

Controversia

Releyendo a Gramsci: hegemonía y sociedad civil

Jorge Luis Acanda
Aurelio Alonso
Giorgio Baratta
Armando Cristóbal Pérez
María del Pilar Díaz-Castañón
Lea Durante
Isabel Monal
Joel Suárez
Pasquale Voza

Jorge Luis Acanda (*moderador*): El propósito de nuestra mesa es, tomando como referentes los conceptos y el enfoque teórico de Antonio Gramsci, examinar la problemática de la hegemonía y la sociedad civil en el contexto contemporáneo. Aprovechando la presencia de participantes cubanos e italianos, se trataría de analizar la cuestión —central en el pensamiento gramsciano— de los modos de subvertir la hegemonía del capitalismo y de la burguesía, desde la perspectiva de dos contextos nacionales muy diferentes. Partir de Gramsci no tiene la intención de hacer una arqueología del saber, sino plantearnos qué nos puede decir su pensamiento a los cubanos y a los italianos en esa confrontación global.

Como idea inicial, quiero sugerir algunos puntos nodales para la discusión. Si vamos a hablar de hegemonía y sociedad civil, la primera cuestión es el papel de los intelectuales en la lucha por la obtención o reestructuración de una hegemonía de corte comunista. La segunda podría ser cómo se empalma la concepción de Gramsci sobre hegemonía y sociedad civil con una interpretación del modo de estructurar el bloque histórico en cada una de nuestras realidades nacionales. Una tercera sería el papel de la sociedad civil en la obtención o en la reestructuración de una hegemonía comunista —tema que en Cuba se discute con frecuencia.

Gramsci es una figura que convoca a la reflexión en presente y en futuro —y no solo en pasado. No se trata de repetir lo que él dijo, sino de retomarlo en forma creadora para analizar los desafíos del presente, precisamente porque representa lo que considero un punto de inflexión, de cambio en el propio pensamiento marxista. Por un lado, proyecta una crítica muy fuerte, un rechazo a los elementos esenciales de la

ideología liberal, todavía muy influyente en muchos marxistas. Por otro, el discurso gramsciano está impregnado de un espíritu que nos permite apartarnos también de un marxismo dogmático, fundamentalista, y buscar la posibilidad de reestructurar una teoría que permita a la izquierda salir del *impasse* teórico y político en que se encuentra actualmente.

Hay dos ideas que me gustan mucho y las quiero destacar aquí. La primera es la necesidad de romper con el discurso tradicional de la izquierda. Este discurso no permite una salida a la crisis, sino que forma parte de ella. La segunda, que una teoría —y me refiero a una teoría como el marxismo, una teoría revolucionaria— demuestra su posibilidad de desarrollarse al paso de los tiempos, su actualidad, entre otras cosas, cuando es capaz de retomar los elementos de cuerpos teóricos revolucionarios anteriores, y reelaborarlos, ponerlos a cumplir un papel en una reflexión teórica de nuevo tipo.

A mi juicio, eso fue lo que hizo Gramsci con el concepto de sociedad civil. Este concepto nace en la ideología liberal y él lo rescata. ¿Por qué lo retoma casi setenta u ochenta años después de que la terminología de la filosofía política y la sociología política liberal abandonaran el concepto de sociedad civil? Pienso que él ve en ese concepto, surgido como revolucionario en su momento, la posibilidad de retomarlo de una forma crítica y constructiva, para incorporarlo a una reflexión sobre cómo construir una hegemonía de nuevo tipo.

Giorgio Baratta: Quiero plantear una cuestión de método que me parece importante, en el sentido de lograr sobrepasar cualquier conceptualización socialdemócrata o reformista. Para esto es necesario superar una manera de leer a Gramsci a partir de una polaridad contrapuesta; por ejemplo, las polaridades consenso/fuerza, sociedad civil/Estado, individuo/colectividad, nos conducen por un camino equivocado. A esto han contribuido intérpretes de Gramsci como Norberto Bobbio, quien lo ha leído en la edición antigua y no ha podido penetrar en su estilo de pensamiento: eso es lo que quiero hacer ahora. A mi modo de ver, conceptos como sociedad civil, cultura, hegemonía deben verse con un enfoque que yo llamaría de esferas secantes. Según este enfoque, a menudo la esfera económica y la hegemónica se intersectan, igual que la de la sociedad civil y la del Estado, etcétera. Es un pensador cuyos conceptos están siempre en movimiento. Es difícil, por consiguiente, decir si el mercado pertenece o no a la sociedad civil; depende de la situación específica que se analiza.

Otro aspecto metodológico importante es la dimensión espacial y territorial. Los conceptos de Norte-Sur, Oriente-Occidente son categorías fuertes para Gramsci. Porque él —que tenía una concepción de la lengua espacial y territorial no normativa— entendía estos conceptos en su dimensión geopolítica. Para mí, su visión sobre la hegemonía se proyecta en tres dimensiones: la economía, la sociedad civil y el Estado. Estas se relacionan estrechamente entre sí. Visto así, supera la visión dicotómica estructura/superestructura, para sustituirla por la interpenetración de la economía y la sociedad civil en el Estado. Esto está dicho de manera muy esquemática, naturalmente. Los términos de Norte-Sur, Oriente-Occidente indican áreas históricas y políticas muy diversas. En cuanto al gran tema de la hegemonía, en estas distintas áreas, rige una constelación diferente. En lo que respecta al Oriente, el análisis que Gramsci emprende sobre la hegemonía hace prevalecer el concepto de Estado. Su crítica al socialismo, al bonapartismo y al cesarismo se centra en una hegemonía de este tipo de Estado. En lo referido a Occidente, prevalece el gran análisis que hace de la sociedad civil y, por tanto, de un tejido de relaciones sociales muy complejas. En cuanto a su análisis del Sur, predomina el dato económico inmediato, la cuestión de los campesinos y de la pobreza. Así, su análisis de la hegemonía en el Sur se refiere directamente al plano económico. Aquí en Cuba, por ejemplo —según nos explicara el Ministro de Cultura, Abel Prieto—, la cuestión económica, la carencia de recursos, es fundamental en el trabajo cultural.

