

Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular

Néstor García Canclini

Nestor García Canclini: Filósofo, sociólogo y crítico de arte argentino. Doctorado en Filosofía en las Universidades de La Plata y de París. Autor de numerosas publicaciones, entre otras: "Cortázar, Una Antropología Poética"; "Las Culturas Populares en el Capitalismo" (Premio Casa de las Américas 1981). Actualmente es profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México.

No vamos a hacer una confrontación académica entre dos autores, sino un análisis interrelacionado de dos paradigmas capitales en la investigación actual sobre la cultura. Estos autores representan modos diferentes de observar la interacción ideológica entre las clases sociales. La orientación gramsciana se caracteriza por estudiar los procesos culturales en tanto están constituidos por la contraposición entre acciones hegemónicas y subalternas. Bourdieu, por su parte, es quien más ha desarrollado un modelo según el cual la cultura de las distintas clases se configuraría por la apropiación diferencial de un capital simbólico común, por las maneras en que el consumo las incorpora a la reproducción social .

Nos interesa, más que la posible complementación entre las obras de ambos autores, imaginar y discutir la aproximación entre sus estilos de análisis. No sólo como contribuiría la problemática privilegiada por uno a enriquecer la elaborada por el otro, sino en qué sentido el acercamiento reelaboraría ambas problemáticas, el campo conceptual en que ellas coexisten en la realidad (y se ignoran en la bibliografía). También nos preguntaremos qué consecuencias tienen una y otra concepción de los procesos culturales en el debate presente sobre la crisis de hegemonía de los partidos y la

construcción de nuevas formas de organización popular y de práctica política.

Se necesitaba una obra tan lacónica como la de Gramsci para hacerle decir tantas cosas. Como teórico de la superestructura, sirvió para desembarazares del economicismo leninista. Su dedicación a la cultura popular dio esperanzas de que la escasa elaboración marxista sobre la ideología, que de Marx a Althusser se restringió casi siempre a la ideología dominante, ahora sí pudiera explicar las culturas subalternas. Ante la crisis del althusserismo, de su positivismo estructuralista y su concepción funcionalista sobre los aparatos ideológicos, redescubrimos la fecundidad política y científica del concepto "aparatos de hegemonía". Hubo quienes encontraron en él al teórico clave para todo: el superador de Lenin, el intérprete de la crisis del capitalismo y de la revolución en Occidente, la reformulación de la teoría del Estado y del partido, el estrategia de las coyunturas. ¿Puede una obra tan fragmentaria suministrar visiones completas y satisfactorias sobre fenómenos tan diversos? ¿O será Gramsci, más que el autor de algunos miles de páginas, a veces brillantes, a veces rudimentarias, un lugar imaginario donde situamos la fantasía de que el marxismo vuelva a funcionar como el surtidor de recetas omnicomprendivas?

Si fuera así, la pregunta básica ya no sería - como en tanta bibliografía reciente - ¿cuál es el verdadero Gramsci? Pese a la pertinencia de esta cuestión para la historia del marxismo, más allá de la utilidad que tuvieron los esfuerzos hermenéuticos de Buci Glucksmann y Portantiero¹, entre otros, pareciera llegado el momento de hablar, no de "los usos de Gramsci" sino de sus límites. Por ejemplo, de lo que la expansión entusiasta del gramscismo ha impedido pensar. De cómo en ciertas universidades latinoamericanas el uso simplificador o excluyente de dos o tres esquemas desgajados del universo gramsciano redujo la complejidad desconocida del campo cultural. ¿Cuántos libros y tesis se han escrito suponiendo que explicar procesos sociales consiste en ver qué hechos se dejan encolumnar en una lista de "hegemónicos" y otra de "subalternos"?

