y culminante de la constitución del sujeto socio-político -como expansión o dilatación subjetiva- fue tendencialmente desplazada hacia el terreno de análisis de la dominación, del ejercicio del poder por parte de las clases dominantes y, por lo tanto, del análisis y la comprensión del Estado, en el sentido integral que le otorgó el marxista italiano.

II. Esto no quiere decir que no haya un reconocimiento, en tiempos recientes, de la importancia, de por si difícilmente negable, de la cuestión subjetiva en la elaboración del concepto de hegemonía en Gramsci. En el universo de los gramsciólogos italianos, además de Giuseppe Vacca y Roberto Finelli, quienes venían señalando este aspecto desde tiempo atrás, en los últimos años, autores como Di Meo, Ciavolella, Cospito y Frosini ofrecieron contribuciones importantes.⁵

Roberto Finelli sostuvo explícitamente que para Gramsci es la hegemonía, más que la economía, a determinar el conjunto del devenir histórico, marcado por «el hacerse y deshacerse de sujetos colectivos, ligados por la capacidad o menos de dirigir socialmente y políticamente, además de a si mismos, la mayoría de las clases y grupos de un determinado conjunto histórico-social» (Finelli, 2012, p. 322).

Vacca, recuperando y *aggiornando* la perspectiva togliattiana, reiteró recientemente la idea que la filosofía de la praxis de Gramsci debe entenderse como «una teoría de la constitución de los sujetos» (Vacca, 1991 y 2017b, p. 185). Aunque no desarrolle ni sustente este planteamiento en relación con el archipiélago de conceptos y

⁵ También cabe señalar, por la temática, los textos incluidos en Liguori (2019).

problemas anexos y conexos, tiene un fuerte valor por la influencia del autor en el contexto de los estudios gramscianos.

También notable es la contribución de Di Meo sobre el concepto de catarsis porque evidencia una lectura del «proceso que se juega en el crecimiento o menos de las subjetividades sociales; sobre su condición de mayor o menor acentuada actividad o pasividad al interior del mismo; proceso no unívoco, ni unidireccional, echo de muchos y diversos estadios, en el cual el conflicto entre múltiples opciones está siempre presente» (Di Meo, 2016, p. 58). La catarsis operaría, según la lectura de Di Meo, como pasaje de la estructura a la superestructura, de la necesidad a la libertad, donde libertad significa:

la posibilidad de generar -por parte de un determinado sujeto social fundamental- todos los instrumentos necesarios para ponerse a si mismo como protagonista autónomo de la historia, es decir en poder colocar el problema de su propia hegemonía, a partir de un inicial «espíritu de escisión» (Di Meo, 2016, p. 59).

Otra aportación notable es la de Riccardo Ciavolella quien recupera el debate antropológico -en particular la obra de Ernesto De Martino en Italia- y de la historia social y abre una línea de reflexión que conecta y problematiza, en clave de subjetivación política, subalternidad y hegemonía (Ciavolella, 2019 y 2020).

Entre los autores más centrados en la reconstrucción filológica del pensamiento de Gramsci, la cuestión aflora de manera más problemática. Giuseppe Cospito, en un texto en donde rastrea las variaciones en los usos de la noción de hegemonía en los *Cuadernos*, tratando fundamentalmente de argumentar el desperfilamiento de la perspectiva clasista en Gramsci, termina por reconocer el carácter subjetivo de la lucha hegemónica como cuando, por ejemplo, resalta la reescritura del C9§124 en C23§6 (Gramsci, 1975, p. 1189 e 2192), donde «Gramsci definirá esa “seguridad en si mismo” del nuevo grupo social como “actitud hegemónica”, para reafirmar como la autoconsciencia (colectiva, además de individual) represente el primo paso en la vía de la afirmación de la hegemonía» (Cospito, 2016).

Por su parte, Fabio Frosini volvió sobre la cuestión central colocada por Gerratana en los años 70 de la diferencia entre hegemonía proletaria y burguesa (Gerratana, 1997, p. 122-127) para sostener cierta equivalencia y un vínculo dialéctico entre ambas

(Frosini, 2020, p. 283). Al mismo tiempo, en un texto anterior, Frosini había sostenido que la forma de la hegemonía “jacobina” – que evoca el tránsito de los subalternos hacia la autonomía como antesala para emprender la disputa hegemónica, señalado oportunamente por Baratta (2007)- es superada por Gramsci a partir de las consideraciones sobre la revolución pasiva, en la dilatación de la noción de hegemonía como «dialéctica de inclusión y control» e «unidad entre gobernados y gobernantes» (Frosini, 2016). En este sentido, más allá de quienes ejerzan la hegemonía, ésta se realiza como dirección/dominación más que como proceso de subjetivación.

En el mundo anglosajón, respecto de la cuestión del vínculo /contraste entre una perspectiva marxista sobre la acción colectiva y las sociologías de los movimientos sociales, ecos de Gramsci han ido apareciendo con siempre mayor frecuencia pero de forma esporádica, inorgánica y, generalmente, como aplicaciones de algunos conceptos a ámbitos específicos.⁶ La recuperación más consistente y relevante se encuentra en un libro colectivo sobre marxismo y movimientos sociales, único en su género, en el cual aparecen abundantes referencias a Gramsci (Barker-Cox-Krinsky-Nilsen, 2013). Sin embargo, las referencias se limitan a aspectos puntuales de su pensamiento y no se reconoce en su obra un teorización sobre la subjetivación política susceptible de vertebrar una perspectiva marxista sobre la acción colectiva y la movilización socio-política.⁷ En particular se pone el acento en el concepto de «conciencia contradictoria» de las clases populares/subalternas (Barker, 2013), del sentido común/buen sentido (Cox, 2013), sobre el papel de los intelectuales orgánicos (Humphrys, 2013). Y, paradójicamente la noción de hegemonía es invocada para entender los «movimientos sociales de arriba» y no para los de abajo (Cox y Nilsen, 2013).

⁶ En este género, destaca un texto de Jean-Pierre Reed el cual, aun cuando no pretenda teorizar, se restrinja al tema de los subalternos y no aborde directamente la cuestión de la acción colectiva y los movimientos sociales, tiene la virtud de reconocer explícitamente el aporte de Gramsci sobre la temática de la subjetividad política (Reed, 2013).

⁷ Prueba de ello, es que el trabajo que más sistemáticamente se propone recuperar la obra de Gramsci lo hace a nivel filosófico que no se relaciona directa y explícitamente con la acción colectiva y los movimientos sociales. Krinsky resalta tres aspectos claves del marxismo: 1) la totalidad dialéctica; 2) la contradicción; 3) la inmanencia; 4) la coherencia; y, 5) la praxis (Krinsky, 2013).

Todas estas contribuciones enriquecen el debate y colocan cuestiones y perspectivas de gran relieve, pero no alcanzan a revertir la tendencia dominante y volver a situar en el centro de los estudios gramscianos el vínculo entre hegemonía y subjetivación política y, menos aún, a reconocer y resaltar los nexos entre subalternidad, autonomía y hegemonía.

III. ¿Por qué esta pendiente tan relevante ha sido y está siendo descuidada? Varias hipótesis pueden barajarse. Es posible que la tendencia a contraponer el subjetivismo voluntarista del Gramsci consiliarista al de los *Cuadernos* para exaltar el segundo llevó a minimizar la dimensión subjetiva en las reflexiones carcelarias. O por ser considerada menos original teóricamente o simplemente demasiado clásicamente marxista. O como reflejo del predominio de lecturas estructuralistas de Gramsci. O por la fragmentación temática propia de los estudios gramscianos. O por haber sido sumergida esta cuestión por otras aportaciones gramscianas igualmente centrales y consideradas más originales sobre el Estado, la ideología, la cultura. O por una espasmódica búsqueda de novedad, de acercamientos originales al estudio de la obra del marxista sardo. Un olvido que pudo ser producido por lo que, en pedagogía, se llama aprendizaje interferente, es decir por elementos que sobrevinieron y obstruyeron la visibilidad y la valorización de esta dimensión central.

En todo caso no se trata de un olvido o una interferencia de menor importancia ya que lo que se pone en segundo plano, no casualmente, es la base más política, marxista y leninista, de la cuestión de la subjetividad, el aspecto más espinoso de la crisis del marxismo de los años 70-80: la hipótesis del sujeto histórico, de la lucha de clase, de la lucha como acción y del sujeto que lucha. A la luz de la derrota histórica del movimiento comunista en todas sus expresiones y corrientes, en paralelo con el inicio de la mundialización de Gramsci y de la propagación de las lecturas culturalistas de Gramsci, el deslizamiento de los temas de la subjetivación a los del asujetamiento es una señal de un cambio de época, marcado tanto por la derrota como también por la ausencia - sobre todo en Italia- de nuevas coyunturas propicias, de momentos de agudización de conflictualidad que auspiciaran emergencias subjetivas políticamente fuertes, desafíos prácticos que invocaran y

despertaran cuestiones teóricas. También por este anclaje histórico político de la teoría y en particular de las reflexiones gramscianas, el escenario ibero-americano resultó más propicio, en las últimas décadas, para que se retomaran en esta clave las intuiciones de Gramsci.