En resumen, se puede tender a hacer una impostación del tema de la sociedad civil como un asunto marcadamente cultural. Siento aquí una tensión dramática entre el

dólar y la pobreza. ¿Cómo se puede concebir una lucha hegemónica en una situación de disgregación social? La pobreza, para Gramsci, resulta siempre un factor de disgregación social. Aquí, por suerte, existe una fuerza política estatal que puede conducir una lucha hegemónica, no minoritaria, porque se ejerce desde el poder. De todas maneras, esta tensión entre cultura y economía se manifiesta.

Pasquale Voza: Quiero decir algo sobre la noción de imperialismo, en relación con Gramsci, conectándola con los temas que se han puesto sobre la mesa. Algunos han señalado que en los *Cuadernos de la cárcel* falta la idea del imperialismo, la perspectiva desde este concepto. Seguramente no está la visión latinoamericana de imperialismo y de antimerialismo, una carencia explicable histórica y culturalmente, pero importante; falta la especificidad latinoamericana, pero no el horizonte de análisis del imperialismo. El término mismo puede faltar en sus textos, pero no la noción. Cuando él habla de americanismo en su cuaderno «Americanismo y fordismo», o cuando habla de la guerra de posiciones está hablando precisamente de la época del imperialismo. Dice que en la era del imperialismo ya no existe la guerra de movimientos, que se cierra con la Revolución de Octubre. La era del imperialismo ha modificado la sociedad de una manera tan compleja, incluso en las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, entre sociedad política y civil, que de hecho el movimiento obrero ya no puede hacer guerra de movimientos —como el asalto al Palacio de Invierno—, sino de posiciones. En el horizonte teórico-político del imperialismo se inserta el concepto de americanismo y de guerra de posiciones. A reserva de que la perspectiva anticolonialista latinoamericana no está presente en la conciencia de Gramsci.

Aunque la noción de sociedad civil viene del pensamiento liberal, de Hegel y de otros, identificando el lugar donde se desencadena el conflicto de fuerzas, donde todo se desenvuelve en un clima de libertad absoluta, incluso salvaje, áspera, pero finalmente armónica, como si una mano invisible equilibrara esta oposición de fuerzas. Es decir, según el pensamiento liberal, resulta un sitio sano, donde tiene lugar el juego de la libre concurrencia. Ya en la época de Gramsci, esa sociedad civil ha dejado de ser algo más que un referente ideológico, algo real —si es que acaso alguna vez lo fue, en una especie de Edad de Oro—; ha perdido toda posibilidad de mantenerse como concepto con esa significación liberal. Por eso, cuando Gramsci habla de sociedad civil, ya esta incluye la prolongación del propio Estado. Para él, en la era del imperialismo, en el siglo xx, la sociedad civil incluye el mercado —él habla del mercado determinado, un concepto más específico—, y hasta el Estado, que se prolonga en la sociedad civil con sus aparatos, sus instituciones, sus fortificaciones (*casemati*) —como dice él, metafóricamente.

Tengo la impresión de que aquí en Cuba los colegas se refieren a la sociedad civil como el sitio del pueblo, donde una política de hegemonía concebida por la dirigencia y los intelectuales socialistas, desarrolla una obra educativa. Percibo que los dirigentes de la cultura en Cuba aspiran a una política que combine la crítica y la reconstrucción, de manera que la crítica sirva para la construcción de valores nuevos. Esta es una idea muy interesante. Sin embargo, en el debate sostenido en Cuba en estos días, me parece advertir una idea un poco mitológica sobre la sociedad civil —quizás incluso de la sociedad civil cubana. Como decía Giorgio, estamos discutiendo teóricamente sobre estas categorías; pienso que hay que descender, como Gramsci, al análisis de la sociedad concreta. Me pregunto qué tipo de complejidad social o de disgregación existe en la sociedad civil cubana. Es necesario apreciar la presencia de lo que yo llamo el *americanismo*, es decir, la colonización cultural; cuál ha sido el impacto, por una parte, del bloqueo, y por otra, del turismo como elementos de transformación o disgregación; o la presencia de expresiones de la ideología neoliberal de diverso signo. ¿Cuáles son los fermentos liberales o religiosos que están presentes en esta sociedad? El debate sobre los conceptos es muy importante, pero, obviamente, se debe entrelazar con el análisis de la sociedad cubana real.

En Italia, en nuestros debates, siempre me planteo la pregunta de lo que Gramsci llamaba una revolución pasiva, es decir, de un nuevo *americanismo*, consistente, entre nosotros, en separar lo político de lo social dentro de un estrecho núcleo de poder; de hecho, se quiere reestructurar el poder de manera cada vez más autoritaria. Este es el verdadero *americanismo*. En los Estados Unidos pueden ocurrir las mayores rebeliones sociales —en los *ghettos* de Los Angeles, por ejemplo— que no se comunican con la política. Mi pregunta a ustedes es: ¿cómo se expresa aquí el *americanismo*? ¿Existe un *americanismo* latente en la sociedad cubana?