¹Christine Buci Glucksmann, Gramsci y el Estado, Siglo XIX, México. Juan Carlos Portantiero, Los usos de Gramsci, Folios, México, 1981. Hay que decir que estos textos incluyen una reflexión sobre el significado del aporte gramsciano en el debate filosófico y político actual, pero se trata de una elaboración especulativa, no puesta a prueba en investigaciones empíricas sobre la manera en que las clases viven su hegemonía o su subalternidad. Esta renovación del debate, interrelacionando el trabajo teórico y la indagación empírica, comienza a darse en América Latina en estudios como los de Gilberto Giménez: Cultura popular y religión en el Anáhuac, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978, y Eduardo Menéndez, Clases subalternas y el problema de la medicina denominada tradicional, Cuadernos de la Casa Chata 32, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México, 1980.

NI HEGEMÓNICO NI SUBALTERNO

Podemos apreciar hasta qué punto se trabaja encerrado en estas clasificaciones al ver que en los últimos veinte años gran parte de la bibliografía sobre ideología y cultura se bifurca en dos vertientes que aparentan ser alternativas: describen los mecanismos supuestamente omnipotentes de la dominación o exaltan la capacidad de resistencia política de los oprimidos.

La hipótesis de partida de este texto es que, para evitar ese maniqueísmo al explicar las relaciones entre clases, debemos reformular la oposición entre lo hegemónico y lo subalterno, incluyendo otras interacciones culturales, especialmente los procesos de consumo y las formas de comunicación y organización propias de los sectores populares .

En los años sesenta prevaleció en el estudio de la cultura el interés por conocer los procedimientos de la dominación. Simultáneamente con la expansión industrial y urbana de América Latina, la ampliación del consumo a sectores medios y populares, el desarrollo de la televisión y otras comunicaciones masivas, se intentó explicar la hegemonía reduciéndola a manipulación. Bajo la influencia de la escuela de Francfort, y de teorías críticas sobre la etapa monopólica del imperialismo, mecánicamente transferidas al proceso cultural, éste fue analizado a partir de tres supuestos: a) una concepción que podríamos llamar "teológica" del poder, pues lo pensaba omnipotente y omnipresente: se deducían de las estrategias de los dominadores los efectos sobre los dominados; se creía, por ejemplo, que con sólo analizar los objetivos económicos e ideológicos de los medios masivos podía saberse qué necesidades generaban, cómo sometían a los consumidores; b) consecuentemente, los consumidores fueron vistos como pasivos ejecutantes de las prácticas inducidas por la dominación, incapaces de distinguir en los bienes entre el valor de uso (que se suponía "auténtico"), el valor de cambio y el valor simbólico (que se consideraba "artificial"); c) no se reconocía ninguna autonomía a los vínculos entre consumidores, objetos y espacio social. La relación entre ellos fue concebida como un simple lugar-pretexto para que el capital realice su plusvalía y su manipulación.

En la década de los setenta, los estudios encarados desde el modelo anterior mostraron su unilateralidad, su fatalismo, sus deficiencias para explicar muchos aspectos de la cultura popular. Bajo la influencia gramsciana, se prestó atención a la capacidad de réplica y autonomía de las clases subalternas. El avance de movimientos políticos alternativos y la inserción esperanzada de intelectuales en ellos fomentaron una exageración opuesta a la del decenio anterior: se insistió tanto en la con-

traposición de la cultura subalterna y la hegemónica y en la necesidad política de defender la independencia de la primera, que ambas fueron pensadas como exteriores entre sí. Con el supuesto de que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, muchas investigaciones no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en este libreto².

En los últimos años, al volverse rutinarias las denuncias sobre el "imperialismo cultural", vemos multiplicarse los trabajos que descubren por todas partes la resistencia popular, basándose más en aspiraciones políticas que en las escasas descripciones científicas (o confundiendo). Se atribuye propiedades de resistencia contra el poder a fenómenos que son simples recursos populares para resolver sus problemas u organizar su vida al margen del sistema hegemónico (solidaridad barrial, fiestas tradicionales). En otros casos, las manifestaciones de pretendida "impugnación" o "contrahegemonía" representan más bien la ambigüedad, el carácter irresuelto de las contradicciones en las clases subalternas (por ejemplo, defensas de intereses localistas que no cuestionan los resortes básicos del capitalismo). Para saber si estos hechos pueden pasar de la mera autoafirmación conservadora a la resistencia revolucionaria hay que empezar reconociendo en ellos componentes que mezclan lo autónomo con la reproducción del orden impuesto, que por tanto no son ubicables en una polarización extrema sólo interesada en registrar enfrentamientos entre lo hegemónico y lo subalterno.

