

**cultura(s)
obrera(s)
en españa**

monográfico

coordinado por

Ángela Martínez-Fernández



CULTURA(S) OBRERA(S) EN ESPAÑA

KAMCHATKA. REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL 14 (2019)

Monográfico coordinado por ÁNGELA MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

Diseño de portada: ELÍAS TAÑO

ÁNGELA MARTÍNEZ FERNÁNDEZ. Cultura(s) obrera(s) en España. 5-64

I. LA HISTORICIDAD DE LAS CULTURAS OBRERAS

RAQUEL ARIAS CAREAGA. Riesgos y manipulaciones en la recuperación de la obra de Andrés Carranque de Ríos. 67-92

GUILLERMO PASTOR NÚÑEZ. Un archivo vivo de la guerra civil española. El auténtico archivo de la guerra. 93-110

ALEJANDRO CIVANTOS URRUTIA. La Enciclopedia del Obrero. La revolución editorial anarquista 1881-1923. 111-135

ANTONIO PLAZA PLAZA. El teatro proletario en Madrid. Del grupo Nosotros a la compañía de teatro proletario de César Falcón (1931-1934) 137-177

LUCÍA HELLÍN NISTAL. 'Tea Rooms. Mujeres obreras': una novela de avanzada de Luisa Carnés. 179-202

ROCÍO NEGRETE PEÑA. María Arondo, ¿una voz representativa de las 'bonnes' españolas en París? Clase, género, raza y migración. 203-222

CRISTINA SOMOLINOS. "Las mujeres hacemos fuerza, aunque los hombres quieran negarlo": el trabajo doméstico bajo el franquismo en la narrativa social de Dolores Medio. 223-244

SORAYA GAHETE MUÑOZ. ¿Sexo contra sexo o clase contra clase? El género y la clase en los debates del feminismo español (1975-1980). 245-266

II. UNA IMAGEN VALE MÁS QUE MIL PALABRAS. CULTURA VISUAL OBRERA

MAURA ROSSI. Obreros de la imagen: memoria(s) de Gerda Taro. 269-288

MARTA PIÑOL LLORET. Las culturas de la emigración española: reflejos audiovisuales de la clase obrera. 289-316

III. PROPUESTAS PARA Y SOBRE EL PRESENTE

- DAVID BECERRA MAYOR. Leer desde la ruptura. Propuesta teórica para explorar el potencial político de una genealogía literaria interrumpida. 319-348
- CÉSAR DE VICENTE HERNANDO. Cultura obrera: un intento de definición. 349-365
- CAROLINA F. CORDERO. Blocos/batucadas en los barrios obreros de Madrid. La percusión colectiva como cultura de clase. 367-387
- CRISTINA SOMOLINOS. Cartografías de la precariedad laboral: la escritura colectiva de 'Precarias a la deriva'. 389-412

IV. POSIBILIDADES DE INTERNACIONALISMO

- DARÍO DAWYD. Representaciones del sindicalismo peronista en la obra del sociólogo argentino Roberto Carri. Tres momentos, del vandorismo a Montoneros (1967-1974). 415-436
- MARTINA MORICONI. Los trabajadores de la fábrica Jabón Federal de La Matanza en los años setenta: una reconstrucción histórica y diferentes narrativas. 437-467
- MARIANA SOL CANDA 'Un corresponsal en cada fábrica'. La búsqueda de la CGTA para dar voz a las bases en su Semanario. 469-487

V. MATERIALES PARA LA DISCUSIÓN DE LAS CULTURAS OBRERAS

- Un gesto de escucha. De Rigoberta Menchú a Las que limpian los hoteles: aplicaciones y límites de la subalternidad en el cambio de siglo. Conversación con MERCÈ PICORNELL. 491-538
- De la (des)memoria a la sociedad del espectáculo. Descubrimiento, trayectoria y repercusión de la figura de Luisa Carnés. Entrevista a ILIANA OLMEDO. 539-560
- [A tiro de] [Barrio]. Entrevista al colectivo teatral ATIROHECHO 561-575
- ELÍAS TAÑO. Nos creíamos libres. 577-585

CULTURA OBRERA: UN INTENTO DE DEFINICIÓN

Worker's culture: An attempt at a definition

CÉSAR DE VICENTE HERNANDO

UNIVERSIDAD DE ALMERÍA (ESPAÑA)

noviembre@nodo50.org <http://orcid.org/0000-0001-6168-9073>

RECIBIDO: 30 DE ENERO DE 2019

ACEPTADO: 20 DE MAYO DE 2019

RESUMEN: Las dificultades que existen en los estudios humanísticos para definir cultura obrera ha dado lugar a numerosos problemas teóricos. En las dos primeras partes, se abordan los mismos y se trata de establecer cuatro puntos fundamentales en la construcción teórica del concepto cultura, para después analizar qué es un *hecho cultural*. En una tercera parte se intentan establecer las condiciones históricas de aparición de la cultura obrera como resultado de unas específicas transformaciones sociales, económicas y políticas, al mismo tiempo, que se esbozan los dos grandes periodos que caracterizan esta cultura: el tiempo del obrero-masa y el del obrero-social. Finalmente se justifica su desaparición en el siglo XXI.

PALABRAS CLAVE: Cultura obrera, cultura proletaria.

ABSTRACT: The difficulties that exist in humanistic studies to define workers' culture have given rise to numerous theoretical problems. In the first part, they are addressed and it is about establishing four fundamental points in the theoretical construction of the concept of culture, to later analyze what is a *cultural fact*. In a third section, attempts are made to establish the historical conditions for the emergence of workers' culture as a result of specific social, economic and political transformations. At the same time, the two great periods that characterize this culture are sketched: the time of the mass-worker and that of the social-worker. Finally, its disappearance in the 21st century is justified.

KEYWORDS: Worker culture, Proletarian culture.

Vicente Hernando, César de.

“Cultura obrera: un intento de definición”.

