



Stuart Hall

**ESTUDIOS
CULTURALES
1983**

Una historia teórica

PAIDOS ESPACIOS DEL SABER

61. E. Giannetti, *¿Vicios privados, beneficios públicos?*
62. T. Todorov, *Introducción a la literatura fantástica*
63. P. Engel y R. Rorty, *¿Para qué sirve la verdad?*
64. D. Scavino, *La filosofía actual*
65. M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente*
66. E. Wizisla, *Benjamín y Brecht, historia de una amistad*
67. G. Gioeigi y F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica*
68. M. Mellino, *La crítica poscolonial*
69. D. R. Dufoar, *El arte de reducir cabezas*
70. S. Žižek, *Cómo leer a Lacan*
71. E. Dipaola y N. Yabkowski, *En tu ardor y en tu frío*
72. J. Butler y G. Spivak, *¿Quién le canta al Estado-nación?*
73. G. Vattimo, *Este cómo*
74. J. Kristeva, *Esta increíble necesidad de creer*
75. M. Jay, *Costos de experiencia*
76. A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*
77. S. Kraeuer, *La novela policial*
78. L. Sabsay, *Fronteros sexuales*
79. B. Latour, *Cogitamus: seis cartas sobre las humanidades científicas*
80. B. Stiegler, *La quietud en movimiento*
81. A. Badiou, *Elogio del amor*
82. M. Augé, *La vida en doble*
83. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*
84. T. Eagleton, *Marxismo y crítica literaria*
85. G. C. Spivak, *En otras palabras, en otros nombres*
86. R. Castel, G. Kessler, D. Merklen y N. Murard, *Individuación, precariedad, inseguridad*
87. B. Latour, *Investigación sobre los modos de existencia*
88. J. Kristeva, *El genio femenino 1. Hannah Arendt*
89. J. Kristeva, *El genio femenino 2. Melanie Klein*
90. J. Kristeva, *El genio femenino 3. Colette*
91. M. Duras, *La pasión suspendida*
92. M. Augé, *Los nuevos miedos*
93. B. Preciado, *Tercer yongui*
94. L. Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*
95. R. Williams, *Sociología de la cultura*
96. M. Onfray, *Cosmos*
97. M. Foucault, *Enfermedad mental y psicología*
98. M. Duras, *El último de los oficios*
99. T. Eagleton, *La cultura y la muerte de Dios*
100. S. Hall, *Estudios culturales 1983*

Estudios culturales 1983

Una historia teórica

Edición e introducción de
Jennifer Daryl Slack y Lawrence Grossberg

Traducción de Alcira Bixio

PAIDÓS 
Buenos Aires - Barcelona - México

Índice

Título original: *Cultural Studies 1983. A Theoretical History*
Publicado originalmente en inglés por Duke University Press, Durham y Londres

Diseño de cubierta: Gustavo Macri
Fotografía de cubierta: © Mahasiddhi

Hall, Stuart
Estudios culturales 1983: una historia teórica / Stuart Hall -1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2017
288 pp., 23 x 15 cm.

Traducción de: Alicia Bixio
ISBN 978-950-12-9570-2

1. Estudios Culturales. 2. Cultura. 3. Educación. I. Bixio, Alicia, trad. II. Título.
CDD 306

1ª edición, julio de 2017

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2016, Stuart Hall Estate
Licensed by permission of the rights holder, and publisher, Duke University Press, through international Editor's Co.
© 2016, Duke University Press (por la introducción)
© 2017, Alicia Bixio (por la traducción)
© 2017, de todas las ediciones en castellano:
Editorial Paidós SAICF
Publicado bajo su sello PAIDÓS®
Independencia 1682/1886,
Buenos Aires – Argentina
E-mail: diffusion@wepaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina – Printed in Argentina

Impreso en Master Graf,
Moreno 4749, Munro,
Provincia de Buenos Aires,
en junio de 2017.

Tirada: 3.000 ejemplares
ISBN 978-950-12-9570-2

Introducción, <i>Jennifer Daryl Slack y Lawrence Grossberg</i>	9
Prefacio de las conferencias, <i>Stuart Hall</i>	21
Conferencia 1. La formación de los estudios culturales	27
Conferencia 2. El culturalismo	51
Conferencia 3. El estructuralismo	85
Conferencia 4. Repensar la base y la superestructura	109
Conferencia 5. El estructuralismo marxista	137
Conferencia 6. Ideología y lucha ideológica	171
Conferencia 7. Dominación y hegemonía	205
Conferencia 8. Cultura, resistencia y lucha	233
Referencias bibliográficas	265
Índice analítico	271

Hall (1932-2014)
Kingston/Londres

Introducción

*Jennifer Daryl Slack
y Lawrence Grossberg*

Stuart Hall dio las conferencias reunidas en este volumen en el verano de 1983 en la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign como parte del simposio (seguido de un coloquio) llamado "El marxismo y la interpretación de la cultura: límites, fronteras, contornos", organizado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Tanto el simposio, realizado del 8 de junio al 8 de julio, como el coloquio, del 8 al 12 de julio, han resultado extremadamente influyentes sobre el modo en que se han desarrollado la teoría cultural en una variedad de disciplinas y a través de ellas: los estudios culturales, la comunicación, la teoría literaria, los estudios filmicos, la antropología y la educación, entre otras. El simposio consistió en una serie de seminarios dictados por Perry Anderson, Stuart Hall, Fredric Jameson, Julia Lesage, Gajo Petrovic, Gayatri Spivak y también Lawrence Grossberg y Richard Schacht del Departamento de Ciencias Políticas A. Belden Field's de la Universidad de Illinois. Los asistentes eran estudiantes y docentes procedentes de los más diversos puntos de los Estados Unidos y también de otros países. El coloquio, que contó con un auditorio de más de quinientos estudiantes y profesores, quedó luego asentado en un libro de ensayos e intercambios (Nelson y Grossberg, 1988: 35-37) que refleja muchos de los debates interdisciplinarios del evento e

incluye "El sapo en el jardín: el thatcherismo entre los teóricos". La forma que ha adquirido actualmente la teoría cultural —su interpretación, indicaciones, erudición y enseñanza— en los Estados Unidos puede atribuirse en parte a lo ocurrido aquel verano y al libro que lo registró, a la extensa interacción mantenida entre eruditos jóvenes y otros ya reconocidos en los seminarios y en el coloquio y al cultivo de un sentido colectivo de la vitalidad y la diversidad de las contribuciones marxistas a la teoría cultural de aquel tiempo.

Estos seminarios fueron elogiados como un momento particularmente significativo de la historia de los estudios culturales porque, aunque en aquella época, en los Estados Unidos (y en otros lugares fuera del Reino Unido) solo unos pocos escribían y hacían prácticas sobre ellos y aunque Hall había ofrecido ocasionales conferencias en los Estados Unidos, el simposio proporcionaba a muchos intelectuales la primera exposición prolongada tanto a la palabra de Hall como a los estudios culturales británicos. Al comienzo del seminario, solo unos pocos asistentes conocían la obra de Hall y los trabajos del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, pero muy rápidamente, apenas se difundió la noticia de la naturaleza excepcional de esas conferencias, Hall atrajo a cientos de estudiantes y profesores, muchos de ellos dispuestos a conducir durante varias horas para escucharlo. Las conferencias fueron fascinantes y el clima que se vivía, electrizante. Teníamos la sensación de ser parte del desarrollo de la teoría, de la creación de los estudios culturales. Y lo cierto es que esas conferencias estaban contribuyendo a vigorizarlos en los Estados Unidos de una manera sutil y a la vez radical.

Hall había sido el primer profesor que contrató Richard Hoggart en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham. Cuando en 1969, Hoggart abandonó la universidad para ocupar una posición más elevada en la Unesco, Hall pasó a ser el nuevo director y permaneció en el puesto hasta 1980 cuando fue nombrado profesor de Sociología en la Open University. En el verano de 1983, el trabajo del Centro y las importantes contribuciones de Hall estaban obteniendo cada vez más visibilidad dentro de las que, en gran medida, se consideraban disciplinas menores (por ejemplo, estudios de la comunicación y educación) en una cantidad

de respetadas universidades públicas más que en las instituciones privadas de elite. Los primeros trabajos del Centro sobre cultura de la clase trabajadora, medios, noticias y cultura popular, subculturas, ideología y semiótica así como los ahora clásicos estudios del racismo y el nuevo conservadurismo (particularmente un libro que precedía el ascenso del thatcherismo, *Policing the crisis* [Custodiando la crisis, Hall y otros, 1978]) no eran muy conocidos ni fáciles de conseguir fuera del Reino Unido. Pero, mientras Hall ya se había convertido en una figura líder y en el vocero más elocuente del proyecto de los estudios culturales, pocas personas fuera del ámbito británico lo conocían o sabían del proyecto.

En esta serie de ocho conferencias, Hall presentó una visita guiada de cómo surgieron y se desarrollaron los estudios culturales británicos desde su propia perspectiva. Estas conferencias son, en realidad, el primer intento serio de contar la historia del nacimiento y el desarrollo de los estudios culturales en el Centro. Sin embargo, como queda claro en el prefacio que el mismo Hall escribió algunos años después de haberlas pronunciado, en 1988, estas conferencias son algo más y también algo menos. No son de ninguna manera una historia del Centro; de hecho, prestan poca importancia a los estudios empíricos y las contribuciones cruciales de varios grupos de investigación que formaron el núcleo del Centro en la década de 1970. Asimismo soslayan en gran medida hablar del Centro como un espacio de experimentación administrativa y organizacional que estableció la condición de posibilidad de su experimentación intelectual. Las conferencias de Hall dejan de lado además los debates políticos fundamentales y a menudo acalorados y la diversidad que constituyeron una parte esencial de la vida cotidiana del Centro y que, con frecuencia, lo conectaron con actividades políticas y artísticas desarrolladas en Birmingham (y en menor medida, en Londres y otras ciudades).

Ofrecen, en cambio, una historia de la teoría. Sin embargo, ni siquiera circunscribiéndose a ese objetivo, podrían haber sido una versión completa de las ricas fuentes teóricas, confrontaciones, negociaciones y sendas escogidas y rechazadas, ni de los avances que constituyeron la formación y la historia de los estudios culturales británicos. Por ejemplo, es difícil no notar esta laguna: la

ausencia de voces femeninas en esta historia cuando, en 1983, ya había habido trabajos teóricos significativos que desafiaron la influencia del patriarcado en la teoría subcultural e importantes contribuciones de feministas para su articulación. La realidad de la historia teórica regular de los estudios culturales ya era entonces demasiado confusa e irregular, cuestionada a cada paso –los derrotos se tomaban y se rechazaban, algunos coexistían y otros se oponían entre sí con abierta hostilidad– para que una sola persona contara la historia adecuadamente, aun cuando esa única persona fuera Stuart Hall. Además, estas conferencias indudablemente estuvieron moduladas por el reto que implicaba aportar nuevos enfoques al tema general del simposio y el coloquio: la contribución del marxismo a la interpretación de la cultura.

Esta colección es también una historia de lo que John Clarke alguna vez llamó “la diversidad que ganó” y, en ese sentido, es una historia de lo que ya había llegado a ser la trayectoria dominante de los estudios culturales británicos. Es el comienzo de una historia que tiene por centro el desarrollo del mismo Hall y, por lo menos hasta el momento en que termina esta versión de la historia, es un relato no tanto sobre el marxismo como sobre la historia de cómo el Centro, para usar la descripción del trabajo teórico que hizo Hall, “lidió con los ángeles” de la teoría marxista. Pero su presentación es además un encuentro con el marxismo de vanguardia en un doble sentido. Por un lado, las raíces de los estudios culturales –tanto intelectual como políticamente (en la Nueva Izquierda)– fueron definidas explícitamente como un rechazo de la política de las formas dominantes de la teoría y la política marxistas y, además, ambos, la Nueva Izquierda y los estudios culturales, estaban buscando una nueva clase de práctica materialista y de política socialista críticas. Por otro lado, en la medida en que el primer compromiso teórico significativo fue con la obra de Raymond Williams, estamos hablando del Williams anterior al momento en que, por decirlo así, salió del clóset marxista, antes de que supiera que había otras formas de hacer marxismo.

Hall evidentemente sabía todo esto; sabía que estaba construyendo una historia, inventándola, digamos, haciendo un paralelo con los esfuerzos que habían hecho los investigadores del Centro

para crear los estudios culturales como afirmaban haberlo hecho. Es también en este sentido que Hall la describe como una “historia teórica”, una historia que conscientemente entiende que consiste en “ficcionalizar lo real”. Asimismo es una narrativa que termina antes de tiempo, pues finaliza no en el momento de las conferencias sino levemente más temprano, cuando Hall sale del Centro. Así, cuando comenzamos a hablar con Hall de publicar estas conferencias, sugirió que sería conveniente actualizar y extender la historia, pues de alguna manera había llegado a concordar con algunos desarrollos de los estudios culturales que se produjeron después de que las dictara, particularmente los capítulos sobre el posestructuralismo, la subjetividad y el compromiso con el feminismo. Destaquemos además que un tiempo después, Hall extendió la narrativa –y, al hacerlo, la modificó de forma sustancial– en la conferencia que ofreció en 1988 en el coloquio “Los estudios culturales hoy y en el futuro” y que luego fue publicada con el título “Los estudios culturales y sus legados teóricos” (Hall, 1992).

Todos estos antecedentes nos plantean un interesante interrogante: ¿por qué tuvieron que pasar treinta años para que estas conferencias llegaran a ver la luz? O, para ser más lúgubres, ¿por qué aparecieron solo después de la muerte de Hall? Cuando consultamos a Hall sobre la posibilidad de publicar estas conferencias, se mostró, cuanto menos, vacilante y finalmente dijo que estaría de acuerdo solo si se las presentaba como un documento histórico, como el producto de un momento particular, como un relato construido en un momento preciso y en una perspectiva particular sobre desarrollos que, por el acto mismo de ser narrados estaban siendo cerrados de forma artificial, como si hubieran terminado o como si sus trayectorias ya estuvieran aseguradas. Como bien sabemos, Hall era un ensayista. Los ensayos son intervenciones en debates intelectuales específicos y en contextos históricos y políticos particulares. No crean posiciones fijas ni universales; no son declaraciones terminadas, pues siempre son provisionales, siempre están abiertas a revisión a medida que disponemos de nuevos recursos intelectuales, a medida que cambian los contextos históricos y a medida que las relaciones de poder (dominación y resistencia, contención y lucha) enfrentan nuevos retos. Esta era la manera de

pensar de Hall. La temporalidad de los libros es diferente: sugiere un cierre y una certidumbre que Hall evitaba. Los únicos libros que llevan su nombre fueron escritos en colaboración o compilados por él, con una única excepción: Hall terminó aceptando publicar (persuadido, en gran parte por su amigo Martin Jacques, el compilador de *Marxism today* [Marxismo hoy]) *The hard road to renewal* [El difícil camino a la renovación] (1988), una colección de sus ensayos sobre el thatcherismo, como una intervención en un momento preciso con la intención de abrir debates sobre los lineamientos futuros que debían seguir el Partido Laborista y, de manera más general, la izquierda.

Esta es una precisión crucial pues, mientras muchos intelectuales se sienten cómodos con la necesaria contextualidad de los enfoques empíricos, es más difícil aceptar que las teorías (y los conceptos) tienen que abordarse de un modo similar, como herramientas o intervenciones contextualmente específicas. Hall era muy precavido en este sentido y siempre se resistió a lo que a veces describió como la tendencia a fetichizar la teoría que tenían los académicos estadounidenses, la inclinación a creer que el propio trabajo intelectual crítico puede entenderse como la búsqueda de la teoría correcta que, una vez hallada, revelaría los secretos de cualquier realidad social. Lo que Hall trató de enfatizar de manera muy clara y concisa en el prefacio de estas conferencias (y la razón por la que, creemos, insistió en escribirlo) es esa contextualidad de la teoría. No quería que los lectores creyeran que estaba sugiriendo que la teoría que proponía era la correcta, ni siquiera para los estudios culturales, ni siquiera para los estudios culturales de Gran Bretaña. No quería que los lectores pensaran que les estaba diciendo que eran en realidad los estudios culturales, cómo deberían presentarse, que recursos teóricos deberían utilizar o qué sendas teóricas deberían seguir. Antes bien, estaba describiendo un proyecto del que solo podía especificar la manera en que se había realizado y desarrollado en el contexto británico. Digámoslo con claridad: Hall no estaba diciendo que los estudios culturales fueran o tan solo pudieran ser un campo exclusivamente británico sino que señalaba que lo único que podía describir era cómo se había llegado a articular ese campo en el caso británico. No estaba diciendo que

aquellos fueran los componentes teóricos necesarios de los estudios culturales; solo decía que aquellos fueron los que se escogieron del arsenal de recursos teóricos disponibles. No estaba diciendo que aquellos debates particulares fueran necesariamente constitutivos de los estudios culturales; solo decía que los estudios culturales se constituyen en un proceso de teorización continua que siempre responde a los desafíos políticos de lo que él llamaba una "coyuntura". Hall no estaba diciendo que esta sea la forma final de los estudios culturales, ni siquiera de los estudios culturales británicos; solo decía que esa era la forma que tenían hasta el momento o, al menos, el modo en que él podía narrar su historia en el momento en que pronunció las conferencias. Por último, Hall no estaba diciendo que esa historia (y su final) pudiera alzarse y "transferirse completa" a otro contexto geográfico/intelectual/organizacional/político. En suma, sus ideas de los estudios culturales y los movimientos teóricos en el que fueron construidas debían tratarse con el mismo cuidado con que él, como declararíamos más tarde, trataba los conceptos de Gramsci: "Hay que desenterrarlos delicadamente de su incrustación histórica concreta y específica y trasplantarlos a un suelo nuevo con considerable cuidado y paciencia" (Hall, 1986: 6-7).

Teniendo en cuenta la posición especial que tiene este libro como documento histórico, como un registro de las conferencias dadas por Hall hace más de treinta años, en nuestro carácter de editores, nos encontramos ante una serie de decisiones bastante inusuales. Hemos dejado las estructuras de las conferencias relativamente intactas pues encarnan la lógica y la estructura propias de Hall, aunque sus escritos posteriores podrían sugerir otras organizaciones posibles. Consideramos agregar capítulos basados en obras publicadas o en otras conferencias, como un modo de reconocer el deseo del mismo Hall, expresado años después de dar estas conferencias, de actualizar la narración así como de ofrecer una descripción más elaborada de su propio compromiso tanto con la teoría de Marx como con otros teóricos marxistas, expresado en una serie de brillantes —pero en gran medida desconocidos— ensayos entre los que se incluyen "Rethinking the 'base-and-superstructure' metaphor" [Reconsiderando la metáfora de la "base y la superestructura"] (1977b), "Lo 'político' y lo 'económico' en la teoría de las clases de Marx" (1977a) y "Notas de Marx

sobre el método: una 'lectura' de la Introducción de 1857" (2003). Pero decidimos que esas conferencias, que habían tenido una profunda influencia en quienes asistieron a ellas y, con frecuencia, llevaron sus lecciones a su propio trabajo y sus propias instituciones, que esta versión de la historia que suponen, era valiosa en sí misma y por propio derecho. Porque la entendemos no solo como un documento histórico sino además como una valiosa contribución contemporánea a los estudios culturales, hemos decidido conservar los tiempos verbales de las conferencias para poder capturar el clima del momento aunque esto pueda sonar algo extraño (especialmente ahora que algunos de los autores de los que habla Hall en tiempo presente ya han muerto). También hemos tratado de preservar parte de la personalidad de las conferencias dejando algunas de las muletillas estilísticas que caracterizaban el estilo del habla de Hall, salvo en los casos en que complicaban significativamente la comprensión del texto. Asimismo agregamos referencias cuando nos pareció que la ocasión lo exigía y, en la medida de lo posible, recurrimos a las que habría empleado Hall en aquella época. Las decisiones más difíciles tuvieron que ver con las prácticas corrientes de la academia. Muchas de estas conferencias constituyeron la base de publicaciones ulteriores, en algunas de las cuales hemos colaborado. El material de las conferencias 5 y 6, en las que Hall aborda el viraje, la ideología y la articulación althusserianos, fue reorganizado en un artículo, hoy ampliamente citado: "Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas" (Hall, 1985). En la primera conferencia original es donde, por ejemplo, Hall elaboró por primera vez las múltiples maneras que existen de ser llamado "negro" para ilustrar vigorosamente el trabajo de la ideología y la articulación. Ese texto se publicó con la específica intención de hacer conocer a Hall y las posibilidades generadoras que ofrecen los estudios culturales a un público estadounidense más amplio. El material sobre Gramsci, la lucha ideológica y la resistencia cultural de la conferencia 7, se integró luego a "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad" (Hall, 1986), otro ensayo central de la obra de Hall. En realidad, en muchos otros ensayos firmados por Hall a mediados y fines de la década de 1980 resuenan los ecos de las conferencias que presentamos aquí. En esta compilación no hemos hecho coincidir

estas conferencias con las versiones publicadas luego, salvo en los casos en que era necesario hacer breves correcciones o elaboraciones que agregaran exactitud o claridad. En la medida de lo posible, decidimos permanecer fieles a las conferencias originales con el propósito doble de honrar el momento teórico y respetar los ritmos característicos del discurso oral de Hall.

Es remarcable el hecho de que estas conferencias hayan sido grabadas y guardadas. Jennifer Slack se las ingenió para reunirse finalmente con el profesor de su profesor (Lawrence Grossberg), quien decidió autorizarla a grabar las conferencias. Jennifer se sentó en la primera fila de la sala de conferencias con una pequeña grabadora portátil con casete y fue dándolos vuelta o cambiándolos a medida que se terminaba la cinta. En una ocasión, Hall se dio cuenta de que sus últimas frases se habían perdido mientras Jennifer cambiaba la cinta y, generosamente, se detuvo hasta que ella estuvo preparada para continuar con la grabación. Después de varias semanas, cuando todos los asistentes habíamos comprendido ya que aquellas conferencias eran una contribución monumental a los estudios culturales y comenzamos a contemplar cómo se revelaba ante nosotros la importancia de conceptos tales como la articulación, también empezamos a discutir la posibilidad de publicar las conferencias. Si no fuera por las razones que mencionamos antes, esto podría haber ocurrido en los años ochenta. Después del seminario y el coloquio, transcribimos y mecanografiamos las conferencias (por entonces no contábamos con la ayuda de las computadoras) en las universidades Purdue y de Illinois con la colaboración de un estudiante de grado de Purdue y un par de estudiantes ya graduados. La tecnología era inadecuada y el proceso de trabajo, intensivo. Hall leyó todas las transcripciones y estaba participando de las correcciones cuando el proceso se interrumpió, a finales de los años ochenta, como consecuencia de su renuencia a publicar. El manuscrito, parcialmente corregido, mecanografiado y ya tendiendo a amarillear, quedó almacenado en una caja hasta hace muy poco tiempo. Los casetes originales aún descansan en el escritorio de Jennifer, salvo el primero de ellos que se ha perdido con el tiempo.

Hall, como puede atestiguarlo todo el que lo haya conocido, era un erudito profundamente generoso. Su negativa a controlar

las fronteras de los estudios culturales contando su propia historia de la disciplina como si esa fuera la verdadera impidió compartir ampliamente hasta hoy esta historia de los estudios culturales. Es una buena historia, útil y que aún contribuirá significativamente a enriquecer –y probablemente a energizar– las conversaciones actuales sobre lo que han sido y lo que pueden ser los estudios culturales. Estas conferencias todavía tienen mucho que aportar a la comprensión y el compromiso ante las relaciones de poder, a la comprensión y el compromiso ante las relaciones de dominación cultural, lucha y resistencia. Queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a Catherine Hall, quien nos ha permitido compartir ahora estas conferencias.

REFERENCIAS

- HALL, STUART (1977a), "The 'political' and the 'economic' in Marx's theory of classes", en Alan Hunt (comp.), *Class and class structure*, Londres, Lawrence and Wishart, pp. 15-60 [ed. cast.: "Lo 'político' y lo 'económico' en la teoría de las clases de Marx", en Vic Allen, Jean Gardiner, Stuart Hall y otros, *Clases y estructura de clases*, México, Nuestro Tiempo, 1981].
- (1977b), "Rethinking the 'base-and-superstructure' metaphor", en Jon Bloomfield y otros (comps.), *Papers on class, hegemony and party*, Londres, Lawrence and Wishart, pp. 43-72.
- (1985), "Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates", *Critical Studies in Mass Communication*, 2(2): 91-114 [ed. cast.: "Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas", en James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine (comps.), *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1998].
- (1986), "Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity", *Journal of Communication Inquiry*, 10(2): 5-27 [ed. cast.: "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la

- etnicidad", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 41, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, enero-diciembre de 2005].
- (1988), *The hard road to renewal*, Londres, Verso.
- (1992), "Cultural studies and its theoretical legacies", en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (comps.), *Cultural studies*, Nueva York, Routledge, pp. 277-294 [ed. cast.: "Los estudios culturales y sus legados teóricos", *Voces y Culturas. Revista de Comunicación*, n° 16, 2000].
- (2003), "Marx's notes on method: a 'reading' of the '1857 introduction to the Grundrisse'", *Cultural Studies*, 17(2): 114-149 [ed. cast.: "Notas de Marx sobre el método: una 'lectura' de la Introducción de 1857", en Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán, Lima, Bogotá y Quito, Envión, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, 2010].
- HALL, STUART, CRITCHER, CHAS; JEFFERSON, TONY; CLARKE, JOHN y ROBERTS, BRIAN (1978), *Policing the crisis: mugging, the State, and law and order*, Londres, Macmillan.
- NELSON, Cary y Grossberg, Lawrence (comps.) (1988), *Marxism and the interpretation of cultures*, Urbana, University of Illinois Press.

mercado; el utilitarismo, en especial en su forma benthamiana, proporciona una ética calculadora que permite que las personas decidan lo que es bueno y lo que es malo exactamente del mismo modo en que deciden si pagan o no el precio de una mercancía particular. El utilitarismo organiza la moral siguiendo la imagen del intercambio comercial. El individualismo posesivo ofrece una concepción de la naturaleza humana que defiende el capitalismo, no solo como un sistema económico, sino atendiendo a su correspondencia con las cualidades y capacidades intrínsecas del ser humano. Define al "hombre" como intrínsecamente competitivo y posesivo. (Las mujeres no estaban incluidas en el discurso porque se suponía que quienes estaban forjando el mundo eran hombres.) Por lo tanto, el socialismo y también el colectivismo, así como los varios conservadurismos orgánicos, todas ideologías rivales, estaban condenadas a fracasar, no solo porque no fueran lo suficientemente modernas y racionalistas, sino porque no estaban fundamentadas en la naturaleza humana. (Este argumento aún no ha desaparecido.)

Williams presenta la tradición de *Cultura y Sociedad* como una alternativa a esas ideologías, aunque en ninguna parte del libro se define verdaderamente la tradición dominante. Como el libro comienza con la tradición alternativa, luego no puede dar ningún sentido al costo cultural y social de los procesos que llevaron a que la economía política, el utilitarismo y el individualismo posesivo llegaran a ser los modos dominantes en que la gente comprendió respectivamente la economía, la moralidad y la participación política. Ni las ideologías particulares ni su predominio surgieron de la nada o sin luchas previas. Había que destruir las formas más antiguas de economía y sociedad para instaurar las relaciones y prácticas organizadas por la economía política como el modo dominante de producción del capitalismo agrario e industrial. Si no se identifica esa tradición dominante como el enemigo contra el cual se formó y se presentó la tradición de *Cultura y Sociedad*, el libro de Williams se parece a una obra teatral sin villano. Y esa brecha es la que separa a Williams, desde el comienzo de su carrera, de sus críticos empáticos como E. P. Thompson, quien le pregunta: ¿dónde está la lucha? ¿Quiénes son los oponentes? ¿Dónde se libra el combate? O, utilizando las metáforas de Morris-Thompson a menudo citaba a

Morris-, ¿dónde está el río de fuego, la decisión real de atravesarlo y llegar "al otro lado" que a la larga termina dividiendo al burgués bienintencionado, humanitario, crítico del capitalismo (como Carlyle o Ruskin) del oponente socialista del capitalismo?