Aurelio Alonso: Yo quiero retomar la cuestión desde la perspectiva del gran panorama de la globalización. Lo que llamamos globalización o mundialización ha hecho que los problemas sean universales. Desde que Acanda empezaba su exposición, yo pensaba que era muy difícil pronunciarnos sobre la relación entre hegemonía y sociedad civil, o sobre los conceptos mismos en el mundo contemporáneo, desde Cuba, sin pensar en su uso en el mundo latinoamericano. No estamos hablando solo del concepto de sociedad civil, sino de las sociedades civiles realmente existentes; así como al hablar de hegemonía, no solo estamos pensando en el concepto, sino en las expresiones hegemónicas existentes en el contexto mundial actual. En este orden económico, político, social, no solo se ha transnacionalizado el capital, y ha creado nuevos mecanismos; sino que la burguesía se ha mundializado también. Hay una internacionalización de la hegemonización. Tenemos que plantearnos una diferencia entre el plano nacional y el internacional. El modo de reflexionar, la generación de necesidades y de sentimientos del grueso de la población mundial, que dedica sus ratos de ocio a sentarse delante de un televisor, mayoritariamente responden a una configuración hegemónica que le es dada desde afuera. Estamos viviendo en un mundo donde los paradigmas de sociedad civil y sus institucionalizaciones reales están sometidas a ese contexto. Es en ese contexto que el proyecto cubano, con muchas dificultades y defectos, sigue esforzándose por reproducirse y por tratar de presentar un paradigma distinto, sobre todo, al latinoamericano, al tercermundista, que no es más que un paradigma mundial liberal generalizado.

Creo que una de las características del aporte gramsciano, en la que radica la superación del determinismo, está en comprender las relaciones políticas, las económicas, y el resto del conjunto de las relaciones sociales como sistemas interpenetrados, como dimensiones diferentes de un mismo fenómeno. Los hombres que configuramos las relaciones políticas somos los mismos que configuramos las económicas: todos entramos en el sistema de relaciones productivas de una forma o de otra, y somos los mismos que nos asociamos.

El concepto y las teorizaciones sobre la sociedad civil en la actualidad son extraordinariamente ambiguas, y pueden ser en extremo distorsionantes. Esto se aprecia claramente en la revitalización del concepto a partir de las «transiciones» este-europeas. Se produce una vulgarización deformadora absoluta. Cuando examinamos de cerca, por ejemplo, los trabajos de Arato y Cohen, en los Estados Unidos, o de Klaus Offe en Alemania, podemos contrastar esta diferencia. Este último formula un triángulo de relaciones y explica la funcionalidad hipotética que tendrían las relaciones entre el Estado, el mercado y la comunidad. También Arato vuelve a plantearse el problema de los tres niveles de relaciones, representados por una sociedad económica, una civil y una política; aunque es más excluyente en la ubicación de ese sistema de relaciones. Rueschemeyer y Stephens nos dan una definición muy curiosa, según la cual la sociedad civil, en primer lugar, requiere de una institucionalidad, y expresa todo tipo de relaciones que vayan más allá de las familiares, sin formalizarse en los sistemas económico y político. Y pone ejemplos que van desde un grupo de amigos que se reúne regularmente para jugar póker, hasta los sindicatos; desde las religiones hasta los partidos políticos. Lo más interesante de Rueschemeyer y Stephens no es su definición, que es un poco primitiva aunque muy gráfica, sino que, a diferencia de Arato, incluye en su análisis la

dimensión de clase, que la mayoría de los estudiosos y forjadores de paradigmas acerca de la sociedad civil contemporánea, olvidan. De hecho, el concepto de sociedad civil ha venido configurándose como contrapartida de la lectura del movimiento social a partir de la perspectiva de clase. Esto va aparejado con una relativa pérdida del valor heurístico del concepto de clase —como dice Carlos Vilas—, en el sentido de la transformación real existente, es decir, el hecho de que ya la clase obrera no expresa el nivel de clase más explotada, etcétera.

Recalco estas ideas porque a veces tratamos de explicarnos los conceptos por la continuidad de los conceptos mismos, y buscar su conexión, con lo cual descuidamos el hecho de que esos conceptos siempre están referidos a una realidad que cambia en el tiempo. La época de Gramsci no fue la de Marx ni tampoco es la nuestra. Aunque Gramsci se refirió a la importancia de la prensa y de todo aquello que influye en la opinión pública, para la connotación de la sociedad civil, no se pudo imaginar Internet y su incidencia en la configuración de hegemonías. Nos toca a nosotros teorizar al respecto. Es clave, metodológicamente, la comprensión de estos sistemas de relaciones; y a esto contribuye el concepto de bloque histórico, ya que nos los presenta como no excluyentes entre sí.

Armando Cristóbal Pérez: Quiero partir exactamente de donde ha quedado Aurelio. Al igual que Gramsci, nosotros también estamos multicondicionados. Es inevitable que cada cual solo pueda actuar en los límites que tiene. Esto me lleva a una cuestión que me parece clave: la sociedad civil como categoría, como concepto, ¿es universal? ¿Tiene que ser necesariamente universal? ¿Se manifiesta siempre en términos políticos en cualquier sociedad? Y si no es así, ¿cómo se manifiesta? ¿Cuáles son aquellos elementos consustanciales que nos permiten utilizar indistintamente ese concepto en todos los casos tratándose de referentes distintos? ¿Cuáles son los que realmente tienen un peso, o este peso va cambiando según van cambiando las condiciones? ¿Puede ir mutando, cambiando, según las circunstancias sin dejar de ser un referente?

Pienso que la sociedad civil presupone la existencia del Estado; ambos están mutuamente condicionados. Toda sociedad civil tiene un momento o una función política, y siempre la ha tenido. Cuando hablamos de la familia en la sociedad civil, no estamos hablando necesariamente de todas las familias —incluidas las más pobres—, sino de las que tienen acción social, las que constituyen actores sociales, que pueden realmente ejercer una determinada actividad. Si analizamos históricamente cómo se ha comportado la sociedad de Occidente —Europa, los Estados Unidos y América Latina—, vemos que el papel de la familia ha cambiado también económicamente, según la estructuración clasista y política. No creo necesario remontarse al inicio de la Liga hanseática o de Venecia, o extenderse sobre el comportamiento de las grandes familias norteamericanas que han detentado el poder.

