

Cultura y nación: Para qué no nos sirve ya Gramsci

García-Canclini, Néstor

Néstor García Canclini: Antropólogo de origen argentino. Profesor investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana de México - UAM.

Recuerdo un grafiti en una calle de Buenos Aires: «En mi casa tengo un poster con las fotos de todos ustedes. (Firmado:) Che Guevara». Tengo una sensación parecida cuando evoco la torrencial bibliografía sobre Gramsci producida en las últimas décadas. ¿Qué se puede decir a esta altura de los noventa que no vuelva a ser un juego de ecos con lo que se escribió en libros, artículos y tesis, lo que se enseñó y debatió sobre Gramsci en aulas, revistas y congresos? Si lográramos de algún modo resucitarlo, como pretenden las celebraciones de aniversario, correríamos el riesgo de que nos pidiera que ya no escribiéramos más sobre él: «No caben en la biblioteca de mi casa más reinterpretaciones ni usos de mi obra».

Este texto parte de la premisa de que el mejor homenaje para un pensador y un político que tuvo entre sus méritos no repetir lo que se suponía en su época ortodoxo y correcto, puede ser reflexionar sobre aquello para lo cual Gramsci dejó de ser útil. Lo intentaré partiendo de lo que él anotó sobre las relaciones entre la cultura, lo popular y lo nacional. Si su obra aún nos puede ayudar no es tanto por las innovaciones que generó sobre estas cuestiones en el pensamiento marxista como por la necesidad de retomar sus preguntas ante la última recomposición neoliberal del capitalismo.

Los Cuadernos como una pieza de jazz

Es sorprendente que a una obra tan fragmentaria y lacónica como la de Gramsci se le haya hecho decir tantas cosas. Pero casi nada de eso ya sirve. A esta altura en que la palabra superestructura fue olvidada en el lenguaje de las ciencias sociales, cuando las simplificaciones economicistas no atraen a nadie y el funcionalismo estructuralista con que Althusser teorizó los aparatos ideológicos se halla muy bien

archivado ¿quién necesita corregirlo con los aparatos de hegemonía? ¿Hay alguien que quiera demostrar con reflexiones de los años 30 sobre la religiosidad popular y la ideología de qué papel tienen los procesos culturales en los cambios y los estancamientos de la economía? Suena tan lejano que hace apenas quince años se recurriera a Gramsci porque había que «superar a Lenin», reinterpretar la revolución en Occidente o reformular la teoría del partido...

Cuando uno piensa que esos textos rapsódicos y alusivos que escribió en la prisión fueron utilizados para convertirlo en renovador de casi todos los capítulos de la teoría marxista, nuevo estrategia de las coyunturas, guía de las renovaciones partidarias, del sistema escolar y de las próximas funciones de la cultura popular, más que ante una obra sociopolítica tenemos la impresión de estar ante una partitura de jazz. Distintos conjuntos e individuos la interpretaron como quisieron, y así se consiguió simular que esos pocos centenares de páginas, a veces luminosas, a menudo rudimentarias, podrían rehabilitar al marxismo como surtidor de recetas omnicomprendivas. Demasiada improvisación para restaurar, al fin de cuentas, una partitura ideológica de la que todavía se esperaba recibir la armonía imperturbable de los dogmas.

Sin duda, muchos textos rigurosamente trabajados durante aquella euforia exegética no se quedaban en esta búsqueda maníaca de restauración. Pienso en la elaboración sobre lo hegemónico y lo subalterno, sobre las relaciones entre cultura y política, en los antropólogos neogramscianos de Italia (Alberto M. Cirese, Amalia Signorelli, entre otros), cuando la antropología era poco capaz de incluir los conflictos en su teoría de los contactos culturales y la sociología navegaba por migraciones, marginalidades y modernización es en las que lo simbólico no parecía jugar ningún papel. Me acuerdo del impulso recibido desde las intuiciones gramscianas para repensar las articulaciones entre sociedad, cultura y poder, más allá de las compartimentaciones entre sociología, antropología y estudios políticos, por quienes buscábamos analizar transversalmente lo que esas disciplinas abarcaban.