Kamchatka. Revista de análisis cultural 14 (Diciembre 2019): 349-365

ISSN: 2340-1869 DOI: 10.7203/KAM.14.13874



MARCO DE REFERENCIA

La cultura ha sido uno de los conceptos más problemáticos y discutidos en la teoría social. Raymond Williams, en el ya clásico *Marxismo y literatura*, explicaba que:

en el centro mismo de un área principal del pensamiento y la práctica modernos aparece un concepto que es frecuentemente utilizado en las descripciones, 'cultura', que en sí mismo, en virtud de la variación y la complicación, comprende no sólo sus objetos, sino también las contradicciones a través de las cuales se ha desarrollado. (Williams, 1980: 21)

Podrían sintetizarse en cuatro aspectos las dificultades que ha presentado el concepto. En primer lugar, por la ambigüedad de su objeto o, en otro orden de cosas, por la extensión del mismo. Durante mucho tiempo se consideró la cultura como un *proceso de crecimiento* con el que se pretendía mostrar la evolución progresiva de la potencialidad de los individuos y de las sociedades. Por ello mismo, el concepto acabó hablando de todas las potencias, como la inteligencia, la creatividad (en el caso de las individualidades), el desarrollo económico, la complejidad de los estilos de vida, la complejidad de la semiosfera, etc. (en el caso de las sociedades). Esta primera acepción suponía la existencia no de un constructo identificable con alguno de los aspectos de la vida cotidiana (costumbres, moral, etc.), igualmente discutidos por el lugar que estos debían ocupar realmente (si perteneciendo, por ejemplo, al nivel político) sino de un término procesual, de una transformación. En este caso, el problema derivaba de la comprensión de la cultura como algo que pudiera ser descrito mediante un análisis sincrónico de la sociedad (por ejemplo, la existencia de una regla moral, etc.) en lugar de entenderlo como una estructura provisional que sólo puede comprenderse diacrónicamente (por ejemplo, las variaciones históricas en la interpretación de la regla mencionada que la cambian). Es importante señalar que las diferencias culturales se medían, en muchos casos, a partir del *grado de desarrollo* de un individuo (señalado en muchas sociedades a partir de las escalas formativas) que acabaron dividiendo a los sujetos en analfabetos/alfabetizados, incultos/cultos, los que usan códigos restringidos/los que usan códigos elaborados, etc.; y en el caso de las sociedades, mediante cuantificaciones específicas de las comunidades, que llevaron a diferenciar a estas en primitivas/civilizadas, desarrolladas/subdesarrolladas, etc.

Lo interesante de este problema es advertir que este eje establece la imposibilidad de una fijación definitiva del concepto cultura, evitando uno de los peligros más habituales que encierra el mismo, como si esta fuera un conjunto de elementos esenciales inamovibles. En este sentido, cultura se opondría a identidad. Establecemos aquí la primera característica de la cultura: *esta sería un proceso inestable provisional históricamente determinado de construcción parcial de la vida cotidiana*. Que sea parcial significa que no existe en una sociedad una cultura única sino agregaciones culturales que se articulan bajo alguna de las figuras de relación: asimilación, hibridación, opresión, etc. En una sociedad no hay una sola cultura sino muchas. Que sea de la vida cotidiana, supone que hay un nivel de análisis de la sociedad caracterizado por el conjunto de actividades destinadas a reproducir (o a diferir de) las condiciones de existencia de los individuos y —por tanto— de las comunidades, diferente del nivel político y del nivel económico. Esta *vida cotidiana* es previa a la inserción en el mundo de los individuos (culturación) y de las comunidades (tradición).

En segundo lugar, lo problemático del término procede de haber sido utilizado desconectado del resto de niveles que conforman una sociedad (desligado, por ello, tanto del económico como del político). Esta separación produjo, entre otros, el famoso debate sobre la determinación “en última instancia” de uno sobre los demás: de la economía, para algunas tendencias sociológicas del siglo XX, y de la política, para algunas del siglo XXI. Lo que había era una divisoria artificiosa entre un nivel estructural y otro superestructural, que –simplificado– acababa reproduciendo los dualismos material/espiritual, concreto/abstracto, etc. Louis Althusser entendió, ya en los años sesenta, que era necesario encontrar una forma de articulación de los niveles de la totalidad social sin necesariamente establecer una estructura fija, y cuya jerarquización se definiera no en términos *esencialistas* de la sociedad. Así, planteó el concepto de *estructura sobredeterminada*, lo que suponía que la estructura nunca se encontraba en estado puro sino siempre ya determinada, dándole a la historia un papel fundamental en la comprensión de la totalidad social (Althusser, 1988: 97). Esto nos permite establecer la segunda característica de cultura: *los elementos en el nivel cultural están articulados con el resto de elementos de los otros niveles, por cuanto no podrían comprenderse desligados de ellos. Cada uno funciona enlazado con los otros.* Que estén enlazados significa que, a pesar de tener una cierta autonomía a efectos del análisis, lo que sucede en cada uno se refleja en los otros.

En tercer lugar, resulta clave comprender la *naturaleza* de este problemático concepto de cultura: si se trata de un sistema, es decir, de un agregado complejo de elementos interconectados, o si actúa como *matriz*, lo que significaría que funciona como un mecanismo de carácter productivo, no solamente estático y reproductivo, y que procede a partir de una configuración de lógicas que aportarían un sentido (ideología) a los fenómenos segregados a partir de la misma. En los análisis antropológicos, los fenómenos suelen ser pensados como conjuntos que funcionan por oposición; más aún, deben su existencia a esta oposición (por ejemplo, cuando se habla de lo crudo frente a lo cocido, de lo oral en oposición a lo escrito, etc.). Sin embargo, más allá de la descripción, lo importante es que la cultura segrega lógicas que tratan de fijar el marco social a unos parámetros donde no se produzcan contradicciones o disfunciones. Esto nos lleva a una tercera característica de la cultura: *en el proceso inestable provisional históricamente determinado de construcción parcial de la sociedad (primera característica) se producen contradicciones entre lo segregado y la realidad vivida que acaban abriendo las posibilidades a otras lógicas y estableciendo oportunidades de transformación.*

Finalmente, lo que hacía problemática la noción de cultura era la propia inconsistencia de su definición: qué la determina, cuáles son sus condiciones de aparición, cómo se produce su variación, qué contiene por sí misma, etc. El peligro de esta indefinición es que si todo es cultura entonces el concepto se hace inoperativo. En la sociología, Pierre Bourdieu estableció un modo de comprensión de la cultura que la pensaba como un campo, es decir, un espacio de acción social históricamente constituido, con un capital en juego (distinto del que se disputa en el nivel político y en el económico), es decir, un conjunto de bienes acumulables, producibles, distribuibles, consumibles, que se pueden invertir, intercambiar, perder y ganar. Un capital que podía existir bajo tres formas: en estado incorporado, esto es, bajo la forma de disposiciones durables (ideas sobre la higiene, costumbres, dietas, etc.) en los cuerpos (*habitus*); en estado objetivado, bajo la forma de objetos, obras (libros, cuadros, etc.); y en estado institucionalizado,

bajo la forma de organismos materiales o inmateriales (como son los títulos académicos, los museos, el canon, etc.). Cuarta característica, pues: *la cultura funcionaría como un campo determinado históricamente por los agentes implicados en el mismo, en permanente variación debido a las luchas que se dan entre los mismos, en función de los intereses, opuestos o antagónicos, por controlar y acumular los bienes en juego. Bienes, todos ellos sometidos, igualmente, a variaciones determinadas históricamente.* Un bien, por ejemplo, es la tierra que puede ser propiedad de un cacique (nivel político) y organizada para que sea trabajada según el modo de explotación latifundista (nivel económico). Pero la tierra produce una forma de existencia en relación con la naturaleza, las divinidades, las creencias, etc. (nivel cultural).