Varios hechos impulsan hoy la revisión de estos modelos: las derrotas de movimientos revolucionarios, la crisis de paradigmas políticos liberales y populistas, un renovado interés científico por los procesos de consumo, comunicación y organización popular. Nuevas maneras de concebir estos tres procesos, y su relación con la hegemonía, están cambiando las discusiones sobre el conocimiento y la transformación de lo popular.

1. La hegemonía es entendida - a diferencia de la dominación, que se ejerce sobre adversarios y mediante la violencia, como un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instan-

²El origen de esta polarización esquemática entre lo hegemónico y lo subalterno, entre lo "narcotizante" y lo "impugnado", se encuentra en los libros de L.M. Lombardi Satriani, *Antropología cultural - Análisis de la cultura subalterna*, Galerna, Buenos Aires, 1975, y *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Nueva Imagen, 1978. Sin embargo, cierta sofisticación que matiza el maniqueísmo en los estudios de ese antropólogo italiano se vuelve mero reduccionismo en muchos trabajos que al adherir a su modelo, consideran lo hegemónico y lo subalterno como propiedades intrínsecas de ciertos discursos y prácticas más que como modalidades, ambiguas y transitorias, de los conflictos que las vinculan.

cias de poder en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre "funcionales" para la reproducción del sistema.

2. El consumo abarca los procesos sociales de apropiación de los productos, y por tanto la lucha de las clases por participar en la distribución y hacer presentes sus derechos en la planeación social. En este sentido, el consumo es mucho más que el repertorio de actitudes y gustos catalogados por las encuestas funcionalistas de mercado y opinión, o que el área donde se completa el proceso productivo, donde "se realiza el producto", como decía Marx. El consumo es el lugar en el que los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución de los bienes y la satisfacción de necesidades. Es también el concepto clave para explicar la vida cotidiana, desde el cual podemos entender los hábitos que organizan el comportamiento de diferentes sectores, sus mecanismos de adhesión a la cultura hegemónica o distinción grupal, de subordinación o resistencia.

3. Las formas propias de organización de los sectores populares y de resolución de sus necesidades . En la medida en que la hegemonía no es simple dominación, admite que las clases subalternas tengan sus propias instituciones (sindicatos, partidos) y redes de solidaridad. Dado que la clase hegemónica y el Estado no pueden incorporar a todos los sectores a la producción capitalista ni proporcionar bienes y servicios suficientes para su reproducción material y simbólica, deben aceptar que parte del pueblo establezca formas propias de satisfacer sus necesidades. (Tres ejemplos: ante la incapacidad de la explotación agraria de dar trabajo a todos los campesinos, muchos lo buscan en la producción artesanal, cuyos motivos visuales y técnicas de fabricación son ajenos a la lógica capitalista; las fiestas populares, que implican gastos y usos del excedente contrarios a la acumulación de capital; la medicina tradicional, que que posibilita reproducir la fuerza de trabajo a quienes por razones económicas, culturales o por el deficiente servicio de la medicina estatal no acceden a las formas hegemónicas de atención a la salud). A veces, el Estado o las empresas privadas logran apropiarse de una segunda instancia de la producción popular y subordinarla a sus estrategias (por ejemplo, las artesanías y fiestas indígenas convertidas en folklore para incentivar el turismo); en otros casos, los productores populares se desarrollan independientes del poder y éste no puede más que admitir su existencia paralela³.

³Estudiamos este proceso en México, respecto de las artesanías y las fiestas, en nuestro libro *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1982.