Por otro lado, incluso en contextos menos favorables, las escasas lecturas recientes de los *Cuadernos* centradas en la subjetivación política tienden a bifurcarse entre acercamientos que podemos definir subalternistas y hegemónistas, perspectivas esencialistas, cuyo peso interpretativo se inclina hacia un lado u el otro de la ecuación gramsciana, soluciones que desplazan y descentran respectivamente hacia abajo o hacia arriba la cuestión del sujeto, como -para poner ejemplos colocados en los extremos- el subalternismo poscolonialista y el hegemónismo laclausiano o populista de izquierda. Una divergencia que no respeta la lógica del pensamiento de Gramsci quien desarrollaba la idea marxiana de un sujeto socio-político que se coloca sincrónicamente, así como se constituye y se desarrolla diacrónicamente, adentro, contra y más allá del capital y el Estado que le corresponde, es decir al interior pero potencialmente más allá de la relación de explotación y de dominio. En términos gramscianos, un sujeto no solo subalterno sino tendencial y potencialmente autónomo y hegemónico.

En esta óptica, partiendo de una intuición de Baratta (2007), he insistido que, entre subalternidad y hegemonía, polos del proceso de subjetivación política sugerido por Gramsci, media la autonomía, un concepto que si bien usa poco -y puede que por ello no aparece en el diccionario gramsciano (Liguori y Voza, 2009) - no deja de ser crucial en la famosa nota del C3 después retomada en el C25⁸, además de ser, más allá del nombre, una problemática de peso ya que, en el fondo, no es otra cosa que una noción equivalente a la de independencia de clase que es la piedra miliar de la cuestión subjetiva marxista, de Marx en adelante, pasando obviamente por el otro gran interlocutor de Gramsci, es decir Lenin. Un pasaje

⁸ En síntesis: 1. Su «formación objetiva» en el mundo de la producción (...) «su origen en grupos sociales preexistentes»; 2. «Su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes» en las cuales intentan influir; 3. «El nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos»; 4. «Las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter restringido y parcial»; 5. «Las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero en los viejos cuadros»; 6. «Las formaciones que afirman la autonomía integral, etcétera» (Gramsci, 1981, C25§5, v6, 182; Gramsci, 1975, p. 2288).

fundamental, aquello sobre las fases por la cuales los subalternos se vuelven autónomos, en donde la autonomía es más que la simple premisa o bisagra que abre la posibilidad hegemónica, la coronación del príncipe que sanciona una lograda plena soberanía subjetiva, el protagonismo histórico y, por lo tanto, la definitiva salida de la subalternidad (Modonesi, 2018a y 2018b).

IV. Antes de volver sobre el concepto de hegemonía, sobrevuelo rápidamente -a modo de inventario- algunos pasajes del arco formado por los dos conceptos fundamentales que aparecen enunciados como tales, subalternidad y hegemonía, auténticos polos de la dialéctica subjetiva gramsciana, y aquello de autonomía, que media y sirve de puente, operando como bisagra, cumpliendo un papel teórico -y obviamente práctico- de gran relevancia, aun cuando nominalmente tenga menos visibilidad y pueda resultar menos original respecto al debate marxista en el que se inserta la contribución de Gramsci.

El itinerario, tanto histórico-político como teórico, parte de la base subalterna de todo proceso de subjetivación política. En efecto, de la conceptualización y caracterización de la condición subalterna arranca el hilo rojo que leva de la pasividad a la actividad o activación, a la praxis, a la que corresponde en los *Cuadernos* las nociones más concretas de «acción política» o «acción colectiva», expresiones que Gramsci usa con cierta frecuencia -más la primera que la segunda- como cuando afirma que la acción política tiende precisamente a hacer salir a las grandes multitudes de la pasividad” (C7§6, v3, p. 148; Gramsci, 1975, p. 857).

Un recorrido que podemos leer como de experiencia subalterna, caracterizada por la espontaneidad, el «subversivismo esporádico e inorgánico» (C8§25, v3, p. 231; Gramsci, 1975, p. 957), la defensa activa, en donde interviene una tendencia a la activación subjetiva que es impulsada por el «espíritu de escisión», el corte, el desgarrar, el momento de ruptura que antecede y permite la sutura interior, la construcción autónoma que pasa por dinámicas de «progresiva autoconsciencia», «comprensión crítica di si mismos» (C11§12, v4, p. 253; Gramsci, 1975, p. 1385), molecularmente pero también por medio de saltos, de catarsis, avanza hacia la formación de una voluntad colectiva, la “consciencia exacta de su propia personalidad histórica” (C3§46, v2, p. 48; Gramsci, 1975, p. 323), a través de la

intervención de intelectuales orgánicos que orquestan y conectan una concepción del mundo, que contienen el sentido común. Concretamente se plasma en la iniciativa histórica, en el sujeto colectivo, en el príncipe moderno, un partido en el sentido *histórico* y no *efímero* –según la distinción de Marx en una carta a Freiligrath de 1860⁹, una organizada voluntad colectiva nacional popular que, por medio de una guerra de posición se propone expugnar las trincheras de la sociedad civil, promover una reforma moral e intelectual, ser dirigente y dominante, construir y ejercer hegemonía.

Escribe Gramsci en este sentido que las clases subalternas pueden y deben «ser dominantes, desarrollarse más allá de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de la hegemonía ético-política en la sociedad civil y dominante en el Estado» (C13§18, v5, p. 41; Gramsci, 1975, p. 1589).

Una secuencia que tiende a la agregación y a la organicidad, a hacer bloque, que comporta relaciones dialécticas y no mecánicas, pasajes cuantitativos y cualitativos, saltos pero también y sobre todo transformaciones moleculares, según una lógica y, por lo tanto, una inteligibilidad del proceso de subjetivación política.

En este contexto, el concepto de hegemonía aparece más como factor de subjetivación que de asujamiento, es decir hegemonía hacia los aliados antes que hacia los adversarios.¹⁰

Esta distinción no es simplemente una secuencia a lo largo de una línea homogénea pero comporta dos planos, distintos aunque articulados y entonces no tiene que ser perdida de vista por una lectura desde arriba de la hegemonía –sin que esto impida reconocer el valor de la expansión del concepto operada por Gramsci, su novedad en el debate marxista de la época y su relevancia actual.

Al mismo tiempo, también desde el punto de vista ampliado y alargado, la noción de hegemonía no excluye la cuestión subjetiva, la tensión pasividad-activación. En efecto, la otra vertiente de la

⁹ Citada en Maximilien Rubel, *Remarques sur le concept de parti prolétarien chez Marx*, «Revue française de sociologie», 2(3), Juillet – Septembre, 1961, p. 173.

¹⁰ «El estudio del desarrollo de estas fuerzas innovadoras desde grupos subalternos a grupos dirigentes y dominantes debe por lo tanto buscar e identificar las fases a través de las cuales han adquirido la autonomía con respecto a los enemigos que había que abatir y la adhesión de los grupos que las ayudaron activa o pasivamente, en cuanto todo este proceso era necesario históricamente para que se unificasen en Estado. El grado de conciencia histórico-política al que habían llegado progresivamente estas fuerzas innovadoras en las diversas fases se mide precisamente con estas dos medidas y no sólo con el de su alejamiento de las fuerzas anteriormente dominantes» (C25§5, v6, p. 183; Gramsci, 1975, p. 2289).

hegemonía, la que expresan las clases dominantes no es solo la culminación de su propia trayectoria de subjetivación al «convertirse en Estado» (C25§5, v6, p. 182; Gramsci, 1975, p. 2288) sino que además, en la tensión entre dominación y emancipación, resulta, en el análisis gramsciano, antitético, es decir de-subjetivante, subalternizante, propio de las voluntades y las prácticas de asujamiento. Me refiero en particular a toda la galaxia de cuestiones que giran alrededor del concepto de revolución pasiva (Modonesi, 2020). En este sentido hegemonía es, en abstracto, afirmación paulatina de un sujeto dominante y dirigente y, por otra parte, a nivel histórico político, afirmación de la burguesía, negación y/o reconocimiento subordinado de las clases subalternas y, finalmente, en un sentido proyectual, hipotético, su posible tránsito, vía autonomía y hegemonía hacia su emancipación y la disolución de toda dominación coercitiva. Porque la hegemonía no puede, en un pensamiento emancipatorio como el marxista y el gramsciano, quedarse relegada a un mera instrumentalidad, ser herramienta de poder sin otra finalidad que su reproducción en el terreno de las relaciones de dominación.