Cultura y sociedad es un libro que siempre ha sido objetado, precisamente porque deja fuera todo sentido de dominación y lucha, al mismo tiempo que lucha por constituir una concepción viable de cultura oposicional. El libro es una crítica vigorosa a los imperativos de la racionalidad capitalista que además despliega una admirable apreciación de la variedad de las diferentes posiciones que pueden presentarse contra tales imperativos. Así, Williams consigue hacer uso de la crítica del capitalismo industrial, tanto la generada en la izquierda como en la derecha, tanto la crítica procedente de las posiciones conservadoras de escritores tales como Coleridge, Burke y Leavis como de la crítica progresista más radical, por ejemplo, la presentada por personas como Paine, Cobbett y Morris. En realidad, Williams no está tan interesado en las posiciones políticas que defienden las figuras individuales como en la naturaleza de la crítica que esas figuras hacen al capitalismo. Pero *Cultura y sociedad* deja de lado la noción de dominación cultural e ideológica y, en consecuencia, no puede conceptualizar adecuadamente las nociones de lucha y resistencia. Este defecto se hace aún más visible si consideramos que el foco del libro se desmorona, en cierto sentido, en el centro mismo. La tradición alternativa contra el impulso del capitalismo industrial que ofrece Williams para remodelar y rehacer el mundo industrial y social es una tradición liberal; y al final sigue siendo incapaz de plantear y evocar una oposición popular más sustancial a tal tradición. Williams no consigue salirse de la tradición de los grandes escritores. Solo puede indicar, señalar, una tradición democrática más profunda, pero nunca puede sustentarla porque esa tradición, sencillamente, no escribe. No puede situarse en el corpus de los grandes libros. Puesto que su perspectiva es literaria, Williams va adonde se da el debate literario: entre la derecha y la izquierda. Ciertamente, apunta más allá, hacia las grandes multitudes de silenciados que no tienen un lenguaje cultivado, que no disponen de un aparato productivo literario para sí y lo único que puede decir es que, mientras la mayoría de la gente los desprecia,

ciertos escritores –Paine, Cobbett, Mill a veces o Dickens– hablan por ellos. Pero, por supuesto, no lo hacen con sus acentos, ni en la misma medida ni con igual impacto de la experiencia que se refleja en el lenguaje de quienes hablan por sí mismos. Por eso, al tratar de reconstruir la formación de los estudios culturales en este momento, es importante recordar que, al mismo tiempo, Williams estaba escribiendo *Cultura y sociedad* y E. P. Thompson (1963) escribía *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Y uno solo puede comprender las formas que adquirió esta problemática si lee las dos obras juntas. *La formación de la clase obrera en Inglaterra* trata precisamente de la cultura popular que Williams no consigue hallar en el canon literario. Aquellas son las voces que Thompson encuentra en grabaciones, documentos de los tribunales, panfletos, periódicos: la historia no literaria de una cultura más radical y sumamente compleja. Y es una formación muy compleja con su propia herencia social, cultural, política y religiosa, pero su complejidad no es accesible para cualquiera, al menos no para quien solo observe los textos producidos dentro de una tradición literaria selectiva.

De manera que, mientras Williams demostraba que el canon literario existente podía releerse en una perspectiva histórica y cultural, era incapaz de reflexionar sobre el grado de selectividad implícita en ese canon, sobre los modos en que las circunstancias de su producción lo han determinado y sobre cómo ese canon ignora fácilmente los lenguajes y las voces que fueron excluidas de la cultura tradicional. Una cultura dominante y tradicional funciona precisamente seleccionando voces particulares y organizándolas en una tradición para poder, de ese modo, excluir a las demás. No atribuyo intencionalidad a ese proceso, pero así es como funciona la tradición. ¿Qué otra cosa es una tradición sino una selección de algunas cosas y no de otras? Y, por lo tanto, uno tiene que estar atento a la naturaleza limitada de semejante prueba literaria aun cuando reconozca su importancia. Una concepción de la cultura y de la prueba cultural que opera partiendo únicamente de la tradición literaria selectiva no puede ofrecer un sentido profundo de una tradición ideológica dominante o de una protesta y lucha agudamente polarizadas, como tampoco puede rescatar tradiciones populares y democráticas de crítica y oposición. Es irónico que *Cultura y sociedad* sea

la primera y la última de las obras de Raymond Williams en la tradición de *Cultura y Sociedad*. El libro simultáneamente constituyó la tradición (nunca nadie antes había hablado de ella como de una tradición), anunció su existencia, ofreció su última ejemplificación y la enterró. En *Cultura y sociedad*, Williams se posiciona, digamos, al final de esa tradición, como su heredero, como la última persona que enfocará la historia y la cultura con esa clase de práctica y sensibilidad literarias.

El siguiente libro de Williams, *La larga revolución*, aunque se inspira en *Cultura y sociedad* es, en realidad, un libro muy diferente. En la primera parte, el autor trata de integrar varias ideas e influencias y de generar al menos una formulación inicial de una teoría cultural. Quiero analizar selectivamente algunos de los conceptos que presenta Williams allí, no tanto como un intento de explicar la posición de Williams per se, sino, más bien, por la contribución potencial que esos conceptos tuvieron para la elaboración de los estudios culturales y porque permitieron posicionarlos en relación con otras posturas y tradiciones.

Ante todo, quiero señalar la estrecha relación que postula Williams entre los conceptos de cultura, comunidad y comunicación. Identifica la cultura muy íntimamente con el modo en que se entiende y se define una experiencia sociológica. Y la base de una comunidad (cultural) se cimenta en el carácter compartido de esas definiciones de experiencias históricas. La gente se siente perteneciente a una comunidad porque en ella encuentra experiencias comunes y porque comparte algunos de los modos en que se definen y se entienden esas experiencias dentro de la comunidad. ¿Cómo se comparten? Por medio de la comunicación interactiva entre los miembros de esa comunidad. En consecuencia, todas las maneras de comunicarse –el lenguaje y los medios de comunicación en sus sentidos más amplios, y no solo en el sentido estrecho de la comunicación como transmisión de información (en la que Williams no está interesado)–, proporcionan conductos a través de los cuales los individuos que pertenecen a una comunidad, cultura o sociedad intercambian y refinan los sentidos que comparten y por medio de los cuales definen colectiva y socialmente lo que están viviendo.

Para Williams, la cultura es inseparable de la vida tal como se la vive o se la experimenta, y este es el segundo énfasis importante que pone en su obra. Para él, el objeto de los estudios culturales es poner en primer plano la experiencia distintiva y única, con frecuencia peculiar, de un grupo social, y recrear y comprender qué es lo que constituye la identidad de esa experiencia. Los estudios culturales procuran encontrar las formas comunes de experiencia y las definiciones compartidas que vive una comunidad. Por lo tanto, los estudios culturales no son una descripción objetiva de cómo vive un grupo ni un análisis o inventario de las ideas que ese grupo tiene. Puesto que la cultura es la interacción entre ambas cosas, los estudios culturales exploran la vida que el individuo está obligado a vivir a causa de las condiciones en las cuales ha nacido, las circunstancias que le han sido presentadas como significativas y, por ende, dignas de experimentarse, porque a esas condiciones se les han aplicado ciertos marcos de comprensión. Las prácticas no son solo resultado de que un individuo haya sido puesto en un espacio físico, económico o material, sino que son el intento de vivir en sociedad de maneras que reflejen cómo entendemos y experimentamos nuestras circunstancias. Esas formas de experimentar se han incorporado a las maneras de vivir de los seres humanos, a sus prácticas. Una práctica siempre conlleva una cultura. Ha sido cultivada. Está impregnada de formas de interpretación. Eso es la cultura: experiencia vivida, experiencia interpretada, experiencia definida. Y esto es lo que Williams llama experiencia. Observemos qué confuso es aquí el lenguaje de Williams, pues habla de las experiencias que tienen las personas a las que se las ha situado objetivamente en ciertas condiciones y habla sobre los modos en que entienden y definen esas experiencias. Las experiencias varían entre los distintos países y en los distintos períodos. Finalmente, Williams habla de cómo vive una sociedad sus estilos distintivos de vida, impregnados por sus formas de interpretación culturalmente distintivas. Aquí nos encontramos con la confusión entre lo que Thompson —quien hace exactamente lo mismo— llama "experiencia 1" y "experiencia 2". Cada uno experimenta sus condiciones de existencia, le gusten o no, como dijo desafortunadamente Marx. Ese es su destino en la vida: haber nacido en este tiempo, en este lugar, en esta clase, etc. Pero *cómo* vive cada uno

las condiciones en las que le ha tocado existir puede variar y ahí es donde tanto Williams como Thompson sitúan lo cultural.

Si bien en la primera parte de *La larga revolución* considera una cantidad de definiciones de cultura y hasta adhiere a algunas de ellas, Williams enfatiza una definición que describe adecuadamente como antropológica: la cultura es todo un estilo de vida. En cierto sentido, Williams quiere contraponer la noción de "todo un estilo de vida" al concepto de cultura entendida como "lo mejor que se ha pensado y se ha dicho". La primera ofrece una versión democratizada de la tradición de elite de la teoría cultural. "Todo" es algo distintivo, algo que constituye como diferente de otro el patrón o la configuración particular de definiciones compartidas. Lo que nos permite identificar el carácter distintivo de cualquier cultura es precisamente que esa cultura forme "todo un estilo de vida". Consecuentemente, si bien intenta descubrir ideas, ideales y formas compartidas de comunicación, el análisis cultural siempre debe esforzarse por identificar configuraciones. Por supuesto, el verdadero reto consiste en descubrir esas configuraciones significativas que nos permiten comprender cómo funciona la interacción en ese grupo. Lo que hay que identificar son esas configuraciones *significativas*, que están estrechamente relacionadas con la importante noción de la organización de las prácticas. De modo que, si bien muchas sociedades comparten las mismas prácticas, cada una las organizará de maneras diferentes. Toda sociedad tiene formas de producción económica, por ejemplo, pero las estructuras en que están organizadas las prácticas de esa producción varían. Esto nos ayuda a comprender qué es lo distintivo, por ejemplo, del capitalismo industrial en comparación con el capitalismo agrario.

La siguiente noción de Williams que debemos considerar es más sustancial y también más polémica: me refiero a que ninguna práctica dentro de una formación social tiene primacía de determinación sobre otras, ninguna práctica modela la cultura activa, compartida. Williams insiste en afirmar que las prácticas interactúan entre sí en una relación mutuamente determinante. Más aún, sostiene que es imposible observar, identificar o abstraer una práctica fuera del lugar que tiene dentro de todo el conjunto de relaciones. En consecuencia, el análisis cultural no puede comenzar situando

primero las fuerzas y las relaciones de producción y luego proseguir identificando la cultura, porque no hay manera de describir la vida económica sin hacer referencia a las formas culturales en las cuales está organizada. La cultura está presente en la economía tanto como la vida económica tiene un impacto en la formación y la distribución de la cultura. Por lo tanto, uno tiene que pensar en la interpenetración y la interdeterminación mutua que tienen las prácticas entre sí antes que escoger una práctica y erigirla en determinante primario de las otras formas de prácticas. Esto, evidentemente, se opone al modelo de la base y la superestructura en sus formas más simples.

¿Cómo procede el análisis cultural? Según Williams, procura identificar ciertas configuraciones o formas distintivas de organización subyacentes que aparecen expresadas en prácticas aparentemente muy diferentes. Williams argumenta que uno puede hallar algo peculiar —una estructura— en la forma inglesa de la organización del capitalismo industrial, una estructura que, aunque pueda no ser instantáneamente accesible en sus superficies, puede hallarse como la estructura del estilo de vida de la familia, de lo que se ha escrito en la novela y de la manera en que se establecen las relaciones económicas. Vale decir, casi sin saberlo (aunque luego lo reconoce cuando considera la obra de Lucien Goldmann), Williams es un estructuralista genético. Bajo la variedad de las prácticas de superficie hay una estructura subyacente, una matriz cultural que se expresa en diferentes prácticas. Y así el análisis cultural no solo identifica las configuraciones subyacentes, sino que descubre las similitudes existentes entre las configuraciones de esferas aparentemente diferentes de la actividad humana. En otras palabras, las pautas o configuraciones que son el objeto del análisis cultural existen no solo en la manera de comportarse de las personas, sino dentro del conjunto subyacente de relaciones que constituyen la formación social. El analista cultural identifica las ideas clave, las palabras clave, las definiciones clave que mantienen unida toda la cultura. Pero también espera encontrar esa matriz expresada en otras prácticas diferentes. El análisis consiste en buscar las similitudes en la configuración, buscar las homologías. Uno encuentra, por ejemplo, un tipo particular de individualismo en la filosofía de Mill, en las

novelas de George Eliot, en las relaciones del mercado; uno comprueba que en el corazón de toda una cantidad de conjuntos diferentes de prácticas y de instituciones aparece un tipo particular de individualismo económico. Y uno sabe que esa es una configuración clave precisamente porque se expresa en tantos lugares diferentes. Por supuesto, siempre hay rupturas, espacios en los que las homologías parecen no existir, áreas que sencillamente "no encajan". Esos son los puntos de la formación social donde están emergiendo, donde se están generando y están comenzando a operar nuevas configuraciones de valores, nuevas pautas de significación y comprensión. En consecuencia, la conducta de la gente en esas áreas se desviará de la estructura subyacente, los patrones no serán homologos a los de las demás prácticas de la misma formación social.

Como podrán notar, en esta teoría de la cultura no hay prácticamente nada que responda o que tome siquiera en cuenta las posiciones teóricas y políticas de la tradición marxista. Solo en la segunda parte de *La larga revolución*, Williams confronta la cuestión de la clase. Identifica la clase como uno de los términos clave, y la formación de nuevas clases durante el capitalismo industrial como uno de los aspectos más importantes de la experiencia histórica que la gente está tratando de comprender. Habla de estas cosas, ante todo, en la perspectiva de los valores y significaciones culturales particulares característicos de cada clase tomada separadamente. Hay, dice, una cultura aristocrática, que sostiene un conjunto de ideas, por ejemplo, sobre la pobreza y los pobres, que son muy diferentes de las ideas sobre la misma cuestión que tiene la cultura burguesa emergente. Por consiguiente, uno halla resistencia a la manera en que las clases dirigentes trataban a los pobres en la Inglaterra del siglo XIX, no solo resistencia por parte de los pobres y las clases trabajadoras, sino también por parte de miembros de las clases dominantes, en fracciones de la aristocracia y la burguesía. La aristocracia, con su particular linaje histórico, continuaba creyendo que los ricos tenían una responsabilidad paternalista para con los pobres. La cultura aristocrática poseía una configuración de relaciones diferente, un estilo basado en las interacciones cara a cara y la intimidad, aun con grupos en alto grado desiguales. Por lo tanto, para esta era imposible abstraerse e impersonalizar las

responsabilidades como intentó hacerlo la burguesía con las Leyes de los Pobres. Los economistas políticos —economistas políticos burgueses, más exactamente— solo ofrecían justificaciones funcionales de la pobreza; rechazaban la noción de que las clases dirigentes tuvieran una obligación, hasta una obligación interpersonal, con la clase trabajadora. Las Leyes de los Pobres fueron diseñadas para incorporar nuevamente al pueblo al mercado laboral. Era irrelevante que un trabajador particular hubiera vivido siempre en una determinada heredad o qué sentimientos tenía el patrón respecto de ese trabajador o que conociera a su familia. Si estaba físicamente capacitado, pertenecía al mundo del trabajo. Y si no podía trabajar, entonces había que saber dónde estaba, qué estaba haciendo y cuándo estaría capacitado para retornar a la fuerza laboral. Esta diferencia en las culturas de clase es, para Williams, una expresión de la diferencia entre las formaciones capitalista y precapitalista.

Pero el objeto real del análisis cultural de Williams no es identificar culturas de clase particulares o las diferentes estructuras de valor de las distintas clases. Williams quiere formular la pregunta más dinámica de qué sucede en la formación social en su conjunto donde interactúan las diferentes culturas de clase. Le interesa la configuración que subtiende toda una sociedad —el sistema de valores dominante—, no solo los valores que establecen las diferencias entre las clases. Para continuar con el ejemplo, quiere saber qué ocurre cuando la visión aristocrática de la pobreza comienza a conversar y hasta a discrepar con la visión burguesa (política y económica) de la pobreza, que está a su vez involucrada en una disputa bastante grave con el pueblo que no tiene nada que perder y que querría que se lo sostenga durante los períodos de recesión capitalista industrial. ¿Cuál fue el resultado de esta conversación social entre clases, de este "típico estilo británico" de tratar la cuestión de los pobres, que incorpora parte de la visión aristocrática de la clase trabajadora y parte de la economía política burguesa? ¿Cuál es el resultado de esta interacción entre diferentes culturas de clase? Es algo bastante parecido al Estado providente. Lo que se les da a los pobres se define como algo temporal: es de ellos, pero no por derecho y, por lo tanto, se les puede quitar en cualquier momento. Esto depende en gran medida de las instituciones civiles de caridad, que

son voluntarias. Williams diría, con razón, que el Estado de bienestar británico, que "pone en cajas" las provisiones del Estado para ser distribuidas, es una institución peculiarmente inglesa.

De las interacciones entre los diferentes grupos o clases sociales emerge una cultura distintiva: *ese* es el objeto del análisis de Williams que llama "la estructura de sentimientos". Es la descripción, hasta la recreación, de cómo se vive realmente la vida o de cómo es pensar y actuar en relación con un problema particular de la sociedad. Esto parece ser algo que brota naturalmente en las personas que están dentro de una determinada sociedad, porque ellas comparten los resultados de la experiencia histórica que ha producido ese conjunto particular de ideas sobre la familia, la cultura, la masculinidad, la economía, etc. Y esas estructuras de sentimiento son lo que se refleja o se expresa en las diferentes prácticas sociales.

Evidentemente, el proyecto y la metodología de un análisis cultural de un período dado de la historia son pues diferentes del análisis que hace el historiador económico, el sociólogo o el crítico literario. Sin embargo, está relacionado con todos ellos; debe absorber algunas de las pruebas que los otros suministran pues, si uno pretende comprender la relación entre las diferentes prácticas, tiene que saber algo de economía, de historia social, de literatura y de otras esferas de estudio. Ese es un verdadero problema en los estudios culturales: parecen definirse pretendiendo saber algo de todas las disciplinas. Hasta quienes aprueban muchas de las posiciones de Williams consideran que esta identidad totalizadora es bastante problemática. Thompson, por ejemplo, se preguntaba dónde estaba la historia en el esquema de Williams y afirmaba que lo que este había descrito era realmente el proyecto del historiador, un proyecto que Williams aparentemente había excluido en su esfuerzo por hacer de los estudios culturales la nueva reina de las ciencias. No era la filosofía la materia que integraría todos los conocimientos más locales y regionales de las demás asignaturas; serían los estudios culturales. Todas las demás disciplinas conocen solo su campo particular, mientras que los estudios culturales saben de todo. Y ciertamente su libro *La larga revolución* no escapa del todo a ese problema.

El concepto final de *La larga revolución* que me interesa analizar es el de la totalidad. En realidad, la manera en que Williams

conceptualiza la totalidad es característica de una postura más amplia dentro de los estudios culturales que incluye a Hoggart y a Thompson. El concepto de totalidad se acuña para abordar el problema del que partió Williams: ¿cómo comprender la relación entre prácticas culturales en el sentido estrecho y el resto de la formación social? ¿Cómo se concibe "el todo"? La respuesta que da, implícitamente, Williams se opone a la visión marxista tradicional, la visión que encontramos, por ejemplo, en el "Prefacio" de *Contribución a la crítica de la economía política*:

En la producción social de su existencia, los hombres entran inevitablemente en relaciones definidas que son independientes de su voluntad, me refiero a relaciones de producción adecuadas para una etapa dada del desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, su cimiento real, sobre el cual se levanta una superestructura legal y política y a la que corresponden formas definidas de conciencia social (Marx, 1970: 20).

Aquí, Marx habla de la importancia de la formación de un modo de producción (las fuerzas y las relaciones de producción) como el cimiento real sobre el cual se erigen las superestructuras legales y políticas y al que corresponden todas las formas de conciencia. Este pasaje es uno de los intentos de Marx, no solo de exhibir los niveles de la formación social, sino también de definir las relaciones determinantes entre ellos. Sin confrontar directamente esa posición —por las razones que mencioné en la conferencia anterior—, Williams ofrece una versión de la totalidad que reconoce la validez de gran parte de la posición marxista. Su postura es una reacción a la naturaleza explotadora del capitalismo industrial, a la naturaleza de las formaciones de clase y de luchas entre las clases y a la realidad de la dominación de clase. Pero Williams quiere dar una medida mayor de determinación y efectividad a la cultura. En realidad, como he sugerido al hablar de los dos tipos de experiencia, Williams quiere integrar lo cultural a lo que un marxista llamaría "las prácticas sociales materiales" y afirmar que no hay nada fuera de esas prácticas sociales materiales. Eso es lo que constituye una formación social. Su posición, por lo tanto, niega la primacía del

nivel económico en la determinación. No hay ninguna correspondencia simple del tipo sugerido por la noción de reflejo implícita en el modelo base-superestructura. Uno debe pensar, más bien, en la interpenetración de todos los niveles mutuamente determinados.

Lo que está en el centro de la totalidad de las prácticas no es la determinación económica sino la energía humana, la práctica humana, la actividad material de los seres humanos: la construcción de sus propias vidas, la reproducción de su propia especie, las formas de organización social y de gobierno, las formas de la familia y las relaciones sociales, etc. En otras palabras, en el centro de la noción de totalidad de Williams hay una concepción antropológica esencialmente filosófica del Hombre. Es la concepción del Hombre que vemos en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, una concepción hegeliana: el Hombre prometeico, el Hombre creado, el Hombre que no existe aparte de la actividad. Es *hombre*, no meramente porque ese era el término genérico disponible, sino además porque refleja la división sexual del trabajo de aquel tiempo. Se daba por sentado que quienes estaban rehaciendo el mundo tenían un género, aunque esta cuestión ciertamente nunca fue abordada de manera consciente en el marxismo ni en la obra de Williams. Es el Hombre, el productor, el hombre como practicante activo —la práctica humana antes que la economía— lo que ocupa el centro determinante. La formación social no es otra cosa que una suma de varias formas particulares y definidas que ha adquirido la actividad del Hombre. En este lugar, en estas condiciones, los hombres (y mujeres) han producido activamente esa forma de la familia, han organizado la economía de este modo, etc.

Esta es la posición filosófica que Althusser adecuadamente define como la problemática humanista, humanista no en un sentido moral o político (por ejemplo, liberal), sino en un sentido filosófico: en el centro de esa posición está el Hombre indiferenciado, que vive en formaciones históricas que son simplemente la organización de las prácticas culturales, sociales, económicas, etc., de los hombres. Es una posición ampliamente compartida, una posición general en la teoría cultural y ciertamente no exclusiva de la tradición inglesa. Tampoco es, deberíamos agregar, la posición que termina adoptando Williams luego en su carrera, aunque la suya será bastante cercana.

Pero el "culturalismo" que he estado describiendo no era enteramente homogéneo; había importantes diferencias entre los diversos autores que coincidían en la postura general. Poco después de la publicación de *La larga revolución*, Thompson (1961) escribió una larga reseña para la *New Left Review*³ que se publicó en dos partes. Allí Thompson plantea una serie de críticas importantes, muchas de las cuales terminaron por influir en el desarrollo del mismo Williams. Primero, Thompson sostiene que la noción de cultura que presenta Williams es demasiado orgánica, demasiado evolutiva, y carece de todo sentido de protesta dentro del ámbito cultural. Parece sugerir que las diferentes clases mantienen entre sí una conversación muy cortés, a la manera inglesa, sobre lo que conviene hacer, por ejemplo, con los pobres. Thompson argumenta que esto no se corresponde con la historia de las Leyes de los Pobres. Una visión más adecuada de la cultura hablaría de "todas las formas de lucha" (véase Thompson, 1961: parte 1, 33) antes que de "todo un estilo de vida". Esta manera de expresarse reconocería, dentro de una formación social particular, la disputa entre los diferentes grupos y clases, cada uno con sus propios valores culturales distintivos que operan en una matriz cultural diferente, cuyo resultado es el efecto de las luchas desiguales que se libran entre ellos y no una amable conversación para llegar a mutuas concesiones.

Por consiguiente, Thompson rechazó la imagen de una lucha unificada —la larga revolución— que ocupa un lugar preponderante en la obra de Williams. ¿Por qué, después de todo, la larga revolución es tan larga? ¿Por qué en esa "larga revolución" no hay choques momentáneos o, si vamos al caso, estallidos sostenidos de actividad perturbadora? Porque todo el proceso se concibe aquí en una perspectiva enormemente gentil y humana, porque se parte de la base de que la sociedad y sus procesos sociales son esencialmente buenos. Sí, los trabajadores han sido sometidos pero fueron incorporados

3. Yo fui el responsable de armar el número de la revista que salió sin una página esencial. Una página del medio —donde se suponía que debía aparecer la duodécima entrega de Thompson— se perdió. Aquel fue un error tipográfico que probablemente me acompañe por el resto de mi vida. Y es la razón por la que la reseña de Thompson de *La larga revolución* nunca volvió a publicarse.

a una estructura de sentimiento que no es tan mala. Estamos en la ruta hacia la democratización y, aunque lleve dos siglos, al final seremos más civilizados porque la estructura de sentimiento se habrá modificado aún más. Todos han tenido y continuarán teniendo una influencia en lo que es la configuración cultural.

Thompson afirma que no es posible conceptualizar la cultura de esta manera, como si fuera una sola cosa, porque si uno sigue esa línea de razonamiento hasta el final, llega a la posición de T. S. Eliot (1949) en *Notas para la definición de la cultura*: todos somos una cultura. Sí, hay diferencias: nosotros somos ricos, ustedes son pobres; nosotros comemos carne asada, ustedes comen pastel de carne; nosotros tenemos artes, literatura y la carrera de botes de Oxford; ustedes tienen la televisión y la final por la copa de fútbol. Pero todo eso es realmente una cultura, un estilo de vida, dentro del cual todos podemos hablar con todos, incluso de igual a igual, *siempre que cada uno guarde su lugar*. Si uno lleva la posición de Williams al extremo, termina en la posición conservadora. Si queremos evitar esto, tenemos que buscar la línea de quiebre —esto es característico del marxismo de Thompson—, tenemos que trazar el cortafuego dentro de la cultura. Entonces podemos observar las culturas, no como la evolución de un estilo de vida, sino como la lucha continua entre culturas en pugna. Así, Thompson redefine el proceso de cambio cultural, no a través de la modificación, la adaptación y la negociación, sino a través de la protesta y la lucha.

La segunda gran crítica que le hace Thompson a Williams también es muy propia de su posición y se refiere al lugar y el estatus de la historia en los estudios culturales. Aunque ya he señalado la verdad de este cuestionamiento, también es necesario reconocer sus límites. Porque, si bien Thompson está en lo cierto al decir que Williams privilegia con excesiva facilidad los estudios culturales, podemos decir lo mismo de Thompson y la historia. Para Thompson, ser un historiador es bastante parecido a poseer un talismán sagrado. Independientemente de lo significativas que sean las diferencias entre Thompson y otro historiador (por ejemplo, Gareth Stedman Jones, quien presentó una forma extremadamente rigurosa y sistemática de historia estructuralista en contra del enfoque de Thompson), los términos de la disputa son secundarios si

se los coteja con el compromiso compartido que ambos mantienen con la disciplina historia, con el reconocimiento de que ese es el sitio donde debería localizarse el trabajo y donde en realidad *ya se ha* localizado. Porque, además de afirmar la historia, Thompson estaba produciendo también su propia versión de la historia británica desde el punto de vista de las formas de lucha: en particular, la lucha librada entre la cultura radical de las fuerzas democráticas populares y los capitalistas industriales en las décadas de 1790 y 1800 a través del cartismo. Thompson opone su enfoque histórico al enfoque cultural de Williams, que parece dejar afuera la historia. Ciertamente, si uno se mantiene a suficiente distancia de la historia y se contenta con leer libros del período, razonablemente podría llegar a la conclusión de que las Leyes de los Pobres fueron realmente resultado de una conversación entre diferentes personajes de la clase dominante. Pero, si uno se mete seriamente en la historia y descubre lo que en verdad estaba sucediendo en el terreno, digámoslo así, si uno se entera del grado de compromiso con que hombres y mujeres, especialmente en las provincias (y nadie escribe nunca libros desde las provincias o sobre las provincias) lucharon por las Leyes de los Pobres, se da cuenta de que ninguna reseña de la historia de las Leyes de los Pobres puede ignorar la noción de protesta y lucha cultural.