Sería injusto desdeñar el estímulo que Gramsci dio con sus análisis de la escuela, la prensa, la literatura masiva y el folklore a quienes intentábamos transformar los estudios académicos sobre la cultura, ubicándolos en las relaciones de poder. Su visión precursora de que lo popular no es un paquete cerrado de tradiciones y costumbres, sino que se define - de distintas maneras cada vez - por la posición de los grupos subalternos en cada bloque histórico, ayudó a dinamizar las investigaciones nostálgicas y embalsamadoras de los folkloristas.

Gramsci en los '90

La fatiga que hoy envuelve al aporte gramsciano deriva de la proliferación de sus usos y del carácter esquemático que su pensamiento fue adquiriendo, sobre todo en quienes lo utilizaron para examinar la oposición entre hegemonía y culturas populares. Se perpetraron demasiados libros y artículos en los que se imaginaba explicar procesos socioculturales, han encolumnando una lista como hegemónicos y otra como subalternos. Investigarlos se reducía entonces a ver cómo los primeros hegemonizaban y los segundos resistían. Importa menos la falta de fidelidad de este juego maniqueo respecto de Gramsci que el desgaste que su polaridad fue sufriendo. La «red de intercambios, préstamos, condicionamientos recíprocos» entre las culturas de diferentes clases, que Cirese reconoció en sus análisis de dicho autor¹, quedaban proscritos de esas monografías tipo western.

No es tiempo ya de preocuparse por restablecer al «verdadero» Gramsci. Más fecundo que este tipo de obsesiones hermenéuticas - a las que por fortuna ya no se reduce el 50 ó 60 por ciento del trabajo intelectual, como ocurría cuando se perseguía al genuino Marx, Freud o cualquiera otra autoridad - parece reconocer que varias tesis gramscianas sobre estas cuestiones han perdido vigencia y preguntarse por qué. Quiero sugerir aquí las dificultades que hoy nos presenta el pensamiento de dicho autor en un punto que desde hace años, y aún ahora, es juzgado como una de sus contribuciones culturales y políticas más atractivas: su noción de lo nacional-popular. Tanto por la influencia intelectual como por el eco que esta propuesta ha tenido en las prácticas políticas es conveniente tomarla como caso. Más aún: diré que la pertinencia e impertinencia actual de la obra de Gramsci pasa, en gran medida, por la pérdida de condiciones históricas para aplicar esa noción en política, o sea, para formar frentes nacional-populares.

Frente al internacionalismo proletario abstracto, cuya inconsistencia se revelaba al tratar de repetir la revolución rusa en otros países europeos, Gramsci vinculó las luchas socialistas con las condiciones específicas de la cultura italiana. Su modo de articular la cultura nacional con los conflictos sociales sirvió tanto para desfolclorizar el nacionalismo como para arraigar la lucha económico-política en la vida cotidiana y sus expresiones simbólicas distintivas. Fue útil también para producir una relectura socializante del Estado-nación, buscando organizarlo en torno de los intereses populares. A partir de allí, los intentos de construir frentes nacionales-populares concibieron las luchas por el socialismo ligadas a la defensa de la soberanía nacional y, sobre todo en América Latina, en oposición al imperialismo. Gran parte

¹Alberto M. Cirese: *Ensayos sobre las culturas subalternas*, CISINAH, México, 1979, pp. 53-54.

del pensamiento y la acción política de los 60 y los 70 en nuestro continente fueron una especie de alianza entre la concepción gramsciana de lo nacional-popular y elementos críticos particulares sobre América Latina elaborados por los estudios sobre dependencia.