¿Cómo vincular dialécticamente estos tres aspectos en la investigación de los procesos sociales? Una primera regla metodológica es no sustancializarlos en agentes determinados: no existen sectores que se dediquen **full-time** a construir la hegemonía, otros entregados al consumismo y otros tan concientizados que viven sólo para la resistencia y el desarrollo autónomo de una existencia popular alternativa. Tampoco hay que limitarse a atribuir a instituciones el ejercicio exclusivo de estas funciones, como cuando se adjudica a los aparatos ideológicos la tarea permanente de modelar las conciencias, a los medios masivos la de empujar compulsivamente al consumismo y a las organizaciones populares la representación inmarcesible de los intereses oprimidos. En los hechos, si bien unas y otras instituciones corresponden **predominantemente** a estrategias de clases diversas, todas están atravesadas por las contradictorias relaciones que viven sus miembros al participar en el proceso global. La hegemonía, el consumo y la organización popular para satisfacer sus necesidades deben ser analizados como **instancias, funciones o dispositivos** (en el sentido foucaultiano) más que como ámbitos institucionales o propiedades de clases estrictamente recortados.⁴

En segundo lugar al vincular la hegemonía con el consumo de advierte por qué no puede ser mera inoposición. Sabemos que la burguesía, como propietaria de los medios de producción y circulación, tiene un papel decisivo en la organización material e ideológica de la vida popular. Pero si pretende ejercer eficazmente la hegemonía, desde el momento de la producción debe incluir en los productos (en el número y diseño, en la función y en el sentido) no sólo sus intereses sectoriales sino aquella parte de la cultura subalterna que vuelva a esos productos útiles y significativos para la mayoría. Para entender la eficacia persuasiva de las acciones hegemónicas hay que reconocer – según la expresión de Godelier – lo que ellas existe de "servicio" hacia las clases populares⁵. **Si no pensamos al pueblo como una masa sumisa que se deja ilusionar siempre sobre lo que quiere, admitiremos que se dependencia deriva, en parte, de que encuentra en la acción hegemónica cierta utilidad para sus necesidades.** Debido a que este "servicio" no es enteramente ilusorio, las clases populares prestan su consenso, conseden a la hegemonía una cierta legitimidad.

Al tratarse de hegemonía y no de dominación, el vínculo entre ambas se apoya menos en la violencia que en el contrato: una alianza en la que hegemónicos y subalternos pactan prestaciones "recíprocas". La importancia objetiva y subjetiva de este intercambio explica por qué la explotación no aparece todo el tiempo como el as-

⁴Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978.

⁵Maurice Godelier, *La part idéelle du réel*, L'Homme, julio/diciembre, 1978, XVIII (3-4), pp. 155-188.

pecto de sus relaciones. Explica también el éxito del populismo - político y comunicacional - no por ser una operación manipuladora sino por su capacidad de comprender este enlace, esta necesidad recíproca entre clases opuestas. La consistencia de sus alianzas políticas se asienta, parcialmente, en su habilidad para aliar las transformaciones de la producción con la redistribución en el consumo.

Hay otras razones por las cuales la hegemonía no es imposición absoluta. En la circulación, y sobre todo en el consumo, los bienes y mensajes hegemónicos interactúan con los códigos perceptivos y los hábitos cotidianos de las clases subalternas. El repertorio de bienes y mensajes ofrecidos por la cultura hegemónica condiciona las opciones de las clases populares, pero éstas seleccionan y combinan los materiales recibidos - en la percepción, en la memoria y en el uso - y construyen con ellos, como el bricoleur, otros sistemas que nunca son el eco automático de la oferta hegemónica.

En esta compleja interacción, ni las clases, ni los objetos, ni los medios, ni los espacios sociales tienen hogares sustancialmente fijados, de una vez para siempre. Por eso están mal formuladas preguntas tales como si el tango o el rock son hegemónicos o subalternos: su origen cultural o su contenido no bastan para adscribirlos a un sentido u otro; lo decisivo será examinar su uso, la relación con los dispositivos de poder actuantes en cada coyuntura. Además de conocer las estrategias generales de una tendencia o una institución, hay que estudiar el sentido ocasional de sus tácticas, cada reubicación o resignificación de los objetos y los mensajes.