De modo que la afirmación de la historia de Thompson no es solo ideológica; ofrece profundas percepciones que apuntalan la intervención que hizo en la noción de cultura de Williams interponiendo las nociones de historia y de proceso histórico, la protesta, la lucha y el cambio como elementos centrales del modo en que definimos cómo evolucionan y se desarrollan las culturas. Estas intervenciones modificaron profundamente la definición de cultura que propone Williams en *La larga revolución* y sus análisis ulteriores. Después de la reseña de Thompson, Williams comienza por reflexionar mucho más sobre los problemas de lucha y dominación que sobre la definición de culturas comunes, compartidas.

Pero Thompson influye en Williams no solo con su crítica explícita sino también mediante las obras que ha publicado. *La formación de la clase obrera en Inglaterra* es un libro que corresponde a esta problemática de los estudios culturales, aunque se trate de

una obra histórica y aunque Thompson jamás la haya concebido desde ese punto de vista. Otra obra de Thompson que tal vez hasta tenga una importancia mayor para los estudios culturales es su libro sobre el siglo XVIII (1975) —obra que se publicó solo en parte con el título *Whigs and hunters* [*Los orígenes de la ley negra*]— que incluye ensayos tales como “Tiempo, disciplina laboral y capitalismo industrial” y “Sociedad patricia y plebeya”, porque en esos ensayos el autor demuestra un sentido aún más profundo de la lucha popular del que tiene de la lucha de clases. Allí demuestra una real afinidad con aquellas luchas populares en las que el pueblo se rebela contra quienes están en el poder. Su comprensión tanto de la lucha cultural como de las luchas preindustriales aparece bien ilustrada en sus análisis de cómo se instruyó a la población agraria en los hábitos del capitalismo industrial: cómo esas personas cuya jornada estaba estructurada por los ritmos diurnos, por la actividad física y las determinaciones geográficas, por el temple de las estaciones, etc., tuvo que aprender nuevas prácticas de puntualidad y cómo esto fue no solo una cuestión de obligación impuesta por la disciplina laboral industrial, sino más bien de internalización de nuevas significaciones de la semana laboral y la jornada de trabajo que les fueron dadas en condiciones limitadas que estaban adaptadas a los ritmos de la máquina de la acumulación y de la productividad. Todo esto, dice Thompson, es una experiencia cultural profunda. Con excesiva frecuencia hemos analizado estos cambios de la Revolución Industrial como si fueran solamente una consecuencia de los desarrollos económicos o técnicos, como si fueran producto de la reorganización del trabajo en las fábricas. Pero no hay ningún cambio histórico como ese que no implique la producción de nuevas significaciones y la transformación de las prácticas sociales de la gente de acuerdo con diferentes definiciones y ritmos. Y esa es la verdadera transformación. La historia económica de la Revolución Industrial no nos cuenta cómo una población campesina —una población de granjeros— se convierte en una población de obreros fabriles, en una población urbana. No nos cuenta por qué nadie iba a trabajar los lunes. No debería sorprendernos que los empresarios industriales no pudieran comprender ese feriado del lunes que duró treinta o cuarenta años de la Revolución Industrial, esa

práctica folclórica marcada tradicionalmente que gran cantidad de gente llevó a las ciudades, y las pequeñas fábricas y los talleres continuaron conservando. Los relatos económicos y técnicos no explican el proceso por el cual la recreación rural tenía que reconstruirse en una recreación racionalizada, en parte por influencias religiosas, en parte por la compulsión del Estado y en parte por la influencia de figuras locales dominantes; recreación racionalizada que podía delimitarse de una manera muy diferente del partido de fútbol o críquet de los siglos XVII o XVIII. Los límites de un partido de los siglos XVII o XVIII eran el comienzo y el final de la aldea. Se extendía hasta donde el jugador podía correr. Los deportes modernos solo pudieron aparecer como una consecuencia de la destrucción de una cultura anterior, en parte por imposición, en parte inconscientemente, dentro del proceso más extenso de adaptarse al trabajo industrial y la vida urbana. El fútbol pasó a ser algo que sucedía el día en que la gente no iba a trabajar. Y hubo que ir a un lugar particular que en comparación era un sitio pequeño. Tenía que estar delimitado porque la gente vivía y trabajaba justo fuera de ese campo de juego que constituye los límites culturales de lo que es el trabajo y lo que no, el tiempo gastado en servir a otros y el tiempo para uno mismo, el trabajo y el juego, el confinamiento y la libertad. Esta división constituye las categorías de vivir en una sociedad industrial. Thompson nos ayuda a comprender cómo se interrumpieron esos sistemas internos de significación, cómo se vivieron subjetivamente, cómo estructuraron nuestro paso a través del tiempo. La investigación histórica de Thompson demuestra, como lo hace cualquier obra explícita de estudios culturales, que solo podemos entender cómo somos, cómo vivimos y cómo pasamos nuestro tiempo, si primero comprendemos las categorías en las que enmarcamos o vivimos nuestra experiencia.

Hay, sin embargo, por lo menos otra razón significativa más que justifica la inclinación, señalada con frecuencia, del trabajo de Williams hacia un diálogo directo con la tradición marxista. Entre *La larga revolución* y *Marxismo y literatura* se produjo una gran transformación en el clima intelectual y cultural de Inglaterra, debida en parte, por supuesto, al desarrollo del movimiento político de los años sesenta y setenta. Esto no solo significó que se pudiera

hablar más libremente de la problemática marxista; también permitió que las editoriales, especialmente la que publicaba la *New Left Review*, dieran a conocer en Inglaterra traducciones de muchas de las obras importantes del llamado marxismo occidental. Este cambio tuvo un impacto profundo en muchos teóricos culturales británicos, entre ellos Raymond Williams. Abrió un diálogo y un debate mucho más activos en la vida intelectual inglesa en general y significó que Williams pudiera dejar de referirse al marxismo de manera indirecta, encubierta, en una forma desplazada y pudiera finalmente confrontar el hecho de que, en realidad, todo el tiempo había estado argumentando sobre las deficiencias de la teoría cultural marxista, cosa que nunca pudo reconocer en *Cultura y sociedad*. En ese libro, se había enfrentado a la tradición marxista pero nunca la había identificado como el objeto de su preocupación. Pero *Marxismo y literatura* es la admisión pública de su verdadera postura: Williams reconoce su lugar dentro de esa tradición y la deuda que tiene con ella; reconoce que la historia de la tradición marxista es su historia.

Esta admisión pública en realidad comenzó un poco antes, en un ensayo maravilloso: "Literature and sociology: in memory of Lucien Goldmann" [Literatura y sociología: a la memoria de Lucien Goldmann] (Williams, 1971). En este, Williams conecta su proyecto y su teoría expuestos en *Cultura y sociedad* y *La larga revolución* con *El hombre y lo absoluto. El día oculto* de Goldmann (1964). En este ensayo, Williams traza un claro paralelo entre su propia noción de la estructura de sentimiento y el sentido de estructuralismo genético de Goldmann; en realidad, llega a decir que ambos han estado hablando de lo mismo. Pero Goldmann había estado trabajando dentro de una tradición marxista aunque muy diferente de la que Williams objetó en *Cultura y sociedad*. Aproximadamente en esa época, Williams viaja a Italia donde está el floreciente y antiguo Centro para los Estudios Culturales de Nápoles. Allí tiene una seria confrontación profunda con la obra de Gramsci. Los italianos quieren saber cómo encaja Gramsci en la teoría de Williams. ¿Dónde está la noción de hegemonía? ¿Dónde está la noción de dominación? ¿Dónde está la noción de lucha? ¿Dónde está la noción de protesta? Y Williams escribe el ensayo "Base y superestructura en la teoría cultural marxista" que se publica primero en la *New Left Review* (1973a) y luego, revisado, en

Marxismo y literatura (1977). En el ensayo, Williams no solo introduce la noción de culturas dominantes, residuales y emergentes, sino que además se compromete activamente con la crítica desde una posición gramsciana, reformulando y transformando sus propias definiciones y su propio paradigma conceptual.

Marxismo y literatura no es lo que parece. Está más directamente referida al marxismo que cualquiera de las demás obras de Williams, pero trata de literatura solo incidentalmente. En realidad, la primera sección –titulada “Conceptos básicos”– trata de cultura, lenguaje, literatura e ideología. La segunda sección versa sobre teoría cultural y, en ella, Williams se dedica en gran medida a reformular su obra previa en el contexto de un cativo compromiso con la teoría marxista contemporánea. Solo en la tercera sección el autor recuerda que el término “literatura” está en el título y ese es el tema sobre el que Oxford le ha pedido que escriba. No obstante, el libro es la mejor declaración disponible de su posición actual: neta, concisa, clara y efectiva.

Con todo, las primeras partes de *Marxismo y literatura* continúan, aunque de una manera bastante rara, la estrategia de *Cultura y sociedad*. En ellas, Williams reemplaza el compromiso encubierto con el marxismo por un compromiso encubierto con el estructuralismo. Si bien ahora es posible nombrar el marxismo, solo está permitido dar indicios de Althusser, De Saussure y otros semiólogos. El primer capítulo sobre lenguaje evidentemente es crucial porque el lenguaje es el medio en el que se formulan las definiciones y las interpretaciones que interesan a Williams. Y, si bien en el interín el pensamiento sobre el lenguaje ha sido transformado por el impacto de la semiótica y la visión estructuralista del lenguaje, Williams mantiene con él, como mucho, un diálogo desplazado en el cual sostiene –con Thompson posado como un ángel vengador sobre su hombro izquierdo– que el análisis cultural debe elegir el proceso histórico por encima del sistema y la estructura. Thompson le ha enseñado que el cambio cultural debe concebirse desde el punto de vista histórico. Y Williams rechaza los esfuerzos de Lévi-Strauss para congelar el proceso histórico y categoriza conceptualmente los elementos que lo componen. Vale decir, no puede comprender el argumento de que una descripción del cambio histórico debe detener el proceso

histórico para poder abordarlo analíticamente. Y contra la visión saussuriana del lenguaje, defiende la teoría que Volóshinov (1973) expone en *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Para indagar su definición revisada de cultura, es importante entender con qué propósito usa la teoría de Volóshinov. Williams apela a este para reconocer las afirmaciones estructuralistas de que el lenguaje no es sencillamente un reflejo transparente de la realidad y que la relación entre el significante y el significado no es algo fijado. Pero sostiene que Volóshinov llega a una concepción del signo –del vehículo de las construcciones y las producciones simbólicas– que reconoce la discontinuidad entre forma y significado en el signo sin exigirle que los divorcie abstracta y absolutamente (y Williams sugiere que los enfoques estructuralistas, en cambio, sí se lo exigen).

En la segunda parte, sobre teoría cultural, es donde empiezan a emerger algunas de las nuevas posiciones. Como dije, Williams opone la metáfora de la base y la superestructura, pero no se limita a argumentar que las relaciones son en verdad más complejas que lo que el modelo puede llegar nunca a abarcar. Su oposición es más teórica: sostiene que el modelo constituye una falsa abstracción. La noción marxista de la base se refiere al modo de producción –la relación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción–, pero Williams discrepa al afirmar que es imposible identificar en Marx la diferencia entre fuerzas productivas y relaciones sociales. Además, es imposible explicar el modo de producción sin tener en cuenta las definiciones culturales. En consecuencia, estamos ante relaciones en las que “la base” se refiere a algo en alto grado abstracto. Y, para poder llegar a las superestructuras de esa base abstracta, tenemos que hacer otra abstracción, en un nivel aún más elevado. Al final, la última abstracción es inadecuada y, además, innecesaria para llegar a las superestructuras que, después de todo, solo están compuestas por prácticas humanas concretas.

Thompson ha llevado todavía más lejos este argumento sosteniendo que todas las prácticas de la vida real están entrelazadas entre sí. Por lo tanto, las nociones de base y superestructura no pueden puntear nada. El ejemplo que da Thompson es el de la ley en el siglo XVIII. ¿Corresponde a las superestructuras? Sí, evidentemente es parte de toda la maquinaria ideológica del siglo XVIII.

Es una zona sumamente elaborada de la vida intelectual, en particular en textos complejos como el libro de Blackstone (1766) *Commentaries on the laws of England* [Comentarios sobre las leyes de Inglaterra]. Y, sin embargo, la intrusión de formas de contrato económico y de intercambio comercial que no hubieran podido funcionar sin estar legalmente definidas, sin el aparato legal, destruyó las viejas relaciones económicas. ¿Puede alguien afirmar que "la ley" está en los tribunales y en los códigos pero no en la negociación contractual del mercado? La ley está en todas partes. ¿Qué utilidad podría tener una abstracción que asigna un lugar especial de primacía a un nivel de la formación social cuando, históricamente, necesitamos estudiarla como una totalidad interactiva?

La visión de que toda la historia está compuesta de prácticas humanas y de que no debe asignársele ninguna primacía a ningún nivel determinante está basada en una concepción de totalidad (en Williams es una totalidad cultural; en Thompson, una totalidad histórica) y se fundamenta en lo que he descrito como un humanismo filosófico. También se asienta en una noción particular de teoría que se opone estrictamente a las abstracciones. La teoría es solo una serie de generalizaciones que emergen de trabajar con algunos de estos conceptos sobre un cuerpo sociohistórico particular. La formación de abstracciones necesarias que operan independientemente de cualquier descripción de la textura de la experiencia vivida no puede utilizarse como marco analítico (y con esto no niego que haya que utilizar marcos conceptuales) para distinguir las apariencias indiferenciadas que nos presenta la experiencia real. La oposición de Thompson (1978) a la abstracción es, una vez más, tan abarcadora que en *Miseria de la teoría* afirma que *El capital de Marx* (1977) fracasa por estar repleto de (formas hegelianas de) abstracciones, porque usa abstracciones como el modo de producción aun sabiendo que uno no puede simplemente entrar en una formación o campo particular y encontrarlo. Precisamente por ser una abstracción, debe permanecer oculto a la vista. En realidad, todos los modos de producción siempre y solo aparecen dentro de formaciones sociales definidas, en prácticas humanas concretas. Por ende, las relaciones económicas solo pueden describirse de manera analítica.

Tanto Williams como Thompson sostienen que el trabajo de abstracción rebaja las vidas humanas que uno está tratando de explicar y analizar. Si el propósito de la teoría y el análisis culturales es reconstituir la trama densa o las estructuras de sentimiento de las experiencias vividas que constituyen el carácter distintivo de los diferentes grupos o clases o comunidades o sociedades, ¿cómo puede lograrse con un par de abstracciones tales como la base y la superestructura que han sido tan enrarecidas, que están tan alejadas de la densidad descriptiva con la que tenemos que lidiar? Y esta cuestión está en el centro del problema que tienen tanto Williams como Thompson, no solo con la noción de base y superestructura, sino también con cualquier conceptualización abstracta y con ciertos tipos de teorización. Tiene fundamento la objeción humanista de que la gente no puede ni debería concebirse en una perspectiva tan estrecha, especialmente cuando el propósito del análisis cultural es reafirmar sus experiencias, volver a presentarlas en toda su riqueza y complejidad, en cierto sentido, hacer algo para resarcirlas por haber sido dejadas de lado en la gran tradición. ¿Qué hace *La formación de la clase obrera en Inglaterra?* Habla. Y esto es lo que dice en su "Prefacio":

Lo que busco es rescatar del enorme desdén de la posteridad al pobre tejedor de medias, al agricultor ludita, al "obsoleto" tejedor de telar manual, al artesano "utópico" y hasta al iluso seguidor de Joanna Southcott. Es posible que sus oficios artesanales y sus tradiciones estuviesen muriendo; es posible que su hostilidad hacia el nuevo industrialismo fuese retrógrada; es posible que sus ideales comunitarios fuesen fantasías; es posible que sus conspiraciones insurreccionales fuesen temerarias; pero ellos vivieron en aquellos tiempos de agudos trastornos sociales y nosotros no. Sus aspiraciones eran válidas en la perspectiva de su propia experiencia y, si fueron víctimas de la historia, continuarán siendo víctimas, si se los condena en sus propias vidas (Thompson, 1963: 12-13).

Thompson afirma que habla en nombre de las voces perdidas que nunca fueron oídas en la historia y que de ese modo las recupera: la voz del pobre artesano, la voz del pobre tejedor de medias, la voz del nivelador. ¿Qué utilidad puede tener para alguien que quiere honrar las experiencias de las culturas excluidas de una sociedad

un par de tijeras conceptuales que solo puede cortar las cosas en trocitos? ¿Por qué dividir las cosas que tienen que concebirse juntas? ¿Por qué ver como cosas diferenciadas lo que tiene que ser visto en su conjunto?

No quiero dejar pasar ahora esta crítica de la abstracción sin darle absolutamente ninguna respuesta, aunque en las próximas conferencias volveré a referirme a ella. Es verdad que cuando uno observa cualquier sociedad, es muy difícil ver la línea divisoria entre la base y la superestructura en las prácticas concretas de la gente, del mismo modo que es difícil dividir en forma precisa las prácticas sociales en categorías preestablecidas y asignarles relaciones necesarias de determinación. Así es como se presenta la historia, como un conjunto indiferenciado de prácticas entrelazadas. La pregunta que queda sin responder tanto en la perspectiva de Williams como en la de Thompson es si reflexionar sobre la historia es lo mismo que vivirla. También es verdad que, desde el interior de la historia, desde cierta posición en la formación social, algunas estrategias y acciones particulares pueden parecer válidas y razonables; pero, repito, esto deja abierta la cuestión de saber si la tarea del analista es meramente recuperar y celebrar tales respuestas o si tenemos que juzgarlos y, si es necesario, explicar sus debilidades y errores. Este es el punto en el que el paradigma estructuralista discrepa del paradigma humanista.

Tampoco quiero dejar de lado la descripción de la posición que adopta Williams en *Marxismo y literatura* sobre este punto, pues justamente en la segunda sección, hace algunas importantes contribuciones a la teoría cultural y vale la pena referirse a ellas, aunque solo sea brevemente para recordaros que Williams continúa produciendo a pesar de la problemática defectuosa sobre la que ha estado trabajando. Después de todo, uno puede producir importantes enfoques novedosos en un terreno teórico defectuoso. Así es como, a pesar de los problemas de su posición, Williams (1973a) ha elaborado en "Base y superestructura en la teoría cultural marxista" la valiosa distinción entre cultura dominante, residual y emergente. Esta es una manera muy interesante de pensar en el cambio cultural. Es necesario observar los elementos emergentes en una situación cultural, los que están surgiendo en el presente y aún no están en posición de definir al conjunto de la sociedad, que están obviamente en proceso

de crear nuevas definiciones y nuevas maneras de experimentar la vida social. También es necesario observar los elementos residuales en una situación cultural. Esto es especialmente importante porque, en general, según creo, los analistas culturales izquierdistas son particularmente incompetentes para observar lo que en apariencia ha sido descartado, las formas de cultura y conciencia irracionales y anticuadas en las que la gente puede inspirarse, y a menudo lo hacen, para construir nuevas comprensiones. Por ejemplo, la religión es el gran tema perdido en la erudición marxista solo a causa de una observación bastante casual hecha por Marx, según la cual la religión es el opio del pueblo. Parece que hubiésemos creído que con eso el asunto quedaba concluido. Pero la realidad es que en todo el mundo, tanto en el mundo secular como en el no secular, la gente se apropia y reapropia en formaciones modernas de numerosas prácticas e instituciones religiosas. El poder de esas instituciones y prácticas sigue vivo y tiene un impacto real en cómo se construye lo moderno; un ejemplo es lo que ocurre en el mundo islámico. Sus lenguajes continúan viviendo. Pueden ser trasplantados a otra cultura donde de pronto permiten a sus seguidores resistir las estructuras dominantes de manera que las formas religiosas nunca habían concebido inicialmente, como lo ha hecho el rastafarismo.

No es posible hacer un estudio adecuado de la totalidad de la cultura del mundo moderno sin hacer referencia a las huellas de las ideas y prácticas residuales, apropiadas de las maneras más diversas por quienes participan en las luchas sociales. El filisteísmo por parte de los eruditos marxistas quita importancia a los efectos sociales que tienen las culturas residuales en la cultura y la sociedad contemporáneas. ¿Por qué la crítica del capitalismo siempre se ha basado en la supuesta remembranza de formas culturales precapitalistas, así como en los sueños explícitos de formas poscapitalistas? Todos conocemos el poder y la atracción de tales ideas residuales cuando estamos a punto de salir pitando para el campo, un campo que no existe, un campo mítico. Es un lugar construido en los periódicos, la literatura y la música, generado y producido en su mayor parte en las ciudades. La cuestión es que esas imágenes del pasado se recuperan en el presente y vuelven a tener vigencia. Trabajamos sobre ellas y con ellas; hasta elaboramos nuestros

argumentos utilizando partes de esas ideas para poder imaginar lo que no podemos saber, aquello de lo que no tenemos imágenes. Cuando tratamos de imaginar cómo será el mañana, solo podemos basarnos en el legado del pasado.

Con esto no quiero decir que la teorización de estas nociones que hace Williams sea adecuada. En ningún momento reconoce, por ejemplo, que, cuando se las trae al presente, las culturas residuales continúan teniendo sus efectos irracionales que constituyen restricciones y límites a la manera en que podemos pensar el futuro. No son simples términos positivos. Tanto las formas culturales residuales como las emergentes son importantes no solo porque constituyen momentos de protesta y resistencia contra las formas culturales dominantes, sino también porque constituyen el proceso permanente por el cual las formas culturales dominantes pueden cambiar y adaptarse a nuevas circunstancias, precisamente al incorporar tales formas residuales y emergentes (por ejemplo, piénsese en la primera vez que los *hippies* aparecieron en la tapa de la revista *Time*). Luego, está claro que la cultura dominante está funcionando efectivamente y de una manera hegemónica. Aquí la hegemonía se hace evidente por el hecho de que la cultura dominante necesita no destruir la resistencia visible. Sencillamente necesita incluirla dentro de sus propios espacios, junto con las demás alternativas y posibilidades. En realidad, cuanto más se les permite entrar y cuanto más diversas son, tanto más contribuyen a afirmar el sentido de una rica y abierta variedad de vida, de mutua tolerancia, de respeto y de libertad aparente. La noción de incorporación apunta a la idea extremadamente importante de que la ideología dominante a menudo responde a la oposición, no tratando de acabar con ella, sino permitiéndole existir dentro de los lugares que le asigna, dejando que se la vaya reconociendo lentamente, pero solo dentro de los límites de un proceso que la priva de cualquier fuerza opositora real o efectiva.

Todos estos son conceptos de una gran riqueza para reflexionar sobre la naturaleza del cambio cultural, pero son inadecuados en sí mismos sin una manera de conceptualizar la formación cultural y la social como un todo y sin un modo de conceptualizar, además, el lugar que le corresponde a la primera en la segunda. Estas son, después de todo, las cuestiones que quería abordar Williams. Aquí

es donde uno podría esperar que Williams retomara la noción de la estructura de sentimiento y, al final de la sección sobre la teoría cultural, encontramos una defensa bastante débil e inadecuada de la estructura de sentimiento que, en mi opinión, es un concepto perdido. La defensa de Williams (1979), reiterada en *Politics and letters*, consiste en afirmar que la expresión misma es valiosa porque el término "estructura" sugiere el poder definitivo de la cultura y la palabra "sentimiento" niega su sistematización.

Pero hay otra concepción de lo cultural que Williams propone en *Marxismo y literatura*, una concepción que nos obliga a reconocer que las prácticas sociales no existen fuera de las significaciones que negociamos para ellas, las significaciones a través de las cuales y con las cuales vivimos. Junto con esta visión de lo cultural, Williams presenta una concepción de la totalidad que reconoce que no existe ningún conjunto simple de correspondencias, ninguna correa de transmisión directa, ninguna manera de que los cambios producidos en la base económica —aun admitiendo algunos retrasos culturales y cierta inadecuación ocasional— provoquen cambios correspondientes en la esfera de la cultura y la conciencia. Hacen falta conceptos más apropiados para pensar las relaciones entre las prácticas económicas y las culturales. Hace falta una explicación más compleja de la naturaleza del cambio cultural que no esté obligada a sustentarse en la primacía determinante de la relación económica. Williams nos recuerda que la mayor parte del daño provocado por la discusión sobre la base y la superestructura es resultado de conceptualizar la base como lo económico en cualquier sentido simple. Lo que hace la diferencia no es la base entendida como "eso de lo que escriben los economistas". En realidad, podríamos decir que es todo menos eso de lo que escriben los economistas. La cuestión real de la base es cómo se coordina la relación entre la producción material y la organización de la vida. Conciérne a la manera en que se organizan los grupos sociales o cómo organizan sus vidas para poder apropiarse del mundo material. Y lo que dijo Marx sobre esto es muy sencillo: que la organización es por completo diferente de un período a otro. Y que se da un cambio significativo cuando una sociedad deja de organizar su vida material dentro de relaciones sociales feudales y comienza

conocemos realmente avanzaron en las situaciones reales históricas sustentadas en una variedad de ideologías diferentes o aplicando una ideología en un momento y luego, otra. Tampoco nos permite comprender por qué hay luchas internas en el interior de *todas* las formaciones políticas importantes con el objeto de determinar cuáles son las "ideas" más apropiadas para defender y asegurar los intereses de la clase dominante. Tampoco nos permite comprender por qué, en un grado significativo, en muchas formaciones sociales históricas diferentes, las clases dominantes han empleado "ideas rectoras" para interpretar y definir sus intereses. Describir sencillamente todo esto como *la* ideología dominante, que se reproduce a sí misma de manera no problemática y que ha continuado marchando hacia adelante desde que apareció el libre mercado, es una manera injustificable de forzar la noción de una identidad empírica entre clase e ideología que el análisis histórico concreto niega.

El segundo blanco de la crítica de Althusser es la noción de "falsa conciencia" que, según sostiene, supone que a cada clase le corresponde una ideología verdadera y que luego explica su fracaso para manifestarse postulando la existencia de una pantalla que cae entre los sujetos y las relaciones reales en las que se encuentran inmersos, pantalla que les impide reconocer las ideas que deberían tener. Esta noción de "falsa conciencia", dice Althusser con toda razón, se basa en una relación empirista con el conocimiento. Supone que las relaciones sociales otorgan su propio conocimiento inequívoco a sujetos pensantes y perceptivos; que hay una relación transparente entre las situaciones en que están inmersos los sujetos y el modo en que esos sujetos llegan a reconocerse y saber de sí mismos. En consecuencia, el conocimiento verdadero debe estar sujeto a una suerte de enmascaramiento, cuya fuente es muy difícil de identificar, pero que impide a las personas "reconocer lo real". En esta concepción, siempre son los otros, nunca nosotros mismos, quienes están en falsa conciencia, quienes están hechizados por la ideología dominante, los engañados de la historia.

La tercera crítica de Althusser parte de sus nociones sobre la teoría. Afirma con insistencia que el conocimiento tiene que producirse como la consecuencia de una práctica particular. No es el reflejo de lo real en el discurso, en el lenguaje. Para adquirir

significación, las relaciones sociales tienen que estar "representadas en el habla y el lenguaje". El sentido se produce como resultado del trabajo ideológico o teórico. No es sencillamente el resultado de una epistemología empirista.

Por consiguiente, Althusser quiere reflexionar sobre la especificidad de las prácticas ideológicas, sobre lo que las diferencia de otras prácticas sociales. También quiere pensar en "la compleja unidad" que articula el nivel de práctica ideológica con otras instancias de una formación social. Y así, utilizando algunas de las ideas que identifiqué antes y la crítica de las concepciones tradicionales de ideología que encontré frente a él, se abocó a la tarea de ofrecer algunas alternativas. Permítaseme repasar brevemente cuáles son para Althusser esas alternativas.