¿Qué sentido puede mantener esta perspectiva de análisis en un mundo globalizado, donde las prácticas económicas y culturales se hallan en gran medida desterritorializadas? Había una concepción de lo nacional según la cual la cultura se pensaba como cultivo de un territorio específico. La variedad de regiones, etnias y lenguas existentes en cada país podían cohesionarse bajo esa ficción que se llamó nación, encontraban una expresión política unificada en el Estado y una manifestación simbólica coherente en lo que se denominaba cultura nacional. Esa concepción conserva relativa eficacia en países donde la integración de mercados nacionales y de alianzas estatales y multiculturales fue más larga y próspera: pienso en algunos europeos, como Francia. Pero en la mayoría de los casos las cohesionaciones nacionales experimentan una doble disolución: por un lado, la crisis de los mercados y Estados nacionales - como en Europa del Este - hace irrumpir micronacionalismos, regionalismos, etnicidades arcaicas, que ya no pueden ser reprimidas ni convencidas; por otro, las migraciones masivas y la transnacionalización de las industrias culturales diluyen las fronteras de los países.

En América Latina se observan numerosos movimientos de afirmación étnica y regional que vuelven problemática la afirmación nacionalista. Pero me interesa destacar, como un proceso aún más desafiante, la pérdida de relación exclusiva de la cultura con territorios geográficos y la deslocalización de los productos simbólicos, evidente en los flujos migratorios y en el hecho de que una cuota cada vez mayor de los bienes y mensajes culturales son producidos y circulados siguiendo matrices internacionales.

La oposición entre lo nacional y lo extranjero, y la consiguiente asociación progresista de lo nacional con lo popular, sirvieron para hacer visibles dispositivos de los centros internacionales de producción científica, artística y comunicacional que condicionaban nuestro desarrollo. Pero ese modelo esquemático ya no logra explicar el funcionamiento de un sistema planetario cuyos núcleos emisores y de administración del poder no están en una sola nación sino en una vasta red deslocalizada de estructuras económicas y culturales. Lo que todavía llamamos cultura nacional no es tanto un conjunto de manifestaciones locales agrupadas mediante reconocimientos recíprocos como una construcción flexible de bienes heterogéneos manejada en gran parte por industrias electrónicas. La identidad nacional es cada vez

menos lo que se hace en los mercados campesino en las fiestas locales, en las artes y las artesanías «propias», pues todo eso - más lo que nos llega «de afuera» - se va reconstituyendo y mezclando en circuitos abiertos de producción, circulación y consumo. Las fiestas locales se llenan de turistas, las artes y artesanías se venden en centros urbanos del mismo país y de otros, y todo se reubica en sistemas transnacionales de entretenimiento diversificados, que se ordenan - en todos los países - más por estratos de edad y género, según las estrategias de la radio, la televisión y los videos, que por los rasgos diferenciales de cada nación.

No faltan quienes ven este debilitamiento de las culturas nacionales y esta refuncionalización de las tradiciones populares como simple efecto de las políticas de dominación. Su estrategia se reduce, entonces, a atrincherarse en los espacios menos afectados por la modernización y la internacionalización, sus políticas consisten en fortalecer las formas de vida y de pensamiento ajenas a la industrialización de los procesos simbólicos. Esta caracterización de lo popular como premasivo y anti-industrial nutre la persistencia de viejas modalidades de populismo y etnicismo tanto como otras «nuevas» que quieren seguir encontrando nuestra diferencia y especificidad latinoamericanas en rasgos antimodernos e irracionales, en un supuesto realismo maravilloso que lleva a defender - como máximos recursos populares - la creatividad surgida de la pobreza, las pseudosoluciones del trabajo informal y hasta el narcotráfico.

Más bien hay que partir de hechos tan insoslayables como que el 70% de la población latinoamericana vive en ciudades y que la mayor parte de la vida cotidiana de los sectores populares se constituye en relación con mensajes y bienes producidos industrialmente. Las tradiciones folklóricas son reasumidas por la radio (desde hace setenta años) y por la televisión (desde hace cuarenta). Los sectores populares que han aceptado este reordenamiento comunicacional y masivo de su paisaje cultural son mucho más «realistas» que los intelectuales y los políticos que se niegan a admitir la reestructuración de los mercados simbólicos por las nuevas tecnologías. Este hecho estructural es más fúndante que la utilización que hacen de él los grupos hegemónicos.