Podemos hacer una primera aproximación a la cultura obrera a partir de los trabajos de uno de los responsables del Proletkult, la organización soviética de cultura proletaria, Alexandr Bogdanov: la cultura obrera, teniendo en cuenta la primera característica que hemos establecido, se habría ido constituyendo a lo largo de un proceso históricamente determinado que supondría la aparición de condiciones de existencia de las que derivaría esta clase, y que se habría definido a partir de las luchas sociales (ninguna clase preexiste a las luchas) a lo largo de un periodo¹. Esto hablaría de la segunda característica dada, que establece la articulación de la totalidad social como condición para la comprensión de los procesos culturales. Así, la condición obrera significaría: una relación política (formas de poder, cooperación y organización colectiva) ligada a una relación económica (conflicto antagónico derivado de las formas de producción impulsadas por la burguesía) y una relación de sentido que produciría un discurso sobre los fenómenos derivados de la acción en los otros niveles (ideología, que está segregada por la cultura). Bogdanov lo explicita para el conocimiento científico (que es parte de la cultura):

Decir que el carácter de clase de la ciencia reside en la defensa de los intereses de una clase determinada no es más que un argumento panfletario o una falsificación pura y simple. En realidad, la ciencia puede ser burguesa o proletaria por su 'naturaleza' misma, sobre todo por su origen, sus concepciones, sus métodos de estudio y de exposición. En este sentido fundamental, todas las ciencias, sociales o de las otras, incluidas las matemáticas y la lógica, puede tener, y en realidad tienen, un carácter de clase. (Bogdanov, 1979: 79)

Al margen del exceso que supone considerar las matemáticas como una ciencia de clase, importa aquí la reivindicación de la *matriz* (tercera característica), del carácter productivo de esa cultura obrera capaz de segregar otras concepciones, otras lógicas, otros modos de recepción distintos a las culturas precedentes precisamente debido a su condición. Utilizando el modelo de Bourdieu, podríamos decir que la cultura obrera sería el conjunto de acciones llevadas a cabo en el campo cultural para disputar los bienes que históricamente están en juego en el mismo, y que derivan de la propia mecánica del resto de niveles: por ejemplo, los medios de producción (en la variante antagonista, de oposición al sistema) o el salario (en la variante reproductora, de integración en el sistema). Si consideramos como un bien en disputa los *medios de producción* (ligado a la posibilidad de una organización social colectiva y a la redistribución igualitaria de la riqueza, que rompería con las formas de dominación burguesa), estaríamos diciendo que en el campo de la cultura (resultado de la sedimentación de cientos de años de proceso transformativo), en un

¹ Es lo que intentó, por ejemplo, Simone Weil con su experiencia en las fábricas capitalistas con la que trató de comprender qué era esa condición obrera.

momento histórico preciso, que puede entenderse a partir de la aparición de unas condiciones sociales nuevas, hacen su aparición nuevos agentes (de una clase social) que, opuestos a los intereses de otros agentes (de la clase burguesa) que controlan y dominan el campo y sus bienes – ahora en concreto– los medios de producción, trataría de apropiárselos mediante la segregación (matriz cultural) de ideas, imágenes y representaciones sociales (discursos varios), la primera de las cuales sería el establecimiento de una lucha colectiva, para lo que es necesaria la formación de una consciencia de clase y de una cultura común. Esto supondría atender a las advertencias que hizo E.P. Thompson en su célebre *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, que entiende por clase:

un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia. [...] La clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultados de sus experiencias comunes –heredadas o compartidas–, sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos –y habitualmente opuestos– a los suyos.

Y continúa:

La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas, formas institucionales. (Thompson, 2012: 27-28)

Es decir, en cada uno de los estados en los que puede existir el capital cultural, como hemos visto. Es también lo que planteaba Antoni Gramsci en sus “Apuntes sobre la historia de las clases subalternas” cuando afirma que hay que estudiar:

1) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos, por el desarrollo y las transformaciones que se producen en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen a partir de grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante algún tiempo la mentalidad, la ideología y los fines; 2) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tengan esos intentos en la determinación de procesos de descomposición, renovación o neoformación; 3) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consentimiento y el control de los grupos subalternos; 4) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter reducido y parcial; 5) las nuevas formaciones que afirmen la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos; 6) las formaciones que afirmen la autonomía integral, etc. La lista de esas fases puede precisarse todavía con fases intermedias y combinaciones de varias fases. El historiador debe observar y justificar la línea de desarrollo hacia la autonomía integral desde las fases más primitivas. (Gramsci, 1978: 491)

Es fundamental entender, volviendo al texto de Bogdanov, que para que exista una cultura obrera –como afirma– no es necesario la identidad *obrero* sino una *posición* en el campo cultural, derivada de una condición social articulada con los otros niveles en función de unos intereses comunes (tanto materiales como ideológicos). Así, se explica el rechazo que le produce un poema y su argumento: “ya sea que el autor sea o no un obrero, es evidente que aquí todo el sistema básico de sentimientos y pensamientos es no-proletario” (Bogdanov, 1979: 36). Entiende con ello

que de la experiencia (condición obrera) ha derivado una emocionalidad y una forma de trabajo intelectual específico a la que habría que añadir un deseo de verdad, que es un desear “un contacto directo con la realidad” (Weil, 1990: 319). Es evidente que Bogdanov está hablando de cultura *proletaria* y no de cultura obrera pero la condición con la que define ambas posiciones es la misma, lo que las diferencia es, parece ser, que el conjunto de ideas, imágenes y representaciones sociales de la condición obrera es el fruto de experiencias comunes y una consciencia (como señalaba Thompson) mientras que en el segundo caso se trata de ideas, imágenes y representaciones sociales de la condición obrera *antagonista*, esto es, que estarían luchando por una serie de bienes y no por otros.

Estas contradicciones en el interior de la cultura obrera nos llevan a necesitar una forma de comprender las dinámicas internas que se dan en este campo en relación con los bienes en disputa y la posibilidad de extenderlos, homologar unos con otros, subsumirlos o hegemonizarlos. Siguiendo las ideas de Ernesto Laclau sobre las demandas podríamos decir que si cultura obrera es –según hemos visto– el conjunto de acciones destinadas a disputar en el campo de la cultura determinados bienes que se reconocen como propios tras un proceso de experiencia y de concienciación, también hay acciones destinadas a jerarquizar esos bienes a través de un proceso de hegemonía por el que las demandas dispersas de los trabajadores son subsumidas en unas ‘superiores’, como por ejemplo, “hacerse con los medios de producción” de cuyo control derivaría –según la tesis marxista– la posibilidad de transformación de la sociedad, pudiendo satisfacer el resto de demandas, sin por ello caer en la mitología del obrero aburguesado que ya criticaba Williams². Esto obliga a considerar qué demandas, qué luchas por bienes culturales, pertenecen realmente a la clase obrera, lo que suele llevar por el camino de las identidades que hemos rechazado desde el comienzo, a menos que nos ajustemos siempre a la posición históricamente constituida y siempre provisional. Qué y cómo se hegemonizan esos bienes en el campo cultural, y de qué forma se integran, es lo que advierte Gramsci como investigación necesaria para comprender el folclore y las culturas populares:

habría que estudiar el folclore, en cambio, como «concepción del mundo y de la vida», implícita en gran medida, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también ella por lo general implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo «oficiales» (o, en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico. (De aquí la estrecha relación entre el folclore y el sentido común, que es el folclore filosófico). Concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática porque el pueblo (o sea, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora) no puede, por definición, tener