✓. En esta óptica, es necesario, en mi opinión, colocar en el centro una perspectiva gramsciana de la autonomía y la emancipación que ha sido desplazada por las opuestas derivas del subalternismo y el hegemonismo, respectivamente por el estudio de los subalternos en cuanto víctimas, siempre derrotados, siempre marginales o de la hegemonía como ejercicio de la dominación, desde arriba, en donde, de forma simétrica, los subalternos se quedan como tales o son substituidos por otros, igualmente subordinados y oprimidos.

La pendiente subjetiva del concepto de hegemonía, estrechamente ligada, entrecruzada a los de subalternidad y de autonomía permite, a mi parecer, captar plenamente los matices, las distinciones y las discordancias propias del proceso, los pasajes y las condensaciones a las que aludía esquemáticamente antes. Explorando en particular las tensiones en cada uno de los pasajes, la construcción del sujeto hegemónico atravesada por implicaciones y contradicciones derivadas de la condición subalterna, del ejercicio de márgenes de autonomía y del conseguimiento progresivo de la autonomía integral.

La autonomía debe entonces ser considerada como una cuestión mucho más substancial y decisiva que un simple pasaje instrumental hacia la hegemonía. La hegemonía hacia los aliados es un primer prolongamiento subjetivo, todavía más acá del proceso de subjetivación, de la constitución del sujeto político, separable solo metodológicamente del más allá respecto de los adversario, la hegemonía verdadera, a la que corresponde el ya mencionado alargamiento gramsciano del concepto.

El primer nivel de articulación y expansión hegemónica es entonces parte integrante de la construcción del sujeto político, de la incorporación de aliados como dilatación o ensanchamiento del sujeto, mientras que, en relación a los adversarios, es parte de una relación de dominación, de contraposición, aun permeada por el consenso. Aplicando el criterio gramsciano, antes de la conquista del poder del Estado debe sedimentarse una subjetividad capaz de expresarse en la sociedad civil, un poder encarnado subjetivamente y no por aparatos de Estado, un contrapoder que en América Latina ha sido a menudo llamado poder popular. Un recortarse subjetivamente al interior de la relación de dominación antes o mientras se cose y descose el tejido nacional y popular en clave de alternativa hegemónica. Lo cual obviamente no encuentra correspondencia en la estrategia laclausiana de articulación transversal o desde arriba o con el culto del acontecimiento que, en nuestros días, propicia precipitaciones y atajos populistas, a los cuales haré brevemente referencia al final de este texto.

El horizonte interior de la hegemonía, visto desde el más acá subjetivo, se relaciona con la autonomía y se convierte en una ecuación que podemos formular, en términos gramscianos, como autonomía + hegemonía, es decir autonomía acorazada de consenso.

La extensión de la hegemonía entonces no solo presupone la existencia de un sujeto sino, como decía anteriormente, su coronación principesca en el plano de la dirección y el dominio, la prolongación de una dilatación subjetiva que tiende potencialmente a abarcar a la sociedad en su conjunto.

Respecto de la subalternidad, además de otras cuestiones anexas sobre las cuales no me detengo por razones de tiempo, la cuestión central es que, como decía anteriormente, la subalternidad es efectivamente un punto de partida pero también un huella que no

desaparece y, por ende, la historia de las clases subalternas no es solo retrospectiva, sino que sigue y se trenza con las formas de autonomía y hegemonía. Es decir, así como la espontaneidad no se disuelve en la dirección consciente, la subalternidad no se disuelve en la autonomía y en la hegemonía. Rastrear su persistencia y sus formas disímbolas permite reconocer las inercias, las incrustaciones y las contradicciones que persisten, en la subjetividad, en las autonomías parciales, combinaciones desiguales que hay que descifrar caso por caso, que se arrastran y anidan en las subjetividades que se presumen plenamente autónomas y aspiran a la hegemonía.

Otro problema candente se pone respecto a la democracia, a la distinción-unificación entre gobernados y gobernantes en el seno de la hegemonía pero también de un proceso de subjetivación expansivo que comporta alianzas, articulaciones y ejercicio en la dirección y entonces relaciones de fuerza internas y lógicas de subordinación, de consenso y de coerción que subsisten y son entonces constitutivas del proceso y del sujeto que le corresponde.

Valentino Gerratana advertía, en un coloquio en la escuela comunista de Frattocchie en 1977, sobre un cambio de signo necesario en relación con las fuerzas sociales que aspiran a la hegemonía y, por lo tanto, una clase o un partido que, apuntando a la emancipación, no puede ni debe generar «un consenso traducible en delegación, un consenso de aliados subalternos» (Gerratana, 1977, p. 50). Entonces la hegemonía no solo como forma instrumental, táctica, sino como contenido y prefiguración estratégica que en el pensamiento de Gramsci pasa, en gran medida, por el tipo de subjetivación política que deriva de una relación pedagógica que tiende a la autoeducación.

Aflora aquí la cuestión de la doble acepción de las clases y grupos subalternos que aparece en los *Cuadernos*, y que bien relevaron antes Baratta (2007) y después Liguori (2015), aquella que podemos llamar topográfica en la cual son subalternos tanto los grupos sociales marginales -a los márgenes de la historia- como, por lo menos temporalmente, clases y grupos fundamentales que tienden o pueden volverse autónomos.

Si la autonomía es premisa de la hegemonía debe haber un alto grado de correspondencia, es decir una relación de prefiguración,

entre las formas y las prácticas de la autonomía y aquellas de la hegemonía.¹¹

VI. Concluyendo, una lectura conceptual de los *Cuadernos* de la Cárcel permite reconocer y establecer coordenadas para entender a los procesos de subjetivación política a partir de secuencias y combinaciones desiguales de elementos de subalternidad, autonomía y hegemonía. A lo cual hay que agregar el ineludible principio antagonista -de la lucha, de las experiencias de confrontación directa y de insubordinación- que en Gramsci es más implícito porque omnipresente como lucha de clase que explícitamente abordado y teorizado de forma sistemático u original. Estas coordenadas operan como estrellas polares respecto de una constelación conceptual que las acompaña y complementa, constituyen un punto de partida, un fundamento, para la formulación de una perspectiva marxista, o neomarxista si se prefiere, que de alcance y profundidad analítica al principio de la lucha de clases, de la lucha como expresión esencial de la acción política y de las clases como forma cardinal del sujeto y de las combinaciones particulares que se producen concretamente.¹²

Así que, de la mano del principio antagonista, el arsenal conceptual con el que cuenta el marxismo para entender y explicar los fenómenos de la acción colectiva y de los movimientos sociales, se enriquece de un enfoque específico de origen gramsciana, que presta particular atención a la formas del sujeto y de la acción política, que resalta su configuración ideológica y cultural, que reconoce y descifra las ambigüedades y las contradicciones del sujeto asujeto (subalterno), tendencialmente pasivo -pero que emprende su proceso de subjetivación, activándose- que subraya la necesidad de un salto -de conciencia y de organización hacia la

¹¹ Emerge en este plano eminentemente democrático también el tema anexo del pluralismo. Como lo releva con precisión Liguori, la cuestión fue colocada al interior de los estudios gramscianos en el 76-77 y marca un pasaje de época, en respuesta a solicitudes liberales. Sin embargo, hay que reconocer que ya desde la década anterior Pietro Ingrao -en un texto del 64, después publicado en *Masas y poder* del 77- reflexionaba sobre la hegemonía en clave pluralista de forma original, *Un primo dibattito sul pluralismo politico* en Ingrao (2015).

¹² La cuestión clasista. Lo cual contrasta con los enfoques dominantes si consideramos representativo el hecho que Hetland y Goodwin encontraron que en las revistas «Mobilization» y «Social Movement Studies» en un periodo respectivamente de 12 años (183 artículos) y 6 años (71 artículos), las palabras “conflicto de clase” y “lucha de clases” no aparecen en ningún título o resumen, (Hetland y Goodwin, 2013).

independencia (autonomía)- y que coloca el tema de la expansión del sujeto en movimiento, de las convergencias, las alianzas a través del instrumento del consenso y de la articulación subjetiva (hegemonía). A lo largo de esta trayectoria se diseña no solamente la potencial configuración de una subjetividad política autónoma con vocación hegemónica, sino un proyecto emancipatorio que prefigura a la sociedad emancipada.