Por otra parte, si interrelacionamos las políticas de las organizaciones populares con la hegemonía y el consumo, descubrimos la unilateralidad de las interpretaciones que sólo registran su resistencia al poder, que las analizan siempre como agentes contrahegemónicos. Las organizaciones populares - además de representar los intereses de trabajadores o consumidores - participan de las relaciones sociales y las reglas de poder fijadas por el sistema. Sus miembros que militan en sindicatos o partidos también intervienen en procesos de consumo, en la competencia sexual, cultural, barrial, en otros espacios de lucha material y simbólica. Esta doble o triple o quíntuple vinculación de cada sujeto ayuda a entender las contradicciones y ambigüedades de las organizaciones populares, de sus líderes y militantes. En la decisión de declarar una huelga u ocupar una fábrica intervienen, además de lo laboral y lo político, otros factores que casi nunca se nombran en las asambleas: las disputas entre fracciones del sindicato, el estado de las necesidades familiares y subjetivas, alianzas de parentesco y compadrazgo, etc. Quienes luchan contra el poder desempeñan esa lucha desde un contexto multideterminado, donde la resistencia y

la impugnación coexisten con la reproducción de hábitos y relaciones sociales instaurados por el sistema hegemónico.

¿Significa esta complejidad y relativa indeterminación de los agentes sociales que no existe un sentido histórico global, de larga duración? Nada de eso. Lo que queremos decir es que ese sentido no se haya sedimentado ahistóricamente, ni distribuido en instituciones incommoviblemente hegemónicas o subalternas. Más que establecer catálogos de unas u otras, es preferible captar cómo el sentido circula y varía en el desenvolvimiento (o el desvanecimiento) de los conflictos.

Para no identificar maniqueamente la reproducción de lo establecido con las clases hegemónicas y la transformación con las subalternas, debemos vincular estas oposiciones con otras dos problemáticas: primero, la manera en que las estructuras se reproducen cotidianamente en los hábitos de consumo y de representación populares ; segundo, cómo reelaboran estos sectores la cultura hegemónica, en qué condiciones logran desarrollar su organización autónoma y su capacidad de réplica .

CONSUMO, HABITOS Y VIDA COTIDIANA

La teoría clásica de la ideología y los estudios conductistas sobre los "efectos" se empantanaban casi en el mismo lugar. Aunque relacionan de modos diferentes las determinaciones objetivas y las reacciones subjetivas, la "teoría" del reflejo en un caso y el mecanismo estímulo-respuesta en otro, hacen creer que las acciones ideológicas se ejercen puntualmente sobre los receptores y pueden generar prácticas inmediatas. A ambas concepciones les hace falta una elaboración más compleja sobre los procesos psico-sociales en que se configuran las prácticas y representaciones de los sujetos.

Cuando un anuncio comercial o un mensaje político se dirige a los receptores, se inserta un sistema de hábitos, constituidos en su mayoría desde la infancia. Las correspondencias fuertes de las estructuras sociales con el comportamiento de los individuos se producen a través de un largo proceso de formación de hábitos y gustos, no por las influencias ocasionales con que los medios o los partidos políticos buscan orientar la conducta.

Si hay una homología estructural entre un orden social y las prácticas de los sujetos es porque éstos han interiorizado las determinaciones sociales. **Como lo demuestra Bourdieu, "el habitus" generado por las estructuras objetivas, genera a su vez las prácticas individuales, da a la conducta esquemas básicos de percepción, pensa-**

miento y acción . Por ser "sistemas de disposiciones durables y transponibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes" ⁶, el habitus sistematiza el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantiza su coherencia con el desarrollo social más que cualquier condicionamiento ejercido por campañas publicitarias o políticas. El habitus "programa" el consumo de los individuos y las clases, o sea, lo que van a sentir como necesario. "Lo que la estadística registra bajo la forma de sistema de necesidades - dice Bourdieu - no es otra cosa que la coherencia de elecciones de un habitus".⁷

La sociedad organiza la distribución - desigual - de los bienes materiales y simbólicos, y al mismo tiempo, organiza en los grupos y los individuos la relación subjetiva con ellos, las aspiraciones, la conciencia de lo que cada uno puede apropiarse. En esta estructuración de la vida cotidiana se arraiga la hegemonía: no tanto en un conjunto de ideas "alienadas" sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares, como en una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de dispositivos inconscientes, inscriptas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.