Etnográficamente, el concepto de familia abarca grandes diferencias. Pero al utilizarlo en términos políticos y sociológicos, es necesario tener bien en cuenta a qué familia me estoy refiriendo. La familia del patriciado cubano del siglo XIX no es la de los cubanos de hoy. Uno de los problemas que habría que estudiar es la significación de la salida hacia los Estados Unidos, al triunfo de la Revolución, del núcleo central de las grandes familias, de los sectores del bloque histórico que representaba a la clase burguesa y sus aliados, de quienes ostentaban el poder en un momento dado, y que aquí desempeñaban una función social, económica y política determinante.

Yo he visitado Italia, pero no me siento en condiciones de poder analizar la sociedad civil italiana. El elemento nacional —por lo menos en el estado actual de la sociedad mundial—, sigue siendo determinante. Incluso los miembros de la comunidad europea no pueden transgredir ciertos límites nacionales, en cuanto a fronteras, en cuanto a lenguajes, en cuanto a determinadas tradiciones.

Si el Estado y la sociedad civil se presuponen en un determinado nivel de desarrollo en una sociedad dada, sus cambios también deben ser interactuantes. Por lo tanto, si desaparece uno, desaparece el otro, y puede dar origen a un nuevo fenómeno.

Lo último que quería decir es que no me resulta práctico identificar, para todas las cosas, sociedad civil con sociedad en general. Hay que tener en cuenta que la sociedad civil tiene límites precisos, en cada caso particular, que no agotan la totalidad de una sociedad. Por consiguiente, no podría referirme a una u otra indistintamente sin esclarecerlo, porque metodológicamente eso podría llevarme a conclusiones erróneas; correríamos el riesgo de extraviarnos y confundir todos los temas contemporáneos.

Isabel Monal: Quisiera marcar muy claramente mi punto de partida para que se entienda, lo más exactamente posible, qué quiero decir. El concepto de sociedad civil funciona teóricamente desde su nacimiento en los términos cercanos a nosotros —es decir, finales del siglo XVII y principios del XVIII—, siempre en su relación con el Estado, funcionando como un binomio. Marx lo mantuvo en términos de binomio, aun después de haber creado el materialismo histórico, porque la relación del Estado con el resto de la sociedad seguía siendo una problemática válida, pero que no quedaba contenida como tal en el aparato conceptual de *modo de producción, relaciones de producción*, etc. Es decir, que su supervivencia como problema teórico se debe a que se refiere a una situación real, la cual, aunque se inscribe dentro del materialismo histórico, no es solucionable o comprensible a través de las otras categorías igualmente válidas.

Una vez dicho esto, quiero mencionar un punto clave en Marx, que se mantiene y se desarrolla en Gramsci. Se dice, con razón, que Gramsci es el filósofo marxista del historicismo. Y justamente lo que me parece clave en la concepción marx-gramsciana de la sociedad civil y el Estado, en su condición de binomio, es verla en su movimiento histórico. Porque hay un movimiento histórico, no solo del concepto, sino también del correlato real. En consecuencia, cuando se habla de sociedad civil en el plano teórico —tanto como una situación o como un concepto— representa una abstracción referida a un correlato factible de ser generalizado; y de la misma manera ocurre con el Estado. Pero la naturaleza del Estado y de la sociedad civil en las distintas formaciones económicas y sociales es diversa. Marx habla muy claramente, por ejemplo, de sociedad civil en la antigüedad. Evidentemente, la sociedad civil de la antigüedad no es la de la Italia de que está hablando Gramsci. Similarmente ocurre con el Estado. Y he aquí también otro de los puntos donde, a mi juicio, la profundidad de Gramsci, su capacidad de detectar matices, se pone plenamente en evidencia. El tiene plena conciencia de que el dominio del proletariado y el funcionamiento de la sociedad civil en el socialismo no son iguales a los de la sociedad burguesa.

Entonces, tanto para Gramsci como para Marx, la sociedad civil de las sociedades capitalistas (dentro de las cuales evoluciona), no es la misma que en el socialismo. Lo mismo ocurre con el Estado, es decir, con la dominación de clase. El dominio del proletariado, que se ejerce de una manera o de otra, dirigiendo con sus aliados, no es por naturaleza igual a la forma de dominio de la burguesía. Este es uno de los terrenos que Gramsci explora, independientemente de que estemos de acuerdo o en desacuerdo con su punto de vista. No podemos confundir un tipo de Estado con el otro, es decir, ignorar esta dimensión de historicidad y de naturaleza.

En esta misma línea, quiero recordar que Gramsci trata mucho esta problemática en relación con Oriente y Occidente. Cuba, en rigor, no es ni Oriente ni Occidente —y cuando menciono a Cuba, también me refiero a América Latina. Tenemos una tarea impostergable, que debe desarrollarse con datos empíricos, pues no es posible teorizarla al nivel absoluto de la abstracción. Se trata de examinar la historia de la sociedad civil y del Estado cubanos, y su relación mutua. Porque uno de los problemas que a veces ocurre en el debate es tratar la sociedad civil separada del Estado; uno puede hacerlo durante un momento del análisis, siempre y cuando después lo vuelva a ver en sus relaciones mutuas. Gramsci nunca cayó en ese error de la separación.

Una primera constatación para hacer esa investigación es que la situación de Cuba antes de la Revolución no es comparable con la de la Rusia zarista. La sociedad civil

cubana tampoco tenía la fortaleza que Gramsci observó en la de los países europeos más avanzados dentro del capitalismo, es decir, los países de democracia parlamentaria. La nuestra era una sociedad civil más bien débil, aunque no en el sentido del Oriente. Naturalmente, el problema del Estado en América Latina se complica mucho con la existencia de las dictaduras tradicionales. Pero yo diría que con la Revolución se fortalece enormemente no solo el Estado, sino también la sociedad civil cubana.