El único ensayo de Althusser (1971b) con que todo el mundo está familiarizado es "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". Algunas de las proposiciones que presenta han ejercido una profunda influencia o han tenido gran repercusión en los debates subsiguientes. Ante todo, Althusser trata de pensar la relación entre ideología y otras prácticas sociales desde el punto de vista del concepto de reproducción. ¿Cuál es la función de la ideología? La ideología tiene la función de reproducir las relaciones sociales de producción. Las relaciones sociales de producción son necesarias para la existencia material de cualquier formación social o cualquier modo de producción. Pero los elementos o los agentes de un modo de producción, especialmente en relación con el factor crítico de su fuerza laboral, deben producirse y reproducirse continuamente. Althusser sostiene que, en las formaciones sociales capitalistas, el trabajo se reproduce cada vez menos dentro de las relaciones sociales de producción mismas y cada vez más fuera de ellas. Por supuesto, no se refiere solo a su producción biológica o técnica; también está hablando de la reproducción social y cultural. La fuerza laboral se produce en el dominio de las superestructuras: en instituciones como la familia y la Iglesia. Necesita de instituciones culturales tales como los medios, los sindicatos, los partidos políticos, etc., que, si bien no están vinculados directamente con la producción como tal, cumplen una función esencial en "cultivar" una fuerza laboral de cierto tipo moral y cultural: el tipo que requiere el modo capitalista

moderno de producción. Las escuelas, las universidades, las juntas de formación profesional y los centros de investigación reproducen la competencia técnica de la fuerza laboral que requieren los sistemas avanzados de producción capitalista. Pero Althusser nos recuerda que una fuerza laboral técnicamente competente pero políticamente insubordinada no es, para el capital, ninguna fuerza laboral. Por lo tanto, la tarea más importante es cultivar el tipo de trabajadores capaces y dispuestos, moral y políticamente, a estar subordinados a la disciplina, la lógica, la cultura y las compulsiones del modo económico de producción del desarrollo capitalista, independientemente del estadio que este haya alcanzado; esto es, una fuerza laboral que pueda someterse al sistema dominante ad infinitum. En consecuencia, lo que hace la ideología, a través de varios aparatos ideológicos, es reproducir las relaciones de producción en este sentido más amplio. Esa es la primera formulación de Althusser.

La reproducción entendida en esta acepción es, por supuesto, un término clásico que encontramos en Marx. Althusser no tiene que indagar en su obra más allá de *El capital* para descubrirlo; aunque habría que decir que Althusser ofrece una definición muy restrictiva, pues se refiere únicamente a la reproducción de la fuerza laboral mientras que, en Marx, la reproducción es un concepto mucho más amplio que incluye la reproducción de las relaciones sociales de posesión y de explotación y, en realidad, del modo de producción mismo. Esto es muy típico de Althusser: cada vez que escudriña en el arcón marxista y extrae un término o un concepto que tiene amplias resonancias marxistas, con gran frecuencia le da un particular giro limitante de su propia cosecha. De ese modo, continuamente "reafirma" la supuesta mentalidad estructuralista de Marx.

Esta posición presenta un problema. En ese ensayo, la ideología parece ser sustancialmente la de la clase dominante. Si hay una ideología de las clases dominantes parece estar perfectamente adaptada a las funciones y los intereses de la clase dominante dentro del modo de producción capitalista. En este punto, el estructuralismo althusseriano queda expuesto a que se lo acuse, como algunos lo hicieron, de insidioso funcionalismo marxista. La ideología aparentemente cumple la función que se le exige cumplir (es decir, reproducir la dominancia de la ideología dominante), la cumple

efectivamente y continúa cumpliéndola sin chocar contra ninguna contratendencia (un segundo concepto que siempre encontramos en Marx cuando analiza la reproducción y que distingue el análisis propuesto en *El capital* del funcionalismo). En este ensayo, no encontramos ninguna respuesta a las preguntas que uno puede hacerse sobre el campo contradictorio de la ideología, sobre cómo llega a producirse y reproducirse la ideología de las clases dominantes, sobre las ideologías de resistencia, de exclusión, de desviación, etc. Tampoco encontramos una explicación de cómo es posible que la ideología, que en el enfoque de Althusser está tan efectivamente adherida a la formación social, haya producido alguna vez su opuesto o su contradicción. Pero una noción de reproducción que solo se ajusta funcionalmente al capital y que no tiene tendencias compensatorias no choca con ninguna contradicción, no llega a ser un sitio de lucha de clases y es totalmente ajena a la concepción de reproducción de Marx.

La segunda proposición influyente que hace Althusser en su ensayo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" es insistir en que la ideología es una práctica. Vale decir, aparece en las prácticas situadas dentro de los ritos de aparatos específicos o de instituciones y organizaciones sociales. Aquí Althusser distingue entre aparatos represivos del Estado, como la policía y el ejército, y aparatos ideológicos del Estado, como las iglesias, los sindicatos y los medios, que no están directamente organizados por el Estado. El énfasis puesto en "prácticas y ritos" recibe una acogida sin reservas, especialmente si no se lo interpreta demasiado estrecha o polémicamente. Las ideologías son los marcos que permiten pensar y calcular el mundo: las "ideas" que nos permiten descifrar cómo funciona el mundo social, cuál es el lugar que nos corresponde en él y cómo *deberíamos* ser. Pero, para una teoría materialista o no idealista, el problema es cómo tratar con las ideas, que son acontecimientos mentales y, por consiguiente, como dice Marx, solo pueden ocurrir "en el pensamiento, dentro de la cabeza" (¿y dónde sí no?), de una manera materialista no vulgar y no idealista. El énfasis de Althusser resulta útil, pues nos ayuda a salir del dilema filosófico y, además, en mi opinión, tiene la virtud de ser correcto. Althusser pone el acento en dónde aparecen las ideas, dónde se registran o

se realizan los acontecimientos mentales como fenómenos sociales. Esto sucede principalmente, por supuesto, en el lenguaje (entendido en el sentido de prácticas significantes que incluyan el uso de signos; en el terreno de la semiótica, el terreno de la significación y la representación); y también sucede, lo que es igualmente importante, en los ritos y las prácticas de la acción o la conducta social, en las cuales se inscriben o se imprimen las ideologías. El lenguaje y la conducta son los medios, por decirlo así, del registro material de la ideología, la modalidad de su funcionamiento. Los ritos y las prácticas siempre se dan en sitios sociales, vinculados con aparatos sociales. Por ello, para poder descifrar las configuraciones de pensamiento ideológico, tenemos que analizar o deconstruir el lenguaje y la conducta en los que están inscriptas.

En ocasiones, este importante avance en nuestra comprensión de la ideología ha sido empañado por teóricos que afirman que las ideologías no son en modo alguno "ideas", sino que son prácticas, y que esto es lo que garantiza que la teoría de la ideología sea materialista. Yo no estoy de acuerdo con ellos. Creo que este enfoque tiene el defecto de "situar la concreción en el lugar equivocado". El materialismo del marxismo no puede sustentarse en la afirmación de que proscribe el carácter mental —y mucho menos los efectos reales— de los acontecimientos mentales (es decir, el pensamiento), pues ese es, precisamente, el error de lo que Marx (1963) llamó un materialismo unilateral o mecánico (en las "Tesis sobre Feuerbach"). El materialismo marxista debe sustentarse en las formas materiales en las que se presenta el pensamiento y en el hecho de que este tiene efectos materiales reales. Esta es, de todos modos, la manera en que yo mismo interpreté la tan citada declaración de Althusser (1971b: 166) de que la existencia de la ideología es material porque "la ideología siempre existe en un aparato y su práctica o prácticas". Algún perjuicio ha provocado la formulación exagerada y demasiado condensada que Althusser agrega casi al final de esa parte de su argumento, donde expresa —singularmente—: "Desaparecido: el término *idear*" (Althusser, 1971b: 169). Althusser logró mucho pero, según mi entender, por conveniente y tranquilizador que pueda ser su argumento, no invalida realmente la existencia de las ideas y el pensamiento. Lo que ha mostrado es que las ideas

tienen una existencia material. Como él mismo dice, "las 'ideas' de un sujeto humano existen en sus acciones" y las acciones están "insertas en prácticas [...] gobernadas por los ritos en los cuales están inscriptas esas prácticas, dentro de la existencia material de un aparato ideológico", que es diferente (Althusser, 1971b: 168).

Con todo, la nomenclatura de Althusser sigue presentando serios problemas. El mismo ensayo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" da por sentada, de manera no problemática, una identidad entre las múltiples partes "autónomas" de la sociedad civil y el Estado. En contraste, como veremos, esa articulación está en el centro del problema de la hegemonía de Gramsci. Gramsci tiene dificultades para formular la frontera entre Estado y sociedad civil precisamente porque esa línea no es fácil de trazar ni carece de contradicciones. Justamente, una cuestión crítica en las democracias liberales desarrolladas es establecer cómo se reproduce la ideología en las instituciones llamadas *privadas* de la sociedad civil —el teatro del consenso—, aparentemente fuera de la esfera directa de juego del Estado mismo. Si todo está más o menos bajo la supervisión del Estado, es fácil comprender por qué la única ideología que consigue reproducirse es la ideología dominante. Pero una cuestión mucho más pertinente, aunque también más difícil, es entender cómo una sociedad *permite* la libertad relativa de las instituciones civiles para operar en el campo ideológico, día tras día, sin una dirección ni una compulsión del Estado; y por qué la consecuencia de ese "libre juego" de la sociedad civil, que se desarrolla a través de un proceso reproductivo muy complejo, reconstituye, sin embargo, regularmente la ideología como "una estructura en posición dominante". Este es un problema mucho más complicado de explicar, y la noción de aparatos ideológicos del Estado precisamente excluye esta cuestión. Lo repito: este es un enfoque de tipo "funcionalista" que supone una correspondencia funcional necesaria entre las exigencias del modo de producción y las funciones de la ideología.

Al fin de cuentas, en las sociedades democráticas, no es una ilusión de libertad decir que no podemos explicar de modo adecuado las tendencias estructuradas de los medios, alegando que es el Estado quien los instruye sobre que está permitido publicar en la prensa o difundir en la televisión. Pero, justamente, ¿cómo es

posible que una cantidad tan numerosa de periodistas, que solo se dejan guiar por su "libertad" de publicar y ser condenados, tienda a reproducir, de manera espontánea, sin compulsión, una y otra vez, versiones del mundo construidas fundamentalmente dentro de las mismas categorías ideológicas? ¿Cómo es posible que se dejen impulsar una y otra vez hacia un repertorio tan limitado dentro del campo ideológico? Hasta los periodistas que escriben dentro de la tradición amarillista con frecuencia parecen estar marcados por una ideología a la que no adhieren en forma consciente y que, sin embargo, "escribe por ellos".

Este es el aspecto de cómo obra la ideología en el capitalismo liberal que más necesita ser explicado. Y es por ello que, cuando la gente dice "por supuesto, esta es una sociedad libre, los medios operan libremente", no tiene sentido responder: "No, operan solo bajo la compulsión del Estado". Si lo hicieran, todo lo que habría que hacer sería retirar sus cuatro o cinco controladores clave y poner unos cuantos controladores nuestros. En realidad, la reproducción ideológica ya no puede explicarse en virtud de las inclinaciones de los individuos ni atribuyéndola a la abierta coerción (el control social), como tampoco puede explicarse la reproducción económica como consecuencia de la aplicación de una fuerza directa. Ambas explicaciones —y son análogas— deben comenzar donde comienza *El capital*: analizando cómo funciona realmente la "libertad espontánea" de los circuitos. Este es un problema que la nomenclatura de los "aparatos ideológicos del Estado" sencillamente excluye. Althusser se niega a distinguir entre Estado y sociedad civil (con los mismos argumentos que más tarde sostuvo espuriamente Poulantzas [1973], es decir, que la distinción correspondía solo a la "ideología burguesa"). Su nomenclatura no da peso suficiente a lo que Gramsci (1971) llamaría las inmensas complejidades de la sociedad en las formaciones sociales modernas, "las trincheras y fortificaciones de la sociedad civil". Su enfoque ni siquiera comienza a explicar la complejidad de los procesos que debe realizar el capitalismo para ordenar y organizar una sociedad civil que, técnicamente, no está bajo su control inmediato. Estos son problemas importantes dentro del campo de la ideología y la cultura que la formulación "aparatos ideológicos del Estado" alienta a evadir.

La tercera de las proposiciones de Althusser afirma que la ideología solo existe en virtud de la categoría constituyente del sujeto. Esta afirmación tiene una larga y complicada historia de la que me propongo analizar aquí solo una pequeña parte. Como dije antes, *Para leer El capital* se parece mucho en su modo de argumentar al estilo de Lévi-Strauss y de otros estructuralistas no marxistas. Como Lévi-Strauss (1972), Althusser también habla de las relaciones sociales entendidas como procesos sin un sujeto. De modo similar, cuando Althusser insiste en que las clases son simplemente "portadoras y soportes" de las relaciones sociales económicas, está usando, como Lévi-Strauss, una concepción saussureana del lenguaje aplicada al dominio de la práctica en general, para desplazar al tradicional agente/sujeto de la epistemología occidental clásica. La posición que toma aquí Althusser está muy en línea con la noción de que es el lenguaje el que nos habla, como el mito "habla" al narrador de mitos. Esto anula el problema de la identificación subjetiva y de cómo los individuos o los grupos llegan a ser los enunciadores de la ideología. Pero, a medida que desarrolla su teoría de la ideología, Althusser se aparta de la noción de que la ideología es tan solo un proceso sin sujeto. Parece aceptar la crítica de que no es posible dejar sencillamente como un espacio vacío esta esfera del sujeto y la subjetividad. El "descentramiento del sujeto", que es uno de los proyectos principales del estructuralismo, no llega a resolver el problema de la subjetividad y la subjetivación de la ideología. Aún hay procesos de efecto subjetivo que hay que explicar. ¿Cómo ocupan los individuos su lugar dentro de ideologías particulares si no tenemos ninguna noción del sujeto o de la subjetividad? Por otro lado, tenemos que repensar esta cuestión de una manera que difiera de la tradición de la filosofía empirista. Este es el comienzo de un desarrollo muy largo que empieza con "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", con la insistente afirmación de Althusser de que toda ideología funciona a través de la categoría del sujeto y que los sujetos solo existen en y para la ideología.

No debemos confundir este "sujeto" con los individuos históricos de carne y hueso. El sujeto se constituye en la categoría, la posición, el "yo" de las enunciaciones ideológicas. Los discursos ideológicos mismos nos constituyen como sujetos para el discurso.

Althusser explica cómo funciona esto, tomando prestado de Lacan (1977) el concepto de "interpelación". Este concepto sugiere que las ideologías nos llaman o nos convocan y nos reclutan como sus "autores", su sujeto esencial. Estamos constituídos por los procesos inconscientes de ideología, en esa posición de reconocimiento o encuentro entre nosotros mismos y la cadena significativa sin la cual no sería posible ninguna significación ni ningún sentido ideológico. Precisamente a partir de este giro en el argumento se desprende la larga estela que llega hasta el psicoanálisis y el posestructuralismo (y finalmente se aparta de la problemática marxista).

Hay algo muy importante y, a la vez, gravemente lamentable en la forma del ensayo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". Y tiene que ver exactamente con su estructura en dos partes: la primera parte trata de la ideología y la reproducción de las relaciones sociales de producción. La segunda parte se refiere a la constitución de los sujetos y a cómo nos interpelan las ideologías en la esfera de lo Imaginario. El resultado de tratar estos dos aspectos como dos compartimentos estancos es una fatal dislocación. Lo que en un principio fue concebido como un elemento crítico en la teoría general de la ideología —la teoría del sujeto— termina por quedar sustituido, metonímicamente, por la totalidad de la teoría misma. Todas las teorías enormemente elaboradas que se desarrollaron luego han sido, por consiguiente, teorías sobre la segunda cuestión: ¿Cómo se constituyen los sujetos en relación con los diferentes discursos? ¿Cuál es la función que cumplen los procesos inconscientes en la creación de esos posicionamientos? Este es el objeto de la teoría del discurso y lingüísticamente influyó en el psicoanálisis. O bien, uno puede investigar las condiciones de enunciación en una formación discursiva particular. Esta es la problemática de Foucault. O bien, uno puede indagar los procesos inconscientes mediante los cuales se constituyen como tales los sujetos y la subjetividad. Esta es la problemática de Lacan. La segunda parte del ensayo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" dio lugar a una considerable teorización. En cambio, la primera parte no generó ninguna. *Finito!* La indagación simplemente llegó a su fin con las inadecuadas formulaciones hechas por Althusser sobre la reproducción de las relaciones sociales de producción. En ese ensayo los

dos lados del difícil problema de la ideología quedaron fracturados y, desde entonces, se las ha situado en polos diferentes. La cuestión de la reproducción fue asignada al polo (masculino) marxista y la cuestión de la subjetividad le fue asignada al polo psicoanalítico (feminista). Desde entonces, nunca volvieron a unirse. La última está constituida como una cuestión sobre lo "interior" de la gente, sobre el psicoanálisis, la subjetividad y la sexualidad y se entiende que "se refiere" a todo eso. Por esta vía y en ese sitio es donde se ha teorizado cada vez más el vínculo con el feminismo. La primera "se refiere a" las relaciones sociales, la producción y el "lado duro" de los sistemas productivos y es de lo que "tratan" el marxismo y el discurso de clase. Esta bifurcación del proyecto teórico ha tenido consecuencias sumamente desastrosas en cuanto a la irregularidad del desarrollo de la problemática de la ideología, sin contar sus perniciosos efectos políticos.

En lugar de seguir uno u otro de estos senderos, quiero salir por un momento de este callejón sin salida y observar algunos puntos de partida alternativos de Althusser, desde los que, en mi opinión, aún podrían iniciarse útiles avances. Mucho antes de haber llegado a la posición "avanzada" del ensayo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", Althusser (1970: 231-236) decía, en una breve sección de *La revolución teórica de Marx*, algunas cosas sencillas sobre la ideología que merecen repetirse y analizarse un poco más. En ese fragmento, Althusser definió las ideologías como, para parafrasear, sistemas de representación —compuestos de conceptos, ideas, mitos o imágenes— en los cuales hombres y mujeres (esto lo agregué yo) viven "sus relaciones imaginarias con las condiciones reales de existencia". Vale la pena examinar esta declaración en cada una de sus partes.

Que Althusser designe las ideologías como "sistemas de representación" implica que reconoce su carácter esencialmente discursivo y semiótico. Los sistemas de representación son los sistemas de sentido a través de los que nos representamos el mundo a nosotros mismos y a los demás. Implica reconocer que el conocimiento ideológico es el resultado de prácticas específicas, las prácticas implicadas en la producción de significación. Pero, puesto que no hay prácticas sociales que se desarrollen fueran del dominio de la significación (semiótica), ¿todas las prácticas son simples discursos?

Aquí tenemos que andar con mucho cuidado. Estamos en presencia de otro término suprimido o término medio excluido. Althusser nos recuerda que las ideas no andan sencillamente flotando alrededor de un espacio vacío. Sabemos que están allí porque se materializan en prácticas sociales sustentadas por ellas. En ese sentido, lo social nunca está fuera de la semiótica. Toda práctica social está constituida dentro de la interacción entre la significación y la representación y puede ser representada. En otras palabras, no hay ninguna práctica social fuera de la ideología. Sin embargo, esto no equivale a decir que, porque todas las prácticas sociales están dentro de lo discursivo, no hay otra cosa *más que* el discurso. Sé lo que significa describir como prácticas procesos de los que habitualmente hablamos desde el punto de vista de las ideas; las "prácticas" parecen concretas. Se dan en sitios y aparatos particulares tales como las aulas, las iglesias, las salas de conferencias, las fábricas, las escuelas y las familias. Y esa concreción nos permite afirmar que son "materiales". No obstante hay que remarcar las diferencias entre los diversos tipos de prácticas. Sugeriré una. Si uno está comprometido en una parte del proceso laboral capitalista moderno, está utilizando, en combinación con ciertos medios de producción, la fuerza laboral —adquirida a cierto precio— para transformar materias primas en un producto, en una mercancía. Esta es la definición de una práctica, la práctica del trabajo. ¿Está *fuera* de la significación y el discurso? Ciertamente no. ¿Cómo podrían grandes cantidades de personas aprender esa práctica o combinar su fuerza laboral en la división del trabajo con otros, día tras día, si el trabajo no estuviera dentro del dominio de la representación y la significación? Esta práctica de transformación, ¿no es pues más que un discurso? Por supuesto que no. Y esto no implica que, porque todas las prácticas estén *en* una ideología o marcadas por la ideología, *no sean otra cosa más que* ideología. Hay una especificidad propia de aquellas prácticas cuyo objeto principal es producir representaciones ideológicas. Son diferentes de aquellas otras prácticas que —significativa, inteligiblemente— producen otras mercancías. Quienes trabajan en los medios están produciendo, reproduciendo y transformando el campo de la representación ideológica misma. Mantienen una relación con la ideología en general que

es diferente de la que mantienen otros que están produciendo y reproduciendo el mundo de las mercancías materiales, quienes, sin embargo, también están inscritos por la ideología. Barthes observó hace mucho tiempo que todas las cosas son también significaciones. Las últimas formas de práctica mencionadas operan en la ideología, pero no son ideológicas en cuanto a la especificidad de su objeto.

Quiero retener aquí la idea de que las ideologías son sistemas de representación materializados en prácticas, pero no quiero fetichizar la "práctica". Con excesiva frecuencia, en este nivel de teorización, el argumento ha tendido a identificar la práctica social con el discurso social. Si bien poner el acento en el discurso es adecuado, pues señala la importancia de la significación y la representación, ese énfasis ha sido llevado directamente a su opuesto absoluto, lo cual nos permite hablar de toda práctica como si no fuera más que ideología. Esto es sencillamente una inversión.

Hago notar que Althusser dice "sistemas" y no "sistema". Lo importante de los sistemas de representación es que no son singulares. En cualquier formación social hay muchos de ellos. Son plurales. Las ideologías no operan a través de ideas únicas, aisladas; operan en cadenas discursivas, en racimos, en campos semánticos, en formaciones discursivas. Cuando uno entra en un campo ideológico y escoge cualquier representación o idea nodal, inmediatamente libera una cadena completa de asociaciones connotativas. Las representaciones ideológicas se connotan —se convocan— entre sí. De modo que, en toda formación social, están disponibles diferentes sistemas ideológicos o diferentes lógicas. La noción de *la* ideología dominante y *la* ideología subordinada es una manera inadecuada de representar la compleja interrelación entre las diferentes formaciones y los diferentes discursos ideológicos que se da en cualquier sociedad desarrollada moderna. El terreno de la ideología tampoco está constituido como un campo de cadenas discursivas mutuamente excluyentes ni internamente autosustentables. Se desafían, a menudo inspirándose en un repertorio de conceptos comunes, compartidos, rearticulándolos y desarticulándolos dentro de distintos sistemas de diferencia o equivalencia.

Ahora me gustaría llamar la atención sobre la siguiente parte de la definición de ideología que presenta Althusser: los sistemas

de representación en los cuales *viven* los hombres y las mujeres. Althusser encierra el término "viven" entre comillas porque se está refiriendo no a la ciega vida biológica o genética, sino a la vida que nos permite experimentar, dentro de la cultura, la significación y la representación. No es posible poner punto final a la ideología y vivir simplemente lo real. Siempre necesitamos sistemas por medio de los cuales representamos lo que para nosotros y para los otros es lo real. Este es el primer aspecto importante de ese "vivir". El segundo aspecto importante de "vivir" es que deberíamos entender el término en el sentido amplio. Cuando Althusser dice "viven" significa que los hombres y las mujeres usan una variedad de sistemas de representación para experimentar, interpretar y "dar sentido" a las condiciones de su existencia. De ello se sigue que la ideología puede definir siempre el mismo supuesto objeto o la misma condición objetiva del mundo real de maneras diferentes. No hay "ninguna correspondencia necesaria" entre las condiciones de una relación o práctica social y la cantidad de maneras diferentes en que es posible representarla. Esto no quiere decir que, como dieron por sentado los neokantianos en la teoría del discurso, por el hecho de que no podamos conocer o experimentar una relación social salvo "dentro de una ideología", esa relación no tenga una existencia independiente de la maquinaria de representación: un punto ya bien aclarado por Marx (1973) en la "Introducción" de 1857, pero desafortunadamente malinterpretado por Althusser.

Quizás la implicación más subversiva del término "vivir" es que connota el dominio de la experiencia. Nosotros "experimentamos" el mundo en los sistemas de representación de cultura y a través de ellos: la experiencia es el producto de nuestros códigos de inteligibilidad, de nuestros esquemas de interpretación. En consecuencia, no existe experimentación *fuera* de las categorías de representación o de la ideología. La noción de que nuestras cabezas están llenas de falsas ideas que, sin embargo, puede estar totalmente dispersas cuando nos abrimos a "lo real", como a un momento de la autenticación absoluta, probablemente sea la concepción más ideológica de todas. Ese es exactamente el momento del "reconocimiento", cuando el hecho de que el sentido depende de la intervención de los sistemas de representación desaparece y nos sentimos seguros

dentro de la actitud naturalista. Este es un momento de extremada clausura ideológica. Aquí estamos más que nunca bajo el influjo de estructuras en alto grado ideológicas de sentido común, el régimen de lo que "se da por sentado". El punto en el que perdemos de vista el hecho de que el sentido es una producción de nuestros sistemas de representación es el punto en el que caemos, no en la naturaleza, sino en la ilusión naturalista: la cima (o la sima) de la ideología. En consecuencia, cuando contrastamos la ideología con la experiencia, o la ilusión con la verdad auténtica, no llegamos a reconocer que no hay manera de experimentar las "relaciones reales" de una sociedad particular fuera de sus categorías culturales e ideológicas. Con esto no quiero decir que todo conocimiento sea simplemente el producto de nuestra voluntad de poder; puede haber algunas categorías ideológicas que nos den un conocimiento más adecuado o más profundo de las relaciones particulares que otras.

Al no haber una relación directa y exclusiva entre las condiciones de existencia social en las que vivimos y el modo en que las experimentamos, Althusser considera necesario llamar a esas relaciones "imaginarias". Esto es, en ninguna circunstancia deben confundirse con lo real. Solo más tarde en su obra, convierte ese dominio en lo "Imaginario" en un sentido propiamente lacaniano. Es posible que Althusser ya tuviera en mente a Lacan en este ensayo temprano, pero aún no estaba preocupado por afirmar que solo es posible conocer y experimentar a través del particular proceso psicoanalítico que postuló Lacan. Describe la ideología llamándola *imaginaria* sencillamente para distinguirla de la noción de que las "relaciones reales" declaran sus propias significaciones de manera inequívoca.

Por último, consideremos el uso althusseriano de la frase "las condiciones reales de existencia", un uso escandaloso (dentro de la teoría cultural contemporánea) porque aquí Althusser se compromete con la idea de que las relaciones sociales realmente existen aparte de sus representaciones ideológicas o sus experiencias. Las relaciones sociales existen. Hemos nacido en medio de ellas. Existen independientemente de nuestra voluntad. Son reales en su estructura y en su tendencia. No podemos desarrollar una práctica social sin representarnos esas condiciones de una manera u otra; pero las representaciones no agotan su efecto. Las relaciones

referirme a ese particular complejo de discursos que implican las ideologías de la identidad, el lugar, la etnicidad y la formación social generadas alrededor del término "negro" (*black*). Este término "funciona como un lenguaje". En realidad, como varios lenguajes, puesto que las formaciones en que yo sitúo la palabra, basado en mi propia experiencia, tanto en el Caribe como en Gran Bretaña, no corresponden exactamente a la situación de los Estados Unidos. Solo son lo mismo en el "caótico" nivel del lenguaje en general. En realidad, lo que encontramos son diferencias, especificidades, dentro de historias que, aunque estén relacionadas entre sí, son diferentes.

En diversas ocasiones, durante los treinta años que llevo viviendo en Inglaterra, he sido llamado o interpelado con expresiones como "de color", "indio occidental", "negro", "moreno", "inmigrante". A veces en la calle, a veces en alguna esquina, a veces de modo abusivo, a veces amistosamente, a veces de manera ambigua. (Un amigo mío negro fue reprendido por su organización política por "racista" porque, para escandalizar al vecindario de blancos donde ambos vivíamos cuando éramos estudiantes, se trepaba a mi ventana a la noche, tarde, y en el medio de la calle, gritaba "¡Negro!"¹ para atraer mi atención.) Todos ellos me inscriben "en un lugar" en una cadena significativa que construye identidad por medio de las categorías de color, etnicidad, raza.