Encontré evidencias de que la desnacionalización y desterritorialización de la cultura no se reducen a manipulaciones de los dominadores al estudiar las migraciones populares. Si la internacionalización de las culturas latinoamericanas se ha acentuado en las últimas décadas es, además de la recomposición industrial de los mercados simbólicos, por los movimientos masivos de población. Las migraciones no abarcan ahora sólo a escritores, artistas y políticos exiliados, sino a gente de to-

dos los estratos. La comunicación entre las sociedades latinoamericanas supera por fin los alardes discursivos de políticos y diplomáticos ineficientes: se concreta en los últimos años mediante las telenovelas y los demás programas televisivos que las cadenas difunden a lo largo del continente, así como por la información y la comprensión recíprocas generadas por los exiliados políticos y económicos. También las relaciones de los latinoamericanos con los Estados Unidos y Europa vienen cambiando por los flujos de migrantes y turistas. No ha disminuido la asimetría entre las metrópolis y los países periféricos, pero ya no podemos explicar mediante el esquema unidireccional de la dominación imperialista la dinámica presencia sociocultural de millones de mexicanos, centro y sudamericanos en EE.UU. (20 millones, según cálculos recientes, que implican un 38% de la población total de Nuevo México, 25% en Texas y 23% en California). Al percibir el peso creciente de las culturas latinoamericanas en las metrópolis, sus efectos en los mercados culturales, en los museos y en la vida cotidiana, algunos antropólogos hablan de una «implosión del Tercer Mundo en el primero». Las nociones de comunidades cerradas y autosuficientes, culturas nacionales totalmente autónomas o «auténticas», ya no pueden ser sostenibles, dice Renato Rosaldo, «excepto quizá como una 'ficción útil' o una distorsión reveladora²».

¿Cómo repensar entonces las desigualdades persistentes entre las culturas hegemónicas y las populares, dentro de cada país y entre las sociedades dependientes y las centrales? ¿Cómo formular políticas dirigidas a la democratización y socialización de los bienes culturales y de la participación política, a la reivindicación de los grupos subalternos, en medio de estas nuevas formas de interacción e hibridación transclasista e internacional?

La desustancialización de lo popular folklorizado y de lo nacional estatizado hecha por Gramsci puede servir de punto de partida para una reelaboración que hoy debe ser más radical. De hecho, en varios textos este autor admitía que productos simbólicos extranjeros podían convertirse en ingredientes de la cultura nacional italiana. Cuando se interrogaba por qué tenían tanto éxito entre su pueblo los novelistas franceses, lo atribuía a que esos autores representaban mejor «el humanismo moderno». Así deberíamos averiguar hoy por qué las culturas de los pueblos latinoamericanos, lo que en cada nación consideran sus modelos «propios», se forman con Julio Iglesias y Roberto Carlos, el rock de Bruce Springsteen y el de Fito Páez, los hábitos de consumo norteamericanos y europeos junto con los tradicionales de cada país. Esta coexistencia compleja no se deja explicar sólo por la domina-

²Renato Rosaldo: *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston, 1989, p. 217.

ción imperialista, sino por la fluida comunicación y los consiguientes procesos de hibridación en que ahora se constituyen los gustos y los comportamientos.

Las preguntas gramscianas en tiempos neoliberales

Esta reorganización transnacional de la cultura no extingue los interrogantes por lo nacional, ni las oposiciones entre hegemónicos y subalternos. Más bien los coloca en otro registro, multifocal e híbrido. Dará brevemente, para terminar, dos ejemplos de este cambio.