En Cuba se ha producido lo que para Gramsci era fundamental en el socialismo, la socialización de las masas y del conocimiento, y la participación activa; es decir, que la democracia implica un amplio y profundo grado de socialización de las decisiones, de la crítica y de la conformación del proyecto socialista. Con esto último que he dicho no quiero que se interprete que debemos conformarnos con lo alcanzado en el desarrollo de la sociedad civil cubana y en las relaciones de esta con el Estado, en el sentido de Gramsci y de Marx. Toda esta evolución hay que verla como un proceso dinámico y no plantearse principios abstractos o un modelo abstracto hacia el cual idealmente debemos marchar; pero sí es necesaria una dinámica que impida que ese proceso de desarrollo de la sociedad civil y de su relación con el Estado se paralice. Al contrario, debe seguir una dinámica de acuerdo con las condiciones del país. No concibo el creciente desarrollo del socialismo si todo esto no forma parte del proceso. Por supuesto, la cultura también debe estar claramente presente aquí; y también debe estar presente la hegemonía en el sentido de Gramsci, es decir, cómo debe funcionar el consenso y el consentimiento en la sociedad socialista, que no puede ser igual al consenso y el consentimiento alcanzados por las sociedades burguesas adelantadas, de democracias parlamentarias, donde hay una dosis de engaño y de manipulación —aunque esta no sea total.

Lo último que quiero decir es que el conjunto de estos temas hay que verlo en el contexto de la mundialización. Hoy nada es posible si, en un momento dado, no se ve en ese contexto. Entre las innumerables aristas que este análisis tendría, solo quiero señalar una que escribí justamente en *Temas* —en el artículo del número 3— acerca del marxismo: la cuestión del diálogo de las sociedades civiles, que a mi juicio es un fenómeno existente, y que forma parte del proceso de la mundialización, aunque anterior al *boom* del tema. Porque la conciencia de la mundialización ya existía hace tiempo, con Marx, aunque ahora hay un *boom* de la mundialización, como consecuencia de su aceleración real. Y dentro de esa aceleración hay que incluir también el diálogo de las sociedades civiles, con todas las complejidades que ello implica. La lucha de clases se manifiesta también en ese diálogo. Por ese camino se abre igualmente otra línea de análisis y de perspectivas futuras. Y los movimientos anticapitalistas internacionales pueden utilizar esta forma de diálogo, esta dinámica para, precisamente, actuar en la línea que trazaba Gramsci.

María del Pilar Díaz-Castañón: Voy a esbozar simplemente algunas ideas. A mí me sorprende mucho que en la inmensa literatura sobre sociedad civil que se ha escrito —y de la cual, por supuesto, conozco solo una parte—, se analiza la sociedad civil, el Estado y la hegemonía como totalidades independientes, lo cual desde el punto de vista gramsciano es una barbaridad. Se olvida, o se analiza en otro contexto, el detalle de que la sociedad civil y la sociedad política existen para Gramsci como una totalidad, y de ahí sale la hegemonía como resultado de la interacción de la fuerza del bloque histórico. Por tanto, el problema no sería examinar qué cosa es la sociedad civil conceptualmente (lo que, por supuesto, es meritorio, importante y necesario); sino cuál es la relación que puede existir en la totalidad compleja que Gramsci articula entre sociedad política, sociedad civil y el equilibrio que representa la hegemonía. Porque la hegemonía es equilibrio, un equilibrio que puede ser muy precario, en dependencia de la evolución de las fuerzas del bloque histórico. Y buenos ejemplos sobran.

En segundo lugar, quiero apuntar que uno de los grandes problemas que se presenta cuando se aborda la cuestión de la sociedad civil es el de su indeterminación. Todo el

mundo habla de la sociedad civil, pero cuando se intenta definir sus bordes, sus límites, sus marcos, es el espacio más difuso que en el mundo ha sido. Se reconoce que en la sociedad civil ha de estar, por ejemplo, la familia; y que deben estar también las instituciones culturales. Y volvemos al viejo tema de las determinaciones culturales; solo que antes estaban en la superestructura y ahora las ponemos en la sociedad civil.

Voy a retomar la idea gramsciana de que la sociedad civil supone espacios de participación para plantear un problema. Si la sociedad civil es un espacio participativo, este se crea en la relación con la sociedad política, no al margen de esa relación. Entonces el problema es: ¿cuáles son los espacios? Y ese es también el problema en Cuba. Por eso Pasquale hablaba de la mitologización de la sociedad civil en Cuba. ¿Cuáles serían los espacios participativos de la sociedad civil que no dependen directamente de la política? ¿Por qué? Sabido es que una transformación sustancial de la mentalidad y de la conciencia cotidiana de las masas —de la que Gramsci se ocupó tan ampliamente—, como la que ocurrió en Cuba después del triunfo de enero de 1959, propició un enorme rediseño de la sociedad civil. Pero el cambio también fue fundamental en la sociedad política, porque con la radicalización que el proceso de subversión social siguió desarrollando —sobre lo cual sería innecesario abundar— se crean muchos espacios masivos que responden al protagonismo de ese sujeto social, que está haciendo su revolución y a la vez se está definiendo como sujeto. Estos espacios se crean desde, para y por la política, para insertarse en la sociedad civil.