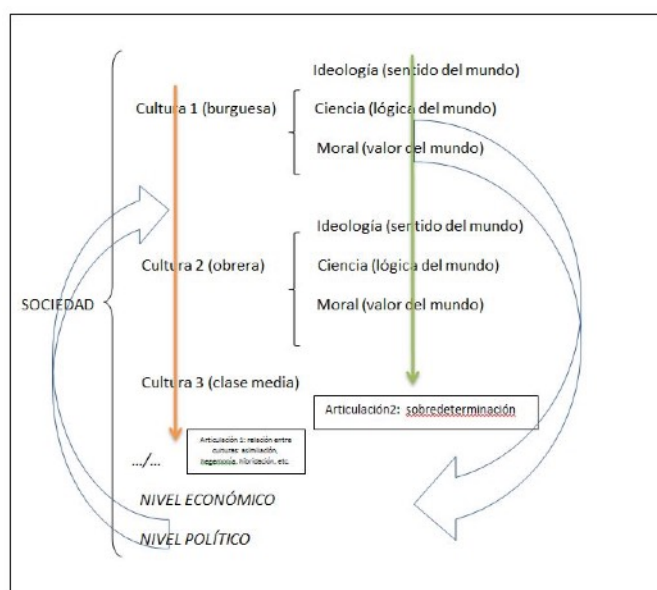
² Como señala Williams: “Mientras se la vive, una cultura nunca puede reducirse a sus artefactos. No obstante, la tentación de prestar atención únicamente a las pruebas externas siempre es grande. Se argumenta, por ejemplo, que la clase obrera está “aburguesándose” porque se viste como la clase media, vive en casas colindantes y compra autos, lavarropas y televisores. Pero no es “burgués” tener objetos útiles ni disfrutar de un alto nivel de vida material. La clase obrera no se aburguesa por poseer los nuevos productos, así como el burgués no deja de serlo cuando los objetos de su propiedad cambian de tipo. Quienes lamentan esta transformación entre los miembros de la clase obrera son víctimas de un prejuicio. La admiración por los “pobres simples” no es una novedad, pero se encontró contadas veces, salvo como una racionalización desesperada, entre los pobres mismos. Es el producto de la saciedad o bien de un juicio que sostiene que las ventajas materiales se adquieren a un costo humano demasiado elevado” (Williams, 2001: 265).

concepciones elaboradas, sistemática y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo acaso contradictorio; sino incluso múltiple: múltiple no sólo en el sentido de varia y contrapuesta, sino también en el sentido de estratificada desde lo más grosero hasta lo menos grosero, por no decir ya que se trata de una aglomeración indigesta de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales no se encuentran documentos –mutilados y contaminados– más que en el folklore. También la ciencia y el pensamiento modernos dan continuamente nuevos elementos al «folklore moderno», porque ciertas nociones científicas y ciertas opiniones, una vez aisladas de su contexto y más o menos desfiguradas, caen constantemente en el dominio popular y se «insertan» en el mosaico de la tradición. (Gramsci, 1978: 488-489)

Aún queda un problema pendiente: si esa condición obrera es histórica, y –por tanto– la razón constitutiva de una clase social (que no de una identidad), no sería admisible considerar algo así como una cultura de los trabajadores que incluyera a todos los individuos que trabajan. Sin embargo, ahí dependeríamos de la orientación teórica que se defiende en relación con la genealogía de las clases sociales (marxismo, funcionalismo, etc.). El control teórico lo haría aquí la tesis de que las luchas preceden a las clases sociales, lo que bloquea el argumento identitario y, además, se cierra sobre los procesos y luchas que se establecen en el campo cultural, que se mantendría siempre en conflicto, pues:

Si detenemos la historia en un punto determinado, entonces no hay clases sino simplemente una multitud de individuos con una multitud de experiencias. Pero si observamos a esos hombres a lo largo de un periodo suficiente de cambio social, observaremos pautas en sus relaciones, sus ideas y sus instituciones. La clase la definen los hombres mientras viven su propia historia y, al fin y al cabo, esta es su única definición. (Thompson, 2012: 29)

En el intento de ajuste de una definición de cultura obrera encontramos ahora varios problemas que tienen que ser abordados: el primero de ellos es el que se refiere a cómo podríamos describir el nivel cultural (incluso si conviene decirlo así) de una sociedad. Veamos este esquema:



En el mismo se consideran varias culturas que conformarían *la* cultura de una sociedad en un momento histórico concreto. *La* cultura, si seguimos a Néstor García Canclini, podría pensarse como los procesos sociales de “producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir, todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido” (García Canclini, 1982: 32), pero –añadimos nosotros– tales procesos son el reflejo, en el campo cultural, de las *diversas* culturas que luchan en el mismo. Esto significa que cualquier práctica, venga del nivel que venga, es simultáneamente económica y cultural (simbólica), política y cultural (simbólica) pues además de que “actuamos a través de ella nos la representamos atribuyéndole un significado” (*Ibid.*: 33). Como insiste García Canclini, hablar de producción supone “tomar en cuenta los procesos productivos, materiales necesarios para inventar algo, conocerlo y representarlo” (*Ibid.*: 35), algo que incluye tener en cuenta todos los pasos de un proceso productivo: producción, circulación y recepción (*Ibid.*: 37). *La* cultura de una sociedad sería, necesariamente, las huellas de las luchas que tienen *las* culturas que conforman esa sociedad. Descartaríamos aquí categorizar esas culturas de forma arbitraria, tal y como se hace habitualmente, en función de multitud de variables: cultura del pelotazo, culturas underground, culturas de la transición, etc., en tanto que tales indicaciones son transversales a todas y proceden de aspectos desligados de la estructura social general.

El segundo problema tiene que ver con la imposibilidad de identificar todos los elementos que conforman una cultura señalándolos como propios de la misma, dado que siempre hay una contaminación no sólo de origen, como ya explicó Thompson en las páginas de su citado ensayo, sino durante el proceso de conformación. El propio Gramsci, como ya hemos citado, al hablar del folklore lo señalaba también, y advertía que es necesario:

distinguir diversos estratos: los fosilizados, que reflejan condiciones de vida pasada y, por tanto, son conservadores y reaccionarios, y otros que son una serie de innovaciones, a menudo creadoras y progresivas, determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo, y que se encuentran en contradicción o meramente en discrepancia con la moral de los estratos dirigentes. (Gramsci, 1978: 490)

El tercer problema –presente también en los escritos de Gramsci– tiene que ver con la homologación del término *cultura* (que Williams considera como “estilos de vida”) al de *ideología* (como “concepción del mundo”). Resulta, pues, imprescindible, ver la operatividad de una distinción con la ideología.