La contribución de Gramsci puede entonces verse como parte o como punto de partida, según se prefiera, de un específico enfoque marxista de análisis de los procesos de subjetivación política y, por lo tanto, de la acción colectiva y de los movimientos sociales. Un enfoque crítico diferenciado de las principales teorías existentes con las cuales, eventual y puntualmente, puede establecer puntos de contacto y de diálogo.

Bibliografía.

Antonini, F., A. Bernstein, L. Fusaro y R. Jackson (coords.). *Revisiting Gramsci's Notebooks. History, Philosophy and Politics in the Prison Notebooks*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

Baratta, G. *Antonio Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007.

Barker, C., L. Cox, J. Krinsky y A. G. Nilsen (coords.). *Marxism and Social Movements*, Historical Materialism Book Series, Vol. 46, Leiden-Boston, Brill, 2013.

Barker, C. *Class Struggle and Social Movements* en Barker et al., cit., 2013, p. 41-61.

Buci-Glucksmann, C. *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1978.

Ciavolella, R. *Gramsci, l'antropologia e la "politica del popolo"* en F. Frosini y F. Giasi (coords.), *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, Milano, Viella, 2019, p. 363-385.

Ciavolella, R. *The changing meanings of people's politics. Gramsci and anthropology from the history of subaltern classes to contemporary political subjects* en Antonini et al., p. 266-282.

Cospito, G. *Egemonia/egemonico nei "Quaderni del carcere" (e prima)*, «International Gramsci Journal», 2 (1), 2016, p. 49-88.

Cox, L. *Eppur Si Muove: Thinking "The Social Movement"*, en Barker et al., cit., p. 125-146.

Di Biagio, A. *Egemonia leninista, egemonia gramsciana*, en F. Giasi (editor), *Gramsci nel suo tempo*, Roma, Carocci, 2008.

Di Meo, A. *Egemonia, linguaggi e catarsi. Note sul pensiero gramsciano*, «Gramsciana», n. 3, Mucchi Editore, 2016.

Finelli, R. *Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo “senza corpo”* en P. P. Poggio (coord.), *L'altrionovecento: comunismo eretico e pensiero critico*, vol. I, Milano, Jaca Book, 2012.

Frosini, F. *L'egemonia e i “subalterni”: utopia, religione, democrazia*, «International Gramsci Journal», 2 (1), 2016, p. 126-166.

_____. *Egemonia borghese ed egemonia proletaria nei Quaderni dal Carcere: una proposta di riconsiderazione* en G. Francioni y F. Giasi (coords.), *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, Roma, Viella, 2020.

Gerratana, V. *Stato, partito, strumenti e istituti dell'egemonia nei «Quaderni del carcere»* en B. de Giovanni, V. Gerratana, L. Paggi, *Egemonia, Stato, partito in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, Roma, 1977.

Gerratana, V. *Gramsci. Problemi di metodo*, Editori Riuniti, Roma, 1997.

Gramsci, A. *Quaderni del Carcere*, V. Gerratana, (coord.), Torino, Einaudi, 1975.

_____. *Cuadernos de la Cárcel*, ERA, México, 6 tomos, 1981-2000.

Hetland, G. y J. Goodwin. *The Strange Disappearance of Capitalism from Social Movement Studies* en Barker et al., cit., p. 87.

Humphrys, E. *Organic Intellectuals in the Australian Global Justice Movement: The Weight of 9/11*, en Barker et al., cit., 2013, p. 357-375.

Ingrao, P. *Masse e potere / Crisi e terza via*, Editori Riuniti, Roma, 2015 (segunda edición).

Liguori, G. y P. Voza (coords.). *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Roma, Carocci, 2009.

Liguori, G. *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche (1922-2012)*, Roma, Editori Riuniti, 2012, segunda edición aumentada.

_____. *Gramsci y las clases subalternas* en M. Modonesi, A. García Vela y M. Vignau Loria: *El concepto de clase social en la teoría marxista contemporánea*, México, UNAM-UAP, 2015.

_____. (coord.), *Gramsci e il populismo*, Milano, Unicopli-IGS, 2019.

Krinsky, J. *Marxism and the Politics of Possibility: Beyond Academic Boundaries* en Barker et al., cit., p. 103-12.

Meta, C. *Il soggetto e l'educazione in Gramsci. Formazione dell'uomo e della personalità*, Roma, Bordeaux, 2019.

Modonesi, M. *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, Prometeo-CLACSO, 2010.

_____. *Subalternity, Antagonism, Autonomy. Constructing the Political Subject* (original: Modonesi, 2010) London, Pluto Press, 2014.

_____. *The Antagonistic Principle. Marxism and Political Action*, Boston-Leiden, Historical Materialism Book Series, Brill, 2018a.

_____. *Consideraciones sobre el concepto gramsciano de clases subalternas* en «Memoria», n. 265, México, CEMOS, 2018b / 1.

_____. *Rivoluzione passiva. Una antologia di studi gramsciani*, Milano, Unicopli, 2020; versión en castellano en proceso de publicación por parte de la editorial Bellaterra, Barcellona.

Modonesi, M., A. García Vela y M. Vignau Loría. *El concepto de clase social*, cit., 2015.

Nilsen, A. G. y L. Cox. *What Would a Marxist Theory of Social Movements Look Like?* en Barker et al., cit., 2013, p. 63-81.

Piva, A. *De la crítica a las teorías de la acción colectiva al estudio de la composición política de clase*, «Revista de Estudios Marítimos y Sociales», N° 16, enero 2020, p. 87-111.

Portantiero, J. C. *Notas sobre crisis y acción hegemónica* en J. Labastida Martín del Campo, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo XXI, 1985, p. 282.

Poulantzas, N. *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, «Cuadernos de Pasado y Presente» n. 48, Córdoba, 1969, texto original *Préliminaires à l'étude de l'hégémonie dans l'Etat*, «Les temps modernes», n. 234-235, noviembre-diciembre 1965.

Reed, J.-P. *Antonio Gramsci Theorist of Subaltern Subjectivity: Popular Beliefs, Political Passion and Reciprocal Learning*, «Critical Sociology», 39 (4), 2013, p. 561-591.

Rubel, M. *Remarques sur le concept de parti prolétarien chez Marx*, «Revue française de sociologie», 2(3) (Juillet-Septembre, 1961), p. 166-176.

Smith, K. *Gramsci at the margins: subjectivity and subalternity in a theory of Hegemony*, «International Gramsci Journal», 1(2), 2010, p. 39-50.

Togliatti, P. *Gramsci e il leninismo*, en Id., *Scritti su Gramsci* (a cura di G. Liguori), Roma, Editori Riuniti, 2001, p. 247-275.

Vacca, G., *Del materialismo histórico a la filosofía de la praxis*, en Dora Kanoussi, *Estudios sobre Gramsci, Un pequeña puesta al día*, Puebla, BUAP, 2017a, p. 15-32.

_____. *Modernità alternativa. Il novecento di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi, 2017b.

_____. *Gramsci e Togliatti*, Roma, Editori Riuniti, 1991.

Invitación al Diálogo*

Dipesh Chakrabarty

Tengo que empezar esta "reseña de una reseña" con algunas declaraciones de corte retórico. No es mi propósito defender a los colaboradores individuales de *Subaltern Studies II* contra las críticas realizadas a su trabajo en *Social Scientist* (vol. 12, no. 10, octubre 1984, Delhi), por la simple razón de que ellos pueden hablar por sí mismos. Además, los "subalternos", como el Prefacio del volumen apunta, no son una "secta" con un punto de vista único; tal vez lo que más los una sea su rechazo a ciertas posiciones y tendencias académicas, antes que su aceptación de cualquier alternativa fácil. La "alternativa" que el propio *Subaltern Studies* representa está aún en proceso de formación y podrá surgir sólo después de habernos sometido a la más despiadada de las críticas. Los reseñadores de *Social Scientist* merecen nuestra gratitud precisamente por esta razón. Siento, sin embargo, que la manera en que han enfrentado el debate crea una clausura; antes que la posibilidad de un diálogo abierto y continuo. El propósito de esta respuesta es abrir nuevamente el debate. No intento hacer una refutación punto por punto de las acusaciones de nuestros críticos.

Lo que me interesa es examinar cómo los reseñadores de *Social Scientist* han leído *Subaltern Studies* y los supuestos sobre los que se basa su lectura; en otras palabras, los términos del debate. Comencemos, entonces, con un breve repaso de los argumentos más importantes de la crítica dirigida a *Subaltern Studies II* por los autores del artículo en cuestión.