Sin embargo, las prácticas no son meras ejecuciones del habitus producido por la educación familiar y escolar, por la interiorización de reglas sociales. En la práctica se actualizan, se vuelven acto, las disposiciones del habitus que han encontrado condiciones propicias para ejercerse. Existe, por tanto, una interacción dialéctica entre la estructura de las disposiciones y las oportunidades u obstáculos de la situación presente. **Si bien el habitus tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permiten reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras .**

Pese a que Bourdieu reconoce esta diferencia entre habitus y prácticas, se centra más en el primero que en las segundas. Al reducir su teoría social casi exclusivamente a los procesos de reproducción, no distingue entre las prácticas (como ejecución o reinterpretación del habitus) y la praxis (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas). No examina, por eso, cómo el habitus puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases o grupos.

⁶Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, p. 88.

⁷Pierre Bourdieu, *La distinction*, París, Minuit, 1979, p. 437.

De cualquier modo, su aporte nos permite precisar en qué condiciones socioculturales opera el conflicto político entre lo hegemónico y lo subalterno. Permite situar la potencialidad transformadora de las clases populares en los límites que le pone la lógica del habitus y del consumo, ese consenso interior que la reproducción social establece en la cotidianeidad de los sujetos. ¿Cómo se manifiestan estas contradicciones en las formas actuales de los movimientos populares?

ORGANIZACIÓN POPULAR Y REPLICA SOCIOPOLÍTICA

Vemos por qué el análisis sobre la resistencia de las clases subalternas debe complementarse con el estudio del consumo: el solo registro de manifestaciones de resistencia tiende a sobrevalorar la autonomía, la capacidad de iniciativa y oposición popular. Sin embargo, también el estudio unilateral del consumo, al estilo de Bourdieu o Baudrillard, acentúa la pasividad del comportamiento popular, su dependencia de la reproducción social.

Pero más allá de la oposición entre el paradigma "Gramsci" y el paradigma "Bourdieu", observamos en los últimos años que la resistencia o la capacidad de réplica política se articula con el consumo en ciertas luchas populares. Estas luchas, además de realizarse en lo que acostumbramos llamar conflicto de clases, o sea, en la producción, se extienden a otras contradicciones sociales. Antagonismos que hasta hace pocas décadas eran marginales y a veces invisibles dentro de la política general, como los étnicos, sexuales, regionales, urbanos, han pasado a ocupar posiciones protagónicas. Estos nuevos conflictos se localizan fuera de la producción o no sólo en la producción y son de dos tipos: a) luchas contra formas de poder, represión y discriminación, principalmente en la vida cotidiana; b) luchas por la apropiación de los bienes y servicios, o sea, en el campo del consumo .

En la primera área, incluimos a movimientos que quieren la democratización integral de la sociedad (no sólo suprimir la desigualdad en el trabajo; también entre el hombre y la mujer, entre etnias, etc.), o que luchan en campos parciales contra la arbitrariedad del poder y la represión mediante nuevos procedimientos y recursos organizativos (asociaciones para la defensa de derechos humanos y de los desaparecidos, como las madres de la Plaza de Mayo).

En el segundo caso, nos referimos a movimientos sociales urbanos, agrupaciones de consumidores, organizaciones barriales, que actúan más en las relaciones de distribución que en las de producción. A veces el núcleo movilizador de estos grupos se halla en el consumo: lucha por la vivienda, contra la inflación, por el acceso

a la educación y la atención médica. O puede ser que el consumo sea el lugar donde se manifiestan protestas sofocadas en otros espacios y que buscan la transformación global: las jornadas nacionales de la oposición chilena, cuando los trabajadores, en vez de hacer huelgas, dejan de comprar en los comercios, no usan los transportes públicos, ni pagan cuentas.