¿QUÉ ES UN HECHO CULTURAL?

A finales del siglo XIX, el sociólogo Émile Durkheim encontraba que existía un grupo de fenómenos que se distinguían por caracteres precisos de aquellos que estudian las otras ciencias de la naturaleza. Definía el hecho social como el conjunto de “modos de obrar, de pensar y de sentir que presentan esta notable propiedad de existir fuera de las conciencias individuales” (Durkheim, 1988: 57). Añadí que “estos tipos de conducta o de pensamiento no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen a él, lo quiera o no” (*Ibid.*: 57). Su ensayo anticipaba el concepto de

habitus de Bourdieu, pues afirma que “sin duda, cuando me conformo a ellos por mi propia voluntad esta coerción, al ser inútil, no se hace sentir o se hace sentir escasamente” (*Ibid.*: 57).

Si aceptamos la división clásica de la sociedad como un sistema articulado de tres niveles (político, económico y cultural), parece lógico considerar o bien que todos los hechos sociales son al mismo tiempo culturales, y que –por consiguiente– sociedad opera como sinónimo de cultura; o bien que los hechos sociales se subdividen en hechos económicos, hechos políticos y hechos culturales. De ser así, tendríamos que definir *hecho cultural* frente al resto. Según lo dicho, cada cultura establece un paradigma analítico (ciencia), un sentido (ideología) y un valor (moral) que pone en funcionamiento en la vida cotidiana. Y estos se articulan con los otros niveles. *Los hechos culturales –siguiendo la lógica de Durkheim– tendrían que ser aquellas conductas, modos de sentir y obrar que, siendo exteriores al ser humano, no derivan de las específicas formas de poder que se dan entre los individuos o de la organización de la sociedad (política) ni de las específicas formas de desarrollo de las condiciones de vida (economía), sino de los modos de vivir en lo cotidiano.* Así, por ejemplo, una cultura animista supondría que los individuos de la sociedad que practicaran esa cultura creerían (lógica proposicional) que las cosas y los objetos tienen consciencia propia (sentido), que sería validado por un conocimiento trascendente (para-ciencia) y valoraría los elementos que se juegan en esta concepción (moral), pero esa cultura podría funcionar sin problemas en una sociedad cuya forma productiva fuera la agricultura (economía) y bajo formas de dominación señoriales (política). Cada formación social articularía diversas culturas que estarían en disputa por disponer de los bienes puestos en juego en los tres niveles. También nos permitiría entender que en la misma sociedad pudiera haber otro tipo de cultura, por ejemplo, una cultura ilustrada que pondría el acento en la razón (ciencia) y en el individuo autónomo (sentido) como modo de vida, cuyas acciones estarían valoradas (moral) por una serie de principios, sin depender directamente de que existiera una forma de relaciones emancipatorias definidas por la libertad del individuo (política) y la expresión de modos de producción tecnológicos (economía).

Finalmente, igual que es posible jerarquizar todas esas culturas mediante conceptos como asimilación, hegemonía, autonomía, también es factible establecer subdivisiones en función de la unidad histórica que se producen. Así, la cultura obrera, por los procesos de unificación que se han dado en diferentes momentos de la historia, podría estar subsumidas en el grupo de las clases subalternas³ (y –consiguientemente– pasar a denominarse culturas subalternas) o clases populares (opuestas a las élites), siempre bajo los criterios establecidos en el primer apartado: que es un proceso nunca terminado de fijar, que está ligado a los otros niveles, que en tanto que matriz es productivo, y no se limita a reproducir lo que había, y lucha en un campo de bienes por dominarlos (que enfrentaría, por ejemplo, a las culturas dominantes).

CULTURA OBRERA

Es posible ya establecer una matriz de rasgos de lo que sería la cultura obrera en tanto que cultura específica que estaría incluida entre las subalternas y populares por su posición en la

³ Utilizado aquí en un sentido más amplio que el que establece Gramsci y que incluiría el elaborado desde los estudios postcoloniales en tanto que lo vertebral del mismo no es lo económico sino lo político, la posición en la estructura de dominación.

estructura social (económica y política). Para ello, después de señalar la *condición fundamental* que crea esta clase social, esto es, cuando los productores directos son expropiados de sus medios de producción y sometidos a explotación, estableceremos –a modo de ejemplo– algunos elementos constituyentes de esta cultura⁴: el primero, la *relación social* que se establece entre el ser humano y el mundo; el segundo, la *territorialidad*, es decir, la manera en que se establece esa cultura en un territorio; el tercero: la *ocupación del tiempo*; el cuarto, los *efectos* sobre la sensibilidad humana, la emotividad y el conocimiento de todo ello; también los *bienes* en disputa en el campo cultural; y, finalmente, el *horizonte de sentido* que se juega en esa construcción cultural. Dado el carácter histórico con el que hemos caracterizado en primer lugar a la cultura, podemos establecer un primer periodo de concentración y solidificación de la cultura obrera que iría desde finales del siglo XVIII, todo el siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. La formación del proletariado está explicada en el “Proyecto de profesión de fe comunista”, redactado por la Liga de los comunistas en 1847, por cambios radicales en las sociedades donde se impone el capitalismo:

El proletariado vino con la introducción de las máquinas, que fueron inventadas a mediados del siglo pasado; las principales son: la máquina de vapor, las hiladoras y las tejedoras mecánicas. [...] Esas máquinas, que eran muy caras y, en consecuencia, solamente los ricos podían adquirir, suplantaron a los obreros de la época, dado que con ellas se podía producir mercancías más rápidamente y a menor costo que con los obreros en sus tornos y tejedoras imperfectas. Así, las máquinas entregaron completamente la industria a manos de los grandes capitalistas y depreciaron totalmente los pocos bienes que poseían los obreros, consistentes principalmente en sus útiles, oficios, etc.; de manera que el capitalista posee todo y el obrero no tiene nada. Así se introdujo el sistema de la fábrica. Cuando los capitalistas se dieron cuenta de lo rentable de este sistema, trataron de extenderlo a todas las demás ramas industriales. La división del trabajo de los obreros se acentuó, al grado de que estos, que hasta entonces habían hecho cada uno un trabajo completo, a partir de entonces no hicieron más que una parte del trabajo. (Marx y Engels, 2018: 102)

Elemento clave de esta cultura es, en primer lugar, la alienación (relación social del ser humano con el mundo):

el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación. (Marx, 1984: 105)