En Jamaica, donde pasé mi adolescencia y primera juventud me denominaban constantemente como un joven "de color". La manera en que estaba articulada esa expresión a otros términos en las sintaxis de raza y de etnicidad era tal que, en realidad, producía el efecto de "no negro". Los "negros" eran el resto, la vasta mayoría de la gente, el pueblo común. Ser "de color" significaba pertenecer a los rangos "mezclados" de la clase media morena, un corte por encima del resto, al menos en aspiración si no ya en la realidad. Mi familia daba gran importancia a estas distinciones clasificatorias finamente graduadas y, por lo que significaba desde el punto de vista de las distinciones de clase, estatus, raza y color, insistían en la inscripción. En realidad, se aferraban a ella en las buenas y en las malas, como

1. En castellano en el original. Colocamos itálicas para diferenciarlo del término *black*. [N. de T.]

del último salvavidas ideológico que les quedaba. Podrán imaginar hasta qué punto se sintieron mortificados al descubrir que cuando me mudé a Inglaterra, allá los nativos también me calificaban como hombre "de color" precisamente porque desde su punto de vista, y a los fines prácticos, yo *era* "negro". En suma, el término mismo portaba connotaciones por completo diferentes porque operaba dentro de "sistemas de diferencias y equivalencias" distintos. Lo que "significa" es la posición dentro de las diferentes cadenas significantes y no la correspondencia literal, fija entre un término aislado y alguna posición denotada en el espectro de colores.

El sistema caribeño estaba organizado a través de los sistemas de clasificación finamente graduados de los discursos coloniales de la raza, ordenados en una escala ascendente hasta el término final "blanco", y este último siempre estaba fuera del alcance, el término imposible, ausente, cuya presencia ausente estructuraba toda la cadena. En la amarga lucha por el lugar y la posición que caracteriza a las sociedades dependientes, cada peldaño de la escala importaba profundamente. El sistema inglés, en cambio, estaba organizado alrededor de una dicotomía binaria más simple, más apropiada para el orden colonizador: "blanco/no blanco". La significación no es un reflejo transparente del mundo en el lenguaje, sino que surge a través de las diferencias entre los términos y las categorías, los sistemas de referencia, que clasifican el mundo y de ese modo permiten que el pensamiento y el sentido común lo capturen.

Como individuo concreto de carne y hueso, ¿soy realmente alguna de esas interpelaciones? ¿Alguna de ellas agotó todos los aspectos de lo que soy? En realidad no "soy" de una ni de otra de esas maneras de representarme, aunque he sido todas ellas en diferentes momentos y aún soy algunas de ellas hasta cierto punto. Pero no hay ningún "yo" unitario, esencial, solo el sujeto contradictorio, fragmentario, que he llegado a ser. Mucho después, me encontré nuevamente con la expresión "de color", esta vez, desde el otro lado, por así decirlo, más allá de mí. Trataba de enseñarle a mi hijo qué era "negro", al mismo tiempo que él estaba aprendiendo los colores del espectro y él me decía que era "marrón". Por supuesto, era *ambas cosas*.

Ciertamente son de las Indias Occidentales, aunque he vivido mi vida adulta en Inglaterra. Realmente la relación entre "las Indias

Occidentales" y el "inmigrante" es muy compleja para mí. En los años cincuenta, los dos términos eran equivalentes. Ahora, la expresión "Indias Occidentales" es muy romántico. Connota el *reggae*, el ron con Coca-Cola, las sombras, los mangos y toda esa ensalada de fruta tropical enlatada que cae de las palmeras. Ese es un "yo" idealizado. (Ojalá me sintiera más así la mayor parte del tiempo.) "Inmigrante" también es una palabra que conozco bien. Y no hay nada ni remotamente romántico en ella. Lo sintía a uno inequívocamente como *realmente* perteneciente a algún otro lugar. "¿Y cuándo regresas a tu país?" Parte de la "cuñía extranjera" de la señora Thatcher. Realmente comprendí cómo me posicionó ese término relativamente tarde en mi vida y el apelativo en aquella ocasión me llegó desde un lugar inesperado. Fue cuando mi madre me dijo en una breve visita a casa: "¡Espero que no te confundan con uno de esos inmigrantes!". El *shock* de reconocimiento. En muchas otras ocasiones, yo había sido calificado por ese otro término ausente, tácito, el que nunca se menciona, el "estadounidense" al que se denigra mencionándolo con una "N" mayúscula. El "silencio" que rodea a esa palabra fue probablemente el más elocuente de todos ellos. Los términos marcados positivamente "significan" a causa de la posición que ocupan en relación con lo que está ausente, lo que no está marcado, lo que no se nombra, lo indecible. La significación es relacional dentro de un sistema ideológico de presencias y ausencias. "Fort-Da."

En un controvertido pasaje del ensayo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", Althusser (1971b: 175-176) dice que somos "siempre ya" sujetos. En realidad, Hirst y otros se oponen a esta idea. Si somos "siempre ya" sujetos, tendríamos que haber nacido con la estructura de reconocimiento y los medios de posicionarnos con un lenguaje ya formado. En cambio, Lacan, en quienes se inspiran Althusser y otros, se basa en Freud y en De Saussure para ofrecer una versión de cómo se forma esa estructura de reconocimientos (a través de la fase del espejo y las resoluciones del complejo de Edipo, etc.). Pero dejemos esa objeción de lado por un momento porque en lo que dice Althusser está implicada una verdad mayor sobre la ideología. Experimentamos la ideología como si esta emanara libre y espontáneamente desde nuestro interior, como si fuéramos sus sujetos libres, "funcionando por nosotros mismos".

En realidad, somos hablados por y para el lenguaje en los discursos ideológicos que nos están esperando incluso en el momento de nacer, discursos en los cuales hemos nacido y encontrado nuestro lugar. El niño recién nacido que aún tiene que adquirir —según la lectura que hace Althusser de Lacan— los medios para situarse dentro de la Ley de Cultura, ya era esperado, ya había sido nombrado y posicionado de antemano por "las formas de ideología de la familia (paterna/materna/conyugal/fraterna)" (Althusser, 1971b: 176).

La observación me trae el recuerdo de una experiencia anterior que está relacionada. Es una historia que con frecuencia se cuenta en mi familia —en un clima de gran humorismo aunque yo nunca vi dónde estaba la gracia, era parte de la tradición familiar—: cuando mi madre me llevó a casa desde el hospital donde había nacido, mi hermana miró el interior de la cuna y dijo: "¿De dónde sacaste este bebé culi?". En Jamaica, los culis son los indios del Oriente descendientes de los trabajadores contratados y traídos al país después de la abolición para reemplazar a los esclavos en las plantaciones. El "culi" ocupa, si fuera posible, un rango más bajo que el "negro" en el discurso de la raza. Y aquella era la manera que tenía mi hermana de remarcar que, como ocurre con frecuencia en las mejores familias mixtas, yo había salido con la piel bastante más oscura que la media de los integrantes de mi familia. Ya no sé si aquello realmente sucedió o fue una historia inventada por mi familia o hasta tal vez fantaseada por mí que ahora he olvidado cuándo y por qué. Pero yo me sentí entonces, y me siento ahora, convocado a mi "lugar" por esa historia. Desde aquel momento en adelante, mi lugar dentro de este sistema de referencia ha sido problemático. Y esto puede contribuir a explicar por qué y cómo finalmente llegue a convertirme en aquel que fue nombrado por primera vez al entrar a la casa: el "culi" de mi familia, el que no encajaba, el *outsider*, el que se juntaba en las calles con la gente menos conveniente y que creció con todas esas ideas raras. El Otro.

¿Cuál es la *contradicción* que genera un campo ideológico de este tipo? ¿Es "la principal contradicción entre el capital y el trabajo"? Esta cadena significativa quedó claramente inaugurada en un momento histórico específico: el momento de la esclavitud. No es eterna ni universal. Fue la manera en que se dio sentido a la

inserción de las personas esclavizadas de los reinos costeros del África Occidental en las relaciones sociales de la producción de trabajo forzado en el Nuevo Mundo. Dejemos de lado por un momento la polémica cuestión de si el modo de producción de las sociedades esclavistas era "capitalista" o "precapitalista" o era una articulación de ambos dentro del mercado global. En las primeras etapas del desarrollo, para todos los fines prácticos, los sistemas raciales y de clase se superpusieron. Eran "sistemas de equivalencia". Las categorías raciales y étnicas continúan siendo hoy las formas en que se "viven" las estructuras de dominación y explotación. En ese sentido, estos discursos tienen la función de "reproducir las relaciones sociales de producción". Y, sin embargo, en las sociedades caribeñas contemporáneas, los dos sistemas *no* se corresponden perfectamente. También hay "negros" en lo más alto de la escala, algunos de ellos explotadores de otros trabajadores negros y algunos fieles amigos de Washington. El mundo no se divide netamente en sus categorías sociales/naturales ni las categorías ideológicas necesariamente producen sus propios modos "adecuados" de conciencia. Por consiguiente, estamos obligados a decir que hay un conjunto complicado de articulaciones entre los dos sistemas de discurso. La relación de equivalencias entre ellos no es fija sino que ha cambiado históricamente. Tampoco está "determinada" por una única causa sino que es más bien el resultado de una "sobredeterminación".

Por tanto, estos discursos claramente construyen la sociedad jamaicana como un campo de diferencia social organizado alrededor de las categorías de raza, color y etnicidad. Aquí la ideología cumple la función de asignarle a la población clasificaciones particulares organizadas alrededor de estas categorías. En la articulación entre los discursos de clase y la raza-color-etnicidad (y el desplazamiento efectuado entre ellos que eso permite), el último término está constituido como el discurso "dominante", las categorías a través de las cuales se generan las formas de conciencia que prevalecen, el terreno dentro del cual hombres y mujeres "se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc." (Gramsci, 1971: 377), los sistemas de representaciones a través de los que la gente vive "la relación imaginaria entre ellos y sus condiciones reales de existencia" (Althusser, 1970: 234). Este análisis no puede

considerarse académico y solo tiene valor por sus distinciones teóricas y analíticas. La sobredeterminación de clase y de raza tiene las más profundas consecuencias —algunas de ellas en alto grado contradictorias— para la política de Jamaica y de los negros jamaicanos de cualquier parte del mundo.

Es posible pues examinar el campo de las relaciones sociales en Jamaica y en Gran Bretaña atendiendo a un campo interdiscursivo generado por al menos tres contradicciones diferentes (la clase, la raza y el género), cada una de las cuales tiene una historia diferente, un modo diferente de operar y cada una divide y clasifica el mundo de diferentes maneras. Luego, en cualquier formación social específica, sería necesario analizar las formas en que se articulan entre sí la clase, la raza y el género para establecer posiciones sociales condensadas particulares. Podría decirse que aquí las posiciones sociales están sujetas a una "doble articulación". Están por definición sobredeterminadas. Observar la superposición o la "unidad" (fusión) que se opera entre ellas, esto es, los modos en que se connotan o se evocan recíprocamente al articular las diferencias en el campo ideológico, no evita *los efectos particulares* que tiene cada estructura. Podemos pensar en situaciones políticas en las cuales se establecen alianzas de maneras muy diversas que dependen de cuáles sean en ese momento las diferentes articulaciones en juego que se han vuelto dominantes.

Reflexionemos ahora un poco sobre ese término "negro" dentro de un campo semántico o una formación ideológica particular antes que como un término separado: pensémoslo dentro de sus cadenas de connotación. Daré solo dos ejemplos. El primero es la cadena negro-vago-rencoroso-pícaro en un momento histórico específico: la era de la esclavitud. Esto nos recuerda que, aunque la distinción "negro/blanco" que articula esta cadena particular no se produce simplemente como consecuencia de la contradicción capital-trabajo, las relaciones sociales características de ese momento histórico específico son su referente en esta formación discursiva particular. En el caso del "negro" indio occidental, con esta resonancia connotativa, es una manera de representar cómo se insertó primero a las personas con un carácter étnico distintivo en las relaciones sociales de producción. Pero, por supuesto, esa cadena de connotaciones no es la única. En los potentes discursos religiosos que prosperaron

en el Caribe se generó una cadena enteramente diferente: la asociación de la Luz con Dios y el espíritu y de la Oscuridad o "negritud" con el Infierno, el demonio, el pecado y la condenación. Cuando yo era pequeño y una de mis abuelas me llevaba a la iglesia, creía que el ministro negro clamaba al Todopoderoso, "Señor, aclara nuestra oscuridad", estaba pidiéndole específicamente un poquito de asistencia divina personal para elevarnos en la cadena de color.

Es importante observar el campo semántico dentro del cual cualquier cadena ideológica particular significa. Marx nos recuerda que las ideas del pasado pesan como una pesadilla en el cerebro de los vivos. El momento de formación histórica es crítico para cualquier campo semántico. Esas zonas semánticas adquieren su forma en períodos históricos particulares: por ejemplo, la formación del individualismo burgués en los siglos XVII y XVIII en Inglaterra, y dejan huellas de sus conexiones mucho tiempo después de que las relaciones sociales a que se refieren hayan desaparecido. Esas huellas pueden reactivarse en una etapa posterior, aun cuando los discursos estén fragmentados como ideologías coherentes u orgánicas. El pensamiento de sentido común contiene lo que Gramsci llamó las huellas de la ideología "sin un inventario". Consideremos, por ejemplo, la huella del pensamiento religioso en un mundo que se cree secular y que, por lo tanto, inviste "lo sagrado" en ideas seculares. Aunque la lógica de la interpretación religiosa de términos se haya roto, el repertorio religioso continúa arrastrándose a través de la historia y puede ser usado en una variedad de nuevos contextos históricos para reforzar y apuntalar ideas aparentemente más "modernas".

En este contexto, podemos situar la posibilidad de la lucha ideológica. Una cadena ideológica particular se convierte en sitio de lucha no solo cuando la gente trata de desplazarla, quebrarla o impugnarla suplantándola con algún conjunto alternativo de términos completamente nuevo, sino también cuando las personas interrumpen el campo ideológico y tratan de transformar su significación cambiando o rearticulando sus asociaciones, por ejemplo, dando un sentido positivo a lo negativo. A menudo, la lucha ideológica en realidad consiste en intentar ganar algún nuevo conjunto de significaciones para un término o una categoría ya existentes, en desarticularlo de su lugar en una estructura signifiante. Por ejemplo, precisamente

porque la palabra "negro" es el término que connota lo más despreciado, a los desposeídos, a los incultos, los incivilizados, los no cultivados, los intrigantes, los incompetentes es posible oponerse a él, transformarlo e investirlo de un valor ideológico positivo. El concepto "negro" no es de propiedad exclusiva de ningún grupo social particular ni de ningún discurso único. Para utilizar la terminología de Laclau (1977), el término, a pesar de sus potentes resonancias, no tiene una necesaria "pertenencia de clase". En el pasado quedó profundamente insertado en los discursos de distinción y maltrato racial. Durante mucho tiempo, estuvo aparentemente encadenado en su lugar en los discursos y prácticas de la explotación social y económica. En el período de historia jamaicana cuando la burguesía nacional deseaba hacer causa común con las masas en la lucha por una independencia política formal de poder colonizador —una lucha en la que la burguesía local, y no las masas, surgió como la fuerza social dirigente—, "negro" era una especie de disfraz. En la revolución cultural que atravesó Jamaica a fines de los años sesenta y en los setenta, cuando por primera vez el pueblo reconoció y aceptó su herencia negra-esclava-africana y el fulcro o centro de gravedad de la sociedad se desplazó a "las raíces", a la vida y la experiencia comunes de las clases sumergidas urbanas y rurales negras como representantes de la esencial cultura de la condición jamaicana (es el momento de la radicalización política, de la movilización de las masas, de la solidaridad con las luchas de liberación de los negros en todas partes, de los "hermanos de alma" y del *soul*, así como del *reggae*, de Bob Marley y el rastafarismo), la palabra "negro" llegó a reconstituirse como su opuesto. Pasó a ser el sitio para la construcción de "unidad", del reconocimiento positivo de "la experiencia negra": el momento de la constitución de un *nuevo* sujeto colectivo: las "masas negras en lucha". Esta transformación de la significación, la posición y la referencia de "negro" no siguió ni reflejó la revolución cultural negra en Jamaica en ese período. Fue una de las maneras en que se *constituyeron* aquellos nuevos sujetos. La gente —los individuos concretos— habían estado siempre allí. Pero aparecieron por primera vez como sujetos en lucha por una nueva época en la historia. La ideología, a través de una categoría ya existente, era constitutiva de la formación opuesta de esos sujetos.

De modo que la palabra misma no tiene ninguna connotación de clase específica, aunque tenga una larga historia que no es fácil dismantelar. A medida que los movimientos sociales desarrollan una lucha alrededor de un programa particular, las significaciones que parecían estar fijadas en su lugar para siempre comienzan a perder sus anclajes. En suma, la significación del concepto ha cambiado como resultado de la lucha alrededor de las cadenas de connotaciones y las prácticas sociales que hicieron posible el racismo a través de la construcción negativa de los "negros". Al invadir el núcleo de la definición negativa, el movimiento negro intentó arrebatar el fuego del término mismo. Porque "negro" alguna vez significó todo lo más bajo en la escala del respeto ahora puede afirmarse como "bello", y esa es la base de nuestra identidad social positiva que requiere y engendra respeto entre nosotros. El término "negro" existe pues ideológicamente solo en relación con la protesta alrededor de esas cadenas de significación y las fuerzas sociales implicadas en esa protesta.

Yo podría haber tomado cualquier concepto, categoría o imagen clave alrededor del cual se han organizado y movilizado grupos, alrededor del cual se han desarrollado prácticas sociales emergentes. Pero quise elegir el término que tiene profunda resonancia para toda una sociedad, una palabra alrededor de la que cambió toda la dirección de la lucha social y el movimiento político en la historia de nuestro propio tiempo. Por lo tanto, quiero sugerir que pensar ese término en una perspectiva no reduccionista abre el campo a un intercambio más que idealista de las significaciones de "bueno" o "malo"; o una lucha que solo se da en el discurso; o una que ha quedado fijada permanentemente y para siempre por el modo en que se resolvieron en la infancia procesos inconscientes particulares. El campo de lo ideológico tiene sus propios mecanismos; es un campo "relativamente autónomo" de constitución, regulación y lucha social. No está libre ni es independiente de determinaciones. Pero no es *reductible* a la simple determinación de ninguno de los otros niveles de formaciones sociales en los que la distinción entre negro y blanco se ha vuelto políticamente pertinente y a través de la cual se ha articulado toda la "inconsciencia" de raza. El proceso tiene consecuencias y efectos reales sobre la manera en que toda la formación social se reproduce ideológicamente. El efecto de la

lucha sobre la noción de "negro", si alcanza la fuerza suficiente, será que la sociedad deje de reproducirse funcionalmente de este modo. La reproducción social misma llega a ser un proceso impugnado.

Por consiguiente, contrariamente a lo que enfatiza el argumento de Althusser, la ideología no tiene solo la función de "reproducir las relaciones sociales de producción". La ideología también *pone límites* al grado en que una sociedad puede reproducirse fácil, funcionalmente y sin sobresaltos. La noción de que las ideologías están siempre-ya inscritas no nos permite pensar en los cambios de acentuación que se producen en el lenguaje y en la ideología y que es un proceso constante e interminable, lo que Volóshinov (1973) llamó "la multiacentuación del signo ideológico" de la "lucha de clases en el lenguaje".

Dominación y hegemonía

El tema de esta conferencia es la organización del poder y la naturaleza de la dominación en la formación social. En particular, quiero hablar de la contribución de Antonio Gramsci a una comprensión de las formas de dominación y las posibilidades de lucha en las sociedades democráticas capitalistas avanzadas. No pretendo ofrecer una lectura completa de la obra de Gramsci, ni siquiera de las perspectivas reveladoras y conceptos más importantes que ha aportado a la teoría marxista contemporánea y a los estudios culturales. En realidad, gran parte de la argumentación precedente se ha inspirado en los avances que propuso. Por ejemplo, he apelado a Gramsci tanto para enriquecer los conceptos althusserianos como para definir una alternativa o un límite al "endurecimiento de las categorías estructuralistas" de Althusser. En esta conferencia, me limitaré a aquellos conceptos que directamente forman parte de nuestro entendimiento de la dominación: en particular, el Estado, la ideología, la hegemonía y la política hegemónica. Primero, haré algunas observaciones preliminares sobre Gramsci y situaré su concepto de hegemonía en el contexto más amplio de su poderoso proyecto antirreduccionista.

Gramsci fue un intelectual y militante marxista italiano, uno de los fundadores del Partido Comunista italiano. Nació en Cerdeña, una de las islas apartadas de la costa italiana. Fue un periodista socialista, una figura activa en las luchas de las fábricas de Turín y el norte

de Italia en los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial. Por lo tanto, estaba activamente comprometido en el momento de la más alta conciencia proletaria. En el periodo inmediatamente anterior y posterior a la Primera Guerra Mundial, se observa una clase trabajadora avanzada —en realidad, avanzada por el capital mismo, ocupando la primera línea del proceso mismo que la contiene— que comienza a sentir que tiene la capacidad de hacer que el resto del mundo se moldee a su imagen. Ese sentimiento se registra en muchas luchas libradas por toda Europa: en las huelgas de trabajadores de Gales e Inglaterra, en la Hungría soviética, en la abortada Revolución Alemana, en las huelgas masivas de Francia y en las ocupaciones de Turín. Cuando algunos dicen que Marx y Engels predijeron una revolución en Europa y esta no ocurrió, me pregunto si se dan cuenta de que la revolución estuvo a punto de ocurrir. Casi pasó, aunque la forma particular que adquirió, al menos en Gran Bretaña, Francia y, hasta cierto punto en España y en los Estados Unidos, no tuvo que ver con la "conciencia de clase" del marxismo clásico sino con el sindicalismo. Las formas sindicalistas de conciencia pusieron en primer plano la actividad del proletariado, su capacidad de dominar la revolución científica e industrial, de saber que tenía en sus manos las llaves de la producción capitalista y de confirmar la creencia de que podía gobernar. Si leemos, por ejemplo, los artículos que publicaban Gramsci y otros en *L'Ordine Nuovo* (El nuevo orden), *Avanti* (Adelante) y *L'Unità* (La unidad), veremos representado un proletariado que creía que ya estaba en condiciones de gobernar. Por supuesto, no podía hacerlo y no lo hizo. Como pudo comprobarse después, aquel no era el estertor final del capitalismo, sino uno de sus mejores periodos de recuperación. De aquella serie de luchas, sale aún más fuerte y más dominante pero solo por haber sabido transformarse, renunciando a sus viejas formas y encontrando otras nuevas, articulándose dentro de nuevos sistemas de representación. Y al lograr esta conversión, hace retroceder los avances proletarios de aquel periodo.

La coyuntura histórica —un momento asombrosamente condensado y contradictorio de luchas políticas, victorias, derrotas y transformaciones— permitió que Gramsci advirtiera algunos aspectos muy importantes y profundos del marxismo, de la naturaleza del capitalismo industrial occidental y de la naturaleza de las formas de

luchas sociales proletarias y de otro tipo. Creo que hay una clara relación entre Gramsci como militante político, el momento político en que se formó, las formas de conciencia y de acción con las que se vincula y su legado como pensador marxista. El pensamiento de Gramsci en esta coyuntura particular es deslumbrante y original en relación con una cantidad de situaciones particulares. Gramsci no es un teórico universal ni sistemático, pero en una serie de sitios políticos y teóricos puntuales, desarrolla conceptos que representan logros y avances sustanciales: primero, en lo tocante a las formas mecanicistas y reductivas del marxismo; segundo en cuanto a confrontar la realidad y la complejidad del Estado y la sociedad civil y de las ideología y las superestructuras en las democracias capitalistas occidentales y, tercero, en su enfoque del momento en que el capitalismo degenera en fascismo. Este último, por supuesto, es esencial para entender a Gramsci, dadas las restricciones a las que estuvo sometido mientras escribía su obra más importante: fue encarcelado por Mussolini. Los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1971) deben parte de su oscuridad al hecho de que Gramsci estaba obligado a expresarse eludiendo la censura. Al salir de la prisión es un hombre virtualmente quebrado y muere pocos años después.

Pero siempre debemos tener presente que el proyecto de Gramsci no fue ofrecer otra lectura del marxismo ni otro conjunto de conceptos abstractos que pudieran definir un análisis materialista. Antes bien, entendía que el marco general de Marx debía continuar desarrollándose constantemente en el plano teórico y debía aplicarse a las nuevas condiciones históricas, relacionadas con los desarrollos que se estaban dando en la sociedad y que ni Marx ni Engels podrían haber previsto, por lo que era necesario expandirlo y refinarlo agregándole nuevos conceptos. Ese trabajo de "refinamiento" es la gran contribución de Gramsci. Su obra pone en juego conceptos que el marxismo clásico no ofrecía, pero sin los cuales la teoría marxista no puede explicar adecuadamente los complejos fenómenos sociales que observamos en el mundo moderno. Así es como su escritura "teórica" siempre se inspiró en un compromiso más orgánico con la lucha política real y siempre tuvo la intención de servir, no a un propósito académico abstracto, sino al objetivo de "sustentar la práctica política". La obra de Gramsci usa la teoría

sobre una serie de grupos subordinados" (Gramsci, 1971: 181-182). La "hegemonía" de un bloque histórico particular se constituye pues mediante este proceso de coordinación de los intereses de un grupo dominante con los intereses generales de otros grupos y la vida del Estado como un todo. Solo en ese momento de "unidad popular nacional" se hace posible la formación de lo que Gramsci llama una "voluntad colectiva". Sin embargo, no deja de recordarnos que ni siquiera este grado extraordinario de unidad orgánica garantiza el resultado de luchas específicas cuya victoria o derrota depende del resultado de la cuestión táctica decisiva de las relaciones de fuerzas militares y político-militares. Sin embargo, Gramsci (1971: 232) insiste, afirmando que "la política [...] tiene que tener prioridad sobre su aspecto militar y solo la política crea la posibilidad de maniobra y movimiento". Quiero decir algo más sobre la noción de hegemonía, pero primero es necesario hacer algunas breves observaciones sobre la concepción del Estado de Gramsci y sobre su teoría de la ideología.

La cuestión de la función que cumple el Estado ha sido, en el mejor de los casos, marginal dentro del marxismo clásico (con la excepción de Lenin). La centralidad que han otorgado al Estado los debates marxistas contemporáneos se debe en gran medida a Gramsci y a quienes aprendieron de él. El Estado es un nuevo tipo de fuerza estructuradora que, con frecuencia, se interpone, interviene en el juego directo de las fuerzas económicas o de clase y las relaciones de la cultura. En consecuencia, en las sociedades capitalistas democráticas, los dominios de la cultura y la ideología tienen que entenderse tanto en relación con el Estado como en relación con el modo de producción. A menudo el Estado es lo que Gramsci llamaría la instancia que organiza el terreno de la sociedad civil. Es el punto donde el gobierno de una clase económica se convierte en poder político; es el sitio en el que ese dominio se centraliza y condensa, investido con el poder y la autoridad del Estado mismo.

Además, con frecuencia el Estado es el agente primario que organiza y reorganiza las relaciones culturales. Basta pensar en las relaciones entre los campos ideológicos de la opinión pública o popular y las instituciones de la sociedad civil —los periódicos, los medios masivos, las instituciones educacionales y la Iglesia— en

cuanto al acceso tanto a la tecnología como a los medios de formación de las identidades personales, para darse cuenta de que es el Estado el que regula muchas de las formas en que se efectúa la producción cultural e ideológica. El reconocimiento que expresa Gramsci sobre la importancia de la función reguladora del Estado —como agente de regulación de las relaciones sociales, como la instancia de la ley y el gobierno— es una percepción crucial que, antes de Gramsci, no formaba parte del vocabulario común del marxismo para reflexionar sobre la relación entre cultura, ideología y otras esferas de las prácticas sociales.

Gramsci socaba el lenguaje marxista-leninista clásico del Estado entendido simplemente como un instrumento de coerción de la clase dirigente. En las sociedades capitalistas industriales avanzadas, el Estado no es simplemente coercitivo y sus actividades no coercitivas tampoco son sencillamente un disfraz o un embozo de los aparatos reales de coerción. Gramsci afirma que el Estado es también educativo: amplía las posibilidades sociales y culturales, permite a las personas entrar en nuevos terrenos. Es, necesariamente, un sitio contradictorio en el que se han ganado concesiones. Si el Estado no tuviera esta característica doble, ¿cómo podríamos entender la importancia de la introducción del aparato benefactor —por medio de la legislación— en todo el capitalismo industrial occidental? Alguien podría argumentar, como en realidad lo han hecho algunos marxistas, que el Estado providente es solo una artimaña de la clase capitalista, a pesar de que millones de personas lucharon por instaurarlo, lucharon por obtener del Estado lo que les era debido y continúan participando de luchas políticas para ampliar ese aspecto del Estado. ¿Qué sentido podría darse a esas luchas si habláramos del Estado de bienestar como si fuera solo una manera inteligente que tiene la clase capitalista de continuar explotando a los trabajadores? Es imposible definir el Estado de esa manera simple, como si solo tuviera una función coercitiva instrumental, lo cual no equivale a decir que el Estado no cumpla una función coercitiva.