Primero, la acusación de idealismo. El ensayo de Ranajit Guha** que, según el editor de *Social Scientist*, "establece el tono" de *Subaltern Studies II*, es acusado de idealismo "no por enfatizar la importancia del (estudio) de la conciencia, sino por situar la conciencia más allá de los límites de la determinación o mediación histórica" (*Soc. Sci.*, pp. 4-5). La "conciencia campesina" que plantea Guha "está

* Traducción de Ana Rebeca Prada del artículo: "Discussion. Invitation to a Dialogue". En: *Subaltern Studies IV Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor. Delhi: Oxford University Press, 1996 [1985], pp. 364-377.

** N.E. Se refiere a "La Prosa de Contra-Insurgencia", en este volumen, pp. 33 - 72.

a la par del 'geist' hegeliano" dado que "no está determinada por ninguna fuerza histórica objetiva" (ibid., p. 4). La acusación se repite en la p. 11:

La conciencia religiosa del campesinado no está sujeta a ninguna determinación y se la convierte en supra-histórica. Se supone que el campesinado tendría una forma ideal de conciencia campesina paradigmáticamente pura. La implicación de ello es que habría existido, particularmente en el siglo XIX, una conciencia campesina marcada por la religiosidad en estado puro. ¿Puede haber algo más idealista que esto?¹

También se percibe el artículo de Partha Chatterjee sobre "Los modos de poder" como poseído por ese "geist hegeliano" que los comentaristas exorcisan del texto de Guha (*Soc. Sci.*, pp. 4-5, 37-8).

La segunda acusación es la de "positivismo" (o "neopositivismo", como lo llaman en ocasiones). Aquí el principal culpable es de nuevo Guha, cuyo supuesto hábito de "mirar las categorías analíticas sólo en términos de los significados que los participantes les adhieren es... una forma de positivismo" (ibid., p. 11). El nombre de esta variante particular, nos enteramos, es el de "neopositivismo" ya que "la premisa básica del neopositivismo es que todo conocimiento debe derivar de la experiencia del sujeto". Esta influencia del pensamiento "neoracionalista y neopositivista" se detectaría también, según ellos, en el artículo de Chatterjee. E incluso Gautam Bhadra, cuya colaboración en *Subaltern Studies II* se percibe como "la menos pretenciosa" del conjunto** es objeto de cierta censura: "Nada podría ser más positivista que el intento de proyectar la historia de la región de Kamrup en el siglo XVII como una protesta popular unida del 'pueblo' contra el poder Mogol usurpador" (ibid., p. 18).

En tercer lugar, los reseñadores también mencionan lo que perciben como un distintivo "paradigma de 'subalternismo'" (ibid., p. 15), al que luego condenan

1 En la reseña se hace referencia al libro *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi, 1983), p. 13, de Guha. Permítaseme anotar que ésta es, simplemente, una mala lectura de Guha. Si buscamos el texto que citan, hallamos a Guha haciendo una declaración mucho más matizada de lo que la referencia de nuestros comentaristas sugeriría. Al explicar la delimitación del período bajo análisis, Guha dice:

... hemos tomado el... ulgulan de Munda y la muerte de su célebre líder como nuestro punto final fundamentalmente para estudiar los aspectos elementales de la conciencia rebelde en un estado relativamente "puro", antes de que la política del nacionalismo y del socialismo empezaran a penetrar el campo en escala significativa. (ibid.)

Obviamente, Guha no se propone estudiar la "conciencia campesina" en su totalidad, sino sólo la conciencia de los campesinos insurgentes. Encuentra que esta conciencia está en "estado relativamente 'puro'" --nótese su uso de la palabra "relativamente" y el hecho de que él mismo entrecorrija la palabra "puro"-- en el siglo XIX, y su texto deja muy claro que es "puro" sólo en relación a la penetración de políticas nacionalistas y socialistas al campo en el siglo XX. En la p. 11, Guha usa, efectivamente, diferentes adjetivos que hacen aún más clara su expresión "relativamente 'puro'". Comparados con la "lucha anti-imperialista generalizada" durante el período nacionalista, "los movimientos campesinos de los primeros tres cuartos del gobierno británico --señala-- representaban un estado de conciencia algo rudimentario e ingenuo".

* N.E. Se refiere al artículo "More on Modes of Power and the Peasantry". En: *Subaltern Studies II Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, ed. Delhi: Oxford University Press, 1983.

** N.E. Se refiere al artículo "Two Frontier Uprisings in Mughal India". En: *Subaltern Studies II Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, ed. Delhi: Oxford University Press, 1983.

por sus insuficiencias y su simpleza. Según este punto de vista, *Subaltern Studies* exhibe una tendencia inherente a dividir el mundo en "dos totalidades opuestas": la élite y el subalterno* (en Bhadra y Pandey), el modo de poder feudal y el modo de poder comunal campesino (en el caso de Chatterjee), etc. Este último despliega, de acuerdo a los comentaristas, "una visión profundamente hegeliana de la totalidad, que incluye dos fuerzas paradigmáticamente opuestas" (*Soc. Sci.*, p. 37). Un "problema fundamental en las investigaciones de la 'subalternidad'" se revelaría en el artículo de Gyanendra Pandey sobre los motines hindú-musulmanes en el norte de la India ya que, aún en manos relativamente más aptas, estas investigaciones sólo logran la "iluminación parcial" del asunto, pues "su enfoque invierte finalmente el mundo de la historiografía, y en contraste con la importancia otorgada a las "élites"... se concede a los subalternos el lugar estelar" (ibid., p. 22). Al tratar de esta manera "de separar al 'subalterno' de la 'élite', no se puede realmente explorar los modos en que estos dos niveles interactúan" (ibid., p. 19). Como resultado, "los niveles nacional e internacional de la historia son abordados, en el mejor de los casos, como un telón de fondo pasivo". "Precisamente debido a este enfoque", se nos dice entonces, "la propia historia de la subalternidad comienza a mostrar muchos vacíos" (ibid., p. 22).

Más que "vacíos", sin embargo, lo que el artículo de Bhadra ilustra para el comentarista es "el potencial de creación de mitos inherente al concepto de 'subalternidad'" (ibid., p. 18). Se acusa a Bhadra de mistificar las realidades de clase de la organización política pre-Ahom Koch** al representarla como "una unidad indiferenciada" (ibid., p. 14). Su manera de razonar "parece difícil de aceptar" cuando "se toma en cuenta la existencia de diferenciación y explotación económica internas en la propia organización política Koch" (ibid., p. 15). Como Bhadra la utiliza, la categoría "pueblo" sería entonces ajena a la clase y dejaría entrever, "muy claramente", los "problemas internos de la metodología de estudios de la subalternidad" (ibid., p. 16):

Al postular una unidad de acción de parte del pueblo de la región contra la autoridad Mogol de élite, se elude la necesidad de un análisis de la estructura agraria de la región y de las relaciones sociales generadas por ella. Mientras los estudios sobre la historia rural y la protesta agraria medievales avanzan hacia una mayor complejidad de análisis y caracterización, el "subalternismo" constituye una regresión metodológica a los días de W.C. Smita, cuando todo levantamiento contra la autoridad Mogol se caracterizaba como "levantamiento de las clases bajas" (ibid., p. 18).

* N.E. Recordemos que en todas las traducciones se ha vertido el término *subaltern*, en su sentido genérico, como "subalternidad", salvo cuando se la usa en oposición a otra denominación singular como élite.

** N.E. Formación social medieval de Assam, región al este de la India.

La acusación es clara: al percibir la sociedad en términos de una división simplista entre "élites" y "subalternos", *Subaltern Studies* tendería a socavar y suplantar el método marxiano del análisis de clase.

En cuarto lugar, dado que los miembros de *Subaltern Studies* ignoran el análisis de clase y enfatizan unilateralmente sólo el accionar "subalterno", se supone también que están mal preparados para analizar el papel y los efectos del colonialismo en la historia moderna de la India. Este es el principal argumento del comentario crítico que se hace al artículo de Pandey. Para comprender el "fenómeno del comunalismo en su totalidad", debe vincularse con el "contexto colonial en su conjunto", con la "política del colonialismo" y con la "política colonialista de fomentar la división comunal" (ibid., pp. 21-2). Además, el análisis tendría que sacar a luz "el anti-imperialismo latente en la conciencia comunal" (ibid., p. 21).

Guha estaría también ubicado mucho más cerca a la historiografía colonial de lo que él mismo supone:

El aspecto religioso de la conciencia rebelde fue enfatizado por los funcionarios británicos con exclusión del contenido social, económico y político de esa conciencia. De esta forma, se absolvió al colonialismo de su papel opresivo, atribuyendo las rebeliones a la irracionalidad inherente al campesinado... al aceptar esta caracterización, Guha se sitúa más cerca de la historiografía oficial que aparenta criticar (ibid., p. 11).