Gramsci había registrado en las primeras páginas de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* que en las sociedades de masas se pertenece simultáneamente a varios escenarios, por lo cual «la concepción del mundo no es crítica ni coherente, sino ocasional y disgregada»; «la propia personalidad se forma de manera caprichosa: hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada; prejuicios de las etapas históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía del porvenir que será propia del género humano mundialmente unificado³». La unificación mundial de este fin de siglo no conduce a una filosofía universal coherente. A diferencia de esta aspiración evolucionista, moderna y unilineal de Gramsci, nuestra condición posmoderna nos hace vivir en la fragmentación y la multiplicidad. El ideal contemporáneo de una cultura democrática no consiste en unificar posiciones divergentes bajo un sistema que adquiera consenso universal, sino en hacer posible la convivencia de principios diversos y conductas parciales. Lo que aún puede llamarse cultura nacional es un conglomerado de tradiciones locales, étnicas y regionales en el que también intervienen influencias de otras culturas nacionales y aún de estos bienes desterritorializados que nos alcanzan a todos.

Estos cruces incesantes entre lo local, lo nacional y lo transnacional, entre lo culto, lo popular y lo masivo, desvanecen cualquier pretensión de representarse lo social sólo como una oposición entre hegemónicos y subalternos. Los modelos polares con que se concibió la dominación y la hegemonía ya no son capaces de dar cuenta de la diseminación de los centros, la multipolaridad de las iniciativas culturales y políticas. Desde Foucault pensamos que el poder no funciona verticalmente de burgueses a proletarios, de los imperios a los países dependientes, ni de los aparatos de hegemonía hacia los receptores. Ahora nos preocupa entender cómo se en-

³Antonio Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, p. 8.

tretejen esas diversas modalidades de hegemonía - entre clases, entre naciones, entre grupos -, cuestión que por cierto no fue extraña a Gramsci.

Sabemos también que la problemática de la hegemonía y la subalternidad sigue vigente, y que los procesos culturales generados por las últimas tecnologías y los cambios económico-políticos del neoliberalismo llevan, en varios aspectos, a una concentración y monopolización mayor del poder. Mientras algunas tendencias del pensamiento y el arte actuales ayudan a descentrarlo, la tendencia predominante en la economía es centralizar y excluir⁴. La reproducción acentuada de la hegemonía y la subalternidad sigue invitándonos a pensar a partir de Gramsci. Pero también a pensar sin él en lo que su obra fragmentaria y múltiple no pudo prever.

Un nuevo pensamiento socialista podrá crearse en la medida en que afronte dos cuestiones que Gramsci conoció: ¿cómo hacer política socialista cuando se carece de una cultura revolucionaria a la vez autónoma y eficaz, adecuada al estado presente del pensamiento y la cotidianeidad de las masas? La otra se me ocurre así: ¿cómo elaborar una política socialista cuando falta una matriz intelectual o un proyecto cultural socialista que opere como alternativa capaz de disputar la hegemonía en los dilemas que hoy confrontan el capitalismo y la cultura neoliberal?

Referencias

- *Cirese, Alberto M., ENSAYOS SOBRE LAS CULTURAS SUBALTERNAS. p53-54 - México, CISI-NAH. 1979;
- *Rosaldo, Renato, CULTURE AND TRUTH. THE REMAKING OF SOCIAL ANALYSIS. - Boston, EEUU, Beacon Press. 1989;
- *Gramsci, Antonio, EL MATERIALISMO HISTORICO Y LA FILOSOFIA DE BENEDETTO CROCE. p8 - Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión. 1973;
- *Anónimo, CULTURAS HIBRIDAS: ESTRATEGIAS PARA ENTRAR Y SALIR DE LA MODERNIDAD. - México, Grijalbo-CNCA. 1990.

Este artículo es copia fiel del publicado en la revista Nueva Sociedad N° 115 Septiembre- Octubre de 1991, ISSN: 0251-3552, <www.nuso.org>.

⁴Se encontrará un desarrollo más cuidadoso de estas cuestiones en mi libro Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo-CNCA, México, 1990.