El Estado intenta movilizar el consenso cultural e ideológico, a veces a través de medidas coercitivas, a veces a través de medidas educativas y reguladoras y, con mayor frecuencia, mediante una combinación de todas ellas. Parte del objeto de preocupación del

Estado es la opinión pública en la esfera de la sociedad civil, opinión que no puede dominar ni fabricar directamente, pero que sin duda organiza. Esto nos lleva a reconocer que el Estado, si bien es siempre una instancia contradictoria, está articulado a las fuerzas sociales y los sistemas ideológicos dominantes y a las posiciones de la clase dominante en la economía. Pero no por ello está simplemente controlado por la clase capitalista; sus relaciones con esa clase no están ya "envueltas" ni garantizadas. El Estado es, como comenzó a comprender Lenin, una instancia que necesita estar separada de la clase capitalista. En las sociedades capitalistas industriales avanzadas, a menudo es el Estado el que logra la unidad de la clase capitalista, el que une esas fracciones del capital que no consiguen unirse en sus tratos económicos corrientes; con frecuencia, propone a esas fracciones el programa político que les permite llegar a estar más unidos. Pero el Estado, para poder cumplir con sus múltiples y diversas funciones, requiere un grado de separación, especificidad y autonomía relativa del juego directo de las contradicciones de clase clásicas.

Gramsci adopta lo que a primera vista puede parecer una definición claramente tradicional de la ideología, comenzando con "cualquier concepción del mundo, cualquier filosofía que haya llegado a constituir un movimiento cultural, una 'religión', una 'fe', cualquiera que haya producido o termine por producir una forma de actividad práctica en la que esté contenida la filosofía como una *premisa* teórica". "Aquí —agrega— podríamos decir 'ideología', pero con la condición de que la palabra se utilice en su sentido más elevado como una concepción del mundo que está implícitamente manifiesta en el arte, en la ley, en la actividad económica y en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva" (Gramsci, 1971: 328). A esto sigue una clara declaración sobre el problema que aborda la ideología o sobre su función básica: "La de preservar la unidad ideológica de todo el bloque social al que esa ideología sirve de cemento y unifica" (Gramsci, 1971: 328). No obstante, ni siquiera esta definición es tan simple como parece porque transforma el vínculo esencial entre el núcleo filosófico o la premisa que ocupa el centro de cualquier ideología o concepción del mundo distintiva y la elaboración necesaria de esa concepción en una forma práctica y popular de conciencia que afecta

las amplias masas de la sociedad a través de un movimiento cultural, una creencia política, una fe o una religión. Gramsci *nunca* está preocupado solo por el núcleo filosófico de una ideología; siempre aborda las ideologías *orgánicas* que "organizan las masas humanas y crean el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc." (Gramsci, 1971: 377).

Esta es la base de la distinción crítica que hace Gramsci entre "filosofía" y "sentido común". La ideología está formada por estos dos "pisos" distintos. La coherencia de una ideología a menudo depende de su elaboración filosófica especializada. Pero esta coherencia formal no puede garantizar su función histórica orgánica. Esto solo puede hallarse cuando y donde entran corrientes filosóficas que modifican y transforman la conciencia cotidiana práctica de las masas. Esta última es lo que Gramsci llama "sentido común". El sentido común no es coherente; habitualmente es "disjunto y episódico", fragmentario y contradictorio. En él se han sedimentado a lo largo del tiempo, sin dejar ningún inventario claro, las huellas y los "depósitos estratificados" de sistemas filosóficos más coherentes. Se representa a sí mismo como la "sabiduría tradicional o la verdad de las eras", cuando en realidad es, en lo profundo, un producto de la historia, "parte del proceso histórico". ¿Por qué es pues importante? Porque es el terreno de concepciones y categorías en el que realmente se forma la conciencia práctica de las masas del pueblo. Es un suelo ya formado y que "se da por sentado", en el cual las ideologías y las filosofías más coherentes deben competir por la supremacía, el terreno que deben disputarse y hasta transformar las nuevas concepciones del mundo, si pretenden modelar las cosmovisiones de las masas y, de ese modo, llegar a ser históricamente efectivas:

Toda corriente filosófica deja tras de sí una sedimentación de "sentido común": este es el documento de su efectividad histórica. El sentido común no es rígido ni inmóvil sino que se está transformando continuamente, enriqueciéndose con ideas científicas y con opiniones filosóficas que han entrado en la vida cotidiana... El "sentido común" crea el folclore del futuro, esto es, como una fase relativamente rígida del saber popular en un determinado momento y lugar (Gramsci, 1971: 326, n. 5).

Esta preocupación por el *pensamiento popular* es lo que distingue el tratamiento de la ideología de Gramsci. Para él, toda persona es un filósofo o un intelectual en la medida en que piense, puesto que todo pensamiento, acción y lenguaje es reflexivo, contiene una línea consciente de conducta moral y así sostiene una particular concepción del mundo (aunque no todos tienen la función especializada de "el intelectual").

Además, una clase siempre tendrá su comprensión intuitiva espontánea, vívida, pero no coherente ni filosóficamente elaborada, de sus condiciones básicas de vida y de la naturaleza de las restricciones y formas de explotación a las que está comúnmente sometida. Gramsci denominaba esta comprensión el "buen sentido". Pero renovar y aclarar estas confusas construcciones del pensamiento popular —sentido común— e incorporarlas a una corriente filosófica o una teoría política más coherentes exige un trabajo adicional de educación política y de política cultural. En este sentido, según Gramsci (1971: 165), las creencias populares no son una arena de lucha que se pueda dejar a su propio cuidado, son "en sí mismas fuerzas materiales".

El pensamiento de Gramsci sobre esta cuestión también abarca maneras novedosas de conceptualizar los *objetos* de la ideología. Rechaza de plano toda idea de un sujeto ideológico unificado dado de antemano; por ejemplo, el proletariado con sus pensamientos revolucionarios "correctos" o los negros con su conciencia antirracista ya garantizada. Reconoce la "pluralidad" de sí mismos, de identidades, de que está compuesto el llamado sujeto de pensamiento e ideas y que esta naturaleza multifacética de la conciencia no es un asunto individual, sino una consecuencia de la relación entre el "sí mismo" y los discursos ideológicos que componen el terreno cultural de una sociedad. "La personalidad está compuesta extrañamente", observa. Contiene "elementos de la Edad de Piedra y principios de la ciencia más avanzada, prejuicios de todas las fases pasadas de la historia [...] e intuiciones de una filosofía del futuro" (Gramsci, 1971: 324). Con frecuencia, hay una contradicción en la conciencia entre esa concepción del mundo que se manifiesta, aunque sea fugazmente, la acción y aquellas concepciones que se afirman verbalmente o en el pensamiento. Esta concepción compleja, fragmentaria y contradictoria de la conciencia es preferible a la explicación por la vía de la "falsa

conciencia", que no es más que una explicación que parte de la idea del autoengaño y que, para Gramsci, es en alto grado inadecuada.

Similarmente, aunque reconoce que las cuestiones de ideología siempre son colectivas y sociales, no individuales, Gramsci es consciente de la complejidad y el carácter interdiscursivo del campo ideológico. Nunca hay una única "ideología dominante" unificada y coherente que lo penetre todo. "Coexisten muchos sistemas y corrientes de pensamiento filosófico." El objeto de análisis no es la corriente única de "ideas dominantes" que absorbe automáticamente todo y a todos, sino las diferentes corrientes discursivas, sus puntos de confluencia y de quiebre: en suma, un complejo conjunto ideológico o formación discursiva. Las preguntas que debemos hacernos son: "¿Cómo se difunden? ¿Y por qué en el proceso de difusión se fracturan siguiendo ciertas líneas y en ciertas direcciones?" (Gramsci, 1971: 327).

Creo que de esta línea de argumentación se sigue claramente que, para Gramsci, aunque el campo ideológico siempre esté articulado a diferentes posiciones sociales y políticas, su forma y su estructura no reflejan, ni coinciden, ni son un "eco" de las estructuras de clases de la sociedad. La ideas, sostiene, "no 'nacen' espontáneamente en el cerebro de cada individuo: tienen un centro de formación, de irradiación, de diseminación, de persuasión" (Gramsci, 1971: 192). No son de carácter psicologista ni moralista, sino de un carácter "estructural y epistemológico". En consecuencia, no es posible transformarlas o cambiarlas reemplazando una concepción completa, ya formada, del mundo por otra, como tampoco "renovando y volviendo 'crítica' una actividad ya existente" (Gramsci, 1971: 331). Gramsci reconoce explícitamente el carácter interdiscursivo y polisémico del campo de la ideología cuando, por ejemplo, describe cómo una vieja concepción del mundo va siendo reemplazada de modo gradual por otro modo de pensamiento, y se reelabora y transforma internamente:

Lo que importa es la crítica a la que está sujeto tal complejo ideológico. [...] Esta crítica hace posible un proceso de diferenciación y cambio en el peso relativo que solían tener los elementos de las viejas ideologías. Lo que antes era algo secundario y subordinado [...] pasa a ser el núcleo de una nueva ideología y un nuevo complejo teórico. El viejo colectivo se disolverá en sus elementos contradictorios a medida que los subordinados se desarrollen socialmente (Gramsci, 1971: 195).

Esta es una manera muy original y a la vez generativa de percibir el proceso real de la lucha ideológica y, obviamente, la base a partir de la cual yo mismo pude reinterpretar a Althusser. El enfoque incluye ideas tales como el terreno cultural existente, estructurado por la historia previa, sobre el cual se instalan todas las "nuevas" corrientes filosóficas y teóricas y con el cual deben armonizar; la estructura dada o el carácter determinado de ese terreno; la complejidad del proceso de deconstrucción y reconstrucción a través del que puede hacerse efectivo el alineamiento entre elementos de los diferentes discursos; la desarticulación gradual de un modo de pensamiento de otro, y la rearticulación de ese modo a un conjunto distinto de prácticas sociales y posiciones políticas.

Para Gramsci, las clases se forman en relación con el Estado; no aparecen antes del Estado, ya unificadas, con sus programas en mano. El Estado no es un instrumento vacío ni un conducto que lleva adelante esos programas por medio de sus poderes coercitivos. Tal vez sea reconfortante pensar que nuestra sociedad está gobernada por ese tipo de dominación transitiva, pero la concepción de hegemonía de Gramsci se opone radicalmente a semejante noción simple de la dominación. Aunque muchos contemporáneos marxistas usen los términos hegemonía y dominación como si fueran intercambiables, son conceptos sumamente diferentes. Cuando utilizamos expresiones tales como dominación, dominación cultural o incorporación, estamos inmediatamente simplificando lo que quiere decir Gramsci con hegemonía. Por consiguiente, es útil comenzar por explicar la hegemonía describiendo lo que Gramsci quiso decir con ese término. Luego podremos apreciar cómo fue sugiriendo una noción mucho más abierta y ampliada de la naturaleza del gobierno, de la política y la dominación. Y podremos apreciar también su análisis centrado en las circunstancias y condiciones reales de la política tales como las conocemos en las sociedades de masas capitalistas industriales avanzadas.

Al hablar de hegemonía, Gramsci no sugería que todos estamos incorporados en el sistema existente porque estamos hipnotizados por las formas ideológicas y los medios. No hay una posición más reduccionista, instrumentalista y engañosa de la clase que suponer que las extraordinarias complejidades de la sociedad en la que

vivimos se mantienen unidas por el cemento de los mensajes de los medios. Por duro que pueda sonar, gran parte de la bibliografía marxista que trata de explicar cómo se mantiene el consenso en las sociedades occidentales —cómo se construye, por qué la clase trabajadora no es revolucionaria y por qué la historia no sigue el ritmo intermitente de la lucha de clases— se basa en esa posición. La hegemonía no es una construcción ideológica. Tampoco es una mera dominación cultural que opera una incorporación total, como si todas las fuerzas y prácticas contradictorias y opositoras sencillamente fueran engullidas y desaparecieran para siempre de la historia. Si bien esto puede ocurrir en algunas ocasiones, el establecimiento real de la dominación en la hegemonía se produce cuando se tiene la capacidad de contener, educar y remodelar activamente las fuerzas opositoras, de mantenerlas en sus lugares subordinados. Lo que Gramsci enfatiza en la hegemonía es más el trabajo de subordinación que el logro de una incorporación total.

La hegemonía tampoco se refiere al poder coercitivo del Estado ni al gobierno simplemente instrumental ejercido por una clase económica. La hegemonía no significa el gobierno de una clase económica. Gramsci estaba interesado en la variedad de formaciones políticas y fracciones de clase política a través de las cuales ha gobernado la burguesía. Toma como ejemplo la Gran Bretaña del siglo XIX, una sociedad que se volvió burguesa en sus relaciones, mientras que el sistema real de gobierno estaba aún predominantemente en manos de la clase capitalista terrateniente antes que en la mercantil, industrial o comercial. Lo que le interesaba era la capacidad de una forma particular de dominación (clase) económica de ejercerse políticamente, a través de una variedad de otras mediaciones, a través de partidos políticos particulares y por medio de la formación de un bloque histórico particular. Así es como Gramsci concibe la relación no reductiva entre contradicciones económicas y formas políticas. Cuando se establece la hegemonía como una forma de gobierno político, esta no abarca clases enteras, sino que implica la formación de un bloque histórico que suministra los puntales políticos, sociales y económicos de un período de hegemonía. Ese bloque combina la sección líder de la clase dominante con las secciones subalternas y subordinadas de otras clases, de las clases

medias y la pequeña burguesía, así como de las clases populares que han sido arrastradas a la matriz o configuración de poder. Vale decir que la hegemonía se refiere a la manera en que esos elementos que gobiernan políticamente y dominan ideológicamente (en el gobierno de un Estado particular) lo hacen porque tienen la capacidad de movilizar las fuerzas populares en su apoyo: movilizan, colonizan, incorporan, toman, sortean o contienen aquellos elementos necesarios para atraer y conservar en su interior el apoyo de secciones de las clases populares. La hegemonía implica la formación de un bloque, no la aparición de una clase. Precisamente el establecimiento de la ascendencia de una formación o un bloque histórico particular sobre el conjunto de la sociedad es lo que constituye la hegemonía y esto solo puede lograrse si ese bloque es capaz de generalizar los intereses y los objetivos de un grupo particular de manera tal que aquel consiga liberar algo como el reconocimiento y el consentimiento populares. En ese sentido, la terminología y los conceptos de Gramsci han cambiado por completo el proyecto político de gobierno. Muchas formaciones políticas han establecido gobierno sin la capacidad de establecer hegemonía. Solo la hegemonía permite al bloque líder constituir un conjunto de tareas históricas para la sociedad en su conjunto, comenzar a lograr que una variedad de grupos e instituciones sociales diferentes se avengan a esa tarea particular y cooperen con ella. A veces es la superación de una crisis particular; a veces es la fijación de un nuevo objetivo para la formación social que lleva a la sociedad a emprender alguna nueva aventura histórica. La hegemonía implica pues el modo en que las fuerzas políticas consiguen ganar o movilizar el apoyo popular para realizar tareas históricas.

La hegemonía no anula la diferencia entre aquellos que gobiernan y los que no. No borra la línea que separa las clases subordinadas de las que están en la posición dominante. Por el contrario, precisamente permite la creación del espacio en el que las personas excluidas y subordinadas desarrollan prácticas políticas y espacios sociales propios. La hegemonía no significa que haya que hacer desaparecer esos espacios y esas prácticas, ni obligar a esas personas a consentir. Ellas pueden mantener su propio espacio siempre que estén constantemente contenidas dentro del horizonte de las

prácticas políticas y los sistemas ideológicos de representación que los colocan en la posición subordinada. Es perfectamente compatible con un momento de hegemonía tener un área sustancial de vida, organizaciones e instituciones de la clase trabajadora. Solo es necesario contener las formas de conciencia y lucha de clase que emerjan alrededor de la distinción ideológica entre nosotros y ellos. La posición de un grupo subordinado —“Somos, por supuesto, de una clase diferente. No pertenecemos a ese lugar elevado. Tenemos nuestros propios espacios. Bajen a nuestras comunidades, bajen a nuestros clubes, bajen a nuestra cultura de clase trabajadora. Véannos en nuestro propio espacio”— puede perfectamente ser un espacio subordinado sobre el que se ejerce la hegemonía. La subordinación permanece viva, mientras las prácticas sociales reales, los espacios políticos y las instituciones genuinas que permiten a una clase elaborar su vida se realicen en un lenguaje hablado por otros, siempre en un espacio político definido por otros. Este es el modo en que se establece la hegemonía de un grupo sobre otro. La hegemonía tiene que ver con el liderazgo y no solo con la dominación.

Por otra parte, la hegemonía nunca funciona sin oposición, porque no puede superar todas las contradicciones fundamentales que se dan en el interior de la estructura de la sociedad en la que esa hegemonía se ha establecido y tampoco puede contener por completo todos aquellos elementos que no son parte del bloque histórico. Pero es capaz de hacerse cargo del liderazgo, de definir su posición. Es capaz de ejercer cierto dominio sobre el terreno. Es capaz de generalizar su gobierno a lo ancho y a lo largo de la sociedad y convertirse en “lo que se da por descontado”, es decir, de establecer el punto donde comienza la conversación, la escala dentro de la cual se hacen los cálculos. El lugar desde donde una sociedad comienza a avanzar es el punto de cierto equilibrio de poder, un equilibrio de fuerzas que atraviesa una cantidad de dominios clave y que es el punto en que uno puede reconocer las formaciones hegemónicas.

Por supuesto, la hegemonía nunca se ejerce sin coerción; ningún Estado ha intentado liderar y establecer su autoridad aboliendo su fuerza policial. El hecho de que el consenso sea a menudo la instancia rectora a través de la cual se genera la hegemonía no significa que no haya coerción. El consenso siempre está apoyado, reforzado

y respaldado por la capacidad —cuando hace falta— de reformar los términos de consenso y dominación sobre los demás. Pero el momento de hegemonía nunca es un momento de coerción pura. El momento de coerción pura es claramente un momento de relativa inestabilidad para un grupo dominante o gobernante. El punto en el que hay que apelar a lo que Althusser (1971b) llamó los "aparatos represivos del Estado" para mantener al pueblo alienado detrás del líder es un momento de mayor exposición que el punto en el que uno puede apelar al derecho del pueblo a elegir libremente mediante el voto secreto, práctica que, de algún modo, siempre tiende a otorgar la victoria a quienes ya están en el poder. Los momentos de coerción y consentimiento son siempre elementos complementarios, siempre entrelazados e interdependientes antes que elementos separados. La mayor parte de los sistemas de explotación se mantienen en virtud de la doble modalidad de la coerción y el consentimiento; ambos términos están siempre presentes. La coerción funciona como lo que Gramsci llamó "el sistema de apoyo", aun cuando el poder esté funcionando principalmente a través de modos consensuados. Pero también tenemos que reconocer que hay importantes desplazamientos en el tempo o el ritmo mediante el cual las sociedades estructuradas en dominancia mantienen y reproducen su dominancia. La hegemonía apunta no a deponer una modalidad a favor de la otra, sino al movimiento desde el polo coercitivo al polo consensual. Por ejemplo, hay un momento en la historia británica reciente, a medida que avanza la década de 1970, en el que, si bien las fuerzas políticas existentes aún están al mando del Estado —electoralmente y en todo otro sentido—, sin embargo se va produciendo un importante desplazamiento en el equilibrio entre la coerción y el consenso. A medida que el consenso se hace más difícil de sostener, a medida que las condiciones materiales que permiten la operación de los mecanismos de consenso se vuelven más frágiles y enfrentan una creciente oposición, observamos que los elementos coercitivos del Estado y las instituciones sociales desempeñan un papel cada vez más importante en el mantenimiento del modo de dominación. Este es el momento en que la ley, las prácticas de ejercer el poder de política de la sociedad y los discursos autoritarios aumentan sus capacidades de disciplinar y regular la sociedad.

La hegemonía es liderazgo que ejerce el control, y eso es lo que significa la hegemonía: control. Significa ejercer continuamente el dominio de una situación. Implica formas de dominación, si se quiere, que no son explícitamente represoras. La idea de que, una vez que se ha establecido, la hegemonía se mantiene para siempre también es ajena a la concepción de Gramsci. La hegemonía es un trabajo difícil. Que siempre debe ganarse. Un bloque dominante tiene que trabajar constantemente para establecer y mantener su hegemonía. Tiene que ocupar los espacios que necesariamente se encargan de reproducir su autoridad en la sociedad. Y lo que gana es liderazgo y la contención de las fuerzas alternativas. No necesita incorporarlas ni destruirlas. Tiene un espacio enorme en su interior para aquellos que no pueden vivir dentro del sistema. Es perfectamente capaz de tolerar a los marginales y desviados. Los golpea, en parte con puño de hierro y en parte con guante de terciopelo. Pero el hecho de que esos espacios abiertos existan es un testimonio de su capacidad de gobernar.

En la perspectiva de Gramsci, solo en tales momentos hegemónicos de liderazgo un bloque histórico puede mantener el dominio de la sociedad y moldearla para lograr las nuevas condiciones exigidas para establecer, desarrollar y expandir el poder de un bloque particular y sus formas económicas. Un bloque histórico es genuinamente hegemónico —moral, intelectual, cultural, política y económicamente— cuando puede remodelar la formación social y ponerla en línea con aquellas formas de práctica social y política y de representación ideológica que son las condiciones para una tarea histórica nueva, para el desarrollo de algo diferente o para que el poder pueda sortear una crisis. Es importante observar que Gramsci llegó a la concepción de hegemonía porque pensaba que esta nunca se había logrado en Italia. Esto no puede explicarse achacándolo a la falta de una clase dirigente, sino más bien al hecho de que hubo dos que lucharon constantemente entre sí: una, con base en el sur, estaba aún fuertemente adherida al modo feudal de producción; la otra, con base en el norte, se formó sobre un sistema mixto aunque en alto grado moderno. Por consiguiente, no se dio el caso de que Italia no hubiera recibido la influencia determinante de modos particulares de producción, sino que no había habido

campos culturales que divide el mundo en formas progresistas y no progresistas, porque me asombra la cantidad de formas no progresistas que realmente progresan y la cantidad de formas progresistas que no parecen ir a ninguna parte. El progresismo de una forma o práctica particular no es algo dado dentro de la cultura misma. Ilustraré esto que digo con algunos ejemplos de la interrelación entre momentos residuales y emergentes dentro del campo cultural y también del juego de dominación que opera en los intersticios, por así decirlo.

Algunos de los trabajos más famosos del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos se ha desarrollado en el sector de la sucesión de culturas de la juventud, a menudo identificadas con estilos particulares de música y de vestirse que surgieron en gran medida en las décadas de 1960 y 1970 como corolario de la abundancia de los años cincuenta. Algunos de esos trabajos fueron publicados en *Rituales de resistencia* (Hall y Jefferson, 1976). En ese cuerpo de trabajos, tratamos de encontrar maneras de describir la relación entre las culturas de clase y las culturas de la juventud sin reducir estas últimas a la clase. Por un lado, teníamos en claro que no había manera de reducir el campo de los movimientos sociales juveniles de posguerra a la estructura de las clases fundamentales y, ni siquiera, a la cuestión de las contradicciones de clase. Por el otro, no había manera de comprender lo que estaba pasando en las olas de movimientos surgidos entre los jóvenes que, en Gran Bretaña, han delimitado ese terreno desde comienzos de los años cincuenta por fuera de las determinaciones estructurantes de clase. Las clases cruzan todo el campo de los movimientos y juegan en él de maneras complejas y frecuentemente indirectas.

En la obra sugeríamos, por ejemplo, que en muchas de las diferencias culturales que se dan en las dos formas principales de tales movimientos de fines de los años cincuenta y principios de los sesenta (los *mods* y los roqueros) podían percibirse las "sombras", no de la distinción entre la clase media y la clase trabajadora, sino la distinción quizás igualmente crucial entre una fracción de la clase obrera en pleno ascenso social y otra en movilidad social descendente. Digo "sombra" porque no es que las afiliaciones de clase de los grupos correspondieran exactamente a esa distinción; en realidad, muchos individuos no eran, por sus precisos orígenes sociales

y económicos, miembros de la clase trabajadora. Pero los *mods*, por ejemplo, tendían a ser jóvenes que estaban recorriendo una trayectoria ascendente, tal vez saliéndose de su clase o transitoriamente dentro de su clase. También solían ser jóvenes con más años de formación y mejor educados que otros y, por supuesto, en Inglaterra, la educación es un significante crucial de la clase. Pero no había manera de definir las formas intrínsecas que generaron el estilo, los gustos y la cultura de los *mods* atendiendo a esos elementos de clase o por su posición de clase. Con todo, la clase eclipsa, da "sombra", sobre ciertos aspectos muy importantes de las maneras en que esos jóvenes vivían en el mundo y veían sus propias diferencias.

Si bien esos movimientos proporcionaron nuevas identidades y subjetividades a los jóvenes y atrajeron a la juventud misma a participar de esta producción, los movimientos no estaban de ningún modo politizados. Tampoco se comprometían directamente con cuestiones de la economía o el trabajo. No hay mensajes relacionados con el trabajo. La cultura estaba suspendida en el espacio de los buenos momentos, en la que no está presente el trabajo. Se definía por y en "el tiempo libre". Los jóvenes que tenían que trabajar durante todo el día vivían su relación con sus condiciones reales de trabajo a través de las relaciones imaginarias de ser un *mod*. Esta era precisamente una subjetividad o identidad alternativa.

Por lo demás, si uno mira las significaciones que se imponían en estas culturas de la juventud, observará que estas se definían generacionalmente. La contradicción generacional entre las fracciones o las personas mayores y más jóvenes es muy importante. Dentro de la cultura de estos movimientos, podemos identificar "la cultura de clase parental". Pero esta contradicción generacional no puede aislarse de las fracciones particulares de clase de donde procedían las diferentes formaciones ni de las estructuras más amplias de la cultura en su conjunto. Después de todo, los jóvenes —hasta los *mods*— tienen que crecer y resolver cómo ser adultos trabajadores, cónyuges y padres. Y en *The Who* había muy pocos mensajes sobre todo eso. Aun cuando uno quiera celebrar el estilo *mod* como un momento de resistencia, también tiene que pensar en la trayectoria de vida, dentro de las fracciones particulares de clase, de las personas cuyas nuevas subjetividades se estaban formando en esos

espacios culturales. Aunque no pueda predecírsela, es importante observar esta cuestión en relación con la fracción de la clase de donde provenían y a la que con mayor probabilidad se la asignaba. Y esto se articula a un marco cultural mucho más amplio. Las formas en que sean aceptadas todas esas identidades adultas marcarán una diferencia, pero no son suficientes por sí mismas; son parte de una configuración mayor.