La transformación de la familia en la Cuba revolucionaria es, simplemente, asombrosa. De la estructura clásica se pasa a una familia en la cual todos los miembros participan en la sociedad; y todos tienen un papel en el protagonismo revolucionario, desde el punto de vista político. El lenguaje cambia, así como los valores, las fiestas... Y de ahí la pregunta: ¿cambia el modo de interactuar en la sociedad civil? Sí, por supuesto. Pero al cambiar, bajo el signo de la política, se produce entonces un problema: el protagonismo del sujeto está siendo signado todo el tiempo por lo político. Y aunque este sujeto lo puede asumir como algo natural, cuando ese signo de la política empieza a encontrarse con alternativas e imperativos que no le son propios, se produce lo que generalmente se suele llamar crisis de valores, que no es tal crisis exactamente. No se trata de que esos valores se hayan perdido, y estén siendo sustituidos por otros, provocados por la infiltración capitalista. Es cierto que el imperialismo se infiltra, que estamos copiando patrones, que el turismo es un peligro, que estamos en una situación muy precaria; pero los valores revolucionarios no se han perdido, hasta el punto de que el igualitarismo revolucionario sigue siendo un patrón de esa curiosa sociedad civil cubana. Y esto es así aunque todos los cubanos, como dice Aurelio, compran; pero no todos venden. Todos necesitan adquirir determinados productos que solo se venden en dólares, pero no todos tienen qué vender para comprarlos. Estoy negando la idea de que se haya producido una sustitución de los valores revolucionarios, que a mi juicio se han reproducido. El igualitarismo mental que tiene todo ciudadano cubano —miembro de la sociedad civil— choca con el hecho de que el igualitarismo, desde el punto de vista de la distribución de la riqueza, ya no es real. Ese ciudadano sufre esta situación y no la asimila como una necesidad de incorporarse al mercado, las tendencias de globalización, etc., sino como un atentado a sus derechos, a los derechos igualitarios que la sociedad cubana revolucionaria le dio. Es lógico que ese choque se produzca, precisamente porque ese valor no se ha perdido: considerar que la distribución debe ser igual, independientemente de la participación y el aporte de cada uno, está inculcado firmemente en todos, con independencia de su edad. Lo que sí cambia, según la edad, es el modo en que se asimilan esos derechos; pero siempre se los reclaman a la misma instancia: el Estado.

Para cerrar, quiero exponer la tercera idea. Gramsci hablaba del aparato ideológico del Estado. Por cierto, Althusser desarrolló después esta idea, e incluyó como aparatos ideológicos del Estado —y nunca le reconoció la deuda a Gramsci— a la familia, los medios de comunicación, los sindicatos. Parte de la mitología sobre la sociedad civil

en Cuba es que esta equivale a espacios participativos. La paradoja es que el cubano tiene muchos espacios participativos: el Poder Popular, los CDR, la Federación de Mujeres, etc. El ciudadano asimila todos esos espacios como políticos. Y lo que está reclamando es la creación de espacios no políticos, sino culturales o de otro tipo. Estos tienen una indefinición enorme en la mente de quien los pide, porque no se conciben fuera o más allá del reino de la política, lo cual va a parar a la idea de los vasos comunicantes.

Uno de los grandes problemas que tenemos ahora es que el reclamo de la creación de espacios participativos podría entenderse como remedo de la sociedad cubana en el exterior. Quienes reclaman los espacios participativos no tienen mucha idea de cuáles son estos ni de cómo insertarse, porque la idea de la relación sociedad política-sociedad civil voló, se disipó. Lo que domina es el reino de la política.

Lea Durante: Para mí sería muy difícil pasar por alto una premisa. He encontrado en Cuba una forma de civilidad que me ha maravillado. Por eso, al hablar de sociedad civil, y de relación entre sociedad y Estado, para mí —que vengo de Italia—, me resulta algo forzado, como si tuviera el sentido de algo inferior. No es que no pueda entender la concepción de la colega María del Pilar sobre la sociedad civil y su relación con el Estado. Pero en la medida en que entiendo —desde el contexto de mi cultura italiana, occidental—, la relación sociedad civil-sociedad política como una dualidad, rechazaría el uso de esta conceptualización. En ese sentido, me ha impresionado la intervención de la colega.

Quiero hacer referencia a mi sociedad, de la misma manera que ella ha hablado de la suya. Estoy muy de acuerdo con ella en que es imposible pensar en una sociedad civil universal, sin tener en cuenta las distinciones, pues esto nos transferiría inmediatamente al campo de lo que Gramsci llamó el *cosmopolitismo* —no del internacionalismo. Es decir, se trata de un *transversalismo social* que nos haría incapaces de entender lo que sucede en el mundo, e incluso las razones de la mundialización.

En nuestro debate sobre la sociedad italiana de los últimos veinte años, hemos tratado, sobre todo, de comprender lo que ocurrió en 1980, en el decenio reaganiano, cuando se presentaba en forma dualista la oposición entre la sociedad civil y la política. En esa época, se establecía una caracterización internacional de la sociedad civil, con la que no estoy de acuerdo: se intentaba establecer una conexión entre algunos estratos de la sociedad italiana y los considerados homólogos de otras sociedades, particularmente la norteamericana. Esta actitud de la sociedad italiana de los años 80 se presentaba característicamente entre los jóvenes, lo que representó un proceso de despolitización, en la medida en que implicaba un alejamiento de la política. Por tanto, se trataba de oponer la existencia de un movimiento circulante a la maduración de una conciencia política de clase dentro de la sociedad italiana. Es decir, que esta actitud implicaba una ruptura con la identidad de clase. En ese entorno, decir «yo formo parte de la sociedad civil» significaba «formo parte de un horizonte internacional, cosmopolita, en cuyo interior no me interesa la identidad de clase ni mi horizonte de lucha». Esta visión cosmopolitista de la sociedad civil está en el origen de un intento por reconstruir —como señalaba el colega al principio de esta mesa— un nuevo bloque histórico, es decir, la construcción de un *transversalismo* diferente al que Gramsci analizaba como componente del bloque histórico en los años 30. Este cosmopolitismo permitiría crear un nuevo bloque histórico en cuyo interior existiría un consenso más amplio que se derivaría de una menor conciencia —esto es, de una ruptura de la relación de clase.