Como ha observado Manuel Castells, estas nuevas áreas de conflicto social, y los movimientos que operan en ellas, se caracterizan por dos rasgos: a) su escasa, y a veces nula, incidencia en el proceso productivo; b) el bajo interés que suscitan en los partidos políticos tradicionales, cuyos programas y acción rara vez se ocupan de los problemas que no tienen que ver con la llegada al gobierno y las alianzas con fuerzas tradicionales (sindicatos, ejército, empresas, iglesia)⁸. Por eso, las demandas surgidas en el contexto y la vida cotidiana quedan representadas por movimientos extrapartidarios, que generan así una relación no convencional entre cultura y política, entre valores y poder.

El crecimiento de estos movimientos "atípicos" se observa tanto en países donde se produce, dentro de la continuidad institucional, una crisis de las formas tradicionales de hegemonía (por ejemplo, México) como aquéllos donde después de largas dictaduras militares - que implican un agotamiento de los partidos y formas parlamentarias de representación - el descontento generalizado se expresa en irrupciones múltiples: junto a las huelgas y manifestaciones partidarias en la calle, asociaciones por los derechos humanos, comunidades cristianas de base, agrupaciones de amas de casa, movimientos musicales y teatrales, etc. . A la inversa del estatalismo, que busca subordinar las expresiones populares al Estado-Nación, estos movimientos promueven formas independientes y horizontales de organización de base.

Suelen destacarse estas manifestaciones como indicadores de la capacidad de resistencia de los sectores populares a la hegemonía y aún a la dominación violenta. Hay que decir que revelan también en qué instancias los mensajes y acciones impuestos son seleccionados y reprocesados: en las relaciones familiares, barriales, religiosas, culturales, sindicales⁹. Por más que los medios tecnológicos de comunicación quieren atomizar a los receptores e influir a cada uno por separado, por más que los partidos (aún de izquierda) se dirigen a la "libre" conciencia individual de cada ciudadano, esos mensajes son recibidos por los grupos más que por las perso-

⁸Tomamos esta observación de un seminario dictado por Manuel Castells en la Universidad Nacional Autónoma de México, en agosto de 1983.

⁹Así lo analiza L. Gonzaga Motta en *Cultura de resistencia e Comunicação alternativa no Brasil*, *Comunicação e Política*, vol. 1, N° 1, Paz e Terra, Brasil.

nas, o por las personas en tanto miembros de esos grupos. ¿Hay que recordar que lo popular es, básicamente, un proceso colectivo?

Las acciones hegemónicas pueden suscitar algunos nuevos comportamientos, en el consumo cotidiano como en la acción política, en la medida en que los sujetos logran compatibilizarlas con sus hábitos y con los de sus grupos de pertenencia (familiar, barrial, cultural). Estos grupos son los organizadores colectivos primarios: lugares de obtención de informaciones básicas para la subsistencia, de constitución y renovación de las experiencias históricas y personales, y por eso, en los procesos más avanzados, el soporte vivencial de las luchas macrosociales.

LAS PREGUNTAS PENDIENTES

¿A qué conduce esta aproximación entre el análisis político de las oposiciones culturales entre clases y el estudio científico de sus diferentes formas de apropiación del capital simbólico en el consumo y de organización propia para satisfacer sus necesidades? Tiene consecuencias en tres campos problemáticos, que hoy nos parecen decisivos para la investigación de la cultura y la construcción de una política popular.

a) La estructura de las contradicciones y la localización social de los conflictos.

Hemos visto que la lucha social no es siempre una lucha polar entre lo hegemónico y lo subalterno. Tampoco ocurre enteramente en la producción. Lo popular se constituye como consecuencia de las desigualdades entre capital y trabajo, pero también por la apropiación desigual - en el consumo - del capital cultural de cada sociedad, y por las formas propias con que los sectores subalternos reproducen, transforman y se representan sus condiciones de trabajo y de vida.

b) El carácter integral de la transformación social.

Diversos agentes sociales indican hoy la amplitud que debe tener un cambio popular: los movimientos indígenas que conciben unificadamente, como tratándose de lo mismo, la lucha por la tierra, la lengua y la cultura; los movimientos sociales urbanos que reclaman a la vez mejores salarios, servicios materiales y culturales; los movimientos feministas que cuestionan conjuntamente la desigualdad en el trabajo y en la vida cotidiana. Lo popular se construye en la totalidad de las relaciones sociales, en la producción material y en la producción de significados, en la organización macro-estructural, en los hábitos subjetivos y en las prácticas interpersonales.

c) Los sujetos sociales.