Asimismo, cuando hablamos de las subculturas de clase media —las contraculturas de los años sesenta y comienzos de los setenta—, notamos las complejas relaciones que tenían con las identidades de clase y las posibilidades políticas. Las contraculturas frecuentemente operan dentro de campos culturales marcados por intensas diferencias generacionales y políticas, y en aquel momento se movilizó una amplia variedad de simbolismos para generar nuevas subjetividades. Y sin embargo, había fuertes relaciones entre aquellas divisiones y las divisiones que existen dentro de la clase media. La gran división cultural y las diferentes maneras en que se desarrollaron las contraculturas de las generaciones más jóvenes estuvieron enmarcadas por importantes divisiones dentro de la clase misma. No se trataba meramente de la clase media contra la clase trabajadora. Era un fenómeno que tenía mucho más que ver con las diferenciaciones internas, que se abrían contra el fondo de los ritmos de un nuevo período económico. Una de las divisiones culturales clave en la clase media de ese período en Gran Bretaña fue la distinción entre lo que llamamos la clase media "progresista" y la "provinciana". Quienes pertenecían a la clase media progresista —independientemente de su identidad generacional— adoptaron la ética del consumo. Entendían cómo funcionaba, se movían a su ritmo y sacaron ventaja de él. No sentían que sus vidas se irían a pique si la ética protestante flexibilizaba un poco sus límites. En realidad, hallaban placer en los movimientos rápidos, en entrar momentáneamente a posiciones burguesas más convencionales y volver a salir de ellas. La generación parental, evidentemente, no podía vivir las vidas de sus hijos, pero parecían tratar de actualizarse lo más rápidamente posible. En esa misma situación de falta, otras fracciones de la clase media se sentían atacadas y cada vez más "apretujadas" en un estrecho conjunto de posibilidades culturales: atacadas desde abajo por los *mods* y los roqueros en ascenso y, desde arriba, por la

deserción de la "clase media cosmopolita" de las posiciones burguesas tradicionales. ¿Qué hacer? No pertenecían a la clase de los propietarios ni a la clase dominante; toda su identidad y también todo su futuro estaban investidos en su posición como custodios de la conciencia burguesa, que defendían las virtudes del ahorro, la buena economía y la vida respetable. Habían hecho grandes sacrificios para alcanzarla y esperaban tener su lugar al sol cultural, aunque fuera un lugar subordinado. Es interesante observar que esta división penetra muy profundamente en la manera en que quedó trazado el mapa de las ideologías sexuales en el campo cultural de la clase media. De la clase media progresista surgió cierto tipo de feminismo progresista liberal. De la clase media provinciana emergió nuestra versión de la mayoría moral.

Al hacer estos comentarios, estamos tratando de mantener la autonomía relativa de los modos en que se generaron aquellas nuevas identidades subculturales de la juventud. Antes que negar la importancia de lo que podríamos llamar las contradicciones secundarias relativas al género y la raza, querríamos argumentar que uno no puede desarrollar una comprensión adecuada de las subculturas juveniles hasta que no las sitúa dentro del marco de una estructuración de clases de la sociedad, una estructuración que penetra profundamente a través de todo su futuro. El trabajo subcultural del Centro ha sido acusado de reduccionismo de clase: de reducir a los roqueros a su posición de clase trabajadora y a limitar a los *mods* a su proyecto de pequeña burguesía. Por desgracia, hay algo de verdad en esta acusación. No comprendimos bien el equilibrio de los efectos determinantes de las diferentes contradicciones, pero la obra sigue siendo importante porque creó el proyecto de tratar de pensar que no es posible negarse a reducir las formaciones culturales a formaciones de clase sin apartarlas tanto que terminen ocupando posiciones totalmente autónomas.

También quiero ofrecer una ilustración subcultural de cómo las formas culturales mismas pueden abrir y estructurar posibilidades sin cambiarse a las posiciones que afirman que esas posibilidades y sus políticas son inherentes a las formas. Si la tendencia política sola no logra organizar, como sugiere Benjamin (1970) en "El autor como productor", yo quiero agregar que las formas culturales solas

no logran garantizar. No hay ninguna garantía de la naturaleza intrínsecamente progresista o regresiva de formas culturales particulares. Esto estaba muy claro en la era de los *skinheads* en Inglaterra, que siguió a la de los *mods* y los roqueros. Se dio en condiciones económicas diferentes. Las formas principales de esta subcultura se articularon en contra de las formas de clase media de la década de 1960; por consiguiente, pusieron el acento en sus símbolos proletarios y los amplificaron. Vale decir, la cultura *skinhead* revalorizó una relación con algunos elementos culturales de la clase trabajadora en el terreno ideológico, a partir de la necesidad de montar una oposición efectiva al simbolismo relacionado con la clase media dominante. Esto puede advertirse en la forma de vestirse de los *skinheads* (cabello corto en oposición al cabello largo, *jeans* en oposición a los vestidos indios vaporosos) y en la afirmación de la importancia creciente de la territorialidad. Lo más importante de los *mods* es que todos ellos eran apasionados de los *scoters* italianos y podían ir a cualquier parte. Su estilo mismo afirmaba la movilidad. El mero hecho de que pudieran dejar el East End, donde vivían la mayor parte de sus vidas, y largarse en gran número a pasar el fin de semana en Brighton (que no está muy lejos, pero es muy diferente) era un signo de la adquisición de un nuevo espacio cultural. Los *skinheads*, en cambio, estaban tan profundamente imbricados en sus localidades como cualquier equipo de fútbol y sus fans. Negaban las razones para abandonar el propio barrio afirmando que, de alguna manera, el mundo entero estaba en un área particular de Liverpool.

A pesar de su composición social mixta, los *skinheads* revalorizaron ciertos elementos de la cultura de la clase trabajadora en su conjunto y los reelaboraron en una perspectiva generacional, musical, visual y estilística. Mucha gente que tenía dificultades para aceptar las implicaciones de la política de la fase anterior, saludó el nuevo movimiento como un momento cultural proletario con más carácter, más realista. Pero ese fue también el momento en que crecía en Gran Bretaña el Frente Nacional como una activa organización política. El racismo se expresaba más abiertamente y se organizaba como una posición política e ideológica y, durante un tiempo, hubo una lucha absolutamente crucial por vincular las asociaciones y las afiliaciones culturales de los jóvenes que adherían a estos nuevos estilos

con el movimiento fascista mismo. El esfuerzo fue muy efectivo porque la formación subcultural revitalizó ciertos modelos proletarios que tenían un perfil fuertemente agresivo y masculino. La lucha por asociar a aquellos jovencitos con una posición política fascista se extendió a la cultura del fútbol, donde siempre hay una violencia estructurada organizada alrededor de la territorialidad de la relación de los aficionados de un equipo en particular. Se intentó articular elementos de la cultura *skinhead* —identificación proletaria y decidido apoyo a clubes particulares, incluida la violencia que esta afición provocaba a veces— directamente al movimiento juvenil fascista. Pasaron casi unos dieciocho meses en los que era incierto determinar si esa cultura sería el primer movimiento autóctono fascista juvenil de clase trabajadora de Gran Bretaña. Súbitamente quedó claro que las posibilidades progresistas del *rock* —exageradas tal vez por la política explícita de las contraculturas de la clase media— no procedían del progresismo intrínseco de las formas culturales del *rock*. En aquel momento, el *rock* parecía cualquier cosa menos una forma potencialmente progresista; en realidad, tenía más bien el aspecto de una apertura a una especie de identificación vacua de raza-género-clase, que habría creado una trayectoria que llevaría a los jóvenes directamente a las manos del Frente Nacional.

El valor o el contenido cultural y político intrínseco de las formas culturales no detuvo esta articulación con la derecha; lo que la detuvo fue una práctica cultural alternativa que comenzó con la formación de un grupo y, luego una organización: Rock contra el Racismo. Comenzó intentando ganarse a esos grupos musicales que ya tenían posiciones visibles y de liderazgo en la cultura, y convencerlos de que adoptaran posturas políticas abiertas. Su proyecto era pues constituir en las mentes de los aficionados la noción de que ser parte de esa cultura —ser joven, apoyar a un equipo de fútbol, etc.— implicaba cierta relación con ser antirracista. El antirracismo pudo convertirse entonces en una postura explícita que estaba de moda. Rock contra el Racismo es una de las pocas intervenciones político-culturales reales de los tiempos recientes. Más típicamente, la izquierda observa el crecimiento de formas culturales e, intuyendo las tendencias opositoras de ese espíritu rebelde, espera que de ellas surja un movimiento juvenil socialista. Rara vez hemos hallado o siquiera buscado

una práctica cultural real que articulara conjuntamente todo esto. Muchos progresistas idealizan, en cambio, lo desviado confundiendo el momento de oposición con el momento de rebelión. Es verdad que los miembros de las diversas subculturas no estaban exactamente "dentro del gran sistema", pero el problema consiste precisamente en ver cómo podemos trabajar partiendo de esa negativa para poder constituir otras posiciones de sujeto. Esto no ocurre solo. Dejado por su cuenta, todo puede ocurrir... y ocurrió: algunos se politizaron, otros se despolitizaron, algunos se desplazaron hacia la derecha, la mayor parte prefirió el medio y unos pocos se inclinaron a la izquierda. La relación de oposición con respecto a las culturas parentales y la cultura dominante se mantuvo a lo largo de todo el campo de los efectos. Seguía siendo una juventud lanzada a la rebeldía, pero un joven puede lanzarse a la rebeldía tanto hacia la derecha como hacia la izquierda. La juventud podía expresar su rebeldía contra los pakistaníes y también a favor de ellos. Que el *rock* fuera una forma progresista de música, que rompiera con muchas de las formas musicales dominantes, no garantizó su espacio político ni su contenido social. Todo esto solo puede garantizarse articulando las formas de subjetividad que abren a posiciones políticas particulares. La importancia de Rock contra el Racismo no desapareció por el hecho de que el movimiento haya declinado. Fue un momento en el que la izquierda desarrolló una práctica para superar las contradicciones del momento, reconoció de modo realista los aspectos positivos y negativos de las formas con las que tenía que trabajar y se insertó en un lenguaje que le permitía hacerse oír. En este caso fue capaz de encontrar un lenguaje que pudiera establecer un sistema de equivalencia entre los valores de su propia formación cultural y las posiciones políticas y sociales particulares exteriores a ella. Estableció una articulación. Aunque no ganó el apoyo de la juventud blanca británica al anti-racismo, como si hubiera habido una especie de batalla final, logró parar en seco un momento particular de racismo.

El ejemplo sirve para mi argumentación general: las formas culturales mismas son importantes. Crean la posibilidad de nuevas subjetividades, pero no garantizan por sí mismas su contenido progresista o reaccionario. Para articularlas a posiciones políticas particulares aún hace falta apelar a prácticas sociales y políticas. Esto es una práctica

formal que exige ser sumamente sensible a la naturaleza de la complejidad y la calidad variada del período cultural en que uno esté trabajando. Si uno entra a un estadio donde se está dando un concierto de The Clash para dar un discurso político, indudablemente fracasará. ¿Quién quiere oír un discurso político en medio de un concierto de The Clash? Pero hay maneras de trabajar con las oposiciones que ya están implícitas en esa música y profundizar su contenido político, asociándolas con posiciones que ya están vinculadas con un contenido alternativo o de oposición. Una política de resistencia cultural que desestime las formas internas e intrínsecas del campo cultural en el que opera tiene muy pocas probabilidades de crear subjetividades alternativas, creará en cambio esas formas de política cultural que se limitan a trabajar solo en los niveles de las formas, como si esto garantizara su naturaleza o contenido necesariamente progresista; lo más probable es que a menudo, o siempre, termine en desengaño.

Quiero pasar ahora a un ejemplo de formas emergentes de música, de movimientos sociales, de prácticas culturales y de subjetividad que operan dentro y a partir del contexto de formas residuales. Después de todo, no hay nada más residual que la religión. Aunque la vasta mayoría de la gente implicada en el movimiento negro contemporáneo de Gran Bretaña no es rastafari, lo que ha dado una articulación cultural a ese movimiento ha sido la accesibilidad de las nuevas subjetividades que se formaron dentro del rastafarismo y de su música (esencialmente el *reggae*, pero también otras formas musicales asociadas a él). Sin esa articulación, el movimiento habría tenido aún menos forma y dirección de la que tiene en la actualidad y supuestamente tendríamos más problemas de los que ya tenemos. El rastafarismo tiene una larga historia que no desarrollaré aquí, pero me interesa comentar algo sobre las aptitudes culturales sobre las que se erigió y que nos ofreció.

Hay algo que todos los esclavos aprendieron (aunque, como sugería al comienzo de esta conferencia, esto es algo que ciertamente no está confinado a los esclavos o a la cultura de esclavos): la importancia de la resistencia cultural a través de la negociación. No es posible estar en la posición de esclavo en una sociedad y no aprender lo importante que es esa negociación para mantener la diferencia entre uno mismo y el otro en los momentos en que no es posible resistirse

abiertamente. Todos esos aspectos que supuestamente describen "la mentalidad simple" de los negros —su incapacidad para hablar apropiadamente el idioma, su inclinación a imitar y hacer mímica (que, según se estima, es un elemento muy primitivo), sus habilidades físicas hiperdesarrolladas y sus aptitudes intelectuales subdesarrolladas— son modos en que los esclavos aprendieron a seguir siendo personas en una cultura que les negaba esa posible subjetividad. Un esclavo debe aprender la diferencia entre cómo puede operar uno fuera de la cultura dominante y dentro de sus espacios. Por ejemplo, en Jamaica, el toque africano de tambores se mantenía vivo en algún lugar a unos quince kilómetros de la ventana de la habitación donde crecí. Era una voz continuada que, cuando yo era niño, se oía por las noches e imagino que aún sigue sonando. Nunca se extinguió, aunque se la prohibía por una variedad de razones (por ejemplo, terminar con la matanza de animales cuyas pieles se usan para hacer los parches). Sin embargo, la gente podía seguir tocando los tambores *fuera* de la cultura dominante. Pero si uno está en una sociedad esclavista, no tiene la posibilidad de mantenerse fuera de la cultura dominante durante mucho tiempo. Así comprendimos cómo mantener viva el África *dentro* de las religiones cristianas, tanto la católica como la protestante.

Yo viví un tiempo junto a una iglesia bautista negra en la que se cantaban salmos no conformistas, bautistas y británicos. La gente se pasaba horas cantándolos. A medida que pasaban las horas y los ritmos se volvían más lentos (y uno pensaba que nunca llegaría al final de un verso y mucho menos al final del salmo), alguien —la persona que tenía la esperanza de predicar— comenzaba a llenar el espacio que dejaban libre los ritmos lentos. Y súbitamente, uno podía oír esa música religiosa y ese lenguaje tradicional —parte de la cultura dominante— subvertidos rítmicamente desde abajo. ¿De dónde procedía ese otro ritmo, ese otro lenguaje conservado dentro de las formas de música religiosa? ¿Cómo es posible esta subversión desde dentro? Los esclavos desarrollan un conjunto de aptitudes que les permiten amoldarse perfectamente —cumplen las exigencias, hablan el lenguaje, honran a los dioses, cantan las canciones, aprenden la Biblia, etc.—, pero adaptando las formas de modo tal de asegurar algo, de hacer, mantener y continuar algún avance. Las formas siguen siendo contradictorias a pesar de sus significaciones

manifiestas. Esa es una aptitud aprendida largo tiempo atrás, y aunque la esclavitud ya no exista desde hace muchos años, esta es una aptitud cultural que sobrevive y llega a ser crucial en cierto período de Jamaica que quiero describir brevemente, un período en el que la religión y las músicas asociadas a ella llegaron a ocupar un lugar absolutamente central en la política jamaicana.

En el período inmediatamente posterior a la Independencia de Jamaica (1962), dejó de ser aceptable la idea de que nuestra música fuera un residuo de otras culturas. Las naciones necesitan su propia música y sus propias formas musicales. Así, a nosotros nos la dio un antropólogo jamaicano, hijo una familia libanesa de clase media, formado en los Estados Unidos. Edward Seaga, el primer ministro de Jamaica entre 1980 y 1989, sostenía que nuestra música tenía que ser auténticamente jamaicana, libre de las muchas formas musicales que habían sido asimiladas y propuso una música llamada *ska*. El *ska* es, como todas las formas culturales, muy contradictorio en relación con las músicas legitimadas del período. Es una extraña mezcla de *blues* estadounidense y autenticidad del Tercer Mundo. Conserva y muestra en la superficie muchos de los ritmos africanos. No solo es lento, también es deliberadamente retardado de modo tal que la base rítmica, simple, repetitiva puede ser escuchada reiteradamente por una población en busca de identidades culturales nacionales. Es una forma que se presenta para ser escuchada como música negra. Al mismo tiempo, se la ha infundido en la población apelando a las técnicas de publicidad comercial más avanzadas. Hay discos sobre cómo aprender a tocar *ska* y clubes de baile donde se puede aprender a bailar, etc. El *ska* se hizo muy popular y además, con frecuencia, se lo ha utilizado para organizar políticamente a ciertos grupos. Es la música asociada a las primeras fases del nacionalismo jamaicano.

Esta apropiación del *ska* debe entenderse dentro de un campo de lucha más amplio. Uno de los aspectos centrales del nacionalismo jamaicano, como en todos esos movimientos nacionalistas, es el intento de constituir una nueva subjetividad: la identidad jamaicana. El hecho de convertirse súbitamente en un país independiente, habiendo sido parte del Imperio británico durante tanto tiempo, impulsaba a los habitantes a buscar formas de ser y sentirse jamaicanos. La unidad de la sociedad jamaicana se construyó en

realidad sobre un sistema muy complicado de distinciones de color. Mi abuela, que debe de haber aprendido algo de la esclavitud, podía detectar al menos ocho líneas diferentes. Cuando la Jamaica nacionalista tuvo su primer concurso de belleza, solo pudo resolver las diferencias reales del espectro de color estableciendo una variedad de concursos de belleza diferentes para las diferentes agrupaciones de color. Una joven podía ser Miss Mahogany, o Miss Majo o Miss Pine, etc. Y estas diferencias se intersecaban con otras: diferencias de clase y de educación. Esas diferencias constituían la base de las clasificaciones con las que operaban mi madre y mi abuela en las cuestiones cruciales de la vida, por ejemplo, en cuestiones de parentesco. Era un esquema que Lévi-Strauss habría comprendido tan pronto como se lo hubieran mostrado. Si uno era majo, pero contaba con una buena educación, podía casarse dentro de cierto nivel social. Algunas afiliaciones estaban permitidas y otras no. La identidad era, pues, una arena de diferencia, de antagonismo, de expresar realmente a quién pertenecía esta nación. Esa unidad tenía que crearse y constituirse, pues, no existe realmente en una sociedad que, en los hechos, está dividida por toda clase de diferencias: de color, de raza, de clase, políticas, geográficas y religiosas. Hay que constituir la posibilidad subjetiva de la unidad a partir de todas esas diferencias y uno de los lenguajes para hacerlo es la música. Se suponía que el *ska* era la música que podía convocar a todos. Todos podían reunirse en ella, porque es la música que afirma la unidad nacional del pueblo a pesar de sus diferencias. Todos sabían bailar el *ska* para celebrar su independencia.

Con todo, así como algunas personas querían usar la combinación de formas religiosas y musicales para constituir una nueva unidad, otros querían reconstituir la diferencia. Querían decir que dentro de esa unidad que es Jamaica, hay algunos que son más jamaquinos que otros y las diferencias también están en parte expresadas y constituidas a través de la música y la religión. Cuando yo era niño, el rastafarismo era una minúscula secta religiosa conectada con el movimiento panafricano de Marcus Garvey y, por lo tanto, afiliado al África. Representaba una parte pequeña de la población constantemente oprimida por los diversos poderes sociales, pero que había aprendido claramente los tipos de habilidades

para la negociación que mencioné antes. Necesitaban contar con un lenguaje para contarse quiénes eran, pero tenían un único libro: la Biblia. Entonces le hicieron decir lo que necesitaban oír que decía la Biblia. La reinterpretaron poniéndola completamente cabeza abajo, desde el punto de vista de la persecución de los negros. Releyeron el éxodo de Egipto como el éxodo de los negros desde la esclavitud. Continuaron diciendo que todavía estaban, como lo estuvieron entonces, en Babilonia; miraron hacia el futuro, hacia un nuevo momento de promesa, emancipación y liberación. Entonces adaptaron el lenguaje de la Biblia, como los negros habían adaptado el lenguaje del cristianismo a sus propias situaciones y comenzaron a articular todo eso. Las complejidades internas de las formas del rastafarismo quizás sean menos importantes que el hecho de que llegó a constituir un lenguaje alternativo para hablar de lo que es Jamaica. Expuso abiertamente y dio vida a la conexión africana de una manera que muchas de las demás ideologías y culturas de independencia no podían hacerlo. Tuvo la capacidad de construir nuevas subjetividades, porque operaba en el campo religioso de una sociedad en la que la religión es un portador central de significaciones.

En la sociedad jamaquina es imposible moverse sin encontrar las huellas del lenguaje y del pensamiento religioso, porque la religión fue uno de los pocos espacios al que los esclavos tenían permitido el acceso. Si uno observa las culturas de Jamaica, comprueba que la religión está impresa en todo. Está presente en toda posición política y cultural. Uno no puede comenzar a articular la cultura sin encontrarse con el lenguaje de la religión. Muy cerca de donde yo vivía, había otra iglesia que solo funcionaba de noche. Estaba dedicada especialmente a los sirvientes, la subclase negra que permanecía encerrada en las cocinas de los hogares de clase media morena y negra hasta después de la cena, que habitualmente era bastante tardía. Cuando obtenía el permiso para retirarse y emprendían el regreso a sus casas en el centro de Kingston, solían detenerse en la iglesia y cantar canciones sobre su situación de oprimidos, sobre estar hasta la coronilla. Aquel era un sonido muy diferente del de la iglesia que describí antes. Sin embargo, esa forma permitía que las mujeres trabajaran y salieran todos los días de un mundo y entraran en otro. No podrían haber resistido sin alguna compensación. Aquel era el opio de los

oprimidos, pero también era su medio de sobrevivir, un momento de supervivencia pura. No era un momento a partir del cual pudieran construirse nuevas identidades, ni del que pudiera surgir una oposición. Más tarde, ese grupo —y su movimiento diurno— se hizo muy importante, pero solo cuando las mujeres que trabajan en el servicio doméstico en Jamaica fueron muchas menos y estuvieron mejor organizadas. Pero en aquel momento, la religión, que las mantuvo en su lugar, también les permitió sobrevivir a cierto tipo de vida.

¿Quiere decir esto que estamos celebrando el rol de la religión? Al menos hay que reconocer también, junto con sus efectos negativos, el sesgo positivo que imprimió en las vidas de muchas personas. La religión es, en gran medida, la razón por la cual Jamaica continúa siendo una sociedad anticomunista. Esas formas mismas de conciencia religiosa que permitieron que la gente abriera las puertas a nuevos lenguajes y los empleara para hablar de sí misma también tuvieron sus límites y cerró algunas puertas. En su enfoque era posible contraponer a Dios y el capitalismo al comunismo. Por profundamente oprimido que uno pudiera sentirse, nunca se sentiría tan oprimido como quienes viven bajo el yugo del comunismo e intentan huir de él. Es decir, uno podía generar en el simbolismo mismo de la religión un odio por el "otro". Así, en Jamaica, la religión es una forma de conciencia efectiva de diferentes maneras y en diferentes niveles: ayuda a las personas a sobrevivir, las ayuda a constituir una falsa noción de unidad y las ayuda a distinguirse de las falsas representaciones de sí mismas. Penetra en la sociedad y también establece sus propios tipos de límites. Esta es una de las funciones en las que entran en juego el rastafarismo y las personas que, por sus creencias religiosas no pueden convertirse a este movimiento, pueden hacerse "rastas culturales". Quieren identificar el núcleo de lo que es ser jamaicano con esas cosas de las que nunca antes se habló abiertamente en la cultura: la conexión africana, la conexión esclava, la conexión con el Trenchtown y la conexión con las viviendas sociales de Kingston. Dicen: "Jamaica es realmente todo esto".

La política de Jamaica tiene que entenderse desde el punto de vista de ese proyecto de producir una definición cultural del pueblo, de contribuir a constituir lo que la gente es. Aunque la política tiene que funcionar en el terreno de lo popular, el pueblo y lo

popular se constituyen a través del discurso, de las prácticas colectivas y las formas culturales. No hay jamaicanos en el territorio de Jamaica. Hay muchas personas y pueden estar constituidas de muchas maneras diferentes. En la crucial elección entre Michael Manley y Edward Seaga, a comienzos de los años setenta, el partido de este último estaba sustancialmente apoyado por las clases más bajas y las poblaciones urbanas, sobre todo a través de afiliaciones a cierto tipo de música y a ciertas sectas religiosas. La iglesia pentecostal y otras sectas e iglesias bautistas fundamentalistas siempre apoyaron decididamente a ese partido en particular. Indudablemente, una de las principales razones de que Manley hubiera adquirido poder político en esa época era que los rastafaris "le dieron el mando". Súbitamente, se lo identificó con el rastafarismo, aun cuando Manley es hijo de madre inglesa y el padre es un alto majo jamaicano, un moreno de Jamaica de clase alta y refinada. Cómo se dio esa articulación es menos importante que el hecho mismo de que se haya producido. Tampoco es importante si Manley era en algún sentido rastafari; lo esencial es que aquel fue el momento de la articulación entre una definición cultural particular del país —y de lo que significaría ser jamaicano en ese sentido— y una posición política particular. Fue el reconocimiento de que podría haber una política en condiciones de construir a Jamaica de esa manera. Es decir, en la política de Jamaica, con frecuencia los políticos están obligados a seguir las definiciones culturales de lo que es Jamaica y de lo que está destinada a ser. La política está dotada de una significancia cultural y religiosa muy especial, casi intrínseca.

Esto es el rastafarismo en un lugar, pero, por supuesto, muchas de las personas implicadas en sus formas no están en Jamaica, están en otros lugares como Londres, Birmingham, Bradford, etc. Son personas jóvenes que apenas hablan el *patois*. Después de todo, son indios occidentales de segunda o tercera generación que sufren la alienación de una población que se había identificado con la posibilidad que les ofrecía la inmigración y encontraron que se los trataba como a ciudadanos de segunda clase. Y sufren asimismo el problema del creciente desempleo que vive la población negra, en especial, los jóvenes. Son, por supuesto, una parte potencial del sector no calificado o semicalificado de la clase trabajadora.

Los inmigrantes negros realizan las tareas de más baja categoría y menos calificadas de la sociedad en su conjunto. En Gran Bretaña, al igual que en los Estados Unidos, hay ocupaciones que han adquirido una clara identidad étnica o de raza, ya sea tareas de limpieza, ya sea control de billetes, ya sea servicio gastronómico. Esta es la situación que afrontan en este momento cantidades crecientes de jóvenes negros: su inserción en el proceso laboral teniendo en cuenta la raza.

Aunque su posición de clase es crucialmente importante, lo que les permite tomar conciencia de las complejidades de los sistemas de explotación al que están expuestos son las categorías y estructuras de raza. Este es el ámbito en el que comienzan a ser conscientes de su posición y a pelear por salir de ella. Se sienten abrumados por la amenaza a su identidad o por la posibilidad de no tener ninguna identidad, de que se les niegue una identidad en los aparatos educativos y culturales de la sociedad, que parecen desear que las generaciones de negros nacidos británicos sean como fueron obligados a ser sus padres: invisibles, no presentes. Lo que se nos exigía, cuando llegué por primera vez a Inglaterra, era no aparecer, no molestar a nadie "haciéndose ver" demasiado, vivir lo que yo llamo el "síndrome de la cortina de encaje", permanecer adentro, correr las cortinas y observar pasar Inglaterra por la ventana. En los años cincuenta, ir a un pub era como internarse en territorio desconocido. Uno desconocía el lenguaje y las costumbres, no estaba seguro de si alguien lo lanzaría fuera del establecimiento o no, y sabía que nadie le dirigiría la palabra. La primera generación de inmigrantes vive en un territorio extranjero, pero la tercera generación ya no tiene un lugar adónde ir; no tiene ningún otro sentido de sí mismo que el que le ofrecen dentro de ese territorio extranjero. Pero, en realidad, ha desarrollado otro sentido de sí, un sentido de sí mismo como otro, un sentido de sí que está muy insustancialmente relacionado con las formas culturales que fueron generadas por el rastafarismo. El lenguaje que habla es, en gran medida, el del reggae, que ha sido la vertiente musical de sus formas y conceptos religiosos.