Tengo una pregunta. Cuando Gramsci dice que la sociedad burguesa está fragmentada de manera tal que no es posible todavía hacer una guerra de posiciones, una revolución por la toma del poder, también dice que la fragmentación de esta clase burguesa, en el sentido de la hegemonía, mantiene como espacios de poder lo que él llama las *fortificaciones (casemati)*, una serie de lugares en la sociedad civil en los que se cree que existen espacios participativos. En cambio, estos aparentes espacios

participativos, esas pequeñas construcciones de la burguesía, esas asociaciones, no hacen sino fragmentar la capacidad de crítica. He captado claramente la existencia de espacios participativos de las masas. Pero en cuanto a los culturales, no estoy muy clara. He visto en Cuba muchos amplios espacios de participación cultural, e instituciones. Entonces me pregunto: ¿así como existen fortificaciones de la burguesía, hay también fortificaciones del comunismo? La segunda pregunta es: en cuanto a la organización del consenso cubano, el hecho de que existan tantas instituciones culturales, ¿no implica una forma de fragmentación de la identidad cultural?

Jorge Luis Acanda: Propongo dejarle a María del Pilar la respuesta a las preguntas formuladas por Lea, y mientras tanto le voy a dar la palabra a Joel Suárez.

Joel Suárez: Para el discurso común, el término sociedad civil es entendido como una relación de exterioridad, excluyente y en algunos casos contrapuesto al Estado. Ya se ha subrayado la pobreza de este enfoque, bastante nocivo para los que pretendemos construir un proyecto alternativo a la dominación cultural capitalista. Lamentablemente, seguimos hablando entre nosotros de sociedad civil como un concepto geográfico y muy reducido a lo asociativo. Es sumamente importante que se reconozca, a nivel político, la existencia de la sociedad civil, pero si se asume únicamente en el nivel asociativo, esto es inquietante. En el discurso de izquierda y de centro-izquierda en América Latina, en la comunidad de ONG, y en otros ambientes, se maneja un concepto mesiánico de sociedad civil como nuevo sujeto de transformaciones. Por otro lado, en los países bajo la política neoliberal, el concepto excluyente o contrapuesto de sociedad civil-Estado les está sirviendo de parche a estas políticas, en la medida en que el Estado privatiza sus funciones y se las transfiere a la sociedad civil. Independientemente de los nuevos mecanismos de gestión estatal que, en cualquier proyecto político —incluida Cuba—, hay que pensar y redimensionar continuamente, tenemos que insistir en la fortaleza del Estado y no en la privatización de sus funciones, y todavía menos en su transferencia a ese lugar geográfico que es la sociedad civil.

Jorge Luis Acanda: Quiero retomar algo que decían Baratta y Pasquale Voza. Recuerdo que en el año 1994 hicimos un evento sobre José Carlos Mariátegui, y ahí salió con mucha fuerza la cuestión de la filosofía del posmodernismo. Un delegado italiano se asombró muchísimo, e incluso se molestó, al comprobar que en Cuba eso tenía tanta fuerza. Pienso que a cualquier extranjero que venga a Cuba también le debe llamar la atención el hecho de que el tema de la sociedad civil se discuta tanto. Y hay dos o tres cosas que quiero mencionar al respecto: el problema de la asociatividad, el de lo público y el de la interpretación de la relación del Estado con el individuo.

Isabel expresó una idea importante. Yo la voy a traducir así: ojalá que los historiadores cubanos dominaran la terminología y la teoría gramsciana y empezaran a hablar de cómo la historia de Cuba se entiende como composición y recomposición de bloques históricos. ¿Cuándo surgió la sociedad civil en Cuba? ¿Cómo? ¿Cómo se ha transformado? Se trata de problemas no abordados todavía. Si no lo hacen los historiadores, lo van a tener que hacer otros desde campos distintos.

Hay una idea clave de Gramsci: la sociedad civil no es solo la asociatividad. Esta noción es ignorada por muchos marxistas. Gramsci es un punto de choque contra la ideología liberal, retomada por muchos marxistas hoy. En Cuba, muchos se preguntan para qué hace falta fortalecer la sociedad civil, si esta es la asociatividad, y si el Estado cubano representa los intereses de todo el pueblo. Ese es un argumento típicamente liberal. Esa pregunta contiene muchas trampas y está muy mal formulada. No voy a meterme en ese problema por una cuestión de tiempo. Brevemente, quiero apuntar que la idea clave de Gramsci es que en la sociedad civil hay elementos que también son del Estado, como la escuela. Ese elemento muchas veces no se tiene en cuenta cuando se discute por qué queremos reforzar la sociedad civil cubana. La crisis ha hecho que se pierda mucho en el campo de la lectura. Hay toda una generación que está surgiendo,

cuya fuente cultural fundamental es la imagen electrónica, sobre todo la del cine, la televisión y el video. ¿Cómo contrarrestar ese fenómeno cuando somos un país pobre y subdesarrollado? Un cubano ve por la televisión, aproximadamente, siete películas semanales, y casi todas son norteamericanas. La gran mayoría de los telespectadores cubanos, cuando encienden el televisor y ven que la película no es norteamericana, lo apagan. El cine norteamericano entró en Cuba en 1901. Quiero decir que entender que el reforzamiento de la sociedad civil cubana pasa por el reforzamiento del sistema educativo es importantísimo. La idea de la autonomía me parece clave. La única forma de enfrentar el ataque de la hegemonía capitalista es crear individuos autónomos. Una educación autoritaria, memorística, dogmática no crea individuos autónomos y eso es toda una línea de trabajo cultural importante, sin menospreciar los otros espacios que también están vinculados al concepto sociedad civil, como la asociatividad y lo público.

Giorgio Baratta: Lo que decía antes el colega Joel, me hace pensar que no debemos olvidar que sociedad civil es un concepto que parte del individuo, mientras que la sociedad política nace de las instituciones. La sociedad civil se encuentra inmersa en otros dos conceptos: pueblo y masas. El concepto gramsciano nunca es populista, porque su problema es transformar al pueblo en sociedad civil, convertirlo en sociedad civil —en esto consiste el socialismo. El propio pueblo que se convierte en sociedad civil, entonces sustituye a las instituciones burguesas. De esta manera impide, sin embargo, que la sociedad de masas se convierta en una sociedad alienada, expropiada. Una fuerza importante del pensamiento de Gramsci radica en el nexo entre individuo y sociedad civil, así como en la fuerte tensión que el concepto sociedad civil establece con los otros dos, el de pueblo y el de masas. Esta complejidad es importante para afrontar los problemas de la lucha hegemónica.