De ser visto como un defensor de la historiografía oficial, sólo hay un corto y lógico paso para clasificar a Guha junto a la historiografía "neocolonialista" de nuestros días: "Metodológicamente, hay poco que distinguir en este (método de Guha, D.C.), respecto al de la llamada 'Escuela de Cambridge', con su búsqueda de identidades de casta, religión y facción, que constituyen la lógica de la conciencia campesina" (ibid., p. 5).

No todas las acusaciones son necesariamente consistentes entre sí. Es difícil ver, por ejemplo, cómo se podría ser al mismo tiempo "hegeliano" y "positivista", acusación que se vierte contra Guha. Pero no queda duda respecto al propósito general del ejercicio. En esta reseña, el "idealismo", el "positivismo", etc., no se usan como términos simples y descriptivos; son también términos de condena. El ensayo es entonces, esencialmente, un ejercicio de desenmascaramiento ligado a la supuesta naturaleza no-marxista (o anti-marxista) del proyecto de *Subaltern Studies*.

Ahora bien, no resulta difícil reconstruir el marxismo que los comentaristas consideran válido. Sus comentarios a *Subaltern Studies II* hacen que varios de sus propios supuestos resulten transparentes. El ensayo nos ofrece asimismo algunas declaraciones directas que resultan bastante reveladoras. Nuestros críticos no tienen problema en admitir la importancia de estudiar la "conciencia

campesina" o, de hecho, cualquier otra "conciencia" (*Soc. Sci.*, pp. 4-5). Debe haber incluso un lugar para los estudios descriptivos de la "conciencia", ya que "no faltan casos de historiadores radicales que estudian la conciencia de los campesinos *tal y como existió*" (ibid., p. 10; énfasis adicional). Pero para ser reconocidos como "marxistas", estos estudios tendrían que aceptar "la primacía de la existencia social sobre la conciencia" (ibid., p. 4). Esta aceptación, sin embargo, no significa "en lo más mínimo un determinismo económico" porque admite la existencia de varios niveles de mediación entre la "base económica de la sociedad" y la "conciencia" de sus miembros. A decir de los comentaristas, con referencia a la obra de Lévi-Strauss, "la conciencia no sólo es reflejo de la base económica de la sociedad, sino que está constituida como resultado de la interacción entre varias instituciones y estructuras" (ibid., p. 4).

"La conciencia" tendría entonces cierto grado de autonomía respecto a la "base económica de la sociedad", pero estaría, en última instancia, "determinada por fuerzas históricas objetivas"². Entre estas "fuerzas históricas objetivas" (que supongo constituyen "la existencia social"), lo que debería tener el papel determinante en última instancia es "la base económica" de la sociedad: "Incluso Lévi-Strauss, que se ha dedicado al estudio de los modos de pensamiento y conciencia en culturas de todo el mundo, reconoce la primacía de la base económica" (ibid., p. 4). La sociedad estaría así dividida en una "base económica" y una "superestructura" político-ideológica. La crítica al ensayo de Chatterjee, por ejemplo, tiene que ver con su concepto de "modos de poder", que no "se relaciona al estudio de las relaciones de producción, sino al de la superestructura política", ya que está "claro que lo que se analiza no es la estructura de las relaciones de producción, que es interna a la base económica de la sociedad, sino las estructuras jurídico-políticas, que son parte de la superestructura" (ibid., p. 32). La "base" tendría que ver con lo "objetivo" y la "superestructura" con lo "subjetivo". Sin embargo, se encuentra aceptable el tratamiento que hace Chatterjee de "la contradicción del feudalismo" porque "se ha enfatizado el nivel de renta, determinado por el balance *objetivo* de fuerzas entre la clase de los campesinos y la de los terratenientes" (ibid., p. 37; énfasis adicional). Según este argumento, lo "subjetivo", por mediado que esté, es claramente separable de lo "objetivo": cuestionar tal separación o el orden de la determinación sería cometer el pecado de "idealismo". Incluso después de admitir que podría ser un "ejercicio inútil" plantear la dicotomía sujeto-objeto en la historia de la humanidad, los comentaristas añaden a continuación que "el hombre", después de todo, "es sólo un sujeto que transforma la historia; el modo de su intervención está determinado por las condiciones objetivas en las que está colocado" (ibid., p. 12).

2 Cf. "Él (Guha, D.C.) acepta las premisas básicas del idealismo; la conciencia campesina se convierte en supra-histórica al no estar determinada por ninguna fuerza histórica" (*Soc. Sci.*, p. 4).

Se ha escrito bastante en los últimos veinte años como para poner en evidencia que la anterior posición es tan sólo una lectura del pensamiento de Marx, y es una gran pena que nuestros comentaristas no la consideren como tal. Lo que clausura el debate es este gesto de no reconocer variantes alternativas del marxismo. Para reabrirlo, debemos comenzar insistiendo en que el pensamiento de Marx no carecía de tensiones —generadas, entre otras cosas, por el contradictorio influjo que sobre él ejercieron Darwin y Hegel, por ejemplo— lo que ha dado lugar a interpretaciones variadas y a menudo divergentes.

Decir esto no significa convalidar el alegato liberal que sumerge al marxismo en una pluralidad de interpretaciones. Los marxistas continúan siendo diferentes de los burgueses liberales en su compromiso con toda forma de lucha contra la desigualdad y la explotación, sea de clase, raza o género. Todas nuestras preguntas, por distintas que sean, están marcadas por este compromiso. Pero volviendo al propósito del presente debate, los marxistas concuerdan también en atribuir al concepto de "modos de producción" el rango teórico de determinante fundamental para el análisis de la sociedad. No obstante, a partir de aquí todo acuerdo se disuelve. La palabra "determinación" admite una gama de significados que van de la simple "causalidad" a la más sutil "correspondencia". Y de ningún modo es evidente que el concepto de "modo de producción" valide una separación entre la "infraestructura (base) económica (material)" y la "superestructura política (ideológica)", atribuyéndole a la primera el rango de variable independiente. Dada la rica variedad de usos que Marx le dio al concepto, de *La Ideología Alemana* a *El Capital III*, parecé mucho más atinado aceptar la propuesta de Michael Ryan en cuanto a que el "capital" de Marx —tanto la categoría como el libro—, "desacredita la oposición categorial binaria entre el desarrollo económico y la fuerza política... Cada uno de ellos es el otro, irresolublemente"³.

¿Qué tiene que ver todo esto con la historia india y particularmente con el proyecto de *Subaltern Studies*? Durante mucho tiempo, la investigación nacionalista sobre la historia de la India ha estado dominada por una suerte de primacía acordada a lo económico. (Para abreviar, llamaremos "economicismo" a esta tendencia.) "La pobreza india" —aunque no los pobres— fue uno de los primeros temas de estudio para el pensamiento nacionalista temprano, porque en la "pobreza" encontramos una fácil denuncia contra el dominio británico. Desde entonces, muchos nacionalistas conciben al "colonialismo" —entendido como un sistema de dominación creado en primer lugar para viabilizar la explotación económica de una sociedad por otra— como la raíz de todos nuestros "males" y definen, por supuesto, estos "males" desde una perspectiva nacionalista. Puesto que el proyecto nacionalista era ostensiblemente el de construir una India "democrática" y "secular" —retas que gozaban por lo general de las simpatías

de la izquierda —, y dado que tal proyecto tenía como eje una crítica economicista al colonialismo, no resultó difícil llegar a una lectura nacionalista del marxismo, que es típica de lo que Nehru escribió en los años 30 sobre la historia y la sociedad indias.

Por razones que espero futuros investigadores aclararán algún día, la crítica nehruyana o marxista-nacionalista del colonialismo, gozó de un resurgimiento popular en los años 70 en los círculos de historiografía marxista de las principales universidades e instituciones de investigación de la India. En ese período, sin duda creció el interés de los historiadores por los movimientos populares, aunque la comprensión de los mismos siguió siendo abrumadoramente economicista. En toda instancia de movilización popular se percibía el funcionamiento de una "racionalidad" económica inexorable, y así se dio en la India una réplica del tipo de marxismo que, en el contexto de la historia inglesa, se había contentado con entender a los "destruidores de máquinas" de principios del siglo XIX como quienes llevaban a cabo, por diferente vía, una simple negociación salarial. Incluso allí donde la movilización popular giraba en torno a demandas religiosas, los historiadores se sentían satisfechos al descubrir que la movilización había tenido en realidad "contenidos" económicos y tan sólo "formas" religiosas; mientras las demandas en sí habrían resultado de la "manipulación" por parte de las autoridades coloniales o las élites locales. "Las masas son inherentemente seculares", preconizaba la sentencia nacionalista, y si la realidad parecía desviarse de ella, entonces la desviación reflejaba el malestar económico del país, que nos remitía a su vez al colonialismo. Todos los análisis históricos de los años 70 se detenían en "el colonialismo". Ningún trabajo de investigación se consideraba completo mientras no hubiese tocado "el papel del colonialismo" o situado los problemas en "el contexto colonial".