Este efecto de su condición no se da únicamente en relación con el objeto de su trabajo sino también con el trabajo mismo:

el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no

⁴ Dado que este trabajo sólo es un intento de definición de la cultura obrera, habría que desarrollar ampliamente –utilizando metodologías interdisciplinarias– todo el conjunto de rasgos que podrían caracterizar una cultura y analizarlos con minuciosidad (tal y como hace por extenso E.P. Thompson en las páginas de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*).

desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. (Marx, 1984: 108-109)

En el sistema social estas características se reflejan, en el nivel político, en la relación social de explotación, y en el nivel económico, en la estructura de producción fabril. Conlleva también una fundamental contradicción que caracteriza toda la cultura obrera: que “el obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y volumen” (*Ibid.*: 105). Y lo que es aún más importante: “se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce” (*Ibid.*: 105). Para Marx de aquí deriva una larga lista de características de la condición obrera:

cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador. (Marx, 1984: 107)

Su conversión en mercancía se regula por la salarización de su actividad (que significa que su valor como tal depende del mercado de trabajo). Se establece una nueva territorialidad que supone la convivencia en barrios cercanos a las fábricas, comunidades unificadas tan solamente por su actividad en las mismas (segregación que modifica notablemente las formas de vida que existían antes), dominados por una sensación de aislamiento (olvido del mundo), con un ambiente sensitivo ocupado por las máquinas, las llamadas de las sirenas, los ritmos repetitivos, etc., y espacios ligados al olvido de la fábrica y en lugares en los que se satisfacen los deseos físicos (la taberna) o reivindicativos (como la calle) que reducen las relaciones sociales, el lenguaje, a códigos restringidos aislados de las movilizaciones existentes en otras épocas. Ahora la única movilización general (Gaudemar) es la productiva. La valorización de la cultura obrera está en relación con lo físico, lo corporal, la fuerza. De ahí la figura del obrero-masa característico del ciclo del fordismo. En la cultura obrera de este periodo no existe el ocio sino el descanso, y se reproduce una idea de transparencia del mundo, con conductas pragmatistas (que consideran los efectos prácticos), que sólo será quebrada por la introducción del discurso crítico del movimiento obrero organizado, antagónico al capital. Sin embargo, como se puede observar en las notas de Bogdanov y de otros integrantes del Proletkult, estas características señaladas pueden ser traducidas en formas de contrapoder y antagonismo, eliminando las que provienen de una aceptación de la condición subordinada. Es el gran intento del Proletkult de establecer una cultura obrera no alienada, en vez de luchar por la disolución de esa figura social, como promovían otros discursos críticos. Es por ello que la filiación “cultura proletaria” pasa a ser, hasta el final de la segunda guerra mundial, la cultura obrera liberada de su opresión y convertida

en horizonte de sentido social⁵. A la división social del trabajo se sumó una división sexual del mismo, asumido en la cultura obrera con la reclusión del obrero hombre en la fábrica y con la limitación del obrero mujer en la casa y en la reproducción familiar, o en la prostitución⁶. Esta cultura obrera jerarquiza los actos de vida (los proyectos, actitudes, horizontes de futuro) en función de la reproductibilidad de sus condiciones materiales que sólo con la introducción de los primeros cambios de la sociedad en torno a las clases medias empezaron a verse sobrepasados. La persistencia de la religión como modos de espiritualidad suponía el mantenimiento de una alienación moral (no soy responsable del mundo), tanto como de estratos de pensamiento animista fosilizados de culturas anteriores que se mantenían por el dominio de la Iglesia, y la satisfacción de las exigencias del orden burgués. Estos elementos culturales que contaminaron (Gramsci) la formación de la clase obrera saltaron por los aires, en buena medida, cuando las contradicciones del discurso religioso se volvieron evidentes.

Durante el aproximadamente siglo y medio que duró la formación y consolidación de la cultura obrera en el mundo, los procesos de reproducción y producción de la vida cotidiana estuvieron determinados por conflictos antagonistas que marcaron la llamada cuestión social: salida de la miseria, resolución de las hambrunas, luchas por un salario digno, etc. Todos los bienes ligados a estas realidades fueron disputados en el campo cultural con el apoyo, en muchos casos, de una burguesía reformista que pretendía terminar con la amenaza de la revolución procedente del discurso antagonista y que proponía una vida obrera liberada. Un segundo periodo de concentración y solidificación de la cultura obrera sería el comprendido entre el final de los años cincuenta y los años ochenta del siglo XX. Se trata de un progresivo proceso de conversión del obrero-masa en obrero-social que supone que:

la fábrica, o mejor dicho, las relaciones sociales de producción se extienden a toda la sociedad: escuela, ocio, consumo, etc., todo está en función de y para la producción. De modo paradójico la fábrica pierde su lugar hegemónico como espacio de la producción, siendo sustituida por la sociedad entera que se convierte, ella misma, en "máquina compleja". De ahí la idea de fábrica difusa, que supone borrar las fronteras de la fábrica y la sociedad, como tendencias desde donde se desarrolla el antagonismo de clase para atacar al Estado. La fábrica difusa establece pues un nuevo centro de resocialización, lugar de conformación de nuevos patrones de influencia y legitimación que permitan que los trabajadores hagan propios los objetivos y valores de la empresa sin experimentar coerción y poder así reproducir las condiciones bajo las cuales se pueda extraer el plusvalor sin excesivas dificultades. Este salto, aunque se insista en ocultarlo, no es meramente espacial —en la sociedad no se pueden reproducir las condiciones laborales, ni los esquemas de lucha de clase utilizados en la fábrica—, se trata de un cambio cualitativo, radical. (Domínguez, 2009: s/p)

La cultura obrera se transforma por efecto de la hibridación (la mezcla de distintas culturas) con los estilos de vida de las clases medias, siendo sus elementos centrales una cierta

⁵ Los años veinte y treinta fueron los de mayor desarrollo y potencia de la cultura obrera en todo el mundo, hasta el extremo de convertirse en dominante durante algunas décadas. Nunca como entonces la clase obrera estuvo en disposición de controlar los tres niveles de la sociedad.