No pueden ser únicamente las clases si seguimos entendiéndolas, como el marxismo clásico, sólo por su posición en las relaciones de producción económica. También intervienen en la constitución de lo popular los aspectos étnicos, sexuales, de consumo, las formas más diversas de lucha contra la represión. Podríamos seguir hablando de las clases como sujetos protagónicos si lográramos desustancializar su definición e incluir en ella, junto a la participación en el proceso productivo, los demás hábitos, prácticas creencias, que dan identidad a los grupos: esas prácticas y discursos que se realizan también fuera de la producción, y que a veces no derivan de ellas sino de otras determinaciones materiales y culturales. Entre tanto, la noción de popular - cuyas ambigüedades y riesgos se ven claros en los usos racistas, populistas y estatistas del término - puede servir para identificar la diversidad de relaciones sociales y culturales de los sectores subalternos. Dentro de esta noción amplia, las determinaciones de clase son indispensables para evitar la disolución cultura lista de lo popular.

Esta reelaboración no elimina las viejas preguntas acerca de cómo manifestaciones disgregadas de resistencia pueden convertirse en una alternativa para el sistema en su conjunto. ¿Cómo vincular las luchas sectoriales con las de partidos y clases, cómo combinar las batallas en el consumo, o simplemente las prácticas cotidianas, con los conflictos en la producción? ¿Puede mantenerse la independencia, la especificidad de las luchas parciales, y a la vez superar la fragmentación social en que el capitalismo basa el control multifocalizado de los conflictos? Parecen ser éstos algunos de los mayores problemas abiertos en la actual coyuntura latinoamericana. Las nuevas formas de lucha no pueden sustituir las que seguirán desarrollándose en las instancias centrales de la producción y el poder político. Pero estos espacios clásicos deben reformularse si reconocemos el cambio (o el quiebre) de las relaciones tradicionales entre Estados, partidos y hegemonía, entre lo social y lo político. Digámoslo directamente: por el agotamiento de una historia de divisiones y desencuentros entre la cultura cotidiana de los sectores populares y las estructuras de poder.

Referencias

- *Buci-Glucksmann, Christine, GRAMSCI Y EL ESTADO. - México, Siglo XIX; Clases subalternas y el problema de la medicina denominada tradicional.
- *Portantiero, Juan Carlos, LOS USOS DE GRAMSCI. - México, Folios. 1981; La part idéelle du réel.
- *Giménez, Gilberto, CULTURA POPULAR Y RELIGION EN EL ANAHUAC. - México, Centro de Estudios Ecuménicos. 1978; Cultura de resistencia e Comunicação alternativa no Brasil.
- *Menéndez, Eduardo, CUADERNOS DE LA CASA CHATA. 32 - México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social. 1980;

- *Lombardi-Satriani, L. M., ANTROPOLOGIA CULTURAL - ANALISIS DE LA CULTURA SUBAL-
TERNA. - Buenos Aires, Argentina, Galerna. 1975;
- *Lombardi-Satriani, L. M., APROPIACION Y DESTRUCCION DE LA CULTURA DE LAS CLASES
SUBALTERNAS. - México, Nueva Imagen. 1978;
- *Anónimo, LAS CULTURAS POPULARES EN EL CAPITALISMO. - México, Nueva Imagen. 1982;
- *Foucault, Michel, MICROFISICA DEL PODER. - Madrid, España, La Piqueta. 1978;
- *Godelier, Maurice, L'HOMME. XVIII, 34. p155-188 - 1978;
- *Bourdieu, Pierre, LE SENS PRATIQUE. p88 - París, Francia, Minuit. 1980;
- *Bourdieu, Pierre, LA DISTINCTION. p437 - París, Francia, Minuit. 1979;
- *Gonzaga-Motta, L., COMUNICAÇÃO E POLITICA. 1, 1 - Brasil, Paz e Terra;