Se me perdonará por descubrir rastros de este marxismo nacionalista en lo que nuestros comentaristas opinan sobre *Subaltern Studies*. Resulta sintomático al respecto su análisis del artículo "Rallying Round the Cow: Sectarian Strife in the Bhojpur Region, c. 1880-1917" de Gyanendra Pandey. Tanto el elogio como la crítica que dirigen a Pandey muestran lo que es aceptable y no aceptable de este trabajo, según su punto de vista. Advértase, en primer lugar, cómo trabaja la tesis marxista nacionalista de que las masas estarían, de alguna manera, menos orientadas al faccionalismo comunal (y serían, por ende, más seculares) que sus líderes. Los reseñadores reconocen que "el crecimiento virulento del comunalismo y la claridad de su articulación" en la historia moderna de la India se debía "en gran parte" al fracaso de la "ideología nacionalista" en cuanto a "trascender la religión" (*Soc. Sci.*, p. 19). En el "nivel nacional" de la política, entonces, el comunalismo parecería haber sido un resultado necesario de las limitaciones de la ideología nacionalista. Si tan sólo se observase este nivel de la política, la comprensión del "comunalismo" podría perfectamente convertirse en "necesitarista". Se elogia a Pandey por "revelar una disyunción entre los niveles 'nacional'

3 Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation* (Baltimore y Londres, 1984), p. 83.

y "popular", y por mostrar que la "situación a nivel de las bases no estaba progresando inevitablemente hacia una división comunal clara". En contraste con el nivel "nacional" de la política, en el que el comunalismo parecía inevitable, "Pandey es capaz de establecer la naturaleza posibilista de la situación (en las áreas rurales, D.C.)", donde "la contradicción comunal era simplemente una entre muchas contradicciones latentes de la sociedad india" (ibid., pp. 18-19).

Hasta aquí, todo va bien. Las masas parecen menos orientadas a los conflictos comunales que los líderes nacionalistas. ¿Por qué, entonces, se involucraron en luchas faccionalistas hindú-musulmanas recurrentes y en gran escala? Es claro que Pandey no ofrece aquí una explicación capaz de satisfacer la comprensión marxista nacionalista de la historia india:

A pesar de sus importantes contribuciones, Pandey no ofrece una explicación completa del problema central de este ensayo: por qué la contradicción comunal se acentuó a pesar de la existencia de otras contradicciones igualmente graves (ibid., p. 19).

Una respuesta "correcta", o "completa", debería incluir dos elementos —(a) el colonialismo, y (b) la manipulación de la élite. Se critica a Pandey por no prestar suficiente atención a estos dos factores y especialmente por no resaltar con mayor fuerza la manera en que el pueblo de Mubarakpur —donde "la división entre los de arriba y los de abajo" dominaba sobre la división religiosa"— era "manipulada por los *zamindars* [terratenientes]" hacia motines faccionalistas de tipo comunal. De igual manera, "Pandey debió haber tratado con mayor detalle las actividades del movimiento Gaurakshini Sabha. Esto hubiera conducido a una mejor comprensión de todo el proceso de transmisión de la ideología comunal, desde el nivel nacional hacia abajo" (ibid.). En efecto, aquí se nos ofrece la sustancia de la acusación a *Subaltern Studies*: la de ignorar la "interacción" entre élite y clases subalternas. Esta "interacción" (léase manipulación de la élite, D.C.) es decisiva para la explicación marxista nacionalista de cómo las "masas" se ven arrastradas algunas veces al conflicto sectario. Obviamente, ellas no lo hacen por iniciativa propia. Parece aceptable poner énfasis en la "autonomía" de la acción y la conciencia del pueblo en el caso de conflictos de clase directos, pero evidentemente sería una política "incorrecta", hacerlo en el caso de una participación popular en violentos choques hindú-musulmanes.

El marxismo nacionalista no niega la existencia de "motivaciones religiosas" en la mente de los campesinos o trabajadores que participan en amotinamientos sectarios. Pero, como hemos visto, la exaltación de estas motivaciones se atribuye a la manipulación de élites interesadas. En la medida en que la tesis de la

* N.E. En el original, entre *hade log*, o gente "grande", y *chote log*, o gente "pequeña", e.d. notables y plebeyos.

manipulación no puede explicar por sí sola la existencia original de motivaciones religiosas, se termina por percibir que éstas surgen, no importa si en forma mediatizada, de algo externo a ellas mismas: las condiciones de vida, las estructuras institucionales y otras fuerzas históricas "objetivas". Una vez que hemos iniciado este camino, las "masas" se ven mucho menos "comunales" que sus líderes, dado que la "motivación religiosa" de los campesinos —como en el caso de los amotinamientos tratados por Pandey— puede percibirse como "correspondiente a su sentido básico de inseguridad" que, como el mismo Pandey muestra, es consecuencia del impacto global del colonialismo" (ibid., p. 21). Una vez que hemos hecho la conexión entre el "contexto colonial" y la exacerbación de los conflictos religiosos —una conexión que en sí misma suena razonablemente inocua—, podemos unirnos a los comentaristas de Pandey en el siguiente paso, es decir, descubrir un "anti-imperialismo latente en la conciencia comunal" (ibid.). Refiriéndose a la intensidad de la violencia comunal en los estudios de caso estudiados por Pandey, los comentaristas escriben:

¿Qué fue lo que desencadenó la intensidad de los ataques? ¿Se la puede explicar, como ofrece hacer Pandey, simplemente por el hecho de que los problemas comenzaron a enredarse con disputas personales?... Esta intensidad posiblemente podría comprenderse mejor si se tomara en cuenta el latente impulso subvertor de las acciones (de los amotinados, D.C.). Después de todo, si la vaca se convierte en bastión contra una existencia vulnerable, entonces también era un símbolo representativo de la resistencia al colonialismo que había creado esas condiciones... ¿era (el Gaurakshini Sabha, D.C.) simplemente una defensa de la religión o también se vinculaba con todo el contexto colonial de inestabilidad e inseguridad?

Las condiciones creadas por el colonialismo serían así las responsables de una violencia religiosa y sectaria apasionada, y los miembros interesados de la élite agravarían el problema, al avivar estos sentimientos. ¿Quedaríamos estupefactos si imagináramos cuál podría ser el argumento marxista nacionalista frente a los casos de violencia sectaria popular que hemos visto en la India post-colonial en los últimos diez años!

Los comentaristas lamentan la incapacidad de Pandey de llegar a las conclusiones que ellos favorecen: "Es en realidad una notoria falta de perspicacia de parte de Pandey el no haber tratado este aspecto". Su "incapacidad" de ver, en el "contexto colonial", la explicación decisiva para las mentalidades que moldean la "lucha sectaria comunal" sería de hecho compartida de buena gana por muchos otros colaboradores de *Subaltern Studies*. Pero esta supuesta "incapacidad" es en realidad nuestro rechazo consciente a subordinar la lógica interna de una "conciencia" a la lógica de las llamadas condiciones "objetivas" o "materiales". "El contexto colonial", tal como se lo entiende en el argumento bajo consideración, es simplemente otra manera de replantear la metáfora base-superestructura que esgrime cierta clase de marxismo. Usada de este modo,

la frase se convierte en una abreviatura para la primacía de lo económico en investigaciones sobre temas de cultura y conciencia en la historia moderna de Asia del Sur.

Lo importante es que el esfuerzo marxista nacionalista por erigir al "colonialismo" en un constructo explicativo totalizador para todos los problemas de la política popular de la India es un ejercicio ideológico y mistificador. Al derivar "la conciencia" de un conjunto de "fuerzas históricas" objetivas estrechamente definidas, se termina retorciendo al marxismo al servicio de la causa del nacionalismo liberal-burgués. Al responsabilizar principalmente al colonialismo por todos los aspectos "incómodos" de la mentalidad popular, como el "regionalismo", el "comunalismo", el "castismo", etc. este tipo particular de marxismo obra a través de categorías que son propias del pensamiento nacionalista. Para él permanece incuestionada una de las categorías ideológicas más importantes de la historia surasiática reciente; es decir, la "nación". A este respecto, tal "marxismo" es cómplice del nacionalismo liberal-burgués.