⁶ La existencia de una "madame" o de un chulo, en el último caso, reproducía la figura del explotador de la fábrica en relación al sexo. La alienación aquí suponía, como en el caso del trabajador en relación con su objeto, una enajenación del placer físico. Cf. Eduardo López Bago (2005). *La prostituta*. Sevilla: Renacimiento (novela de 1884) y C. Arella, C. Fernández, G. Nicolás, J. Vartabedian (2007). *Los pasos (in)visibles de la prostitución*. Barcelona: Virus.

participación en la riqueza social, que si bien no termina con la alienación al menos le reporta beneficios más allá del salario. Esta nueva posición restablece otras potencialidades y autonomías de la clase obrera. La desterritorialización del barrio, favorecida por procesos de movilidad y flexibilidad laboral, desemboca en una nueva reterritorialización que ocupa ahora la ciudad misma. Esto supone, junto al desarrollo de los medios de comunicación masiva (especialmente la televisión y la radio), el acceso a un mundo que, como señala Günther Anders, es simulado, donde las representaciones elaboradas ocupan el lugar del mundo. El consumo “democratiza” el acceso a bienes considerados los propios de una *vida del bienestar*, lo que establece un horizonte híbrido con los intereses de las clases medias. Se produce igualmente un autonomismo obrero que, frente a las realizaciones del modelo soviético, propone una autogestión generalizada:

así, la autonomía obrera existe cuando de forma organizada y permanente toda la clase decide y ejecuta, sin delegar en nadie la capacidad de decisión, sin representaciones (permanentes...), sin techos políticos, sin división entre dirigentes y ejecutantes, toda su estrategia de hecho cara al establecimiento del socialismo. Dicho de forma más sencilla: Cuando todo el poder de decisión está en la Asamblea obrera, cuando la asamblea dirige realmente la lucha y la lucha tiene como objetivo no reformar el capitalismo, sino acabar con él, entonces existe la autonomía obrera. (CEAO, 1977: 22)

Esta lucha no es solamente contra el capital sino “el edificio sobre el cual debe levantarse la organización económica, social y política de la nueva sociedad socialista” (*Ibid.*: 22). Ahora la cultura obrera de este periodo desarrolla una jerarquización de los elementos vitales en función de la reproductibilidad no solamente de las condiciones materiales sino también de las inmateriales (comunicación, conocimientos, afectos, etc.)⁷. Su posición en el campo cultural tiene que ver con los cambios sociales operados que desplazan la centralidad del empresario en beneficio de los gestores, los gerentes, los cuadros medios, obreros cualificados, etc.:

la función empresarial no está hoy ligada a la disponibilidad del mercado, es decir, a la capacidad de adquisición de conocimientos y fuerza de trabajo, sino que está condicionada directa e indirectamente por la posibilidad política de ensamblar una organización del saber y del trabajo, ya existente de modo independiente a nivel social. Podemos observar entonces que la última condición de existencia y de legitimación del empresario capitalista, la de ensamblador de la fuerza de trabajo en tanto que creador de su cooperación, desaparece: el empresario capitalista es una figura caduca, la cooperación y el saber son directamente adquiridos y comunicados, en la sociedad postindustrial, en el seno de la sociabilidad de la fuerza de trabajo [...] en la gran empresa reestructurada el trabajo del obrero es un trabajo que implica cada vez más, a niveles diferentes, la capacidad de elegir entre diversas alternativas y por tanto, la responsabilidad de ciertas decisiones. Como prescribe el nuevo management, hoy día, ‘es el capataz del trabajador quien debe descender al taller’. El concepto de interface [mediación] utilizado por los sociólogos de la comunicación da buena cuenta de la actividad del obrero social. (Domínguez, 2009: s/p)

Esto significa una valorización en la cultura obrera de otras culturas (como la de la clase media) e incluso de estrategias de vida de las clases dominantes. El ocio mercantiliza los tiempos libres del proletariado y la extensión del mundo está dominada por las relaciones mediadas por

⁷ Los años sesenta y setenta podrían haber significado un segundo momento de dominio de la clase obrera sobre el sistema social, pero rápidamente se mostró un espejismo producto de exactamente lo contrario: la descomposición del sistema y su reconversión social.

imágenes (espectáculo). Un pensamiento especulativo se desarrolla en relación a deseos de desclasamientos. La transformación histórica cambia los parámetros de la cultura obrera. Como señala Zygmunt Bauman:

El paso de aquella sociedad de productores a esta del consumo significó múltiples y profundos cambios; el primero es, probablemente, el modo como se prepara y educa a la gente para satisfacer las condiciones impuestas por su identidad social (es decir, la forma en que se "integra" a hombres y mujeres al nuevo orden para adjudicarles un lugar en él). Las clásicas instituciones que moldeaban individuos –las instituciones panópticas, que resultaron fundamentales en la primera etapa de la sociedad industrial– cayeron en desuso. Con la rápida disminución de los empleos, con el reemplazo del servicio militar obligatorio por ejércitos pequeños integrados por profesionales voluntarios, es difícil que el grueso de la población reciba la influencia de aquellas instituciones. El progreso tecnológico llegó al punto en que la productividad crece en forma inversamente proporcional a la disminución de los empleos. Ahora se reduce el número de obreros industriales; el nuevo principio de la modernización es el downsizing [el "achicamiento" o reducción de personal]. Según los cálculos de Martin Wolf, director del Financial Times, la gente empleada en la industria se redujo en los países de la Comunidad Europea, entre 1970 y 1994, de un 30 a un 20%, y de un 28 a 16% en los Estados Unidos. Durante el mismo período, la productividad industrial aumentó, en promedio, un 2,5% anual. El tipo de entrenamiento en que las instituciones panópticas se destacaron no sirve para la formación de los nuevos consumidores. Aquellas moldeaban a la gente para un comportamiento rutinario y monótono, y lo lograban limitando o eliminando por completo toda posibilidad de elección; la ausencia de rutina y un estado de elección permanente, sin embargo, constituyen las virtudes esenciales y los requisitos indispensables para convertirse en auténtico consumidor. Por eso, además de ver reducido su papel en el mundo posindustrial posterior al servicio militar obligatorio, el adiestramiento brindado por las instituciones panópticas resulta inconciliable con una sociedad de consumo. El temperamento y las actitudes de vida moldeados por ellas son contraproducentes para la creación de los nuevos consumidores. (Bauman, 2000: 45)

Todos estos procesos llevaron a la extinción de la cultura obrera en buena parte de los países del capitalismo tardío, en tanto que las condiciones sociales, políticas y económicas que lo había propiciado cambiaron radicalmente, de la misma manera que se puede hablar de desaparición de muchas *culturas históricas* (que se constituyeron en pueblos antiguos, en civilizaciones anteriores a nuestra era, en formaciones sociales desarticuladas por una nueva) y de igual modo que ya no nos referimos (más que en forma metafórica) al trabajo en las sociedades capitalistas como trabajo "esclavo". Sin embargo, fruto de la persistencia de las relaciones de explotación capitalistas se ha formalizado una cultura precaria que va a caracterizar las sociedades del siglo XXI. Como señalaba en un texto clave Santiago López Petit:

El capital no se limita a disgregar la homogeneidad política del proletariado, sino que altera totalmente las condiciones del enfrentamiento de clase, anulando progresivamente la centralidad obrera. Caída de la centralidad obrera significa: 1. Reducción del número de obreros ("de fábrica") en el conjunto de la fuerza de trabajo. 2. Reducción del peso de la esfera productiva en el sistema general de valores, es decir, la fábrica deja de ser matriz productora de una cultura, de unos comportamientos colectivos... 3. Crisis del proyecto de emancipación social. El proceso de hundimiento de la sociedad-fábrica apunta a un nuevo escenario que denominamos la metrópoli. Este paso supone, para unos, el fin de lo social, para otros, el tránsito a una sociedad del ocio o a una sociedad posmoderna. (López Petit, 1994: 36)

Es posible percibir ya en los noventa que, de la misma manera que se había implantado el capitalismo como fuerza de construcción social en todo el mundo (pudiendo hoy día ver todos los periodos de su formación: en la India y en África con el esclavismo y el obrero-masa⁸; en Latinoamérica y Asia con el obrero-social), se ha producido la individualización radical de la sociedad y la reconfiguración de la misma en procesos de identidad que multiplican las formas de elección, pues “la metrópoli significa el ascenso del individualismo” (López Petit, 1994: 38). Esto supone de facto la desaparición del sujeto político obrero, de una determinada composición de clase, y la consolidación de las culturas híbridas que señalaba Néstor García Canclini.