María del Pilar Díaz-Castañón: Quisiera comentar muy rápidamente las preguntas planteadas por Lea. El problema del espejismo de participación es que crea una ilusión. El sujeto siente que participa, aun cuando la participación sea totalmente artificial y propiciada por mecanismos que no han brotado de su propia totalidad social. El riesgo es el mismo que cuando uno examina, en los *Gründrisse* de Marx, la relación apropiación-enajenación. En la misma medida en que el sujeto se está apropiando de ese espacio seudoparticipativo, lo hace participativo para él y para el grupo del cual forma parte. Y, por tanto, está creando el espejismo de un espacio participativo que le quita la necesidad de uno real, y lo único que está produciendo es la enajenación de la enajenación.

Si tu pregunta versa sobre cómo resolver este problema y lograr eliminar el espejismo de participación, creo necesario retomar parte de lo que decía Acanda y otros que han hablado acerca de una fuerza que Gramsci valoró como una gran energía: el nacionalismo.

El nacionalismo tiene el gran inconveniente —decía Isaac Berlín— de que uno no lo puede sistematizar, tocar, aprehender, casi no lo puede razonar, porque es más emocional que otra cosa, pero cumple un papel importante. El riesgo está en olvidar que hay una diferencia enorme entre nacionalismo, folklore y chovinismo. Si se pretende sustituir estos ilusorios espacios participativos importados —que le dan al sujeto la falsa imagen de que participa de una comunidad mundial, formada por espacios iguales—, y si se hace el rescate de tradiciones autóctonas que no son, sin embargo, generales, ese intento no tiene sentido. Pero sí lo tendría si se utilizan los aparatos escuela, familia, medios masivos de comunicación. En Cuba tenemos una fuerza enorme que, por su desgaste en los hábitos cotidianos, no usamos bien. Por eso estoy de acuerdo con Acanda en cuanto a que la escuela es un enclave de lucha frontal.

Tú te referías a la enorme diseminación que tenemos aquí de bibliotecas, centros de cultura, casas de la cultura. Una de las grandes preocupaciones de la Revolución fue hacer del pueblo cubano un pueblo culto, recordando aquella frase de Martí, «ser culto es el único modo de ser libre». De ahí la campaña de alfabetización, el hecho de

que la primera edición cubana de un libro después de la Revolución fuera *El Quijote*, que no solo se enseñara a leer a todo un pueblo, sino que se le diera posibilidad de acceso hasta la enseñanza universitaria, que se creara todo este conjunto de instituciones que están todavía dependiendo de la función por la que se crearon entonces. En aquel momento era un gran acontecimiento que una unidad de cine móvil llegara a una región aislada, como Baracoa —ahora no lo es—; o que un conjunto teatral llegara a un batey de un ingenio. Que se fundara una biblioteca en una fábrica era una gran cosa; todos los obreros iban a verla. Ahora no se lee como entonces, y no es solo por el problema de la crisis del libro, ni por la invasión de la imagen, ni por el cambio cultural que esto ha acarreado, sino porque hemos perdido el modo de usar esos espacios para la coyuntura actual. Ya el sujeto se alfabetizó, en muchos casos tiene *status* universitario. Quiere más. Una alternativa posible para la enorme y compleja pregunta que tú has planteado sería usar esos espacios con una función que ya no puede ser la misma de la original. La historia de estas instituciones no es la misma que al inicio; ha cambiado, pero no lo suficiente. Así ocurre, por ejemplo, que graduados de ciencias sociales, filosofía e historia son ubicados laboralmente en los lugares más disímiles, como el Instituto Cubano de Radio y Televisión, las casas de la cultura, las bibliotecas. Y resultan ser sorprendentemente útiles, porque desde la filosofía, la sociología o la historia, se les ocurre dar a ese lugar una función y un espacio social que hasta ese momento no habían tenido, aunque existían como instituciones culturales y formaban parte del sistema. Esa vía sí se podría aprovechar, pero no es una tarea sencilla. No se debe solo al aspecto económico, a la necesidad de inversión de recursos: hay que cambiar la imagen de la esterilidad ya creada, que la identifica como inútil. Esto es más difícil todavía.

Jorge Luis Acanda: Sin pretender hacer un resumen, quiero retomar una idea que Baratta ha repetido. Si toda esta discusión nos sirve para entender que el instrumental teórico de Gramsci nos puede llevar a desechar la imagen del socialismo unicéntrico, basado en la idolatría del Estado, entendido en su sentido estrecho de instituciones de gobierno, y pasar a una interpretación del socialismo como tensión, una visión mucho más compleja; entonces, toda esta discusión en torno a hegemonía y sociedad civil, y las aclaraciones sobre el uso de esos conceptos, pueden ser útiles. Y espero que, en esa medida, lo haya sido nuestra mesa redonda. Gracias.

Participantes:

Jorge Luis Acanda. Profesor. Facultad de Filosofía e Historia. Universidad de La Habana.

Aurelio Alonso. Investigador. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.

Giorgio Baratta. Fundación Gramsci Internacional. Italia.

Armando Cristóbal Pérez. Politólogo. Director de la Editorial Ciencias Sociales.

María del Pilar Díaz-Castañón. Profesora. Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana.

Lea Durante. Profesora. Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Bari. Italia.

Isabel Monal. Investigadora. Instituto de Filosofía. Directora de la revista *Marx Ahora*.

Joel Suárez. Ingeniero. Centro Memorial «Martin Luther King, Jr.»

Pasquale Voza. Profesor. Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Bari. Italia.

[Esta mesa redonda tuvo lugar durante el evento «Gramsci, los intelectuales y la sociedad actual», auspiciado por el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello y la Fundación Gramsci Internacional, el día 18 de abril de 1997]