Subaltern Studies comienza por cuestionar la categoría de "nación" y plantea que el problema fundamental de la historia moderna de la India es el fracaso histórico de la nación por hallar justificación como tal. En la India de hoy, se puede discernir dos tipos de "lenguaje" político. Uno es el lenguaje característico del proyecto de construcción de la nación e involucra a los rituales del estado, de la representación política, de la ciudadanía, de los derechos ciudadanos, etc. Forma parte de nuestra herencia colonial y es lo que el nacionalismo indio le debe a la experiencia colonial. El otro lenguaje deriva su gramática de las relaciones de poder, autoridad y jerarquía que anteceden al advenimiento del colonialismo, pero que han sido significativamente modificadas al habérselas forzado a entrar en relación con las ideas e instituciones importadas por el gobierno británico. Es verdad que los miembros de las clases elitarias de la India usan de modo equivoco ambos lenguajes pero también es cierto que nuestra historia se ha movido hacia un mayor entrelazamiento de ambos lenguajes en las instituciones y prácticas indias. Pero sería justo decir que, históricamente, el lenguaje de la primera esfera ha sido, por lo general, privilegio de las clases elitarias de la India, en tanto que las vidas y aspiraciones de las clases subalternas han estado entretreídas, por lo general, en relaciones articuladas al lenguaje de la segunda esfera.

La llegada de la política de masas a la India moderna ha significado una yuxtaposición cada vez más estrecha de estos dos lenguajes políticos y de las culturas muy contradictorias que representan. Pero esta yuxtaposición ha producido también momentos de gran dificultad en la historia del nacionalismo indio. Gracias a las investigaciones de Pandey, Siddiqi, Hardiman, Henningham y otros, ahora sabemos que en el curso de las luchas nacionalistas que contaron con movilizaciones populares, las masas insertaron con frecuencia sus propias interpretaciones de las metas de estos movimientos y procedieron a ponerlas

en acción. Por esta razón, sus acciones entraban a veces en violenta contradicción con los propósitos y métodos declarados del liderazgo nacionalista.

La finalidad central del proyecto de Estudios de la Subalternidad es comprender la conciencia que moldeó y aún moldea las acciones políticas emprendidas por las clases subalternas "por sí mismas, independientemente de cualquier iniciativa de élite". (Sobra decir que esta autonomía o independencia es sólo "relativa".) Sólo dando a esta "conciencia" un lugar central en el análisis histórico veremos al subalterno/a como creador/a de la historia que él/ella vive. Esto no significa, sin embargo, que situemos esta conciencia fuera de la historia, como sugeriría la acusación de "idealismo". Por ejemplo, el análisis que hace Guha de la comprensión campesina del *trimurti de sarkar-sahukar-zamindar* en su libro *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India [Aspectos Elementales de la Insurgencia Campesina en la India Colonial]*, deja muy claro que la "conciencia" que estudia lleva las huellas distintivas de su contexto colonial decimonónico. Pero nuestro rechazo a percibir esta conciencia como determinada por ese contexto en cualquier sentido definitivo y causal, equivale a nuestro rechazo a aceptar la metáfora base-superestructura y todo lo que ha supuesto su aplicación a la historiografía india. En segundo lugar, como Guha ha tratado de mostrar en su libro y como muchos colaboradores de *Subaltern Studies III* buscan hacerlo, los "códigos" de la política en la esfera subalterna derivan de las relaciones de poder y de las formaciones ideológicas que anteceden al colonialismo tanto como de la importación de la idea de "ciudadanía". Aunque muchas de estas relaciones fueron afectadas de alguna manera por la experiencia colonial, sería una simpleza reducirlas únicamente a dicha experiencia. Es en este contexto que la "conciencia religiosa" de la gente campesina continúa siendo un tema de estudio extremadamente vital.

La acusación de "positivismo" contra Guha es también sencillamente injusta. Su libro es cualquier cosa menos positivista. La conciencia insurgente que Guha analiza se construye con las categorías que derivan del marxismo y que sólo están remotamente conectadas a "categorías" que los campesinos usan en sus vidas cotidianas para explicarse su mundo. Esta "experiencia" campesina tiene sin embargo que encontrar un lugar en cualquier proyecto que aspire a categorizar y comprender la conciencia campesina. Considero que la manera en que deberíamos emprender la creación de un lugar para esta "experiencia" en nuestro trabajo—dado que la "experiencia" es en sí misma un fenómeno construido y re-construido—sin transigir en asuntos teóricos, es todavía un problema metodológico irresuelto en los Estudios de la Subalternidad.

Me ocuparé finalmente de la acusación referida a que *Subaltern Studies* reduce las relaciones de clase a una división binaria simplista de la sociedad entre "élites"

y "subalternos". En el nivel abstracto, por supuesto, se podría argumentar que un sistema binario representa un plegamiento consciente de sistemas más diferenciados —ternarios, cuaternarios, etc.— con el propósito de realizar un análisis particular. Se lo hace frecuentemente en las ciencias sociales, y no hay nada de simplista en este método. Los historiadores nacionalistas, de manera muy legítima en ciertos contextos, repliegan todas las diferencias de clase para dar lugar a la categoría denominada "pueblo", opuesta luego a algo como "el imperialismo". Los antropólogos que escriben sobre el sistema de castas y *varna* de la India han puesto en relieve, frecuentemente, algunas de las estructuras binarias que les son inherentes. En segundo lugar, hablar de "clases de élite" y "clases subalternas", como lo hace Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel*, es aún hablar en términos de clase.

Pero piénsalo que la palabra "subalterno" en *Subaltern Studies* representa algo más que eso. Se refiere a la naturaleza específica de las relaciones de clase en la India, donde en casi todos los niveles, las relaciones de clase están subsumidas en relaciones de dominación y subordinación, entre miembros de la élite y de las clases subalternas. Para retornar a una metáfora usada anteriormente, el lenguaje de clase en la India se superpone al lenguaje de la política ciudadana sólo en una minoría de casos. En la mayor parte de nuestra experiencia cotidiana, las relaciones de clase se expresan en ese otro lenguaje de la política, que es la política de una nación sin "ciudadanos". Es en este ámbito que se hacen realidad las nociones de jerarquía, dominación y subordinación, así como las tradiciones de resistencia a la dominación y a la deferencia frente a los dominadores. La "subalternidad" —esa cultura compuesta, que resiste y a la vez acepta la dominación y la jerarquía— es característica de las relaciones de clase de nuestra sociedad, donde el barniz de la igualdad burguesa apenas enmascara la violenta naturaleza feudal de gran parte de nuestro sistema de poder y autoridad.

No podría explicarse la persistencia de estas relaciones en el mundo de la industrialización y el capitalismo, apelando a una teoría que busca sentirse segura en la primacía de la "infraestructura económica". Al poner el lente sobre estas relaciones, el grupo de Estudios de la Subalternidad abre una vez más la espinosa cuestión de la "conciencia" y de cómo los marxistas podrían estudiarla. Para los historiadores marxistas de la India, la tarea actual no es la de repetir las ortodoxias aceptadas del marxismo, sino la de restaurar al pensamiento de Marx sus tensiones originales. Sólo acentuando estas tensiones podremos ensanchar la problemática marxista para alcanzar a comprender los problemas peculiares que emanan de nuestra experiencia del capitalismo⁴.

⁴ Para escribir esta nota me han sido muy útiles las conversaciones con Sally Hone, Sanjay Seth y Julie Stephens.

Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía*

Gayatri Chakravorty Spivak

Cambio y crisis

El trabajo del grupo de Estudios de la Subalternidad nos ofrece una teoría del cambio. Generalmente, se define la inserción de la India en el colonialismo como el cambio de una sujeción semifeudal a una sujeción capitalista. Tal definición teoriza el cambio dentro de la gran narrativa de los modos de producción y, por precaria implicación, dentro de la narrativa de la transición del feudalismo al capitalismo. En forma coincidente, se percibe este cambio como el momento inaugural de la politización del colonizado: Se percibe que el sujeto colonial emerge de esas fracciones de la élite indígena que llegan a ser vagamente descritas como "nacionalistas burguesas". El grupo de los Estudios de la Subalternidad está, a mi entender, revisando esta definición general y su correspondiente teorización, al proponer por los menos dos cosas: en primer lugar, que el/los momento/s de cambio sean pluralizados y tramados como confrontaciones, antes que como transición (de esta manera serían percibidos en relación a las historias de dominación y explotación, en lugar de ser inscritas en la gran narrativa de los modos de producción) y, en segundo lugar, que tales cambios estén señalados o marcados por un cambio funcional en los sistemas de signos. El cambio funcional más importante es el que va de lo religioso a lo militante. En los volúmenes de *Subaltern Studies* se señalan, sin embargo, muchos otros cambios funcionales en los sistemas de signos: los que van del crimen a la insurrección, del siervo al obrero, etc.

El resultado más significativo de esta revisión o cambio de perspectiva es que la iniciativa para tal cambio se sitúa en el insurgente o "subalterno".

* Traducción de Ana Rebeca Prada y Si via Rivera Cusicanqui del artículo "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En: *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor. Delhi: Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.