CONCLUSIONES

En el capítulo XXV del libro primero de *El Capital*, Marx establece con precisión cómo sucede que los medios de producción y subsistencia (nivel económico de la sociedad) que son propiedad del productor director o de las comunidades, se convierten en capital cuando “están sometidos a condiciones bajo las cuales sirven, a la vez, como medios de explotación y de sojuzgamiento [nivel político] del obrero” (Marx, 1980: 958). Además, complemento del capítulo sobre la acumulación primitiva, muestra en estas páginas que, sin la violencia, sin la exportación de las relaciones de producción inglesas donde ya se había producido la expropiación y funcionaba la explotación, el señor Peel no habría podido nunca instalarse en Nueva Holanda a pesar de haber llevado hasta allí los medios de subsistencia y de producción suficientes para su negocio. La cultura obrera, nacida –claro está– en un mundo ya hecho antes del capitalismo, empezó a perfilarse como específica cuando aparecieron (radical historicidad) estas nuevas condiciones. Más de dos siglos después, podríamos modificar sustancialmente el planteamiento de Marx diciendo que no solamente los medios de producción y subsistencia han sido expropiados al común o a los productores directos, sino la vida entera (recursos naturales, producción de conocimientos, procesos artísticos, etc.), es decir, también la cultura ha sido expropiada para hacerla funcionar como capital. Es lo que López Petit definía como “la identificación entre capitalismo y realidad”, identificación que es la consecuencia “de una Gran Transformación iniciada a finales de los años setenta y dirigida a consumir la derrota política, económica y social de la clase trabajadora”:

La época global no debe confundirse con la existencia de una economía mundializada. Ciertamente es verdad que hoy ‘por primera vez en la historia del hombre, cualquier cosa puede ser producida en cualquier parte y vendida en todas partes’. Pero eso no es lo esencial. Lo verdaderamente importante es que en la época global el capitalismo y la realidad coinciden [...] La Gran Transformación nos aboca a un mundo cerrado y sin afuera. La época global rompe con la modernidad, y no es mera modernidad radicalizada como sostienen algunos autores. La pérdida del control sobre nuestras vidas, la nueva

⁸ Los estudios poscoloniales y los que analizan el desarrollo desigual han mostrado con claridad la situación que existe en estas zonas geopolíticas: mantenimientos de formas de explotación feudalizantes y procesos de conflictividad cultural surgidos de las relaciones de dominación de las sociedades coloniales sobre las indígenas, a las que se suma las relaciones de explotación capitalistas derivadas del obrero-masa. En este sentido, son fundamentales los discursos de Patrice Lumumba en la ceremonia de la independencia congoleña el 30 de junio de 1960, en Léopoldville, y el de Fidel Castro, la “Segunda declaración de La Habana” en 4 de febrero de 1962, en la capital de Cuba. Muchas de las cuestiones actuales pueden comprenderse a partir de la descripción que hacen de la condensación cultural del proletariado y de su “condición étnica”.

individualización, etc., pueden entenderse como consecuencia de la radicalización de la modernidad, pero estas ‘consecuencias’ no son las que caracterizan esencialmente la época global. (López Petit, 2009: 17-18)

En esta nueva época histórica, donde en absoluto han desaparecido las explotaciones y violencias que determinan el modo de producción capitalista⁹, la cultura de la clase obrera ha desaparecido al constituirse un nuevo sujeto histórico que debe pensarse a partir de las nuevas condiciones que instituye lo que López Petit llama la época global. “Cultura del precariado”, si se quiere mantener la figura de un sujeto social; “cultura líquida” si se quiere dar cuenta de los estilos de vida, “culturas híbridas” si se quiere llamar la atención sobre los procesos culturales de composición cuyos orígenes son de distinta naturaleza. Por supuesto, esto no sería un simple cambio de denominación (como tampoco serviría, en un típico ejemplo de error por generalización, lo que defienden quienes afirman que seguiría existiendo la clase obrera puesto que sigue habiendo “trabajadores” y “trabajo”), sino una consecuencia derivada de los términos teóricos con los que hemos construido este concepto.

⁹ Y, por supuesto, tampoco la cultura de la clase obrera ha desaparecido en aquellas sociedades en las que aún persisten las condiciones del primer tiempo del capitalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, Louis (1988). *La revolución teórica de Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- BAUMAN, Zygmunt (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- BOGDANOV, Alexandr (1979). *El arte y la cultura proletaria*. Madrid: Comunicación.
- COLECTIVO DE ESTUDIOS PARA LA AUTONOMÍA OBRERA (1977). *Por la organización autónoma de los trabajadores*. Bilbao: Zero-Zyx.
- CORIAT, Benjamin (1993). *El taller y el cronómetro*. Madrid: Siglo XXI.
- DOMÍNGUEZ, Mario (2009). “Obrero masa-obrero social”. Reyes, Román (ed.). *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*. Madrid-México: Plaza y Valdés.
- DURKHEIM, Emile (1988). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Alianza Editorial.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- GAUDEMAR, Jean-Paul de (1981). *La movilización general*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- GAUDEMAR, Jean-Paul de (1991). *El orden y la producción*. Madrid: Trotta.
- GRAMSCI, Antoni (1978). *Antología*. México D.F.: Siglo XXI.
- HELLER, Ágnes (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- LÓPEZ PETIT, Santiago (1994). *Entre el ser y el poder*. Madrid: Siglo XXI.
- LÓPEZ PETIT, Santiago (2009). *La movilización global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- MARX, Karl (1980). *El Capital*. Libro Primero, vol. 3. Madrid: Siglo XXI.
- MARX, Karl (1984). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2018). *Manifiesto del Partido Comunista precedido de los Documentos constituyentes de la Liga de los Comunistas*. Madrid: Libros Corrientes.
- NEGRI, Toni (1980). *Del obrero-masa al obrero-social*. Barcelona: Anagrama.
- THOMPSON, E.P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.
- WILLIAMS, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- WILLIAMS, Raymond (2001). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- WEIL, Simone (1990). *L'engracinament*. París: Gallimard.
- WEIL, Simone (2010). *La condición obrera*. Buenos Aires: El cuenco de plata.