En efecto, hoy los jóvenes negros de Gran Bretaña están en peor posición económica y política de la que estuvieron sus padres cuando emigraron hacia allí. Pero están mejor que ellos en al menos

un aspecto: tienen un sentido de sí mismos en el mundo; tienen el orgullo de su lugar; tienen la capacidad de resistir; saben cuándo la cultura dominante se abusa de ellos y han comenzado a saber cómo mantenerla a raya. Pero, sobre todo, tienen un sentido de ser realmente alguna otra persona. Se han vuelto visibles para sí mismos. Una de las manifestaciones de este sentimiento es que hablan un patois más pronunciado del que alguna vez hablaron sus padres y sus madres. El dialecto patois jamaicano ha penetrado profundamente en Inglaterra en la cuarta generación. Esto solo ha sido posible a causa de la música y las tiendas de música. Y el fenómeno plantea cuestiones acerca de las dificultades que implica establecer una tienda de discos de negros y la explotación comercial de la cultura negra. Sin embargo, de esa explotación de la cultura negra y del negocio de la música en su lugar de origen y de fuentes con un fuerte tinte político, ha surgido la posibilidad de que esos jóvenes adquieran una identidad subjetiva negra en el nuevo mundo, la posibilidad de hacer suyo aquello que emergió en el viejo mundo con el que ya no tienen conexiones reales. Estos jóvenes han transformado el lenguaje de algo que se refiere al barrio pobre de Kingston a algo que se refiere a Hansworth o Brixton. Emplean un lenguaje que surgió de una forma de opresión y de la resistencia a ella, para traducir y comenzar a articular una nueva forma. Esto no hubiera sido posible sin la música y sin la religión. Su música y su religión no pueden garantizar el éxito de estos jóvenes; ellos no pueden estar seguros de si podrán ganar o no, ni cuándo lo harán ni cómo. Hay límites que les impone el hecho de que su lenguaje y la identidad que ese lenguaje construye para ellos adquieran una forma religiosa. Sin embargo, sin esa forma, hoy no sería posible ningún movimiento político negro. ¿Son esos límites producto de alguna irracionalidad esencial que estaría en el corazón de las formas culturales religiosas? No. Pero ¿qué otra práctica cultural se ofrece a los jóvenes negros que no están satisfechos con las definiciones de identidad y política que, fundadas en sus relaciones con la policía, los construyen como criminales apaleados o que toman represalias?

No podemos dejar de reconocer la irracionalidad de las formas religiosas, pero también tenemos que reconocer que todas las culturas, incluso las religiosas, tienen lógicas muy diferentes.

Consideremos la siguiente ilustración. A fines de la década de 1970, yo estaba en Jamaica cuando comenzó a revelarse la verdad sobre Etiopía (la tierra a la que mira el rastafarismo) y el régimen de Haile Selassie. Muchos de nosotros pensábamos que las revelaciones sobre la historia y las condiciones reales de Etiopía durante su gobierno como emperador (1930-1974), y luego su muerte, socavarían muchas de las creencias esenciales de los rastafaris (incluida la de que Selassie, en su condición de primer rey negro, era la encarnación de Dios o Jah) y podría marcar su fin. Esto nos muestra, al fin de cuentas, muy explícita y visiblemente los límites de una cultura en alto grado irracional. Le planteé mis dudas a un rastafari muy viejo, muy distinguido y muy religioso. Según parece, Etiopía no era un lugar tan maravilloso para los negros y, en realidad, resultó ser un caos. Y Haile Selassie parece no haber gobernado tan bien como podría haberse esperado que lo hiciera Dios. Y además, dije yo apelando a mi clave racionalista final, ¿cómo podía ser Dios si ha muerto? La respuesta del rastafari fue muy sencilla y, sin embargo, muy ingeniosa: "¿Cuándo fue la última vez que oíste a los medios de comunicación masiva decir la verdad sobre el Hijo de Dios?". Tuve que confesar que lo que salía de los labios de los locutores de la BBC o en los titulares de los periódicos no era la Palabra. Dentro de la lógica de su discurso, los medios no era ciertamente ninguna prueba fehaciente de que Selassie hubiera muerto. Pero no habría importado que hubiera muerto, como tampoco habría importado que algunos de ellos hubieran ido realmente a Etiopía y lo que vieron no les hubiera gustado. Etiopía es un lugar en la mente o, tal vez más apropiadamente, en un lenguaje. Es un lugar que los rastafari necesitan porque es un sitio diferente del lugar donde están. Es un sitio donde la gente es libre porque aquí está oprimida. Saben de Etiopía porque saben de Babilonia.

Las personas tienen que tener un lenguaje para hablar sobre el lugar donde están y sobre qué otros futuros posibles existen para ellos. Esos futuros pueden no ser reales; si uno trata de concretarlos inmediatamente, comprobará que allí no hay nada. Pero lo que sí está allí, lo que es real, es la posibilidad de ser otra persona, de estar en algún otro espacio social diferente de este en el que uno ya ha sido situado. Como dije antes, las formas culturales del rastafarismo

no contienen nada que pueda garantizar el éxito del movimiento negro, pero es la condición necesaria en el momento actual. Es la condición necesaria que permite que se desarrollen hoy y continúen desarrollándose en el futuro la política negra, las alternativas negras, las luchas negras y la resistencia negra.

En esta conferencia he tratado de demostrar, al menos dando un ejemplo, que las formas culturales emergentes, aunque no contengan sus propias garantías, contienen posibilidades reales. Además, aunque no puedan concebirse como formas autosuficientes y exteriores a los efectos estructurales de las contradicciones que penetran y organizan profundamente las formaciones sociales, tampoco son reductibles a ellos. Su contenido progresista o no progresista no puede deducirse solo del nivel cultural. Y he tratado de hablar del modo en que las formas culturales residuales son objeto de apropiación, expropiación y reelaboración constantes. A veces puede parecer que las formas de las que se apropia la gente carecen de todo potencial para la lucha, la resistencia, la negociación y hasta la supervivencia, sin embargo, pueden generarlo cuando las personas tienen la capacidad de descubrir en ellas un lenguaje dentro del cual se abren posibilidades subjetivas alternativas. Pero esta apropiación es siempre limitada y parcial; al fin de cuentas, no todos podemos ser rastafaris y la política de las luchas negras contemporáneas no puede ser enteramente rastafari. Por último, al considerar tanto las formas emergentes como las residuales, he tratado de sugerir que entendemos la resistencia como un proceso. Antes que reservar la noción de lucha de clase solo para el momento de las barricadas, tenemos que ver la resistencia como las prácticas continuas de trabajo en el terreno y de apertura a posibilidades culturales. Este quizás no sea el trabajo político más glamoroso, pero es el trabajo que necesitamos hacer. Las condiciones que permiten a las personas construir posibilidades subjetivas y nuevas subjetividades políticas no están sencillamente dadas en el sistema dominante. Se ganan en las prácticas de articulación que las producen.

- (1967), "Time, work-discipline, and industrial capitalism", *Past and Present*, n° 38, pp. 56-97.
- (1974), "Patrician society, plebeian culture", *Journal of Social History*, n° 7, pp. 382-405.
- (1975), *Whigs and hunters: the origin of the black act*, Nueva York, Pantheon [ed. cast.: *Los orígenes de la ley negra*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010].
- (1978), *The poverty of theory and other essays*, Londres, Monthly Review Press [ed. cast.: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981].
- VOLÓSHINOV, Valentín N. (1973), *Marxism and the philosophy of language*, traducido al inglés por L. Matejka y I. R. Tutunik, Nueva York, Seminar [ed. cast.: *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Godot, 2000].
- WILLIAMS, Raymond (1958), *Culture and society: 1780-1950*, Londres, Chatto and Windus [ed. cast.: *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001].
- (1961), *The long revolution*, Londres, Chatto and Windus [ed. cast.: *La larga revolución*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003].
- (1971), "Literature and sociology: in memory of Lucien Goldmann", *New Left Review*, n° 67, pp. 3-18.
- (1973a), "Base and superstructure in marxist cultural theory", *New Left Review*, n° 82, pp. 3-16 [ed. cast.: "Base y superestructura en la teoría cultural marxista", en *Cultura y materialismo*, Buenos Aires, La Marca, 2012].
- (1973b), *The country and the city*, Nueva York, Oxford University Press [ed. cast.: *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001].
- (1977), *Marxism and literature*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980].
- (1979), *Politics and letters: interviews with New Left Review*, Londres, New Left Books.

- abstracción teórica
 - Althusser, Louis, 143-144
 - *El capital*, 128-131, 142-144
 - en el análisis marxista, 127-132, 155
 - Gramsci, 207-207
 - hegelianismo, 76, 145
- Adorno, Theodor, 41
- Althusser, Louis, 157-158
 - abstracción teórica en, 142-144
 - antihistoricismo, 144-146
 - autonomía relativa, 148, 149-153
 - causalidad estructural, 153
 - ciencia, 154
 - determinación, 117-118, 147-151, 154
 - funcionalismo de, 151-152, 177-178
 - ideología, 151-153, 154, 171-172, 174-177, 178-181, 183-189
 - lo Imaginario, 180, 185
 - niveles de formación social, 146-148
 - práctica teórica, 127, 154-156, 158
 - relaciones sociales, 185
 - reproducir la dominancia, 162
 - sobredeterminación, 123, 153, 159, 166
 - subjetividad, 148-150, 153, 179-181, 186-189
 - uso del paradigma lingüístico, 98, 141
 - y marxismo hegeliano, 123, 138, 145, 157
- análisis estructural, 96-98, 104-105
- antihistoricismo, 144-146
- antihumanismo, 161
- antropología
 - concepto de cultura, 61, 67
 - en el lenguaje, 91-94
 - estructural, 39, 93-104
 - Lévi-Strauss, 90-107
 - tradición británica, 39-40
- Arnold, Matthew, 37
- articulación, 165-167
 - en las luchas ideológicas, 233-238
 - en las transformaciones culturales, 192-193
 - formación de nuevos sujetos, 191-196, 246-253

- Gramsci sobre, 217-219
 - Marx sobre, 126
 - raza y etnicidad, 197-202, 240-241
 - resistencia y, 202-203, 241-245
 - sistemas de representación y, 183
 - subculturas juveniles, 246-251
 - subculturas y, 250-252
 - unidad de discurso como, 189-190
- autonomía relativa, 148, 149-153, 239
- autoritarismo, 41
- Balibar, Étienne, 98, 114-115, 139-140
- Barthes, Roland, 106, 183
- base/superestructura
- concepto de totalidad, 110
 - correspondencias en, 116
 - crítica de Engels, 48
 - determinación en, 109-111
 - E. P. Thompson sobre, 75
 - en *El 18 Brumario*, 131-135
 - en el marxismo clásico, 66, 110-111, 113-115
 - en *La ideología alemana*, 110, 111, 112-113
 - formaciones sociales y, 111-113
 - Gramsci sobre, 208-211
 - interrelación de prácticas en, 109-110, 113-114
 - lecturas estructuralistas de, 114
 - niveles de formación social en, 116-117
 - problema de cambio social, 115-117
- Raymond Williams sobre, 61-62, 65-67, 73-75, 81-83
 - rechazo de los estudios culturales de, 49-50
 - reduccionismo de clase, 119
 - reduccionismo económico de, 119, 148
 - relaciones de diferencia en, 126
 - ser y conciencia en, 115-116
- Bell, Daniel, 30
- Benjamin, Walter, 249
- Boas, Franz, 91
- cadenas significantes, 180, 194-202
- cambio
- como transformación estructural, 102
 - en el marxismo clásico, 115-116
 - Thompson sobre, 69
 - Williams sobre, 70-74, 78-82
 - véase también lucha
- capacidad de acción, 141, 144
- en el marxismo clásico, 113
 - vs. estructura, 106
 - véase también subjetividad
- capital, El* (Marx), 128-131, 142, 145, 174-175, 178
- capitalismo de Estado, 134-135
- capitalismo industrial
- *Cultura y sociedad*, 54-57
 - ideologías dominantes, 55-56
- capitalismo
- análisis en *El capital*, 128-131
 - capitalismo industrial, 32-33, 54-57, 71
 - colonización, 130-131
 - ideología en el capitalismo liberal, 178

- *manifiesto comunista, El*, 123-124
 - moderno, 229
 - oposición sindicalista al, 206
 - pluralismo y, 41
 - transformaciones en, 27-29, 144, 206-207
 - transición desde la sociedad agraria, 71-73
 - y el Estado, 143-144, 214-216
- causalidad estructural, 153-154
- Centro de Estudios Culturales Contemporáneos
- estudio de las subculturas juveniles, 246-249
 - fundación de, 31, 35-36
 - influencia de la tradición crítica literaria, 35-36
- ciencia
- lógica racionalista en, 92-93
 - paradigma lingüístico, 93-95
 - positivista, 87-88
 - vs. ideología, 154, 157
- clase social
- en *El 18 Brumario*, 131-135
 - en *El capital*, 142-144
 - Gramsci sobre, 213-215, 219-220
 - ideologías y, 119-120
 - marxismo clásico, 119-120
 - raza y, 240-241
- clasificación; véase estructuralismo
- clasificaciones simbólicas, 90-107
- coerción, 178, 215, 220-221, 222-224
- colectivismo, 228
- Coleridge, Samuel Taylor, 32-33
- combinatorias, 114, 125-126, 140, 143
- comunicación, 59, 177-178
- comunidad, 59, 83
- conciencia
- culturas residuales, 79
 - Escuela de Frankfurt, 41
 - falsa, 120-121, 172
 - Gramsci sobre, 216-219
 - hegeliana, 48-49
 - ideología y, 198-202, 216-219
 - marxismo clásico, 66, 115
 - rechazo del estructuralismo de la, 105-106
 - religión y, 79, 191-192, 258
 - sindicalismo, 206
 - Thompson sobre, 115, 160-161
- consenso, 221, 223-224, 229
- consumo, 125-126, 248
- contención, 80, 236-237, 245-246
- contradicciones
- Althusser sobre, 162-163
 - Lévi-Strauss sobre, 100-101
 - Marx sobre, 100, 118, 135, 142-143, 151-152
 - raza y clase, 197-199
 - relaciones entre, 238-241
- Contribución a la crítica de la economía política* (Marx), 66, 110, 111, 112, 113, 115-117
- correspondencia, 171-172, 189-190, 209-210; véase también articulación; determinación; ideología, teorías de
- coyunturas, 132-133, 145, 164, 189, 206-207, 208, 238
- creatividad, 102
- crítica literaria
- como análisis social, 31-32, 35-39, 54-59
 - marxista, 44-47
- Cuadernos de la cárcel* (Gramsci), 207
- cultura de elite, 37-39, 57-59

- cultura de lectura, 31-32, 54-56
- cultura de masas, 28-29, 34, 36, 39, 41-43
- cultura popular, 36-37, 57-59
- cultura vivida, 31-34, 39-40, 60-62
- Cultura y sociedad* (Williams)
 - ausencia de lucha en, 55-59
 - crítica de las tradiciones de la cultura dominante, 55-56
 - la crítica literaria como análisis social, 54-55
- cultura, conceptos de
 - antropológicos, 39, 61
 - comunidad y comunicación, 59-61, 83
 - cultura de elite, 37-39
 - cultura vivida, 31-34, 39-40, 60-62
 - culturas de supervivencia, 241-243
 - culturas dominantes, 74, 245-246
 - culturas emergentes, 73, 253
 - culturas residuales, 74, 78-83
 - Eliot, T. S., 69
 - emergente y residual, 79-80
 - en sociología, 40-44
 - Escuela de Frankfurt, 41
 - experiencia como, 54-55, 59-60, 82-83
 - Leavis, F. R., 34, 35-39
 - literatura y arte, 54-55
 - lucha en, 56-59, 233
 - normas y valores, 42-43
 - oposicional, 57
 - poder en, 43-44
- culturalismo, 51-83
 - conceptos de cultura dentro de, 55, 59-62, 79-83
 - conceptos de totalidad, 65-67, 76-77, 81-82
 - conciencia, 49, 81-82, 105
 - historia como disciplina, 65, 68-71, 78
 - marxismo clásico y, 62-65, 66, 67
 - marxismo occidental y, 46-47, 72-75
 - sobre la determinación, 61, 66-67, 69-72, 81-82
 - y estructuralismo, 74-75, 106-107
 - véanse también Thompson, E. P.; tradición de la crítica literaria inglesa; Williams, Raymond
- culturas de clase trabajadora, 32-34, 51-52, 205-206, 242-243, 250-251
- culturas de clase
 - cambios en las, 29, 70-71
 - clase trabajadora, 32-33
 - industrial tradicional, 29
 - interacciones de las, 63-65
- culturas emergentes, 78-80, 253
- culturas residuales, 74, 78-80
 - rearticulación de, 244-253
 - y culturas emergentes, 253-262
- derechos, lenguaje de los, 234-236
- Derrida, Jacques, 166
- desplazamiento, 148-149, 153
- desviación, 89-90
- determinación
 - autonomía relativa y, 150-153
 - base/superestructura, 49-50, 110-111, 116
 - causalidad estructural, 153-154
 - en *El 18 Brumario*, 133-134
 - en el estructuralismo marxista, 117-118, 147-151, 154

- en el Marx tardío, 123, 126-127
- en *La revolución teórica de Marx*, 168-169, 189
- estructuralista, 104-105
- fuerte, 49-50
- Gramsci sobre, 210-211
- indeterminación (Williams), 61-62, 66-67, 81-82
- niveles de abstracción y, 127-129
- resistencia cultural y, 233
- tecnológica, 113-114
- véanse también correspondencia; sobredeterminación
- 18 Brumario de Luis Bonaparte, El* (Marx), 113, 131-135, 147
- diferencia, relaciones de, 126, 162-166, 197-201
- discurso, 106-107; véanse también ideología, teorías de
- Durkheim, Émile, 44, 86-91
- economía política, 63-64
- educación para adultos, 53
- empirismo
 - crítica althusseriana, 154-159, 179-180
 - en la sociología británica, 40-41
 - epistemología en, 172-173
 - modo de pensamiento empírico inglés, 23
- Engels
 - sistemas legales, 152
 - sobre base/superestructura, 48, 122-123
 - sobre la determinación, 148
 - sobre la historia, 122-123
- equivalencia, sistemas de, 198
- Escuela de Pensamiento Social de Chicago, 44
- Estado de bienestar, 28, 65, 215
- Estado
 - Gramsci sobre, 214-217, 220
 - ideología y, 214-217
 - límites al capitalismo, 209-210
 - Marx sobre, 112, 119, 134
 - modo de producción capitalista y el, 134
 - sociedad civil y, 176-178
 - teorización, 164-165
- estructura de sentimiento, 61-65, 73, 80-81
- estructura profunda, 96
- estructuralismo genético, 62, 73
- estructuralismo marxista, 137-170
 - antihistoricismo, 144-146
 - autonomía relativa, 148, 149-153
 - causalidad estructural, 153
 - concepto de teoría en, 126-127
 - determinación en, 117-118, 147-150, 153, 154, 166-167
 - estructura en dominancia, 161-162
 - funcionalismo de, 151-152, 177-178
 - ideología en, 151-153, 154, 171-172, 175-177, 178-181
 - Marx como estructuralista, 138-142, 149, 154-156, 157-158
 - marxismo científico, 123
 - niveles de formación social en, 146-147
 - relaciones sociales, 184-186
 - sobredeterminación, 122-123, 153, 159, 166

- subjetividad en, 112-115, 140-141, 144, 149, 153, 157-158, 160, 178-181
- uso del paradigma lingüístico, 98-99
- vs. hegelianismo, 123, 144-145, 157-159
- vs. marxismo humanista, 105-106, 158-161
- véase también Althusser, Louis
- estructuralismo
 - capacidad de acción en, 106
 - concepto de cambio, 101-102, 103-104
 - culturalismo, 106-107
 - funcionalismo en, 92-93
 - metodología formalista en, 102-103
 - paradigma lingüístico, 93-98
 - significación de, 99-100
 - simbolismo, 99-104
 - sistemas de reglas, 93-98, 103-104
 - sistemas internos, 100-101
 - sobre la subjetividad, 178-181
 - vs. humanismo, 103-104, 106-107
 - y la pluralidad de las lógicas culturales, 104
 - y las contradicciones sociales, 100-101
 - véase también estructuralismo marxista
- estudios culturales
 - como proyecto político, 27, 30, 35
 - momento de aparición, 239-240
- etnografía, 33
- exclusión, 57-58, 77-78, 89-90, 235-237
- experiencia
 - como cultura, 54-55, 58, 59-60, 82-83
 - ideologías y, 120-121, 182-183
 - vs. abstracciones teóricas, 76-78
- falsa conciencia, 120-121, 172
- fascismo, 41, 207, 250-251
- feminismo, 181, 248-249
- Fiction and the reading public* [La ficción y el público lector] (Q. D. Leavis), 36
- formación de la clase obrera en Inglaterra, La* (Thompson), 58, 70-71, 77, 160
- formaciones contrahegemónicas, 243-244
- formaciones culturales
 - análisis gramsciano de, 208-209
 - análisis semiótico, 106
 - articulaciones dentro de, 245-246, 249-252
 - contraculturas, 248-249
 - contradicciones dentro de, 243-245
 - emergentes, 253
 - poder en, 43
 - sobredeterminación de, 163
 - subculturas juveniles, 246-253
- formaciones ideológicas
 - clase social, 119-120
 - como sistemas de representación, 234-235
 - experiencia y, 120-121
 - lenguaje en, 191-196
 - rearticulación, 235-238

- formaciones políticas, 221-222, 225-226
- formaciones sociales
 - Althusser sobre, 144-147
 - como totalidades interactivas, 76
 - concepto humanista de, 67
 - cultura en, 233
 - en el marxismo clásico, 112-113
 - estructura en dominancia, 162
 - hegemonía en, 230-232
 - práctica en, 67
 - transformaciones de, 70-72
- Foucault, Michel, 163-165, 180
- Freud, Sigmund, 148, 188, 196
- fuerza, relaciones de, 208-211
- fuerzas productivas; véase producción, modos de
- funcionalismo
 - althusseriano, 151-152, 174-175, 177-178
 - estructuralista, 92-93
- género
 - articulación con el Estado, 164-165
 - contradicciones, 238-239, 243
 - determinación económica y, 110
 - sobredeterminación y, 199
 - subjetividad y, 67, 187-188
 - y la contradicción capital-clase, 233
 - y modo de producción, 131
- Goldmann, Lucien, 62, 73
- Gramsci, Antonio
 - compromiso político, 205-207
 - concepto de base/superestructura, 208-211
 - ideología, 216-220
 - influencia en Williams, 73-74
 - metodología, 210-214
 - relaciones de fuerza, 208-211
 - sobre la lucha política, 229-231
 - sobre la subjetividad, 218-220
 - sobre la teoría, 207-208
 - sociedad civil, 177-178
 - véase también hegemonía
- Gran Bretaña
 - "fase estadounidense", 28-29
 - liberalismo, 227-228
 - Partido Laborista, 28-29, 227
 - post-Segunda Guerra Mundial, 27-30
- Grundrisse* (Marx), 110, 111, 117, 125, 154, 163
- guerra de maniobra, 229
- guerra de posición, 229-231
- guerra subterránea, 229-230
- hegelianismo
 - abstracciones teóricas, 76, 145
 - culturalismo y, 67-68, 209
 - inversión marxista de, 110-111, 121-126, 155-158
 - marxista, 48-49, 138, 145
 - ser y conciencia, 49
- hegemonía, 213-214, 220-232
 - bloques históricos, 221-225
 - consenso, 221, 222-224
 - contención, 236-237, 244-246
 - guerra de posición, 229-232
 - lucha política dentro de la, 229-231, 243-244

- negociaciones con, 241-242
- resistencia, 241-245
- subordinación, 221-223
- Hirst, Paul, 167, 196
- historia
 - Gramsci sobre, 211-214
 - vs. estructura, 105, 106
 - y estudios culturales, 65, 69-72
- historicismo, 160-161
 - Althusser sobre el, 154-157
 - concepto de teoría, 154
 - en Marx, 144-145
 - explicación del mito, 98
- Hoggart, Richard, 31-36
- homologías, 32-36
- Horkheimer, 41
- humanismo, 67, 75-78, 103-104, 106-107
- idealismo, 111, 121-122
- identidades, 187-188
- ideología alemana, *La* (Marx), 110, 111, 112, 119, 121, 131-132, 141, 166, 171
- ideología, teorías de
 - articulación, 189, 202-203
 - como campo de lucha, 202-203
 - como sistemas de representación, 181-183
 - en Althusser, 150-153, 173-188
 - en *El 18 Brumario*, 132-135
 - en el marxismo clásico, 115
 - en la teoría del discurso, 187-188
 - estructura en dominancia, 177-178
 - estructuras inconscientes, 186
- filosofía y, 216-218
- "fin de", 30
- Gramsci sobre, 215-220
- huellas, 200
- interdiscursividad, 217-220
- modos de producción, 115, 171-172, 190, 209-210
- normas colectivas como, 89-90
- posicionalidad, 186-187
- reproducción, 173-175, 177-178, 202-203
- sentido común, 183-185, 217-218
- sociedad civil y, 177-178
- teoría materialista, 175-177
- y el Estado, 214-217
- y lenguaje, 175-176
- véase también subjetividad
- "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" (Althusser), 173-181
- ideologías orgánicas, 217
- incorporación, 80
- intercambio, relaciones de, 125-126
- interpelación, 180, 187
- intervenciones culturales, 243-244, 251-252
- La larga revolución* (Williams), 59-72
 - conceptos de cultura, 59-62
 - determinación en, 61, 66-67
 - estructura de sentimiento, 63-65
 - experiencia como cultura, 59-60
 - formaciones de clase, 63-65
 - formaciones sociales, 66-67
 - metodología, 62-63
 - Thompson sobre, 68-70

- Lacan, Jacques, 98-99, 180, 185, 188, 196-197
- Laclau, Ernesto, 201
- langue*, 94-96
- Leavis, F. R.
 - concepto de cultura, 36-39
 - crítica literaria marxista y, 44-45
 - metodología, 35-39
- Leavis, Q. D., 36-37
- lenguaje de la política, 132-135
- lenguaje
 - como sistema simbólico primario, 91-93
 - e ideología, 176
 - paradigma estructuralista, 93-98
 - posicionalidad, 186-187
 - Volóshinov, 75, 203
 - y clase, 33
 - véase también paradigma lingüístico
- Lenin, Vladímir, 149
- Lévi-Strauss, Claude, 74, 90-107
 - códigos inconscientes, 94-95, 98, 104-106, 186-187
 - crítica del funcionalismo, 92
 - efecto en el estructuralismo marxista, 151-152, 153, 179
 - sobre la pluralidad de las lógicas culturales, 92-93, 104
 - sobre las contradicciones sociales, 100-101
 - uso del paradigma lingüístico, 93-95
- Leyes de los Pobres, 64, 68, 70
- Leyes Fabriles, 143, 151
- liberalismo (Gran Bretaña), 227-228, 236
- liderazgo, la hegemonía como, 223-226
- lingüística estructural, 93-96
- lingüística estructural, 94-96
- literatura popular, 36-37
- lógica racionalista, 92-93
- lucha ideológica, 227-232
 - contención, 236-237, 244-246
 - formaciones de clase y, 234
 - Gramsci sobre, 210, 219-220
 - rearticulación, 200-203, 235-238, 249-252
- lucha política, 229-230, 243-244
- lucha
 - contrahegemónica, 241-244
 - diferenciación de, 239-241
 - en el análisis cultural, 58
 - en el cambio cultural, 68-70
 - en las formaciones culturales, 58
 - Gramsci sobre, 73-74, 211-212, 218
 - Thompson sobre, 56-58, 68-72
- manifiesto comunista, El* (Marx y Engels), 118-119, 123, 124, 132
- Manuscritos económico-filosóficos* (Marx), 48-49, 67
- Mao, Tse-tung, 149
- Marx, Karl
 - como estructuralista, 138-142, 149, 154-156, 157-158
 - determinación, 133-135
 - hegelianismo, 121-122, 138
 - lo económico, 114
 - método, 125-126
 - metodología, 133-135, 143-144, 154-155
 - praxis humana, 142
 - representación, 134

La publicación de *Estudios culturales 1983* constituye un evento monumental en la historia de los estudios culturales. Recopila y testimonia las contribuciones hechas por Stuart Hall a ese campo, de importancia incomparable. Las ocho conferencias que Hall dictó en la Universidad de Illinois en 1983 introdujeron en Estados Unidos el pensamiento de un autor y una disciplina que cambiarían el rumbo de la crítica académica para siempre. Traducida en esta oportunidad por primera vez al español, *Estudios culturales 1983* es una obra que salvaguarda para los lectores actuales el vínculo original de Hall con los posturas teóricas que contribuyeron a la formación de los estudios culturales. A lo largo del recorrido por la genealogía de este campo, a través de cuyos pródigos senderos nos guía, Hall discute la obra de Richard Hoggart, Raymond Williams y E. P. Thompson; así como también la importancia de Louis Althusser y Antonio Gramsci. Más allá de esto, tal vez el aporte fundamental de este libro sea el convencimiento de su autor en que el objetivo de los estudios culturales es siempre el cambio político.

